



Kalle Elonheimo

Das Universale Recht bei Johannes Calvin

Mit besonderer Berücksichtigung
seines Naturrechtsverständnisses

Kalle Elonheimo,

geb. 1960, legte nach dem Abitur (1980 Jyväskylä Lyseo) die Magisterprüfung (1985) und die Lizentiatsprüfung (2002) an der theologischen Fakultät der Universität Helsinki ab. Er studierte reformierte Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster/Wstf. und Latein an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Die vorliegende Doktorarbeit schrieb er an der theologischen Fakultät der Åbo Akademi Universität.

Kalle Elonheimo wurde 1985 in Helsinki zum Pfarrer der evangelisch-lutherischen Kirche Finnlands ordiniert. Seine erste öffentliche Predigt hielt er aber in einer kleinen kalvinistischen Gemeinde in Ungarn. Nach Pfarrstellen in Finnland und Deutschland verwaltet er seit 2003 die Pfarrstelle der Gemeinde Sauvo-Karuna.

Umschlag: Tove Ahlbäck

Åbo Akademis förlag

Biskopsgatan 13, FIN-20500 ÅBO, Finland

Tel. int. +358-2-215 3292

Fax int. +358-2-215 4490

E-post: forlaget@abo.fi

<http://www.abo.fi/stiftelsen/forlag/>

Distribution: Oy Tibo-Trading Ab

PB 33, FIN-21601 PARGAS, Finland

Tel. int. +358-2-454 9200

Fax int. +358-2-454 9220

E-post: tibo@tibo.net

<http://www.tibo.net>

DAS UNIVERSALE RECHT BEI JOHANNES CALVIN

Mit besonderer Berücksichtigung seines Naturrechtsverständnisses

VORWORT	1
1. EINLEITUNG	3
1.1. Werdegang Calvins	3
1.2. Forschungsstand	10
1.3. Aufgabe, Methoden und Aufbau der Untersuchung	18
1.4. Quellen	21
2. THEMEN IM NATURRECHTSDENKEN	28
2.1. Hierarchie der Rechte	28
2.2. Naturrechtserkenntnis	34
2.3. Erscheinungsformen des Naturrechts	41
2.4. Zusammenfassung der Thematik	50
3. UNIVERSALES RECHT	52
3.1. Voraussetzungen für universales Recht	52
3.1.1. Die Schöpfung	52
3.1.2. Die Vorsehung	55
3.1.3. Der Sündenfall und seine Folgen	60
3.1.4. Die Natur als verdorbene Schöpfung	61
3.2. Hierarchische Struktur	62
3.2.1. Quellenanalyse: Calvins Auslegung des Gesetzes Gottes	62
3.2.2. Das Gesetz	65
3.2.3. Der Wille Gottes	67
3.2.4. Das Moralgesetz	69
3.2.5. Fokussiertes Gesetz	73
3.3. Universales und partikulares Recht	74
3.3.1. Traditionelle Terminologie bei Calvin	77
3.3.2. Rechtsstufen	78
3.4. Calvins System des Rechts	80
4. ERKENNTNIS DES UNIVERSALEN RECHTS	82
4.1. Das verdorbene Ebenbild Gottes	82
4.1.1. Unentschuldbar	86
4.1.2. Dualistisches Menschenbild	89
4.2. Die Fähigkeiten der Seele zur Erkenntnis des universalen Rechts	96
4.2.1. Der Verstand	97
4.2.2. Der Wille	107

4.2.3. Von der Erkenntnis zur Aktion	111
4.3. Das Gewissen	112
4.3.1. Begriffsgeschichte	113
4.3.2. "Zusammen-Wissen"	117
4.3.3. Die Schnittstelle des universalen Rechts	119
4.3.4. <i>adiaphora</i>	124
4.3.5. Inneres Gericht	125
4.3.6. Auswertung	126
4.4. Das natürliche Gesetz	127
4.4.1. <i>lex illa interior</i>	128
4.4.2. Römer 2:14	130
4.4.3. Geschriebenes Gesetz und inneres Gesetz	132
4.5. Zusammenfassung der Erkenntnis	134
5. WIRKSAMKEIT DES UNIVERSALEN RECHTS IM LEBEN	135
5.1. Die Moral	135
5.2. <i>usus legis</i>	139
5.3. Die Regel des Lebens	143
5.3.1 <i>regula</i>	145
5.3.2. Die goldene Regel	149
5.4. Die Billigkeit (<i>aequitas</i>)	153
5.4.1. <i>aequitas</i> in der Zinsfrage	156
5.4.2. <i>aequitas</i> im gesellschaftlichen Leben	165
5.5. Zusammenfassung	168
6. ERGEBNISSE	170
7. QUELLEN, LITERATUR UND ANHANG	183
7.1. Quellen	183
7.1.1. Calvin	183
7.1.2. Andere Autoren	184
7.2. Literatur	185
7.3. Bibelstellenregister	195
7.4. Personenregister	196
7.5. Anhang: Calvins Gliederung des Mose-Gesetzes	199

VORWORT

Als ich vor zwei Jahrzehnten meine Magisterarbeit über das Naturrecht in Calvins *Institutio* schrieb, stellte ich fest, dass die *Institutio* als Quelle zur Arbeit in seinem Naturrechtsverständnis unzureichend ist. Es wurde mir auch keine Allgemeindarstellung über das Naturrecht im Denken Calvins bekannt. So fiel die Entscheidung, tiefer und weiter in das Thema zu gehen, nicht schwer. Damals dachte ich, dass ich die Aufgabe in wenigen Jahren bewältigen könne.

Heute bin ich soweit, dass ich mich bei vielen Menschen und Institutionen für die Unterstützung meines Vorhabens bedanken kann. An der Universität Helsinki führten Prof. Eero Huovinen, heutiger Bischof von Helsinki, und Prof. Simo Knuuttila mich zum Studium im Naturrechtsverständnis Calvins. Die geistige Unterstützung von Dr. Pauli Annala ist mir auch wichtig gewesen. Prof. Rodolphe Peter (Straßburg) eröffnete mir Einlass in die internationale Gemeinschaft der Calvin-Forschung, als er für mich eine Einladung zum Calvin-Kongress 1986 besorgte. Ein Stipendium vom Kirchlichen Forschungszentrum (Kirkon tutkimuslaitos) ermöglichte die Teilnahme am Kongress in Debrecen. Licc. Lorenz Grönvik von der Kirchenleitung der evangelisch-lutherischen Kirche Finnlands ermutigte mich, mich um ein Stipendium für ein Forschungsjahr im Ausland zu bewerben. So durfte ich 1986/87 an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster/Wstf. bei Prof. Hans Helmut Eßer, Prof. Wilhelm Neuser und Dr. Wilhelm Holtmann studieren und ein weiteres Bild über die reformierte Theologie gewinnen. Der Aufenthalt wurde vom Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Westfalen finanziert.

In den Jahren, die ich als Pfarrer in der evangelischen Gemeinde Rüsselsheim-Königstädten tätig war, vertiefte ich meine Lateinkenntnisse an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz bei Prof. Klaus Sallmann. Eine entsprechende Prüfung legte ich später an der Universität Turku ab.

Mitte der 1990 Jahre konnte ich mich zweimal vom Pfarrdienst für das Calvin-Studium freustellen lassen: 1995/96 halbierte ich meine Stelle dank finanzieller Unterstützung des Arbeitsamtes, und 1997 erhielt ich ein Stipendium von der Kordelin-Stiftung (Alfred Kordelinin yleinen edistys- ja sivistysrahasto).

Der beständige Betreuer meiner Arbeit war Prof. Hans-Olof Kvist, welcher im Jahr 2005 an der Åbo Akademi Universität emeritierte. Sein theologischer und geistiger Beistand ist für die Fertigstellung dieser Abhandlung unumgänglich gewesen. Er schuf auch finanzielle Möglichkeiten: 2001/2002 durfte ich in dem

von ihm vorgeschlagenen und geleiteten und von der Finnischen Akademie der Wissenschaften finanzierten Projekt über reformierte Theologie arbeiten. Im Rahmen des Projekts hatte ich auch Gelegenheit, am europäischen Symposium der Calvin-Forschung 2001 und am 8. Internationalen Kongress der Calvin-Forschung 2002 teilzunehmen. In den Workshops des Projekts haben Prof. Irena Backus (Genf), Prof. Christoph Strohm (Bochum) und Dr. Peter Opitz (Zürich) wichtige Anregungen zu meinem Studium gegeben.

Die Lizentiatsprüfung legte ich 2002 an der theologischen Fakultät der Universität Helsinki ab. Die theologische Fakultät der Åbo Akademi Universität zeigte aber größeres Interesse an Arbeiten in reformierter Theologie. Mag. Marjo Ahlqvist leistete große Unterstützung bei den praktischen Arbeiten in der Fakultätsbibliothek. Prof. Irena Backus und Dr. Leif Eriksson haben das Manuskript meiner Arbeit begutachtet und viele wichtige Hinweise zur Fertigstellung gegeben. Das Forschungsinstitut der Åbo Akademi Universität finanzierte den sprachliche Korrektur, und für die Verbesserung meiner deutschen Sprache bedanke ich mich bei Frau Andrea Schulz. Das Forschungsinstitut hat auch den Druck meiner Arbeit finanziert. So kann dieses Buch beim Verlag der Åbo Akademi Universität veröffentlicht werden.

Zum Schluss bedanke ich mich noch bei meiner Familie, besonders für das Verständnis, dass auch Calvin zu meiner Familie — im weiteren Sinne — gehört. So möchte ich dieses Buch meiner Frau Katri und meinem Sohn Johannes widmen.

Im Pfarrhaus zu Sauvo, am Tag des Evangelisten Markus, A.D. 2006

Kalle Elonheimo

1. EINLEITUNG

“Porro haec ipsa quae ex duabus tabulis discenda sunt, quodammodo dictat lex illa interior, quam omnium cordibus inscriptam et quasi impressam”¹ schreibt Johannes Calvin bei der Erklärung des Dekalogs in seinem dogmatischen Hauptwerk *Institutio Christianae Religionis*. Mit diesem Satz, in dem er sagt, dass der Inhalt des göttlichen Willens dem Menschen durch ein in seinem Herzen geschriebenes Gesetz diktiert wird, schließt er sich an naturrechtliches Denken an.

1.1. Werdegang Calvins

Der Werdegang Calvins² wird im Folgenden vorgestellt, um zu zeigen, wie er mit dem Naturrechtsdenken, dem Humanismus und der Reformation in Berührung kam.³ Die Untersuchung versucht jedoch nicht herauszufinden, welche seiner Gedanken von welchem Lehrer stammen.

Johannes Calvin (10. Juli 1509–27. Mai 1564) begann seine Schule am *Collège de Capettes* in Noyon.⁴ Mit 14 Jahren zog er nach Paris, um dort im

1 *Iloiii1*; “Inscutum est omnium cordibus boni et mali discrimen,” *CmGen* 3:8 CO 23, 65.

2 Zu Calvins Leben im allgemeinen und zu seinem Werdegang siehe z.B. *Aland* 1980, 84–103; *Chaunu* 1984, 523–529; *Cottret* 1998; *Dankbaar* 1959; *Doumergue* I–VII; *Ganoczy* 1966; *Kampschulte* I–II; *McGrath* 1990; *Millet* 1992, 27–55; *Neuser* 1971; *Nijenhuis* 1981 (TRE 7, 568–598); *Parker* 1975, *Pfisterer* 1957, *Poort* 1984; *Potter & Greengrass* 1983; *Reuter* 1981; *Schmidt* 1957, 5–100; *t’Spijker* 2001 (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 3, Lief. 2, 101–236); *Staedtke* 1969; *Stauffer* 1985 (International Calvinism, 15–38); *Stickelberger* 1931 und *Wendel* 1985, 3–75. — Den Namen Calvin übernimmt Johannes in seinen Schuljahren über die lateinische Form des Vaternamens. (*Cottret* 1998, 23; *Stauffer* 1985, 15.)

3 *Haas* 1997 stellt fest, dass Calvin mit dem *aequitas*-Gedanke schon früh in seiner Ausbildung Kontakt hatte: “A survey of the development of Calvin’s thought makes it clear that Calvin came across the concept of equity in his early education, as well as in authors he read subsequent to his conversion.” (7)

4 *Staedtke* 1969, 13; *Stauffer* 1985, 16; *Millet* 1992, 27; *Parker* 1975, 3.

Collège de la Marche zu studieren.⁵ Bald wechselte er ins *Collège Montaigu*.⁶ Dort studierte er besondere Künste, d.h. Logik, Metaphysik, Moral, Naturwissenschaft und Rhetorik. Zur Lektüre gehörte u.a. *Die Nichomachesche Ethik* von *Aristoteles* (384–322 v. Chr.).⁷

Der nächste Schritt war die Universität von *Orléans*, die seit dem 14. Jahrhundert das Zentrum des Studiums des römischen Rechts war und wo es freier ausgelegt wurde als in Italien. In der Zeit Calvins waren dort zwei bedeutende Lehrer tätig. Bei dem deutschen Hellenisten *Melchior Wolmar* (1496–1561) studierte Calvin Griechisch, und das *Decretum Gratiani* lernte er in den Vorlesungen des zu den wichtigsten Juristen des Humanismus gehörenden *Pierre de l'Estoile* (Petrus Stella, 1480–1537) kennen, wobei er wahrscheinlich auch seinen Kontakt zu patristischem Denken bekam.⁸

5 *Wendel* 1985, 5; *Stauffer* 1985, 16; *t'Spijker* 2001, 110. *Parker* 1975, 4 setzt aber Calvins Studienanfang in Paris schon zwei Jahre früher. *Cottret* 1998, 6, *Millet* 1992, 28 und *McGrath* 1990, 21–22 berücksichtigen beide Möglichkeiten, wobei *Cottret* merkt, dass die Datierung inhaltlich nur wenig Bedeutung hat.

6 *Cottret* 1998, 32–36; *Staedtke* 1969, 14–15; *McGrath* 1990, 28. — Außer Calvin studierten dort unter anderen Erasmus von Rotterdam, Rabelais und Ignatius von Loyola in den letzten Jahren des 15. und ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts.

7 *Haas* 1997, 7: "The Collège de Montaigu was regarded as one of the strongholds of orthodoxy. Among the texts studied there were works of Aristotle, including the *Nichomachean Ethics* which was studied in the course of ethics." — S. auch *Parker* 1975, 9–12; *Ganoczy* 1966, 37–38; *McGrath* 1990, 34.

8 *Tamm* 1993, 279: "Omkring 1300 blev universitetet i Orléans ett centrum för det romerks-rättsliga studiet i Frankrike." *Parker* 1975, 13: "There [i.e. Orléans] was but one Faculty, that of Law, in which the Civil with five professors predominated over Canon Law with only three." *Rashdall* 1936: "Law studies were the most prominent in all these universities, except at Montpellier, ... This was especially the case with the older schools of Angers and Orleans, which long remained without any other faculty." (209), "The prohibition of the civil law was highly injurious to a scientific study even of the canon law in the French capital: and as a school of law Orleans began almost from its foundation to surpass the fame of Paris. From this time at least it may be considered a studium generale ex consuetudine; and it remained throughout the Middle Ages the greatest law-university of France." — *Haas* 1997, 8: "The study of civil law at Orléans involved working through the *Corpus Iuris Civilis*. ... Students at Orléans studied the *Corpus* through the use of medieval glosses of the work. The earlier glosses had been condensed in the *Apparatus* of Accursus. The most influential later school was that of Bartholus whose vast commentaries dominated

Von Orléans wechselte der junge Humanist und Jurist in die neue Rechtsschule von Bourges über, in der der berühmte Italiener *Andreas Alciat* (1492–1550), einer der großen Rechtsgelehrten des Humanismus, lehrte.⁹ Obwohl Italiener, stand Alciat dem *mos gallicus*, der französischen Weise römisches Recht zu deuten, nahe, wobei man römisches Recht historisch mit Hilfe der Philologie verstehen wollte. Alciat kombinierte Kenntnisse klassischer Literatur, Geschichte und Quellen des römischen Rechts zu einem neuen Rechtsdenken, in dem sowohl die Prinzipien der humanistischen Exegese als auch römisches Recht als lebendiges allgemeines Recht berücksichtigt wurden. Er hatte auch Verständnis für die Bildungsmöglichkeiten der früheren Generationen und so hat er die Sprachfehler vieler mittelalterlicher Juristen nicht als ihre persönlichen Fehler oder Mängel gesehen.¹⁰

the study of law until the sixteenth century." Die Fakultät in Orléans gehörte unter den Rechtsschulen zu dem "Billigkeitsflügel", der zur Flexibilität in der Jurisprudenz stand. S. Haas 1997, 28–29. Die neue juristische Methode führte Humanisten zur griechischen Philosophie, und darum hatte der *epieikeia*-Gedanke Aristoteles Einfluss auf die Jurisprudenz. Haas 1997, 34. "the school of Orleans, which became a leading center of legal studies after the prohibition of 1219 on the teaching of Roman (though not canon) law in Paris." Kelley 1990, 125. — Stauffer 1985, 16–17; McGrath 1990, 51; t'Spijker 2001, 112; Staedtke 1969, 16; Cottret 1998, 38, 40; Parker 1975, 18.

9 Rashdall 1936, 206 "but in the sixteenth century the university [of Bourges] rose to great importance as a school of law, when great jurists like Alciat, Refussus, and Cujan were among its teachers." Kisch 1972, 18: "Der juristische Humanismus erlebte seine Blüte in der Rechtsschule von Bourges, wohin Alciat im Jahre 1529 berufen wurde. Hier konnte er, von der scholastischen Tradition in der Jurisprudenz abgewendet, seine humanistisch-moderne Lehre zu voller Entfaltung bringen." Haas 1997, 9: "When he [Alciat] came to the University of Bourges in 1529 for a five year period, he was regarded as one of the best jurists in Europe. ... When news came of Alciat's appointment to a chair of law at Bourges, Calvin was among those students who transferred in 1529 there to attend his lectures." — t'Spijker 2001, 112; Stauffer 1985, 17; Millet 1992, 36; McGrath 1990, 58; Staedtke 1969, 16; Parker 1975, 19.

10 *Andreas Alciatus*, 5: "lag doch seine Bedeutung in der Anwendung der modernen Methoden der Schule Budés, die „more gallico“ das Römische Recht historisch-kritisch, mit philologischer Methodik untersuchte, um den ursprünglichen römischen Rechtszustand zu erkennen. Diesen Ansatz in die Universität eingeführt zu haben gilt als das Verdienst Alciatos. So beschäftigte er sich, wie einst Valla oder Budé selbst, mit Übersetzungen und Präzisierungen von Begriffen, die in der Jurisprudenz im Laufe der Zeit ihrem ursprünglichen Sinn fremde Bedeutungen erlangt hatten, und belegte seine stilistischen und etymologischen Korrekturen mit literarischen Stellen aus antiken Autoren, Dichtern oder

Calvin gehörte nicht zu den unkritischen Anhängern Alciats, was daraus zu ersehen ist, dass er in einer polemischen Situation mit Studienkollegen eine Abhandlung geschrieben hat, welche Pierre de l'Estoile gegen die Kritik Alciats verteidigte.¹¹ Weiterhin ist auch zu beachten, dass er sich in seinem Seneca-Kommentar kritisch gegen Alciat geäußert hat.¹² Trotzdem hat er höchstwahrscheinlich sehr viel, vor allem in der Methodik, von Alciat gelernt.¹³ Er hat sich in den Jahren seiner juristisch-humanistischen

Historikern, eine Vorgehensweise, die in Frankreich zwar viel gelobt und gern vertreten wurde," — *Gilmore* 1963, 79: "He ... combined to a previously unprecedented degree a knowledge of classical literature, history, and sources of Roman law. Indeed he became the founder of a new school of jurisprudence, based on the principles of humanist exegesis with an appreciation of the importance of the interpretation of the Roman law as a living common law as it had been developed by Bartolus and other practitioners of his school." 155 "Alciato and Zusius were, however, never as extreme in their condemnation of the post-glossators as some of their humanist predecessors. Alciato specifically recognized the legal acuity of the medieval commentators and conceded that if they wrote bad Latin this was to be attributed to the fault of the age and not to the men themselves." — *Kisch* 1969, 68–69 "Er [Saxoni] zitiert wörtlich seinen Lehrer Andreas Alciat, der in seinem Kommentar zum Titel De verborum significatione (D.50.16. lex ultima) der Überzeugung Ausdruck gegeben habe, daß trotz Justitians praktischer Behauptung, sein Gesetzbuch sei für alle sich ereignenden Fälle völlig ausreichend, sich aus ihnen doch unzählige Zweifelsfragen ergeben, die niemand ohne Bartolus und die anderen Kommentatoren zu lösen imstande sei." 138 "Alciat für Bartolus als hervorragender Juristengestalt ebenfalls hohe Wertschätzung hatte, sogar trotz aller Gegnerschaft ihm anerkennende Worte widmete, ja seine Werke den eigenen Schülern zu privatem Studium empfahl" — S. auch *Haas* 1997, 37–38 und *Kelley* 1990, 136–137. — Zu Schülern Alciats gehörten u.a. die bedeutenden Juristen Bonifacius Ammerbach und Johann Saxoni Hattestadius, und er hatte großen Einfluß auf seinen Freund Claudius Cantuiculus. *Kisch* 1969, 103, 105, 128, 131, 187–194.

11 *Parker* 1975, 20–21; *Stauffer* 1985, 17; *t'Spijker* 2001, 112; *Cottret* 1998, 39–40.

12 *De clementia* 139–140 (*Battles & Hugo* 338–340)

13 *Gilmore* 1963, 67–68, 85: "... Andrea Alciato, who was universally regarded as the leading jurisconsult of his generation. He ... combined to a previously unprecedented degree a knowledge of classical literature, history, and sources of Roman law. Indeed he became the founder of a new school of jurisprudence, based on the principles of humanist exegesis with an appreciation of the importance of the interpretation of the Roman law as a living common law as it had been developed by Bartolus and other practitioners of his school." — *Stauffer* 1985, 17; *Cottret* 1998, 39. *Kisch* 1969, 48–49: Alciat wollte die zu behandelnden Dinge vorteilslos beurteilen und er war sehr kompetent, sowohl in der Philosophie als in der Jurisprudenz.

Studien die Denkweise der Rechtswissenschaft angeeignet, die später auch sein theologisches Denken geprägt hat.¹⁴

Als Calvin mit 22 Jahren Bourges verliess, war er, nunmehr junger *licencié-ès-loix*, schon mehr Humanist als Jurist. Nochmals änderte er wegen Studien seinen Wohnsitz, diesmal nach Paris, wo er an dem von König Franz I. (1494–1547) gegründeten *Collège Royal*, späteren *Collège de France*, seine humanistischen Kenntnisse vertiefte.¹⁵ Um als Literat und Humanist gelten zu können, veröffentlichte er im Jahr 1532 seinen Kommentar über *Seneca's* (4 v.Chr.– 65 n.Chr.) Schrift *De clementia*, mit dem er mit den größten Humanisten bis hin zu *Erasmus* (1469–1536) konkurrieren wollte.¹⁶ In den Jahren seiner humanistischen Tätigkeit trat er mehr und mehr in Kontakt mit der Reformation, die aus Deutschland langsam nach Frankreich gelangte.¹⁷ Es ist unklar, inwieweit er die Schriften *Luthers* (1483–1546) gelesen hat. Sicher ist, dass er die deutschsprachigen nicht gelesen hat, weil er des Deutschen nicht mächtig war, aber einige lateinische Schriften konnten ihm bekannt sein.¹⁸

14 *McGrath* 1990, 59; *Cottret* 1998, 37; *Millet* 1992, 35, 54–55.

15 *Wendel* 1985, 11; *t'Spijker* 2001, 113;

16 *De clementia ii* (*Battles&Hugo* 6) "Hoc ipsum si sum aliqua ex parte assecutus, tantum laboris non frustra exhausisse videar: nempe cum in hac arena bis desudarit Erasmus literarum alterum decus, ac primae deliciae: quaedam etiam ipsius oculos subterfugerint, quod citra inuidiam dictum sit, à nobis primum animaduersa." — *Haas* 1997, 10: "Erasmus invited scholars to improve upon his edition of the complete works of Seneca published in 1529. Calvin's choice of *De Clementia* allowed him to demonstrate his learning both in law and in broader humanist studies. Clemency was a timely theme in line with humanist outlook." Auf den Seiten 10–13 stellt Haas Calvins Kommentar vor. — Laut des Autorenindexes in *Battles&Hugo* 424–425 hat der Seneca-Kommentar über 50 Belege oder Hinweise auf Werke des Erasmus'. Andere Zeitgenossen, auf die er Bezug genommen hat, sind u.a. Alciat, Budé (noch mehr als Erasmus) und Johannes Ulricus Zasius (413–444) — *McGrath* 1990, 60–61; *Stauffer* 1985, 17; *Staedtke* 1969, 17–18; *t'Spijker* 2001, 113–114; *Wendel* 1985, 12–20; *Millet* 1992, 57–111.

17 *Cottret* 1998, 76–84, 87–94; *t'Spijker* 2001, 113; *Parker* 1975, 22; *Staedtke* 1969, 21–23; *Wendel* 1985, 20–26.

18 *Parker* 1975, 23 "Calvin was now reading, it is thought, the *Babylonian Captivity* and two sermons of Luther's on the Eucharistics translated from German into Latin and published in 1524 and 1527." — *Ganoczy* 1966, 137 "Malgré les difficultés qui résultent de cet état de choses, le "dépistage" des sources utilisées par Calvin n'est point impossible. Des

In der ersten Hälfte der 1530er Jahre war Calvin viel unterwegs – auch weil er allmählich zu den Anhängern der Reformation gezählt wurde. Er studierte weiter in Paris, war in Orléans in der picardischen Nation tätig¹⁹ und vertiefte seine Griechischkenntnisse mit seinem Freund *Louis de Tillet* in *Angoulême*. Im Haus seines Freundes hatte Calvin auch Zugang zur patristischen Literatur.²⁰ Am Hof der Königin *Marguerite* von Navarra (1492–1549) in *Nerac* traf er möglicherweise den großen französischen Humanisten *Faber Stapulensis* (Lefèvre d’Etaples, ca. 1450–1536).²¹

Calvin kehrte nochmals nach Paris zurück, musste aber wieder flüchten.²² Anfang 1535 traf er in Basel ein, wo er einige lebenslange Freundschaften, u.a. mit *Guillaume Farel* (1489–1565), *Pierre Viret* (1511–1571) und *Heinrich Bullinger* (1504–1575), schloß. Er hatte in dieser Zeit auch einige Kontakte mit dem Humanistenkreis um Erasmus und studierte Hebräisch.²³ Zur

calvinologues comme A.Lang, les éditeurs des Opera omnia et des Opera selecta, ou des historiens du dogme comme R.Seeberg ont déjà indiqué certains écrits de Luther, de Mélanchton, de Zwingli et de Bucer. Ce sont pour Luther: le Petit Catéchisme, les traités De captivitate Babylonica et De libertate christiana, le Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider dir Schwarmgeister et le Sermon von dem hochwürdtigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi; pour Mélanchton: les Loci communes de 1521 ou même de 1522; pour Zwingli: le Commentarius de vera et de falsa religione; et pour Bucer la seconde édition des Enarrationes perpetuae in sancta Evangelia. Parmi les sources scolastiques on indique le Decretum Gratiani et les Sententiarum libri quatuor du Lombard.” – Im Jahr 1535 gab es nur 10 Schriften Luthers in französischer Übersetzung (*Moeller* 1981, 141).

19 *t’Spijker* 2001, 113; *Parker* 1975, 29.

20 *Ganoczy* 1966, 74 “Si nous essayons de deviner quelles livres il a pu lire, en partant des citations du premier ouvrage calvinien paru au terme de cette période, la Psychopannychia, nous pouvons affirmer que Calvin continuait à méditer à Angoulême la Bible et les Pères. La texte biblique utilisé était la Vulgate qu’il comparait à la version latine d’Erasmus. Quant aux textes patristiques, il est à supposer que l’auteur se servait de quelque recueil.”; *McGrath* 1990, 72–73; *t’Spijker* 2001, 119–120; *Parker* 1975, 31; *Staedtke* 1969, 23.

21 *Wendel* 1985, 24; *Staedtke* 1969, 24; *t’Spijker* 2001, 119.

22 *McGrath* 1990, 74–75; *t’Spijker* 2001, 119, 121–122; *Parker* 1975, 31–32; *Staedtke* 1969, 25; *Wendel* 1985, 24–25; *Stauffer* 1985, 18–19. Die Flucht Calvins hing mit der s.g. Plakataffäre (*affaire des placards*) zusammen, die laut *Moeller* 1981, 141–142 zu 24 Hinrichtungen und unzähligen Fluchten führte.

23 *Staedtke* 1969, 25; *Parker* 1969, 32; *t’Spijker* 2001, 123; *Wendel* 1985, 27; *McGrath* 1990, 75–76.

selben Zeit erschien auch die erste Ausgabe der *Institutio*.²⁴ Ende des Jahres reiste er wieder ab, jetzt nach *Ferrara*, wo er den Hof der Herzogin *Renate* von Este (Renée de France, 1511–1575) besuchte. Die Herzogin hatte ihn eingeladen, weil sie sich dem reformierten Glauben angehörig fühlte.²⁵ Danach konnte Calvin nochmals nach Frankreich zurückkehren, musste aber wieder flüchten. Auf dem Weg nach Basel im Juli 1536 wurde er von *Guillaume Farel* in *Genf* zum Lehrer und zum Organisator der Reformation berufen.²⁶

Im April 1538 musste Calvin *Genf* aus politischen Gründen verlassen, fand aber bald eine neue Tätigkeit in *Straßburg*, in der Seelsorge der französischen Flüchtlingsgemeinde.²⁷ In *Straßburg* lernte er *Martin Bucer* (1491–1551) und dessen Ideen zum praktischen Aufbau der Kirche und Volksbildung kennen.²⁸ In seinen *Straßburger* Jahren kam er auch mit der Reformation in Deutschland in direkten Kontakt, als er an Religionsgesprächen in *Frankfurt* (1539), *Hagenau* (1540), *Worms* (1540) und am Reichstag von *Regensburg* (1541) teilnahm — zum Reichstag hatte *Melanchthon* (1497–1560) ihn gebeten, “wegen seines großen Namens unter den Gelehrten”.²⁹ Mit der Wiederkehr nach *Genf* im Jahre 1541³⁰ kann Calvins Werdegang als abgeschlossen betrachtet werden — von nun an ging es um die *Genfer* Kirche und den evangelischen Glauben.

24 *Ganoczy* 1966, 88 “Ainsi, c’est au terme d’une bien courte gestation que naquit la première Institution. Calvin arriva à Bâle au début de 1535 et le manuscrit de son ouvrage fut prêt vers le mois de septembre de la même année! Seuls des retards d’imprimerie en empêchèrent la parution avant mars 1536.”; *Stauffer* 1985, 19; *Wendel* 1985, 27; *t’Spijker* 2001, 124–125; *Parker* 1975, 33; *Staedtke* 1969, 26; *McGrath* 1990, 76–77.

25 *Staedtke* 1969, 29–30; *Parker* 1975, 51–52; *t’Spijker* 2001, 128–129; *McGrath* 1990, 77; *Cottret* 1998, 150; *Wendel* 1985, 27–28; *Stauffer* 1985, 19.

26 *Staedtke* 1969, 30–32; *Parker* 1975, 52–53; *t’Spijker* 2001, 130; *Wendel* 1985, 29–30; *McGrath* 1990, 95–96; *Cottret* 1998, 150–152; *Stauffer* 1985, 19–20.

27 *Wendel* 1985, 34–37; *t’Spijker* 2001, 140–143; *Parker* 1975, 65–69; *Stauffer* 1985, 20–21; *Cottret* 1998, 161–164; *McGrath* 1990, 99–101; *Staedtke* 1969, 36–38.

28 *McGrath* 1990, 100–102; *Cottret* 1998, 164–168; *t’Spijker* 2001, 144–147; *Wendel* 1985, 38–40.

29 *Staedtke* 1969, 40–41 — *Wendel* 1985, 40; *t’Spijker* 2001, 151–152.

30 *Cottret* 1998, 185–186; *t’Spijker* 2001, 152–155; *Wendel* 1985, 42–44; *Parker* 1975, 77–81; *McGrath* 1990, 102–103; *Stauffer* 1985, 22; *Staedtke* 1969, 44.

Calvin hatte also eine ausgezeichnete Ausbildung sowohl in alten Sprachen als auch in der Jurisprudenz bekommen. Er hatte unter den besten Lehrern seiner Zeit studieren dürfen und auch Kirchenväter und scholastisches Denken kennengelernt. Er war Humanist und Jurist, als er seine reformatorische und theologische Tätigkeit wahrnahm.³¹

1.2. Forschungsstand

Calvins Naturrechtsauffassung taucht als Nebenthema in der Calvin-Forschung gelegentlich auf. Auf sie wird in allgemeinen Darstellungen über Calvins Theologie hingewiesen,³² sie ist Teil in Studien über Gesetz- oder Rechtsauffassung und Ethik Calvins,³³ und Calvin wird in Allgemeindarstellungen der Naturrechtslehre erwähnt.³⁴ So ist die Bemerkung Schreiners *“Calvin scholars have examined Calvin and natural law from various perspectives”*³⁵ einerseits berechtigt. Verschiedene Perspektiven werden in diesem Unterkapitel vorgestellt und kritisch betrachtet. Es wird andererseits sich zeigen, dass es auch berechtigt ist, eine Lücke in der Calvin-Forschung bei den Fragen nach dem Wesen, dem Inhalt, der Rolle und den Aufgaben des Naturrechts in seinem Denken zu sehen. Die Beo-

31 *Augustijn* will aber Calvin nicht als Vertreter des Humanismus sehen, weil Calvin seiner inhaltlichen Definition des Humanismus – Anknüpfung der antiken Gott-Suche und des ehrbaren Lebens dem christlichen Glauben an Gott – nicht hineinpasst. *Augustijn* aber gibt zu, dass Calvin sich der modernsten Methoden seiner Zeit bediente, die eben der Humanismus darbot. (1988, 139.) – Zur Spannung zwischen dem Humanismus und der Reformation s. z.B. *Opitz* 1994. In der Einleitung schreibt er (4–5): “Einmal geht es um das Verhältnis des reformatorischen Theologen Calvin zum Humanisten Calvin. Oft wird hier eine die Theologie Calvins grundsätzlich bestimmende Spannung diagnostiziert, die daraus resultiert, dass Calvin seine reformatorischen Einsichten und seinen Humanismus nie ganz zusammengebracht habe. Von lutherischer Seite wird dabei Calvins Humanismus als platonische Trübung der reinen reformatorischen Theologie Luthers empfunden.” *Baur* 1965, 3 sieht Calvin jedoch vor allem als Theologe: “Trotz seiner juristischen Vorbildung und seiner einflussreichen politischen Stellung im Genfer Stadtstaat ist Calvin in seinen Äusserungen, ebenso wie die übrigen Reformatoren, zuerst Theologe.”

32 *Niesel* 1957, *Olsson* 1943, und *Wendel* 1985 (1968).

33 *Bohatec* 1934, *Ellul* 1948, *Baur* 1965, *Schellong* 1968, *Schreiner* 1991, *Hesselink* 1992, *Stroh* 1996, *Haas* 1997, und *Thiel* 1999.

34 Z.B. von *Erik Wolf* 1964, *Welzel* 1960, und *Herr* 1972.

35 *Schreiner* 1991, 78.

bachtung wird dadurch bestätigt, dass es keine Gesamtdarstellung über das Naturrecht bei Calvin gibt.³⁶

Chenevière stellt fest, dass die Vernunft laut Calvin nicht Regel des Rechts, sondern nur ein Mittel zur Kenntnis der äußeren Wirklichkeit ist. Der Mensch hat aber eine innere Stimme, die das von Gott in allen Herzen geschriebene Gesetz resoniert. Die innere Stimme ist das Gewissen, das die Vernunft leitet, damit sie das Gute vom Bösen unterscheiden kann.³⁷

Nach *Bohatec* versteht Calvin die Natur als Quelle der Moral, was Bedeutung für das Verständnis Calvins über die psychische Wirklichkeit hat. Die Natur ist hier die Menschennatur, die mit der Vernunft identisch ist. In ihr hat Gott die Normen der Gerechtigkeit und Billigkeit gesetzt.³⁸ Die Urteilskraft, die die Normen bedient, nennt Calvin Gewissen (*conscientia*), das als Vermittler zwischen Gott und dem Menschen tätig ist und das er auch das Gericht Gottes nennt.³⁹ Die Befunde *Chenevières* und *Bohatecs* über das Gewissen als Sitz des natürlichen Gesetzes hat *Baur* später auch anerkannt.⁴⁰ *Schreiner* setzt sogar das Gewissen mit dem Naturrecht gleich.⁴¹

Sowohl *Bohatec* als auch *Chenevière* haben festgestellt, dass das natürliche Gesetz nach Calvin keine volle Kenntnis und Beobachtung des Gesetzes bewirken kann, weil das Gewissen als Teil des Menschen mit

36 S. *Niesel*, Wilhelm. Calvin-Bibliographie 1901–1960. München: Chr. Kaiser. 1961, 102: Das Recht; *Bibliographia Calviniana*. Catalogus chronologicus operum Calvini. Catalogus systematicus operum quae sunt de Calvino cum indice auctorum alphabetico edidit D. Alfredus Erichson. Niewkoop: B. De Graaf. MCMLX (1900), 114: Quaestiones ethicae. und CTJ.

37 *Chenevière* 1937, 62.

38 *Bohatec* 1934, 5. Unter den Calvin-Studien *Bohatecs* ist für das Naturrecht *Calvin und das Recht* (1934) das bedeutendste und ausführlichste. In seinen späteren Werken weist er auf es hin, wenn es um ein tiefgreifendes Bild über Rechts- und Gesetzauffassung Calvins geht. S. *Bohatec* 1937, 27.

39 *Bohatec* 1934, 6–7.

40 *Baur* 1965, 46–50.

41 *Schreiner* 1991, 87–88.

dem Menschen verdorben ist. Wegen der Verderblichkeit ist auch das ethische Unterscheidungsvermögen des Menschen gedämmt und kann deswegen dem Menschen nicht das aussprechen, was es auszusprechen hat. Bohatec hat daraus die Schlussfolgerung gezogen, dass das natürliche Gesetz nach Calvin ethische Lösungen ermöglicht, aber keine Kraft zur Kenntnis und Nachfolge des Gesetzes gibt.⁴² *Niesel* hat seinerseits festgestellt, dass der Mensch dem Gesetz nicht folgt, weil seine Vernunft und sein Wille verdorben sind.⁴³ Laut *Augustijn* verneint Calvin die natürliche Fähigkeit des Menschen auf Grund der Verderbtheit des Menschenherzens.⁴⁴

Wendel erkennt, dass der Dekalog für Calvin eine Erscheinungsform des natürlichen Gesetzes ist und das letztere bestätigt. Nach dem Sündenfall ist einiges von der Erkenntnis der zweiten Tafel des Gesetzes übriggeblieben und so können Menschen, trotz ihres Egoismus, einander natürliche Solidarität zeigen. Der verdorbene Mensch neigt aber nicht spontan dazu, den Regeln des natürlichen Gesetzes zu folgen, obwohl er dadurch das Gute vom Bösen unterscheiden kann. Er muss zum richtigen Handeln durch Gesetze und Vorschriften gezwungen werden. Weil der Mensch durch das natürliche Gesetz das Gute vom Bösen unterscheiden kann, ist er unentschuldig vor Gott.⁴⁵

Baur sucht nach Calvins Naturrechtsauffassung in den einzelnen Rechtsprinzipien, die Calvin mit dem Naturrecht in Einklang stehen sieht. Bohatec prüft, wie Calvin den Dekalog und die von ihm abhängenden Gesetze des alten Bundes erklärt, und versucht dadurch, seine Stellung

42 *Bohatec* 1934, 7, 19–20.

43 *Niesel* 1957, 97–101.

44 *Augustijn* 1988, 137–138.

45 *Wendel* 1985, 154–155. François *Wendels* Buch *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*. (*Wendel* 1985) ist eine zweite Ausgabe, die Richard *Stauffer* veröffentlicht hat, wobei er die Präzisierungen und Ergänzungen der englischen und deutschen Übersetzungen berücksichtigt hat. Das französische Original ist vom Jahre 1950. *Wendel* hat als sein Ziel angegeben, das Denken Calvins in seinem historischen Kontext und so unabhängig von den Ideologien der 1930er und 1940er Jahre wie möglich darzustellen. (*Wendel* 1985, XI.)

zum Naturrecht zu rekonstruieren.⁴⁶ Nach ihm begründet Calvin das Naturrecht nicht nur damit, dass alle Völker das Töten oder Stehlen oder ein anderes Verbrechen verurteilen, sondern er zeigt, wie die einzelnen Vorschriften des alttestamentlichen Gesetzes dem Inhalt des natürlichen Gesetzes und des von ihm abgeleiteten Naturrechts entsprechen.⁴⁷

Nach *Olsson* bezeichnet Calvin mit dem natürlichen Gesetz die Ordnung, die sich auf dem allgemeinen Gerechtigkeitssinn gründet und das Gute definiert. Die Ordnung gibt den Schöpfungswillen Gottes wieder, und der Mensch nimmt einiges von ihr mit seiner Vernunft wahr. Obwohl der Sündenfall die Erkenntnisfähigkeit stark verdorben hat, erkennt der Mensch dank des kleinen Rests jener Fähigkeit, wie das Gemeinschaftsleben zu organisieren ist.⁴⁸ Auf die Zusammenhänge zwischen dem natürlichen Gesetz und der Ordnung der menschlichen Gemeinschaften haben auch *Wendel*⁴⁹ und *Little*⁵⁰ hingewiesen. Auf der anderen Seite behaupten Peter Barth und Augustijn, dass die Gesellschaftsordnung nach Calvin nicht daraus folgt, dass Menschen das natürliche Gesetz kennen, sondern sie ist Teil der allgemeinen Providenz Gottes, die aber auch durch menschliche Handlungen geschieht.⁵¹

Eine hierarchische Struktur des Rechts ist also bei Calvin zu finden. Diese Untersuchung wird zeigen, dass die Hierarchie seine Auslegung des Mose-Gesetzes strukturiert. Frühere Untersuchungen hatten die hierarchische Struktur nicht dermaßen berücksichtigt, weil der Schwerpunkt auf die Analyse der einzelnen Inhalte gelegt ist.

Gott als Quelle des Rechts bei Calvin finden Little, Chenevière und Baur. Nach Little ist Gott die Quelle allen Rechts, denn sein Wille ist gut, richtig

46 *Bohatec* 1934, 12.

47 *Bohatec* 1934, 8, 12, 13–16.

48 *Olsson* 1943, 75, 95, 193, 218, 220, 255, 260, 344–345, 350, 483.

49 *Wendel* 1985, 154–155.

50 *Little* 1968, 180–182.

51 *P. Barth* 1935, 48–49. *Augustijn* 1988, 138.

und gerecht, also gerade das Gute, nach dem die Menschen streben.⁵² Chenevière sieht das natürliche Gesetz als Reproduktion des Gesetzes, das Gott in der Schöpfung gegeben hatte – womit es nicht unbedingt der verdorbenen Natur des Menschen entspricht.⁵³ Baur wiederum identifiziert den Inhalt des natürlichen Gesetzes mit dem Dekalog, d.h. mit dem offenbarten Gesetz Gottes.⁵⁴

Die Macht Gottes über das Naturrecht zeigt sich darin, dass es nach Calvin möglich ist, dass Gott gegen das natürliche Gesetz handelt. Laut Bohatec kann die Gnade Gottes sich manchmal in Handlungen offenbaren, die gegen das Naturrecht zu sein scheinen. So kann eine abweichende Handlung in gründlicher Untersuchung als gerechtfertigte Handlung Gottes erscheinen. Wenn Gott den Israeliten befiehlt, Eigentum von Ägyptern zu nehmen (Ex. 3:21–22), sieht das nach menschlichem Maß als ein Befehl zum Diebstahl aus, aber wenn man es genauer betrachtet, merkt man, dass Gott da nur seine Gaben neu verteilte. Bohatec merkt, dass der Wille Gottes die sicherste Regel der Gerechtigkeit ist, weil Gott größer ist als irgendwelche natürliche Verpflichtungen.⁵⁵ Olsson seinerseits sieht in der Bejahung der Ausnahmen scotistische Einflüsse im Denken Calvins. Die Ausnahmen verändern das Naturrecht nicht, sondern sie sind vom souveränen Gesetzgeber bejahnte und situationsbedingte Abweichungen aus dem Gesetz.⁵⁶

Der Mangel an Quellenmaterial bildet ein bedeutendes Problem für die Forschung im Naturrechtsverständnis Calvins. Baur hat festgestellt, dass Calvin nirgendwo das Naturrecht definiert. Bohatec bemerkt, dass Naturrecht (*ius naturae*) und natürliches Gesetz (*lex naturae*) die Bezeichnungen sind, die Calvin über das Naturrecht gebraucht, ohne einen inhaltlichen Unterschied zwischen ihnen zu machen. Calvin meine mit Naturrecht oder natürlichem Gesetz die ethischen und moralischen

52 Little 1968, 177.

53 Chenevière 1937, 61–77.

54 Baur 1965, 46–50.

55 Bohatec 1934, 87–90.

56 Olsson 1943, 347.

Prinzipien, die dem Menschen innewohnen und die die Gesetzgebung des Sollens mitteilen.⁵⁷

Bohatec verbindet bei Calvin das Naturrecht mit der Nächstenliebe und der Billigkeit. Naturrechtliche Hauptbegriffe und zugleich Inhalte der Nächstenliebe sind Recht und Billigkeit (*ius et aequitas*). Calvin bezeichnet die natürliche Billigkeit (*équité naturelle*) als den Inhalt der christlichen Nächstenliebe und die Regel des Naturrechts.⁵⁸ Recht und Billigkeit stellen auch einen Prüfstein für die menschlichen Gesetze dar, und somit ist es allen Völkern möglich, Gesetze und Vorschriften zu erlassen, solange diese Recht und Billigkeit verwirklichen. Calvins Wertschätzung für die menschliche Fähigkeit, Rechtssätze zu erlassen, zeige sich darin, dass er manchmal Stellen römischen Rechts mit dem Dekalog und Naturrecht übereinstimmen sehe. Alles positives Recht habe jedoch die Billigkeit und die in ihr offenbarte Liebesregel des allgemeinen Moralgesetzes als sein Maß, seine Norm und Grenze.⁵⁹ Nach Peter Barth muss die positive Gesetzgebung nach Calvin immer mit dem Doppelgebot der Liebe zusammenhängen und die in ihm offenbarte Regel der Billigkeit verwirklichen.⁶⁰

Emil Brunner und seine Schüler auf der einen, Karl Barth mit seinem Bruder Peter Barth auf der anderen Seite stritten darüber, ob der Mensch von seiner Natur aus fähig ist, Gott zu erkennen und ihm nah zu kommen. Calvin wurde von beiden Seiten zitiert, und als Nebenthema trat die natürliche ethische oder moralische Fähigkeit des Menschen auf.

57 Bohatec 1934, 3–4. Ein ähnlicher Parallellgebrauch der Begriffe *lex naturae* und *ius naturae* war nach Bohatec allgemeine Praxis in der Antike und im Mittelalter. — “In comparison with medieval tradition, Calvin’s discussion of natural law seem imprecise and unsystematic. He neither provided a systematic treatment of natural law nor did he analyze many of the issues sommonly discussed by ancient and medieval thinkers. Nonetheless, he took over the traditional terminology and referred (sometimes interchangeably) to the ‘ius aequum’, ‘lex naturae’, ‘lex naturalis,’ and ‘ius gentium.’” Schreiner 1991, 77.

58 Bohatec 1934, 40, 48.

59 Bohatec 1934, 54, 106, 120–121.

60 P. Barth 1935, 51–52.

Nach Brunner ist die Rede über Sünde erst möglich, wenn der Mensch in irgendeiner Weise das Gesetz Gottes kennt, das einerseits im natürlichen Gesetz (*lex naturae*), andererseits im geschriebenen Gesetz kundgetan wird. Inhaltlich sind die beiden Gesetze gleich, aber das geschriebene Gesetz ist nötig, um das natürliche Gesetz wieder in Kraft zu setzen.⁶¹ Der Brunner-Schüler Alfred Grobmann stellt in seinem Beitrag fest, dass Calvin sich positiv über das Naturrecht im Iiii13 und IIviii1 der *Institutio* äussert, aber es nicht zum Grundstein seiner Staatslehre nimmt. Das Naturrecht wird laut Grobmann von Calvin mit dem göttlichen Recht identifiziert, und das letzere bekommt einen höheren Stellenwert.⁶²

Karl Barth meinte, dass Brunner bei seiner Begründung für die natürliche Theologie den hypothetischen Satz Calvins "*si integer stetisset Adam*" in der *Institutio* Iiii1 nicht ernst genommen hatte. Alles wäre möglich, wenn Adam unverdorben geblieben wäre, aber zwischen dem im Prinzip Möglichen und tatsächlich Möglichen liegt der Sündenfall, der es unmöglich macht, dass der Mensch mit seinen geschaffenen Fähigkeiten Gott erreichen könnte. Er kann Gott nur durch die Offenbarung Gottes kennen. Ein genaueres Studium der Argumentation Brunners und die *theologia naturalis* -Auffassung Calvins ließ Karl Barth seinen Bruder Peter Barth schreiben.⁶³

Peter Barth wollte zeigen, dass Calvin keinen Lebensbereich des Menschen oder der Gemeinde kennt, der nicht unter dem Wort Gottes stünde. P. Barth gibt zu, dass bei Calvin die Begriffe *ius naturae* und *lex naturae* zu finden sind, und dass die Inhalte dieser Begriffe gewisse Ähnlichkeiten mit antiken und mittelalterlichen Auffassungen haben.

61 Natur und Gnade, Brunner 1934, 1935². In der Auflage von 1935 ist das Vorwort erneuert und der Schluss ist eine Antwort an Karl Barth. Der Korpus ist, abgesehen von Korrektur von Druckfehlern und Calvin-Zitaten, identisch mit der ersten Ausgabe (Brunner 1935, v). — S. insbesondere Brunner 1935, 8–9, 12, 18–19, 26, 37.

62 Grobmanns Ausgangspunkt hat starke Tendenz: "Die Betonung des Gegensatzes zwischen Luther und Calvin schien uns dazu unumgänglich nötig, ..." (VI). — Für Grobmanns Argumentation s. Grobmann 1935, 60–61, 78–80.

63 Nein! Antwort an Emil Brunner, K. Barth 1934. (Theologische Existenz heute, Heft 14) — S. insbesondere K. Barth 1934, 36–37, 41, 42–43, 45.

Ebenso gibt er zu, dass Calvin sich auf die Römer 2 stützend lehrt, dass es im Herzen eines jeden Menschen eine gewisse Fähigkeit zur Unterscheidung gibt, deren Ziel es ist, den Menschen unentschuldig zu machen, und die die Fähigkeit ist, die den Menschen vom Tier unterscheidet. Das natürliche Gesetz der Heiden ist eigentlich das Gesetz Gottes, denn Gott ist der Gesetzgeber, dessen Wille sich auch im ethischen Bewusstsein der Heiden kundtut. Was die Heiden im natürlichen Gesetz finden wollen, hat Gott in seinem geschriebenen Gesetz (*lex scripta*) kundgetan, das die erste Quelle zur Kenntnis des Willen Gottes ist und neben dem das natürliche Gesetz wertlos ist.⁶⁴

Die beiden Seiten des Streits haben zwei wichtige Eigenschaften der Naturrechtsauffassung Calvins erfasst: das natürliche Gesetz soll die Sündhaftigkeit des Menschen zeigen und das geschriebene Gesetz Gottes ist inhaltlich mit dem natürlichen Gesetz gleich.

Helm stellt fest, dass Calvin positiv dem Naturrecht gegenübersteht. Laut ihm unterscheidet sich Calvins Naturrechtsauffassung von den Auffassungen der Scholastik vor allem dadurch, dass Calvin viel weniger auf die Fähigkeiten des gefallen Menschen vertraut, wenn es darum geht, dass der Mensch aus dem Naturrecht das Richtige erkennen und danach handeln soll.⁶⁵

64 Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin. *P. Barth* 1935. (Theologische Existenz heute, Heft 18) — *S. P. Barth* 1935, 39–40, 41, 44–45, 48. — Über die Bedeutung der Paulus-Auslegung Calvins: "Aber doch hat unser Herr ihnen immer ein gewisses, in die Herzen eingegrabenes Unterscheidungsvermögen gelassen, und wäre es allein um sie, wie Paulus im 2. Kapitel des Römerbriefes sagt, unentschuldig zu machen." (43) — *P. Barths* Ziel kommt *Barmer 2* nahe: "Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften."

65 *Helm* 2004, 384: "He does not draw attention to natural law and equity simply to eliminate these notions; rather he has a positive view of them. Nor is he using 'natural law' in a way that equivocates on the scholastic use. Rather we have seen several significant

Obwohl es nicht viele Forschungen über die Naturrechtsauffassung Calvins gibt, sind viele Themen dargestellt worden. Calvins Auffassung über das natürliche Gesetz scheint sich darin zu finden, wie er die Allgemeingültigkeit der Gesetznormen darstellt. In ihrem Grundinhalt stimmen das offenbarte Gesetz und das Naturrecht überein. Durch seine Geschöpflichkeit kann der Mensch das Gesetz mit seiner Vernunft und seinem Gewissen kennen, aber die Kenntnis ist unvollkommen, weil er verdorben ist. Das Naturrecht hat auch eine gemeinschaftliche Bedeutung, und Gerechtigkeit und Billigkeit bilden seinen Inhalt, wobei zu bemerken sei, dass Billigkeit das zentrale Thema in den humanistischen Naturrechtsauffassungen ist. Das natürliche Gesetz ist von Gott gegeben, und Gott kann auch von ihm abweichen, welches Calvins Denken zur voluntaristischen Naturrechtstradition bindet. Eine Aufgabe des natürlichen Gesetzes ist es, den Menschen vor Gott unentschuldigbar zu machen.

1.3. Aufgabe, Methoden und Aufbau der Untersuchung

Unter dem Begriff "Naturrecht" versteht man ein Recht, das ohne menschliche Setzung überall Geltung hat – oder haben soll – und das der Mensch als vernunftbegabtes Lebewesen erkennen kann.⁶⁶ *Geschichtliche Grundbegriffe*, ein wissenschaftliches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland erklärt: "Unter 'Naturrecht' versteht man gemeinhin das System rechtlicher Normen, die für alle Menschen als Vernunftswesen, auch ohne und im Konfliktfalle sogar gegen alle

points of similarity (as well as points of difference) with, for example, Thomas Aquinas's usage. We have seen that the main point of difference is that Calvin has a dimmer view of the powers of fallen mankind to discern what is morally right from the natural law, and to be motivated to do it."

66 Thieme 1947, 822 "Der Glaube an ein Naturrecht, das heißt also: ein Recht, das unabhängig von irgend einem menschlichen Geltungsgebot steht" – *Leinweber* 1965, 1 "Nach der Überzeugung seiner Verfechter ist das Naturrecht ein nicht auf der Macht des Staates beruhendes, dem staatlichen (positiven) Recht übergeordnetes Recht, das allen Menschen – wann und wo auch immer sie leben – ohne Rücksicht auf ihre Kultur, Gesellschaftsform und Rasse angeboren ist."

positiven, insbesondere staatlichen Gesetze und Weisungen, überall und jederzeit verbindlich sind.“⁶⁷

Das *Recht* im Naturrecht bezieht sich nicht nur auf Gesetzgebung und Jurisprudenz, sondern das Naturrecht ist auch ein Bindeglied zwischen einerseits der Ethik oder der Moral und andererseits der Jurisprudenz und der Gesetzgebung. Im Naturrecht geht es auch um Ethik, um Sittengesetze und Moral. Das Naturrecht bedeutet auch das innere Wissen des Menschen um das Gute und das Böse. So deckt das Naturrecht neben dem Recht auch das Richtige.

Eine klassische Definition für das Naturrecht ist "*quod semper, quod ubique, quod omnibus*", also, das Geltung für immer, überall und für alle beansprucht. Diese Definition bezieht sich auf ein Recht, das universal ist. Wie *Tönnies* bemerkt, wäre "Universalismus" eine viel bessere Bezeichnung für Aussagen über allgemeingültige Maßstäbe für die Richtigkeit der Gesellschaftsordnungen als "Naturrecht".⁶⁸ Ihrer Meinung nach hat "Naturrecht" den Fehler der Doppeldeutigkeit,⁶⁹ aber der Begriff "Naturrecht" beinhaltet noch mehrere Deutungen. Auf die zwei Hauptinhalte des zweiten Teils "Recht" habe ich schon hingewiesen. Dazu kommen mehrere Deutungen und Wertungen des ersten Teils "Natur". Für die christlichen Denker bedeutet "Natur" das von Gott Erschaffene, entweder in seiner ursprünglichen Gestalt oder als durch den Sündenfall verdorbene Realität. Dementsprechend hat der Begriff "Natur" positive oder negative Inhalte. Wenn die Inhalte negativ sind und "Natur" eine verdorbene Schöpfung bedeutet, ist es eigentlich problematisch "Natur" als Grundstein des Rechts zu sehen. Da muss man weitergehen und hinter der existierenden Natur eine Korrektur in ihrem ursprünglichen Zustand, in der Schöpfung, oder in ihrem Schöpfer und in seinem Willen suchen. In dem Fall versteht man eigentlich mit "Natur" im Naturrecht doch etwas, was nicht existiert. Wenn man dann aber mit "Natur" das Existierende

67 GG, 245.

68 *Tönnies* 1995, 10,15.

69 *Tönnies* 1995, 17

bezeichnen will, muss man fragen, ob es richtig ist, vom Sein das Sollen abzuleiten.

Die Tatsache, dass "Naturrecht" vielerlei Inhalte und Bedeutungen bekommen kann, bereitet einer Studie im Bereich des Naturrechtsverständnisses manche Schwierigkeiten, auf die z.B. *Tönnies* hingewiesen hat und die sie mit dem Begriff "Universalismus" vermeiden bzw. umgehen will. Sie schreibt: "Universalismus ist das Kennzeichen dessen, 'quod semper, quod ubique, quod omnibus', dessen also, das Gültigkeit für immer, überall und für alle beansprucht und deshalb von der Voraussetzung ausgeht, dass die Menschen unter einem gewissen, distanzierten Blickwinkel 'gleich' sind. ... Ferner soll mit dem Begriff 'Universalismus' die Auffassung gekennzeichnet werden, dass es allgemeine Obersätze hinsichtlich des Guten gibt: man könnte stattdessen auch von 'rationalem Naturrecht' sprechen."⁷⁰ Der von *Tönnies* lancierte neue Terminus hat den Vorteil, dass er die Forschung von etymologisch bedingten Vorarbeiten am Naturverständnis befreien kann. Für die vorliegende Arbeit wird er nicht als solcher angenommen, aber sein Ansatz – Gültigkeit für immer, überall und für alle – kommt dadurch zum Vorschein, dass es hier um *das universale Recht* geht.

Der am Anfang zitierte Satz *Calvins* zeigt, dass er allgemeingültige und allen erkennbare Normen akzeptiert. Die vorliegende Arbeit versucht genauer zu zeigen, was das im und für sein Denken bedeutet: Wie strukturiert er das Recht und wie behandelt er verschiedene Rechtsstufen? Wie und durch welche Mittel oder Fähigkeiten kann der Mensch das Recht erkennen? Wie wirkt das universale Recht im tatsächlichen Leben der Menschen und Menschengemeinschaften?⁷¹

Die oben gestellten Fragen können nicht mit nur einer einzigen Methode beantwortet werden. Begriffe, die *Calvin* gebraucht, werden analysiert

70 *Tönnies* 1995, 15.

71 *S. Helm* 2004, 370 "We must make a broad and rough distinction between the ontological status of natural law, what the natural law is, its epistemological status, how it is known, and thirdly how it is to be applied."

und miteinander verglichen. Dabei werden auch ideengeschichtliche Kontexte und Hintergründe jeweiliger Begriffe berücksichtigt. Es geht aber nicht nur um Worte und Begriffe. Strukturen von Calvins Ausführung und Argumentation innerhalb der Texteinheiten werden analysiert, die von kurzen Briefen bis zur Erläuterung des Mose-Gesetzes reichen und mehrere hundert Seiten umfassen. Seine Texte werden auch miteinander verglichen und es wird analysiert, wie konsequent seine Argumentation ist. Bei den Analysen werden Kontexte der jeweiligen Texte berücksichtigt, soweit es relevant erscheint. Es wird nicht angenommen, dass es eine Zentrallehre bei Calvin gäbe, die seine Auffassung von einzelnen Fragen erklären würde, aber es wird beachtet, dass seine Schreiben nicht nur in einem ideen- und kirchengeschichtlichen, sondern auch in einem politischen und gesellschaftlichen Kontext entstanden sind.

Das Hintergrundkapitel versteht sich als eine Annäherung an das Thema. Die Geschichte des Naturrechtsdenkens wird in groben Zügen aus drei Perspektiven vorgestellt: erstens wie das Recht in ein hierarchisches Schema gestellt worden ist, zweitens wie der Mensch das Recht erkennen kann, und drittens wie das Naturrecht wirksam ist. Die Analyse beginnt mit der Frage nach Rechtsstruktur und -hierarchie in Calvins Denken. Das erste Unterkapitel stellt die Bedeutung der Schöpfung und Vorsehung Gottes für das universale Recht vor. Danach wird ausgeführt, wie Calvin vor allem in seinem Kommentar zum Mose-Gesetz das Recht in einer Hierarchie strukturiert. Das Ende des Kapitels stellt die Universalität des Rechts als Voraussetzung dar, dass Calvin es als Naturrecht sieht. Im zweiten Analysekapitel wird gezeigt, mit welchen Mitteln bzw. Fähigkeiten der Mensch nach Calvin das universale Recht erkennen kann: Dabei wird auch erläutert, warum der Mensch nicht immer nach dem universalen Recht handelt und welche Konsequenzen es hervorruft. Das letzte Kapitel der Analyse stellt vor, wie das universale Recht im Leben des Menschen als Regel und als Billigkeit wirkt.

1.4. Quellen

Calvin selbst macht ein Studium in seinem Naturrechtsverständnis nicht leicht. Der *Reformator* Calvin schreibt viel, aber sein reformatorisches Interesse und seine kirchliche Tätigkeit führen dazu, dass er, im

Unterschied zu seinem Freund *Melanchthon*, eigentlich weder rein philosophische noch akademische Werke hinterlässt – abgesehen von seiner ersten Veröffentlichung, dem Seneca-Kommentar, den er vor seiner reformatorischen Tätigkeit geschrieben hat.⁷² Das macht die Suche nach dem universalen Recht in seinen Werken zu einer Spurensuche: einige Spuren sind sehr klar, wie der oben zitierte Satz und sein Kommentar zu Römer 2:14–15, andere aber viel schwächer.⁷³ Im universalen Recht geht es um allgemeingültige und allen erkennbare Rechts- und Moralprinzipien, Calvin aber schreibt und predigt zur Erbauung einer christlichen Gemeinde und lehrt, wie ein guter Christenmensch leben soll. So spielt das Naturrecht in Schriften Calvins höchstens eine Nebenrolle.⁷⁴ Spuren des universalen Rechts sind oft entweder in Nebensätzen oder dann in größeren Kontexten zu finden. Deswegen müssen die Quellen dieser Untersuchung aus sehr verschiedenartigen Schriften gesucht werden, die von einer Allgemeindarstellung der Dogmatik über Kommentare biblischer Bücher und Senecas und über Predigten und Streitschriften bis zu Privatbriefen reichen.

Lange Zeit sah die Calvin-Forschung eine seine Gedanken gut darstellende Quelle in seinem Hauptwerk *Institutio Christianae religionis*, in die er die ganze Dogmatik ausdrücken wollte, damit er nicht nochmals in seinen Kommentaren auf dogmatische Fragen zurückgreifen müsste.⁷⁵

72 S. den Katalog der Werke Calvins *Catalogus operum Calvini secundum ordinem huius editionis*, CO 58, 437–444. *Sinnema* 1993, 10: "... Calvin, who neither taught ethics, nor wrote a distinct work on ethics, although his ideas helped shape the Reformed ethical tradition." – Seit dem Anfang seiner reformatorischen Tätigkeit zeigt Calvin kein Interesse an der Verfassung rein theoretischer oder methodologischer Schriften. Er hat z.B. keine Schrift über Auslegungsmethoden der Heiligen Schrift verfasst. (*Opitz* 1994, 2)

73 *Schreiner* 1991, 77: In comparison with the medieval tradition, Calvin's discussions of natural law seem imprecise and unsystematic. He neither provided a systematic treatment of natural law nor did he analyze many of the issues commonly discussed by ancient and medieval thinkers.

74 *Baur* 1965, 1–2 stellt fest, dass "es [i.e. das Naturrecht] im Rechtsdenken Calvins nur eine untergeordnete Rolle spielt".

75 "Porro hoc mihi in isto labore propositum fuit, sacrae Theologiae candidatos ad divini verbi lectionem ita praeparare et instruere, ut et facilem ad eam aditum habere, et inoffenso in ea gradu pergere queant; siquidem religionis summam omnibus partibus sic

Wie schon der Name des Werkes verrät, schrieb Calvin es zum Lehrbuch der christlichen Lehre und Religion.⁷⁶ Er schrieb seine *Institutio* über ein Vierteljahrhundert immer wieder um. Die erste Version, *Religionis christianae institutio* (RCI), erschien 1536, und die letzte Version in lateinischer Sprache im Jahre 1559 und in Französisch 1560. Calvin hat aus der *Institutio* eigentlich nie etwas herausgenommen, wenn er eine neue Auflage publizierte. Er hat zwar Textteile in neue Stellen und Zusammenhänge gesetzt und einen neuen Text hinzugefügt, aber das schon Geschriebene blieb beinahe vollständig erhalten.⁷⁷ Die *Institutio* war jedoch für Calvin ein privates Lehrbuch, das er selbst nicht als offizielles Dokument über die Lehre einer Kirche betrachtete.⁷⁸

mihi complexus esse videor, et eo quoque ordine digessisse, ut siquis eam recte tenuerit, ei non sit difficile statuere et quid potissimum quaerere in Scriptura, et quem in scopum quicquid in ea continetur reierre debeat. Itaque, hac veluti strata via, siquas posthac Scripturae enarrationes edidero, quia non necesse habebō de dogmatibus longas disputationes instituere, et in locos communes evagari: eas compendio semper astringam. Ea ratione, magna molestia et fastidio pius lector sublevabitur: modo praesentis operis cognitione, quasi necessario instrumento, praemunitus accedat. Sed quia huius instituti ratio in tot meis commentariis quasi in speculis clare apparet, re ipsa malo declarare quale sit, quam verbis praedicare." *OS III*, 6.

⁷⁶ Über den Inhalt des Namens der *Institutio*, s. z.B. Böttger 1990, 18–20.

⁷⁷ Helm 2004 stellt fest, dass Calvin seine Ideen weiterentwickelte, aber nicht wesentlich veränderte: "Did Calvin's theology change over the years? Unlike his hero Augustine, Calvin published no retractions. I shall simply assume, unless there is explicit evidence to the contrary (as occasionally there is), that, prompted by controversy and by what he judged to be the needs of the church, Calvin articulated and developed but did not substantially modify his early ideas." (6) — Benoît 1966 stellt in seinem Artikel die Geschichte der verschiedenen Versionen der *Institutio* und die Arbeitsweise Calvins vor. Calvin schnitt aus früheren Editionen Stellen aus, fügte sie dem zu erarbeitenden Versio hinzu, schrieb zwischen alten Paragraphen neue, gründlichere Erläuterungen und fügte noch Zitate dazu. (102–177) — Wegen der Arbeitsweise Calvins haben die Verleger der letzten Editionen (1559 Robert Estienne und 1560 Jean Crespin) am Ende des Buches eine Entschuldigung für mögliche Entbehrungen, an falschen Stellen stehende Paragraphen und sonstige Fehler abgegeben. Jean Crespin entschuldigt sich auch damit, dass dem Manuscript schwierig zu folgen war, weil Calvin zum Teil in Marginalien früherer Versionen, zum Teil auf separate Blätter geschrieben hatte. (*Gilmont I*, 126–127) Auch McGrath 1990, 136–144 stellt die Entwicklung der *Institutio* vor.

⁷⁸ Dies kam zum Vorschein zum Beispiel als *Pierre Caroli* Calvin und Farel wegen vermutlicher Verneinung der Trinitätslehre anklagte. Calvin hat sich nicht auf die zwei Jahre früher erschienene erste *Institutio* berufen, in der er die Trinitätslehre *expressis verbi* vorstellt,

Viele Forscher haben sich auf die zentrale Stellung der *Institutio* verlassen, weil sie gewusst haben, dass Calvin versucht hat, seine Gedanken in ihr zu kristallisieren.⁷⁹ Seit einigen Jahrzehnten hält man es aber nicht mehr für möglich, Calvin aus einer einzigen Quelle zu studieren. Richard Stauffer hat in den Predigten Calvins Nuancen gefunden, die in der *Institutio* nicht auftreten.⁸⁰ Calvins Kommentare lassen in seinen Umgang mit der Heiligen Schrift blicken, und das hat in großem Maß André Biéler ausgenutzt.⁸¹ Die polemischen Schriften und andere kleine theologische Werke Calvins ergeben auch interessantes Material, und für einige Themen ist seine Korrespondenz eine wichtige Quelle.⁸² Als Beispiele der neuesten Forschung dienen die Arbeiten von Opitz (1994), Haas (1997) und d'Assonville (2001). Opitz benutzt neben der *Institutio* Kommentare und den Genfer Katechismus, Haas seinerseits Kommentare, Predigten und kleine theologische Schriften, und d'Assonville wählt seine Quellen so, dass verschiedene Perioden und verschiedene Gattungen der Schriften Calvins berücksichtigt werden.

Die Quellen der vorliegenden Arbeit sind eine Auswahl aus den gesamten Schriften Calvins. Zur Auswahl gehören erstens die Schriften, die in den fünf Bänden der *Opera selecta* (OS) enthalten sind, unter denen auch die *Institutio*, sowohl in ihrer Anfangsfassung von 1536 wie in ihrer lateinischen Fassung von 1559, ist. Die Wahl der Schriften der OS basiert nicht nur auf die relativ leichte Zugänglichkeit, sondern vor allem darauf, dass sie nach Einschätzung führender Calvin-Scholarer der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Wesentliche seines dogmatischen und polemischen Wirkens darbieten. Als weitere Quellen sind Calvins

sondern auf das Genfer Glaubensbekenntnis. S. Wendel 1985, 32–33. — S. auch Helm 2004, 8: "Calvin never forgot that the Institutes was not a textbook or a summa but a manual of instruction in the Christian faith for believers, which set him against anything that would distract him from this task. So the Institutes is not a full system of theology, a textbook in which every locus is given equal weight, but an 'occasional' writing."

79 Zum Beispiel Castrén 1946

80 S. Stauffer 1977 und 1978, 9–13, 303–306.

81 S. Biéler 1961.

82 Steinmetz 1995, vii stellt fest: "It is now common for Calvin scholars to assert that Calvin cannot be understood from the *Institutes* alone."

Kommentare und Predigten zu Mose-Büchern und Evangelien zu nennen, weil er in ihnen Bibelstellen bearbeitet, die von der Schöpfung, vom Gesetz und auch von einigen scheinbaren Ausnahmen des Gesetzes sowie der Stellung Jesu zum Gesetz berichten. Der Römerbriefkommentar wird als Quelle gewählt, da Calvin die paulinische Aussage über ein allen Menschen geltendes Gesetz erläutert. Eine weitere Quelle ist Calvins Kommentar zu Senecas *De clementia*, das erste veröffentlichte Buch Calvins, mit dem er unter den Humanisten seinen Namen hervorheben wollte und in dem er stoisches Gedankengut bearbeitete. In der letzten Gruppe der Quellen sind Briefe und andere kleine Texte, die als wertvoll für die vorliegende Arbeit scheinen, ebenso wie Fragmente von Kommentaren und Predigten.

Wo die *Institutio* als Quelle dient, werden sowohl die lateinische vom Jahr 1559 als auch die französische von 1560 als zuverlässige Quellen betrachtet, denn die französische Ausgabe ist nicht etwa eine Übersetzung, sondern ein Buch aus der Hand Calvins, das inhaltlich mit dem lateinischen vom Vorjahr identisch ist, aber manchmal reicher an Sprachbildern.⁸³ Meistens wird doch die lateinische Ausgabe zitiert, manchmal aber auch die Ur-*Institutio* von 1536.

In der Markierung der Calvin-Zitate gebe ich die Stellenangaben so wieder, dass der jeweilige Text nicht nur in den von mir benutzten Ausgaben, sondern auch z.B. in Übersetzungen zu finden ist, obwohl es die Fußnote für viele Stellen verlängert. Die *Institutio* von 1536 wird mit der Verkürzung *CRI* (*Christianae religionis institutio*) und einer auf dem ersten Band der *Opera selecta* hinweisenden Seitenzahl angegeben. Die

83 Der Editor der kritischen Ausgabe der französischen *Institutio*, Benoît hat gezeigt, dass die Edition von 1560 aus der Hand Calvins stammt. Benoît 1966, 114–115. Bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts hat man die Authentizität der Edition von 1560 bezweifelt. Z.B. Doumergue behandelt sie als eine Übersetzung der *Institutio* von 1559, nicht als eine eigenständige Edition. Doumergue IV ja V. Der wichtigste Unterschied liegt wohl in reicheren Sprachbildern der französischen Edition. In den modernen *Institutio*-Übersetzungen sind die beiden Editionen berücksichtigt, und auch die Verfasser der *Opera Selecta* haben die französische Edition im Notenapparat berücksichtigt.

Markierung der *Institutio* von 1559/1560 zeigt Buch (mit großer römischer Ziffer I–IV), Kapitel (mit kleiner römischer Ziffer, z.B. ix) und Sektion (mit arabischer Ziffer); so bedeutet z.B. Ii1 die erste Sektion des ersten Kapitels des ersten Buches. Die lateinische Fassung der Schluss-*Institutio* steht in den Bänden III–V der *Opera selecta*. Die Hinweise auf die Kommentare, Predigten, Prelektionen und Kongregationen⁸⁴ beinhalten die Bezeichnung der Schrift (*Cm* für Kommentare, *Sr* für Predigten, *Pr* für Prelektionen, *Cg* für Kongregationen), die zu behandelnde Bibelstelle und die Stellenangabe (Band und Seite bzw. Spalte) in *Opera selecta* (*OS*), in dem *Corpus reformatorum* gehörenden *Calvini opera* (*CO*), in *Supplementa calviniana* (*SC*) oder in der *Calvin-Studienausgabe* (*CS*). Andere Texte werden mit einer Abkürzung des Namens und mit der Stellenangabe in der Weise markiert, die für Kommentare und Predigten benutzt wird. Bei der Numerierung der *Calvini opera* (*CO*) ist zu beachten, dass *CO* 1 Band 29 des *Corpus reformatorum* bedeutet.⁸⁵

84 Die Pfarerschaft von Genf und den umliegenden Dörfern trafen sich jeden Freitag. Jede Woche erläuterte einer der Pfarrer die an der Reihe stehende Bibelstelle, und über seine Erläuterung wurde danach zusammen diskutiert. Diese Bibelerläuterungen nennt man *congrégations*. Dazu s. *Peter* 1964, ix–xxiv.

85 Für die *Institutio* benutzt z.B. *McGrath* 1990 eine ähnliche Markierung in Zitaten, allerdings so, dass die Bezeichnungen für Buch, Kapitel und Sektion voneinander mit einem Punkt getrennt sind, z. B. I.i.1 (279–280). — Es hat sich in der Calvin-Forschung kein einheitlicher Standard für Hinweise auf Werke Calvins durchgesetzt, und die Arten, die benutzt werden, haben ihre Nachteile. Am einfachsten ist es mit der dreistufigen Ausdrucksweise für die *Institutio* (Buch–Kapitel–Sektion). Aber z.B. *Baur* 1965 weist auf die *Institutio* mit Band- und Seitenangabe der *Opera selecta* hin. Für andere Bücher Calvins werden meistens entweder das Werk oder seine Stelle in *CO* oder *OS* genannt. Wenn nur das Werk genannt ist, muss der Leser bzw. die Leserin selbst herausfinden, wo es in den Calvin-Sammlungen zu finden ist, aber andererseits eine Bezeichnung mit nur *CO* oder *OS*-Angabe macht es schwierig, eine andere Edition oder eine Übersetzung zu benutzen, denn man weist nicht unbedingt, um welches Werk es geht. Bei *CO* muss man noch dazu wissen, ob die Bandangabe *Calvini opera* oder den ganzen *Corpus reformatorum* bedeutet. *Schreiner* 1991 benutzt ähnliche Angaben für Schriften der *CO*. — Die *Editio secunda* (*ES*) ist eine Ende der 1980er Jahre angefangene kritische Ausgabe von Calvins Werken. Sie ist mir nicht zugänglich gewesen, aber m.E. bedeutet es keine wesentliche Lücke hinsichtlich der Quellen, denn in der *ES* befinden sich bis jetzt Schriften, die schon in *CO* publiziert worden sind.

Weil diese Abhandlung viel mit Erklärungen des Dekalogs zu tun hat, muss ich oft auf die zehn Gebote hinweisen, die ich in der Weise Calvins zähle: vier Gebote gehören der ersten Tafel des Dekalogs und sechs der zweiten Tafel an. Das heißt, dass das Bilderverbot als zweites Gebot dem Dekalog angehört. Calvin begründet diese Aufteilung in der *Institutio* IIviii12.⁸⁶

86 *IIviii12*. Über die verschiedenen Weisen, die Gebote des Dekalogs zu numerieren, s. z.B. *Veijola* 1988, 48–50.

2. THEMEN IM NATURRECHTSDENKEN

Die Geschichte des Naturrechts im abendländischen Denken geht bis auf die vorsokratischen Philosophen, d.h. über zweieinhalb Jahrtausend, zurück. Es ist möglich, einige Grundzüge im Naturrechtsdenken zu sehen. Die verschiedenen Definitionen des Rechts bieten ein Kriterium an. Ein weiteres Kriterium ist eine Gliederung des Rechts in verschiedene Stufen. Es ist auch zu beachten, wie der Mensch das Recht erkennen kann. Außerdem ist zu betrachten, wie das universale Recht im tatsächlichen Leben erscheint und welche Rolle es in der Lebenspraxis spielt. Bei einigen Denkern – Philosophen, Theologen oder Juristen – sind auch verschiedene zentrale Begriffe oder Eigenschaften in der Naturrechtsauffassung zu finden. Für das Rechtsdenken Calvins sind m.E. drei der obengenannten Kriterien von großer Bedeutung: die Gliederung des Rechts, die Rechtserkenntnis und die Rolle des Naturrechts in der Lebenspraxis. Im Folgenden werden diese Linien im Naturrechtsdenken bis in die Reformationszeit verfolgt und in groben Zügen skizziert, wobei die Wahl der Autoren jedoch gezwungenermaßen sporadisch bleibt.

2.1. Hierarchie der Rechte

Eine Gliederung des Rechts in verschiedene Rechtsstufen findet man zum ersten Mal im Rechtsdenken der *Stoa*. Hatten *Platon* (427–347 v.Chr.) und *Aristoteles* sich um ein richtiges Gesetz für den griechischen Stadtstaat, die *Polis*, bemüht, arbeiteten die Denker, die zur *Stoa* zählten, in einer anderen Weise. Sie sahen sich in einer Welt mit vielen Völkern, Kulturen und Traditionen, in einem Weltstaat, der einer Verfassung und Gesetzen bedarf. Alle Menschen sind Bürger in einem Weltstaat, in dem einzelne Staaten nur durch lokale, zeitliche und nationale Gegebenheiten begrenzte Einzelercheinungen sind. Zur Natur gehört das göttliche Eine, die Allvernunft, *nomos*, wo aber die menschlichen, positiven Gesetze als Regelungen nicht zur Natur gehören und deswegen nicht den Namen "*nomos*" verdienen, sondern "*thesis*" heißen. So tritt die im späteren Naturrechtsdenken typische Stufung "ewiges Gesetz" – "natürliches

Gesetz" – "menschliches Gesetz" (*lex aeterna – lex naturalis – lex humana*) bei der Stoa auf.¹ Die Stoa setzt das ewige Gesetz dem *fatum* gleich.

Augustin (354–430) bediente sich mehrerer Traditionen und baute ein System mit christlichen, neuplatonischen und stoischen Elementen auf. Aus der Stoa nahm er die Dreiteilung des Rechts in ewiges, natürliches und zeitliches Gesetz (*lex aeterna – naturalis – temporalis*).² Dabei ist das ewige Gesetz für ihn der Schöpfungsordnung gleich.³ Das natürliche Gesetz ist Transkription des ewigen Gesetzes im Menschen.⁴ Das zeitliche, d.h. das positive Gesetz wird den jeweiligen Umständen angepasst und hat Verpflichtungskraft, insoweit es aus dem ewigen und unwandelbaren Recht abgeleitet ist.⁵

Das römische Recht hat einen bis heute dauernden Einfluss auf das Rechtsdenken. Das Naturrecht hat in den Quellen des römischen Rechts eine bedeutende Stellung. *Gaius* (3. Jh.) teilt das Recht in zwei Teile: das einem Volk oder einem Staat eigene Recht nennt er *Zivilrecht*, und das allen Menschen gemeinsame Recht nennt er *Völkerrecht* (*ius gentium*).⁶ Die allgemeine Geltung des Völkerrechts beruht auf der natürlichen Vernunft

1 Welzel 1960, 37–41. Welzels Kronzeuge ist *Chrysipp*, teils nach *Stoicorum veterum fragmenta* (SVF), teils nach *Cicero* zitiert.

2 Welzel 1960, 54–65; *Weigand* 1967, 124–125; *Strömholm* 1989, 103. *Augustinus*, de libero arbitrio I 6,14; 5,11; 15,31; 6,14; Ep. 105,2,7;

3 *Augustin* Enn. in Ps. 144,13.

4 "Ex hac igitur ineffabili atque sublimes rerum administratione, quae fit per divinam providentiam, quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem, ut in ipsa vitae huius conversatione moribusque terrenis homines talium distributionum imagines servant." *Augustinus* De div. quas. 53,2

5 "Illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est ... potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? ... E. Video hanc aeternam esse atque incommutabilem legem. A. Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse justum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint ... A. Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua justum est ut omnia sint ordinatissima." *Augustinus*, de libero arbitrio I 6,14.

6 "Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur: nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est uocaturque ius civile, quasi ius proprium civitatis; quod uero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur uocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur." *Dig. 1,1,9*.

(*naturalis ratio*), die in allen Menschen und unter allen Völkern in gleicher Weise wirkt. Die Bezeichnung "Völkerrecht" weist auch darauf hin, dass dieses Recht unter allen Völkern gilt.⁷

Der zweite Zweig des Rechtsdenkens im Mittelalter war das kanonische Recht. Seine Hauptquellen sind die von *Gratian* (geb. Ende 11. Jh, Todesjahr unbekannt) zusammengesetzten *Dekrete*, die ihrerseits wieder in ihren eigenen Quellen auch Material über das Naturrecht beinhalten. Die erste Quelle ist die Heilige Schrift. Die existentielle Erkenntnis des Guten und des Bösen setzt in der Geschichte über den Sündenfall voraus, dass das Gute und das Böse eine enge Verbindung mit dem Wesen und der Natur des Menschen haben. Deut. 30:11-14 weist auf das natürliche Moralgesetz hin, das untrennbar mit dem Naturrecht zusammenhängt. Tob. 4:15 stellt die goldene Regel in seiner negativen Form vor, und im Matt. 7:12 stellt Jesus dieselbe Regel in der positiven Formulierung vor. Die wichtigste biblische Quelle ist aber Römer 2:14–16, wo Paulus sagt, dass die Heiden das Gesetz in ihrem Herzen haben. Dies bedeutet, dass es ein natürliches Sittengesetz gibt, das jeder Mensch dank seiner Menschlichkeit kennt, wenn er auch nicht immer die Kraft hat, das Gesetz zu erfüllen. Das Naturrecht ist seinerseits ein untrennbarer Teil des natürlichen Sittengesetzes.⁸

7 "But the individual remained the central focus, and the concept of concentric rings seems appropriate for describing the succession concepts presented in the first title, "On Law and Justice," which was based largely on the lost Institutes of Ulpian. The outermost circle is the field of natural law, defined (curiously und controversially) by Ulpian as "what nature teaches all animals." Next comes the area devoted to the "law of nations" (*ius gentium*), limited to the human race in the sense of the collectivity of rational beings and illustrated by examples, reverence toward God and obedience to parents, taken from Pomponius. Later jurists identified this with what they called the "primary law of nature," which was that of pure reason, as distinguished from the "secondary law of nature." Still more restricted is the circle of particular national law (*ius proprium*), here to be understood as the civil law of Rome, though later the laws of other gentes might be substituted. As Gaius put it in the celebrated law *Omnes populi*, "All nations which are ruled by laws and customs make use partly of their own law, und partly of that common to all men" (*partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure*). The most general common denominator, however, remained always the idea of justice. *Kelley* 1990, 57.

8 *Wiegand* 1967, 121–124

Seine weiteren Quellen hat Gratian bei Kirchenvätern gefunden. Neben *Augustin* ist ihm *Isidor von Sevilla* (ca. 560–636) von größter Bedeutung. Isidor sieht die göttlichen Gesetze in der Natur, die menschlichen in den Sitten fortbestehen.⁹ Er teilt das Recht in drei Wirkungsfelder auf: Naturrecht, Völkerrecht und Zivilrecht. Das Naturrecht ist identisch mit dem in der Naturordnung innewohnenden göttlichen Recht. Ihm folgen alle Völker in gleicher Weise nach, weil es angeboren ist, und seine Regeln werden überall als billig und recht gewertet.¹⁰

Gratian eröffnet die Dekrete mit der Bemerkung, dass das Menschengeschlecht durch das natürliche Recht und die Sitten regiert wird.¹¹ Das Naturrecht setzt er mit dem göttlichen Recht gleich, so dass ihm die unmittelbar dem göttlichen Recht zustehenden Begriffe *ius divinum* und *fas* mit den zum Naturrecht gehörenden Begriffen *ius naturale* und *lex naturalis* gleichbedeutend sind. Der Gegensatz zum natürlichen oder göttlichen Recht ist das von Menschen formulierte Recht, das er mit dem Wort *mores* bezeichnet, ohne dabei geschriebene Gesetze vom sich auf Sitten bauenden Recht zu unterscheiden.¹² Der Inhalt des Naturrechts steht in den Geboten des Alten und des Neuen Testaments, die in der goldenen Regel in ihrer negativen und positiven Form ihre

9 "Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant; ideoque haec discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent. Fas lex divina est, ius lex humana. Transire per alienum fas est, is non est." — *Isidor Etymol.* 5,2,1.2

10 "(Quid sit ius naturale.) Ius autem naturale (est), aut civile, aut gentium. Ius naturale (est) commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur; ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, acquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur. Item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum (est), sed naturale aequumque habetur." *Isidor Etymol.* 5,4,1.2 — *Weigand* 1967, 121–123, 126–128, 131–132. *Strohm* 2000a, 406: "Das Decretum Gratiani betont in seinen grundsätzlichen Feststellungen die Übereinstimmung des *ius naturale* mit dem *ius divinum*. Gratian bezeichnet als Naturrecht, "was im Gesetz und Evangelium enthalten ist" und sich auf die Regel "Was du nicht willst, daß man dir tut..." bzw. auf Mt 7, 12 zurückführen läßt."

11 "Humanum genus duobus regitur, naturali uidelicet iure et moribus." — D.1.

12 "Ex uerbis huius auctoritatis euidenter datur inteligi, in quo differant inter se lex divina et humana, quod omne quod fas est, nomine diuinae uel naturalis legis accipiatur, nomine uero legis humanae mores iure conscripti et traditi intelligantur." — D.1.c.1

Zusammenfassung finden.¹³ In der goldenen Regel nähern sich das Naturrecht und die Billigkeit (*aequitas*) einander. Materiell setzt Gratian das Naturrecht mit der Offenbarung Gottes gleich. Dabei gibt er eine logische Ordnung: der göttliche Wille – das göttliche Gesetz – das Naturrecht – die Bibel, in der die erstgenannten aufgeschrieben sind. Er hält es aber auch für wichtig, dass das Naturrecht tatsächlich in der Natur zu finden ist, aber jedenfalls für Christen ist es in der Bibel zu erkennen. Das Naturrecht und die Schrift sind aber nur zum Teil identisch: das Naturrecht ist vollkommen in der Bibel zu finden, aber nicht alles in der Bibel berührt das Naturrecht, sondern nur sittliche Regeln, worunter er viel mehr als den Dekalog versteht. Auch die von ihm als mystisch bezeichneten Regeln, wie z.B. das Zeremoniegesetz, sind mit dem Naturrecht verbunden, weil sie eine tiefere Bedeutung haben und vorbildlich sind. Er sieht im Alten Testament auch zivilrechtliche Regeln, die er nicht dem Naturrecht sondern dem positiven Recht zurechnet.¹⁴

Der Glossator *Alanus* (um 1200) kennt drei Arten von Naturrecht: das göttliche Recht – die Billigkeit – der Instinkt. Die natürliche Gerechtigkeit, die Billigkeit (*aequitas*) hat eine zentrale Bedeutung. Sie ist mit dem Geist und der Vernunft des Menschen verbunden, und obwohl sie nur auf Recht oder Unrecht hinweist, gehört die Pflicht, ihren Hinweisen zu folgen, zum positiven Recht. Die verschiedenen Arten des Naturrechts können gleichzeitig gelten: ein Rechtssatz oder eine

13 "Ius naturae est, quod in lege et euangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi uult fieri, et prohibeetur alii inferre, quod sibi nolit fieri" — D.1.

14 "Cum ergo naturali iure nihil aliud precipiatur, quam quod Deus uult fieri, nihilque uetetur, quam quod Deus prohibet fieri; denique cum in canonica scriptura nihil aliud, quam in diuinis legibus inueniatur, diuine uero leges natura consistant: patet, quod quecumque diuinae uoluntati, seu canonicae scripturae contraria probantur, eadem et naturali iuri inueniantur aduersa. Unde quecumque diuinae uoluntati, seu canonice scripture, seu diuinis legibus postponenda censentur, eisdem naturale ius preferri oportet." D.9 c.11; "Sed cum naturale ius lege et euangelio supra dicatur esse comprehensum" D. 5 pr. § 2; "In lege et euangelio naturale ius continetur; non tamen quecumque in lege et euangelio inueniuntur, naturali iure cohere probantur. Sunt enim in lege quedam moralia, ut: non occides et cetera, quedam mistica, utpote sacrificiorum precepta, et alia his similia. Moralia mandata ad naturale ius spectant atque ideo nullam mitabilitatem recepisse monstrantur." D. 6 c.3; "Ius autem constitutionis cepit a iustificationibus, quas Dominus tradit Moisi dicens: 'si emeris seruum ebreum etc'" D. 7 pr. — S. *Weigand* 1967, 132–136.

Einrichtung kann zum Naturrecht in allen drei Bedeutungen gehören oder aber zum Naturrecht in einer Bedeutung zugeordnet und gleichzeitig den anderen entgegengesetzt sein. Alanus unterscheidet voneinander auch absolutes Naturrecht einerseits und relatives Naturrecht andererseits. Das absolute Naturrecht ist unabhängig von jedem anderen Recht, und das Naturrecht ist das wirkliche Recht innerhalb jeden anderen Rechts — nicht etwa ein Recht neben anderen Rechten.¹⁵

Zum Gesetzverständnis des *Thomas von Aquin* (1225–1274) gehört, ähnlich der stoisch-augustinischen Tradition, eine Dreiteilung des Gesetzes in ewiges, natürliches und menschliches oder positives Gesetz (*lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana seu positiva*). Diese Dreiteilung ergänzt er mit dem göttlichen Gesetz (*lex divina*), das dem Menschen die Ziele offenbart, die außerhalb der Natur stehen.¹⁶

Melanchthon hat in vielen Schriften Naturrechtsgedanken entfaltet. Bei ihm ist ein Stufenbau des Rechts mit *lex humana – lex naturae – lex divina / Dei* zu sehen. Das Naturrecht ist für ihn mit dem Völkerrecht (*ius gentium*) der Juristen und des römischen Rechtsdenkens identisch. In Streitfällen ist eine Prioritätsordnung der unterschiedlichen Rechtsebenen zu beachten

15 *Alanus* hat zwei Fassungen seines Glossenapparates (1192 bzw. 1205) und dazu ein kleines Traktat über das Naturrecht geschrieben. Das Traktat könnte Teil der zweiten Fassung des Glossenapparates sein, aber auch ein eigenständiges Schreiben. S. *Weigand* 1967, 225–227. Im Traktat schreibt Alanus: "Ius naturale tres habet acceptiones: una est secundum quod ita describitur: 'Ius naturale est quod in lege et euangelio continetur' ut di.i. in principio. Alia est secundum quod anturalis equitas appellatur ius naturale in qua acceptione ponitur di.i. Ius naturale. Tertia est secundum quod sic describitur: 'Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit'. In prima acceptione ius naturale nichil aliud est nisi doctrina legis et euangelii. in secunda est ipsa animi equitas naturalis uel illud quod ex animi ratione equum est. In tertia est instinctus nature ut sensualitas uel illud quod ile instinctus docet et demonstrat. ... Item iste tres acceptiones excedentes sunt et excesse, quia multa sunt de iure naturali in qualibet acceptione. ... Eo modo sunt quedam de iure naturali in secunda acceptione que non sunt in aliis ut istud. ... Item omne illit quod equum est continetur in sub iure haturali in secunda acceptione. Vnde quicquid est equum naturalliter uel in iure gentium uel ciuile uel canonico, sub iure naturali continetur."

16 II 1, qu. 91,1; qu.93,1; De malo XVI 9; II 1, qu. 93,6; qu.91,2; II 1 qu. 91,3; qu. 95. 2 – S. *Ganzland* 975-976.

und der höher stehenden Rechtsebene Vorrang zu geben. Im Naturrecht gibt es zwei Ebenen, die ersten Prinzipien und die aus ihnen folgenden Schlussfolgerungen. Das wesentliche Merkmal des Naturrechts ist seine Unveränderlichkeit.¹⁷

Wenn der junge Melanchthon eine Verbindung zwischen dem Werk Gottes und den menschlichen Rechtssatzungen verneint, gibt es eine Verbindung vom göttlichen Recht über das Naturrecht in das positive Recht in seinem späteren Denken. Das Naturrecht ist in seinem späteren Denken mit der Erkenntnis der Schöpfungsordnung identisch, und so sieht er im Naturrecht eine Partizipation des Menschen in der Weisheit Gottes, eine Teilhabe, die er aus der Sicht des Menschen betrachtet. Das Gesetz Gottes enthält Moralgesetze, die im Dekalog zusammengefasst sind, und das natürliche Gesetz stimmt seinerseits inhaltlich mit den Moralgesetzen des göttlichen Gesetzes überein. So kommt das natürliche Gesetz in seinem Inhalt dem Gesetz Gottes sehr nah, das aber durch die Offenbarung Gottes das gesetzte Recht ist. Der Dekalog als Erscheinung des göttlichen Gesetzes ist so auch ein Teil der Offenbarung, und wird vielleicht gerade deswegen von Melanchthon nie mit dem Naturrecht identifiziert. Das Naturrecht wird aber durch die Verbindung mit dem göttlichen Recht begründet.¹⁸

2.2. Naturrechtserkenntnis

Eine extrem allgemeine Aussage über den Inhalt des Rechts wird zum ersten Mal durch die Ideenlehre Platons möglich. Die Ideenlehre bedeutet erstens, dass die Ideen allgemein erkannt werden, weil sie unabhängig von jedem Einzelfall in allen Einzelfällen in Kraft sind. Zweitens ermöglichen diese Inhalte ein absolut sicheres Erkennen der Dinge, und drittens sind sie ewige Wahrheiten der Vernunft.¹⁹ Ein Beispiel dafür bietet Platon in seinem *Eutyphoron*-Dialog mit Überlegungen über die Gerechtigkeit, die seiner Aussage nach Gott wohlgefällt, weil sie gerecht

17 Bauer 1965, 295, 277, 282, 301, 302, 287; Strohm 2000, 339–340 listet die Schriften und Reden Melanchthons über das Naturrecht auf, und 341–342 stellt gewisse neuplatonische Einflüsse im Denken Melanchthons vor.

18 Bauer 1965, 297, 271, 279, 283, 296. Strohm 2000, 343.

19 Politeia 477, 505, 508, 509. — S. auch Welzel 1960, 21–25.

ist.²⁰ So sind in seinem Denken auch das Gute und das Böse, das Gerechte und das Ungerechte nicht göttliche Willensakte, sondern ewige Vernunftwahrheiten, die vor einem göttlichen Willen existieren und an die auch Gott gebunden ist.

Im Denken der Stoa ist *nomos* ein Teil der Allvernunft, an welcher jeder Mensch durch seine individuelle Vernunft Teil hat. Durch diese Teilhabe sind alle Menschen Bürger in einem Weltstaat. Die Stoa vertiefte die Werte des subjektiv-sittlichen Handelns, indem sie die Verantwortung in dem Gewissen verankerte, das dem Menschen innewohnt. Schon der Begriff der "richtigen Vernunft" sagt aus, dass ein jeder Mensch zwischen dem Guten und dem Bösen wählen kann. *Seneca* nennt das Entscheidungsvermögen *conscientia*. Es ist laut ihm unabhängig von jeglichen Wertungen von außen. Mit dem Gedanken, dass der Mensch die größte Tugend verwirklichen kann, wenn er bereit ist, seinen guten Ruf aufzugeben, um ein gutes Gewissen zu bewahren, führt er die subjektive Moralität beinahe zur moralischen Autonomie.²¹ *Cicero* (106–43 v.Chr.) seinerseits sieht, dass es im Menschen angeborene sittliche Grundideen sind, die dem Menschen ein natürliches Licht (*lumen naturae*) bilden und ihn auch die Stimme der Natur und der Wahrheit über sittliche Begriffe hören lassen.²²

Augustin nahm aus dem Neuplatonismus die platonische Ideenlehre, die er so formulierte, dass Ideen die ersten und unabänderlichen Formen oder Begriffe der Dinge sind, nach denen Gott die Welt geschaffen hat. Auf ihnen liegen alle Weltordnungen, die allen veränderlichen Dingen eine unfehlbare Leitung erboten. Die Ideen haben ihren Sitz im Geiste Gottes, denn in seinem Schöpfungsakt nahm Gott die gedanklichen Vorbilder der Dinge aus seinem Geiste. Weil alles im Geiste Gottes ewig und unveränderlich ist, sind auch die Ideen wahr. Mit diesen antiken Gedanken verband er ein voluntaristisches Moment, nach dem das Wesen der Dinge von der Kenntnis Gottes abhängt.²³ Bei *Augustin* steht der Wille über der

20 Eutyphron 10 A, E

21 *Seneca* Ep. 41,2; Ep. 81,21 — S. *Welzel* 1960, 46.

22 *Cicero* De finibus V 21,59; Tusc. I 24,57; Tusc. III 1,2; Tusc. I 13,30; 15,35.

23 De diversis questionibus 83, qu. 43 de ideis; De trinitate XV 13. — *Welzel* 1960, 52–53.

Vernunft. Der Wille ist in seinen Akten unabhängig, denn er folgt mit keiner Notwendigkeit dem, das die Vernunft vorgeschlagen hat, sondern frei von allen inneren und äußeren Motiven kann er entweder ihnen folgen oder sie verwerfen. Auch bei Gott steht der Wille im Vordergrund, denn Sein Wille ist der einzige dem Menschen bekannte Grund dafür, dass einige Menschen errettet oder verdammt werden.²⁴

Thomas von Aquin baute sein von christlichen Werten geprägtes Denken auf die aristotelische Metaphysik, welches für die Naturrechtslehre zwei wesentliche neue Richtungen bringt: erstens hebt die Vernunft sich über den Willen und zweitens wird die Verbindung zwischen der Idee des Rechts und der menschlichen Natur mit Hilfe des teleologischen Naturverständnisses von Aristoteles aufgebaut. Die Vernunft ist die Regel oder das Maß, deswegen muss das Gesetz als Regel und Maß der Handlung der Vernunft angehören. Damit das Recht beibehalten wird, muss der Wille nach den Empfehlungen der Vernunft handeln. Das gilt sogar für Gott: auch er kann nichts wollen, welches seinen Weisheit nicht begründet.²⁵

Ein neues Element als Zentrum des Denkens bringt *Johannes Duns Scotus* (ca. 1250–1308). Bei ihm steht statt Vernunft oder Wille die Liebe im Vordergrund. Auch das Naturrecht kann nur aus der Liebe heraus verstanden werden. Damit versteht er vor allem die geistige Liebe, die ihrem Objekt nachgeht, weil es in sich gut ist. Die sinnliche Liebe aber erstrebt ihr Objekt, weil es für den Liebenden gut ist. Der Wille im eigentlichen Sinne ist der Wille zur Gerechtigkeit oder Rechtschaffenheit (*affectio justitiae*), weil er ein freier Wille ist, der das Gute will, weil es gut an sich ist. Duns Scotus bricht den Bund zwischen der natürlichen Neigung und dem sittlichen Wert, wenn er natürliche Neigungen mit Sucht und Zwängen verbindet.²⁶

24 De duabus animabus XII 6; De libero arbitrio 2.B XVIII 47; De civitate Dei XIV 6: "voluntas est quippe in omnibus (motibus); imo omnes nihil aliud quam voluntates suunt." – *Welzel* 1960, 53–54.

25 ST II 1; qu. 90, 1, 1 ad 3; II 1 qu. 21, 1 ad 2; II 1 qu 17, 1. – *Welzel* 1960, 57.

26 Opus Oxoniense III d. 27 qu. un. n. 17: "hoc enim magis diligo ... pro cuius bono salvando magis me expono ex amore, quia 'exponere' sequitur amorem."; IV d. 49 qu. 5 n. 3:

Der freie auf das Gute um des Guten willen gerichtete Wille ist laut Duns Scotus von der Vernunft geleitet und handelt auf Grund vernünftiger Erkenntnis, die aber seine Handlungen nicht vorausbestimmt. Der Wille ist in seinen Entscheidungen seine eigene Totalursache. So kann der Wille das lieben, was er als liebenswürdig betrachtet, wenn es auch nicht rational begründbar ist. Somit kommt Duns Scotus zum Vorrang des Individuellen vor dem Allgemeinen, denn die Liebe geht nicht auf den allgemeinen Begriff, sondern auf das Individuum.²⁷

Obwohl der menschliche Wille frei ist, das Gute zu erstreben oder das Böse zu vermeiden, ist er doch begrenzt durch das Gesetz des Guten, das ihm objektiv, von außen Normen gibt, die er zu erfüllen hat, um richtig zu handeln. Er kann *de facto* gegen das Gesetz verstoßen, aber *de jure* ist er an das Gesetz gebunden. Seine Fähigkeit, richtig zu handeln, (*potentia ordinata*) ist vom Gesetz umgrenzt, aber seine Fähigkeit *de facto* zu handeln (*potentia absoluta*), geht über die vom Gesetz vorgeschriebenen Grenzen hinaus, so das der Mensch auch gesetzwidrig handeln kann. Laut Duns Scotus ist die Lage bei Gott anders: über Gott steht kein Gesetz, das seine Willens- und Handlungsfreiheit begrenzen würde, denn erst sein Wille macht die Gesetze. So ist das Handeln Gottes immer richtig, und die Gerechtigkeit Gottes deckt die absolute Macht Gottes — seine *potentia ordinata* und *potentia absoluta* sind eins.²⁸

"actus amicitiae tendit in objectum, ut est in se bonum; actus autem concupiscentiae tendit in illud, ut est bonum mihi."; III d. 17 qu. un. n. 3. — S. dazu *Welzel* 1960, 67–68.

27 Opus Oxoniense II d. 43 qu. 2 n. 2: "voluntas agit per cognitionem intellectualem."; I d. 8 qu. 5 a. 3 n. 24: "quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas."; II d. 25 n. 22: "nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate."; II d. 3 qu. 7 n. 10: "in principalibus autem entibus est a Deo intentum individuum principaliter."; III d. 32 qu. Un. n. 6: "vult alios condiligentes" [Gott bei seinem Schöpfungsakt] — *Welzel* 1960, 69–71.

28 Opus Oxoniense I d. 44 qu. un. n. 1: "Quando in potestate agendis est lex et rectitudo eius, ita quod non est recta nisi quia est ab illo statuta, tunc potest recte agere agendo aliter quam lex illa dicit, quia tunc potest statuere aliam legem rectam, secundum quam agat ordinate; nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia tunc esset ordinata secundum illam aliam legem, sicut secundum priorem; tamen excedit potentiam ordinatam praecise secundum priorem, contra quam vel praeter quam facit."; — *Welzel* 1960, 72.

Ulpian (3. Jh.) versteht unter dem Naturrecht ein Recht, das den Menschen und den Tieren gemeinsam ist und das von der Natur allen Lebenden gelehrt wird. Es ist die Quelle des Rechts schlechthin. Im Menschen steigt es aus seiner animalischen Natur und wirkt in instinktiven Handlungen. Sowohl im Mensch als auch im Tier ist es eine angeborene Fähigkeit, aber im Menschen wird es durch die Vernunft geleitet. Das Völkerrecht ist für *Ulpian* ein als Vernunftsrecht verstandenes Naturrecht. Es ist allen Menschen gemeinsam und wird von der Vernunft geleitet, womit es sich vom Naturrecht, im Sinne *Ulpian*s, unterscheiden kann.²⁹

Der zur Schule von Bologna gehörende Dekretist *Huguccio* (1130/1140–1210) fasst in seiner *Summa* (von 1178–1190) die verschiedenen Meinungen über das Naturrecht in vier Bedeutungen zusammen. Erstens ist das Naturrecht die Vernunft, *ratio*, die innere Kraft, mit der der Mensch das Gute vom Bösen unterscheidet und durch die er nach dem Guten strebt und das Böse vermeidet. Diese Erklärung des Naturrechts begründet er auch etymologisch: es ist Recht, das anordnet (*ius — iubet*), und Gesetz, das bindet (*lex — ligat*) oder treibt zur legalen Handlung, und es ist natürlich, weil es eine natürliche Gabe ist und mit der höchsten Natur übereinstimmt. In der zweiten Bedeutung ist es der Beschluss der Vernunft und somit der tatsächliche Akt der Unterscheidung des Guten und des Bösen. In dieser Bedeutung geht es aber seines Erachtens nicht um das eigentliche Naturrecht, weil es vom Naturrecht in der ersten Bedeutung abgeleitet ist. Die dritte Bedeutung findet *Huguccio* direkt bei *Ulpian*, wobei er diese jedoch um einiges erweitert: zum Naturrecht gehört alles, was Menschen und Tieren in ihren sensitiven Neigungen gemeinsam ist. In der vierten Bedeutung ist Naturrecht mit dem im mosaischen Gesetz und im Gesetz des Evangeliums offenbarten göttlichen Recht identisch. Auch dieses hält *Huguccio* jedoch nicht für Naturrecht im eigentlichen Sinne, aber er nennt es doch Naturrecht und teilt es in Gebote, Verbote und Hinweise ein. Die Gebote und die Verbote sind

29 D 1.1.1 § 3 "Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris perita censerī." — *Weigand* 1967, 12–14.

unveränderlich, aber was die Hinweise angeht, sind sowohl Änderungen als auch gegensätzliches Recht möglich. Zu Hinweisen zählt er auch das Erlaubte und das Angeratene. Menschen erlangten die Kenntnis über die Gebote Gottes vor der Gesetzgebung durch die mündliche Überlieferung, die mit Adam anfang.³⁰

Luther akzeptiert die Grundvoraussetzungen des mittelalterlichen Naturrechtsdenkens: das Moralgesetz stimmt mit der eigenen Natur des Menschen überein und wirkt bereits im Menschenleben. Er sieht die Welt als Gottes eigenen Willen an, den der Mensch nicht mit Hilfe vernünftiger Ideen erkennen kann. Mit seiner Vernunft kann der Mensch sich eine sehr allgemeine Kenntnis von Gott verschaffen, die einige Wesenseigen-

30 "Quia de iure naturali diuersi diuersa sentiunt, ideo eius diuersas acceptiones in medium (pro)ponamus. Ius ergo naturale dicitur ratio, scilicet naturalis uis animi ex qua homo discernit inter bonum et malum, eligendo bonum et detestando malum. Et dicitur ratio ius, quia iubet, lex quia ligat uel quia legitime agere compellat, naturale uel naturalis, quia ratio unum est de naturalibus donis uel quia summe nature consonat et ab ea non dissentit. De hac lege uel iure naturali dicit Apostolus: 'Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis', id est rationi que dicitur lex sicut dictum est. Dicitur etiam secundo loco ius naturale iudicium rationis, scilicet motus proueniens ex ratione directo uel non directo, id est quodlibet opus uel operari ad quod ex ratione tenetur homo ut est discernere, eligere et operari bonum, dare elemosinam, diligere deum et huiusmodi. ... Item tertio modo dicitur ius naturale instinctus et ordo nature quo similia de similibus propagantur, quo similia similibus gaudent, quo inter se conueniunt, quo partus nutriunt, quietem appetunt, molestias fugiunt et cetera faciunt que secundum sensualitatem, id est naturalem appetitum habent fieri. Hoc ius nil aliud uidetur esse quam sensualita. Item quarto modo dicitur ius naturale ius diuinum, scilicet quod continetur in lege mosaica et euangelica; sic accipitur in principio. Et dicitur hoc ius naturale, quia summa natura, id est deus, nobis illud tradidit et docuit per legem et prophetas et euangelium, uel quia ad ea que iure continentur, naturalis ratio etiam extrinseca eruditione ducit et impellit. ... Hoc ius consistit in tribus, scilicet in preceptis, prohibitionibus et demonstrationibus: ...Vnde contra hanc demonstrationem iuris naturalis illa iura potuerunt habere originem secundum que res unius appropriantur alteri; nam iuri naturali quod continetur in lege uel euangelio quantum ad prohibitiones et precepta non est derogatum, set quantum ad demonstrationem ei derogatum nos est in parte." D. 1. pr.; "Si queras qualiter precepta decalogi seruabantur uel qualiter crimina que in decalogo uel euangelio uel prohibentur, tunc temporis uitabantur cum lex adhuc non esset lata que talia docuit, dico quod tunc sicut et nunc homines docti erant talia per legem naturalem et per patres descendentes ab Adam qui ea didicit cum angelicis interfuit choris et ea suam posteritatem docuit." C. 32 q. 4 c. 3. — *Weigand* 1967, 217–221.

schaften beinhaltet, wie absolute Liebe, Gerechtigkeit, Allwissenheit und Allmacht. Jedem Menschen ist ins Herz der Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis und des natürlichen Gesetzes in der Forderung des ersten Dekalog-Gebots geschrieben. In der Ethik verwirklicht der Mensch die äußere Seite des natürlichen Gesetzes, damit alles in der Welt nach dem Willen des allmächtigen Gottes geschehe. Der natürliche Mensch aber kennt nur sein eigenes Wunschbild des Willens Gottes und der Moral. Dem Wunschdenken setzt jedoch das Naturgesetz eine Grenze, denn die Dinge haben in der konkreten Wirklichkeit ihre innewohnende Ordnung und der Mensch ist von anderen Menschen umgeben, die ihre eigenen egoistischen Forderungen erheben. So muss der Mensch seine Gottes- und Moralvorstellungen unter dem Druck des äußeren Lebens stets korrigieren und sich in ein Moralschema einordnen, das seiner Ansicht nach den Willen Gottes repräsentiert. Das Naturgesetz begrenzt die egozentrische Wesensart des Menschen und zwingt ihn, auch die Wertungen der anderen in den Willen Gottes einzubeziehen. Das allgemeingültige, alle Zeit geltende und von allen Menschen akzeptierte Moralprinzip sieht er in der sog. goldenen Regel, die mit den Forderungen des Naturgesetzes und, im gewissen Sinne, mit dem Gesetz der Liebe übereinstimmt. In einem moralischen Entscheidungsprozess muss der Mensch sich in die Situation seines Nächsten hineinversetzen und sich vorstellen, welche Handlungen jenem Nächsten gegenüber durchzuführen sind. Das Naturgesetz erfordert von einer guten Tat die Anerkennung des Rechts des Nächsten und das Einleben in seine Situation.³¹

In seinen frühen Schriften betrachtete Melanchthon es als unmöglich, dass der Mensch mit seinen angeborenen Fähigkeiten das Gute vom Bösen unterscheiden könne, denn nur das offenbarte Gesetz war für ihn eine wirkliche Sittenlehre. Später sieht er aber, dass das Naturrecht Wissen um das Gute und das Böse bedeutet, aus dem Normen und Pflichten abzuleiten sind. Das Wissen als Einsicht in die von Gott erschaffene Ordnung ist wesentlich, weil die sittliche Welt für Melanchthon die eigentliche Welt des Menschen ist, der ein soziales Tier in doppeltem

31 *Haikola* 1969, 128–133. — S. auch *Laulaja* 1980, *Raunio* 1993.

Sinne ist: in Bezug zu Gott und in Bezug zu anderen Menschen. In der christlichen Sittenlehre sind die Vernunft und der Wille wesentliche Teile. Das natürliche Moralgesetz ist wiederum ein wesentliches Element des Gesetzes Gottes. Es besteht aus ewigen, auch mit der Zeit unveränderlichen Regeln. Zum Naturrecht kehrt es wieder zurück, wenn die Grundnormen des Naturrechts im Dekalog zu finden sind, der ja die Zusammenfassung des göttlichen Gesetzes ist.³²

Das Naturrecht ist für Melanchthon ein von Gott in den Menschen gesetztes Recht bzw. eine dem Menschen in natürlicher Weise gesetzte Erkenntnis des göttlichen Rechts. Das Bild Gottes ist im Sündenfall nicht völlig verlorengegangen und seine Reste im Menschen bewirken erstens, dass der Mensch eine begrenzte natürliche Erkenntnis über Gott als Schöpfer besitzt, sich als Geschöpf Gottes versteht und dem Gehorsam und der Gottesverehrung sich verpflichtet fühlt, und zweitens, dass er die Gebote der zweiten Tafel als eine einsichtige Ordnung des Verhaltens der Menschen gegeneinander erkennt. Die zweite Tafel des Dekalogs ist der menschlichen Vernunft erkennbar, und sowohl der Intellekt als auch der Wille leisten wichtige Aufgaben im Bereich der zweiten Tafel, auch nach dem Sündenfall. Das Naturrecht ist für Melanchthon ein Vernunftrecht.³³

2.3. Erscheinungsformen des Naturrechts

Die Vielseitigkeit des Naturverständnisses der Stoa erkennt man daran, wie Handlungen sittlich beurteilt werden. Extreme Handlungen werden mit der Vernunftnatur gemessen, aber in der Beurteilung der konkreten Lebensentscheidungen bietet die materiale menschliche Natur den Grund. Einerseits versucht der Mensch das Lebensziel durch die Verwirklichung der Vernunftnatur und der Tugenden zu erreichen, aber andererseits gibt es auch im alltäglichen, konkreten Leben Dinge, die er erreichen muss. Die Stoa befreite den Menschen vom Dilemma zweier verschiedener Ziele mit einer Neuformulierung des Ziels von *Diogen* (gest. 323 v.Chr.): Das Ziel ist es, naturgerechte Dinge richtig zu wählen. Der Gedanke wurde

32 Bauer 1965, 299, 269–270, 280, 285, 293, 286. Strohm 2000, 344, 350.

33 Bauer 1965, 295, 272, 279, 280, 282, 285, 292, 293. Strohm 2000, 355 "Die Vernunft umfaßt neben einer allgemeinen Gotteserkenntnis Welterkenntnis und Weltgestaltung."

weiterentwickelt: Es gibt einen Unterschied zwischen dem schlussendlichen Ziel des vernünftigen Handelns und dem aktuellen Objekt.³⁴

Johannes Duns Scotus sieht, dass der Wille Gottes die höchste Regel und der Ursprung des Guten ist.³⁵ Er identifiziert den Dekalog mit dem Naturrecht.³⁶ Er betrachtet aber nur das erste und das zweite Gebot des Dekalogs dem Naturrecht im strengen Sinn angehörig. Das dritte Gebot gehört nicht zum Naturrecht, weil es definiert, *wann* man Gott ehren soll, und die Gebote der zweiten Tafel nicht, weil sie Produkte des Willen Gottes sind und nicht mit der Universalität aus dem Gebot der Gottesliebe bzw. dem Verbot des Gotteshasses abgeleitet werden können, die das Naturrecht voraussetzt.³⁷

Duns Scotus sieht aber die sozialen Normen, wie die der Gebote der zweiten Tafel, dem im weiteren Sinn verstandenen Naturrecht zuhörig. Obwohl sie neben dem Gebot der Gottesliebe keine allein stehende Gültigkeit haben, stehen sie doch im Einklang mit dem höchsten Gebot. Das Gebot der Nächstenliebe stimmt z.B. viel besser mit dem Gebot der Gottesliebe überein als ihm gegensätzliche Normen. Er sieht einen Zusammenhang zwischen dem oberen und dem niedrigeren Rechtskreis und befreit damit das Naturrecht von der logischen Steifheit der idealen

34 Welzel 1960, 44–45.

35 "Voluntas divina quae est prima regula omnium agibilium et omnium actionum," *Reportata Parisiensia*, llib. IV, dist. XLVI, qu. IV, n. VIII; "Voluntas divina est causa boni et ideo eo ipso quod vult aliquod, ipsum est bonum." *idem* lib. I, dist. XLVIII, qu. unica.

36 "Omnia peccata, quae sunt circa decem praecepta, formaliter non tantum sunt mala quia prohibita, sed quia mala, ideo prohibita, quia ex lege naturae oppositum cujuslibet fuit malum, et per naturalem rationem potest homo videre, quod quodlibet praeceptum ex illis est tenendum." *Reportata Parisiensia*, lib. II, dist. XXII, qu. unica, n. 3.

37 "Scotus distinguished between immutable moral laws that are self-evident and moral laws that are merely in accordance with the primary principles but are not absolutely necessary. The first group belongs to the natural law in the strictest sense and it is contained in the first two commandments which are concerned with the very notion of good and of God. The second, which are provided by the commandments of the second Table from Sabbath observance onwards, may be dispensed by God since they regulate the conduct of human beings in particular ways that admit of exception and variation." *CHLMPH*, 713. — S. auch Welzel 1960, 74–78.

Naturrechtslehren, die einzelne Rechtssätze durch rein logische Schlussfolgerungen aus höheren Rechtsprinzipien ableiten. Für ihn reicht es nicht aus, dass das positive Recht im Einklang mit dem Naturrecht steht, sondern er versucht auch, konkrete Merkmale zur Rechtfertigung positiver Gesetze zu nennen: Klugheit und Autorität. Das erste legt nach recht praktischer Vernunft die Bürgerrechte fest, und das zweite stützt sich auf die allgemeine Zustimmung oder allgemeine Wahl.³⁸

Wilhelm von Ockham (ca. 1290–1350) übernimmt von Duns Scotus die Willenslehre mit dem Kernsatz der absoluten Indeterminiertheit des Willens, die Unterscheidung der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata Dei*, sowie andere Grundgedanken des Voluntarismus. Er stellt die moralischen Gebote unter die absolute Macht Gottes, womit er sie von dem von allen Vernunftwahrheiten unabhängigen Willen Gottes abhängig macht.³⁹ Der Wille Gottes hat doch seine Grenzen, und zwar einerseits am Widerspruchsgesetz und andererseits an der essentiellen Güte Gottes. Trotzdem leitet Ockham das Verbot des Gotteshasses nicht aus dem Wesen Gottes ab, was bedeutet, dass es für ihn überhaupt kein essentiell gutes Gesetz mehr gibt, sondern nur noch einen essentiell guten Gesetzgeber.⁴⁰

Ockham sieht das Naturrecht in dreierlei Gestalt wirken. Die erste Erscheinungsform des Naturrechts sind die unveränderlichen Normen der natürlichen Vernunft, die z.B. das Lügen verbieten. In seiner zweiten Erscheinungsform kann das Naturrecht zum positiven Recht umgeformt werden, und in seiner dritten Gestalt kann das Naturrecht in Normen ausgesprochen werden, die aus dem Völkerrecht oder aus dem menschlichen Handeln abzuleiten sind. In der zweiten Gestalt spielt die natürliche Billigkeit eine wichtige Rolle, denn sie legt die Grenzen für die Normen des positiven Rechts fest.⁴¹

38 Welzel 1960, 79–80.

39 "Deus autem ad nullum actum potest obligari; et ideo eo ipso, quod Deus vult, hoc est iustum fieri." *In Sent.* IV, qu. 9E.

40 Welzel 1960, 82–85.

41 "Magister: Primum dicitur propter tres modos iuris naturalis. Uno enim modo dicitur ius naturale illud quod est conforme rationi naturali quae in nullo casu fallit, sicut est

Im Spätmittelalter wurde im Kampf um die Grundlagen der Ethik auch das Naturrecht säkularisiert. Die voluntaristische Lehre Ockhams fand Anhänger, die ihre eigenen Nuancen zur Naturrechtslehre hinzufügten. Für *Pierre d'Ailly* (1350–1420) ist nicht einmal die Gerechtigkeit eine natürliche Eigenschaft, sondern sie bedarf einer Billigung Gottes. Für *Johannes Gerson* (1363–1429) ist "Gut" eine Funktion des göttlichen Willens. Würde Gott sich anders entscheiden, würden alle ethischen Prinzipien im gleichen Moment geändert. Was Gott akzeptiert, ist gut, und was Gott verbietet, ist böse. Durch die Verbindung der Begriffe des römischen Rechts mit den Worten des Evangeliums verteidigt er den Voluntarismus und bringt den theologischen Voluntarismus in die Welt der Jurisprudenz, indem er Eigenschaften Gottes mit juristischen Begriffen erklärt. *Gabriel Biel* (1410–1495) definiert, dass, solange man die

"Non moechaberis", "Non mentieris", et huiusmodi. Aliter dicitur ius naturale quod servandum est ab illis qui sola aequitate naturali absque omni consuetudine et constitutione humana utuntur, quod ideo dicitur naturale quia contrarium est contra statum naturae institutae et, si homines omnes viverent secundum rationem naturalem aut legem divinam, non esset servandum nec faciendum. Isto modo et non primo modo ex iure naturali omnia sunt communia, quia in statu naturae institutae omnia fuissent communia, et si post lapsum omnes homines secundum rationem viverent, omnia deberent esse communia et nihil proprium; ... Ex quibus verbis colligitur quod iure naturali omnes homines sunt liberi, et tamen aliqui iure gentium fiunt servi. Ex quo concluditur quod ius naturale uno modo accepto vocabulo non est immutabile, imo licet contrarium statuere, ut iure fiat contrarium. Tertio modo dicitur ius naturale illud quod ex iure gentium vel alio, aut ex aliquo facto (divino vel humano), evidenti ratione colligitur, nisi de consensu illorum quorum interest contrarium statuatur. Quod potest vocari ius naturale "ex suppositione", sicut secundum Isidorum, ubi prius, "Ius naturale est deposite rei vel commodatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio". Ista enim non sunt iura naturalia primo modo, nec etiam secundo modo, quia nec fuissent in statu naturae institutae, nec essent inter illos qui secundum rationem viventes sola aequitate naturali absque omni consuetudine et constitutione humana essent contenti, quia inter illos nulla res esset deposita vel commodata nec aliquis alteri vim inferret. Sunt ergo iura naturalia ex suppositione, quia, supposito quod res et pecuniae sint appropriatae iure gentium vel aliquo iure humano, evidenti ratione colligitur quod res deposita et pecunia commodata debent restitui, nisi ex causa per illum (vel per illos) cuius (vel quorum) interest contrarium ordinetur. Similiter, supposito quod aliquis violentiam de facto iniuriose inferat alteri, quod non est de iure naturali sed contra ius naturale, evidenti ratione colligitur quod licet per vim violentiam talem repellere. Propter istos itaque tres modos iuris naturalis dicunt quod Romani ex iure divino habent ius eligendi summum pontificem, extendendo ius divinum ad omne ius naturale." *Dialogus* III, tr. 2, p. 3, c. 6. — S. *CHLMPH*, 714–715.

Dinge außerhalb Gottes betrachtet, die rechte Vernunft mit dem Willen Gottes identisch ist. Der Einfluss Ockhams reicht bis in die antinominalistische spanische Spätscholastik, die später das profane Naturrecht entwickelte.⁴²

Die Gedanken Ockhams fanden auch ihre Gegner, unter denen *Gregor von Rimini* (1300–1358) geschichtlich sehr wichtig war. Er verbindet die nominalistische Begriffslehre mit dem augustinischem Gedankengut. Er benutzt den Begriff des ewigen Gesetzes (*lex aeterna*) im Naturrecht und folgt der Definition Augustins, dass Sünde Sünde sei, weil das ewige Gesetz das sündhafte Verhalten verboten hat. Den in der Definition innewohnenden Voluntarismus biegt er dadurch ab, dass er dem Gesetz zwei Funktionen gibt. Die erste Funktion ist, dass das Gesetz "anzeigend" ist (*lex indicativa*), in dem es nur angibt, dass etwas gut oder böse, gerecht oder ungerecht, lobens- oder tadelnswert ist. Die andere Funktion ist die befehlende (*lex imperativa*). Da vermittelt das Gesetz den Untertanen das Gebot eines übergeordneten Willens etwas zu tun oder etwas zu lassen. Es geht um die indikative Funktion, wenn die Sünde als Verstoß gegen das ewige Gesetz definiert wird. Wer gegen das indikative Gesetz handelt, sündigt, auch wenn Gott für die Situation kein Gebot gegeben hätte. Somit sind die sittlichen Wertprädikate im ewigen Gesetz enthalten, das auf der Vernunft Gottes basiert, und das als göttliche Vernunft stets rechte Vernunft (*recta ratio*) ist. Sünde ist ein Verstoß gegen die Vernunft insoweit die Vernunft richtig ist. So macht Gregor die Geltung der sittlichen Werte von der Existenz Gottes unabhängig, denn die rechte Vernunft kann es anderswo als bei Gott geben.⁴³

In *Corpus iuris civilis* hatten die Legisten, die Erklärer des römischen Rechts, vielerlei Definitionen des Naturrechts vor ihren Augen. Wie die Quellen, benutzt auch *Irnerius* (ca. 1055–1130/1138), der Begründer der Rechtsschule von Bologna, selten den Begriff "Naturrecht", aber er identifiziert doch zum Teil das Naturrecht mit dem Völkerrecht, das die natürlichen Rechtsansprüche beinhaltet. Viele Normen des Völkerrechts

42 Welzel 1960, 90–92.

43 Welzel 1960, 93–95.

sind von der Natur bestimmt, und darunter ist vor allem die Norm des richtigen Handelns. Jene Norm ist aber auch eine natürliche Neigung, die Gott in die Natur und somit in den Menschen eingepflanzt hat. Er bezeichnet die Norm auch als *aequitas*, die offenbart, was richtig und billig ist, und die somit zur rechten Handlung einlädt. Wenn der Mensch der Einladung folgt und sich an der inneren Ordnung der Dinge orientiert, ist er gerecht und in seiner eigenen Weise Teilhaber der von Gott ausstrahlenden Gerechtigkeit. Das menschliche Recht ist aber immer nur eine unvollständige Übersetzung der von Natur aus gerechten Ordnung zu konkreten Rechtsaussagen, denen zu folgen ist.⁴⁴

Laut *Martinus* (ca. 1100–1166/1178) ist *aequitas* mit Gott identisch, und somit die Quelle aller Gerechtigkeit und allen Rechts. Die Gerechtigkeit entspricht der Wesensart des Menschen, vorausgesetzt, dass der Wille des Menschen sich ständig nach Gerechtigkeit und Recht richtet. Mit dem Recht meint er die in einzelnen, geschriebenen oder ungeschriebenen Rechtssätzen formulierte Gerechtigkeit. Somit entsteht eine Wertung, in der *aequitas* auf der höchsten Stufe steht. Mit *aequitas* meint er eine Entsprechung, die in ähnlichen Verhältnissen gleiche Rechte gibt. Sie wohnt aber den Dingen nicht als eine natürliche Ordnung inne, sondern befindet sich bei Gott als der einzigartige, vollkommene Charakter der Gerechtigkeit. Die Regeln des Völkerrechts stammen aus der Vernunft und entsprechen nicht in gleicher Weise der Billigkeit und Gerechtigkeit. So ist zum Beispiel das Recht zur Notwehr sowohl recht als gerecht, aber die Sklaverei ist nicht billig, obwohl sie dem allgemeinen Guten dient.⁴⁵

Eine ganz neue Periode der Rechtswissenschaft begann mit dem Studium des römischen Rechts im Geiste und mit Methoden des Humanismus (*mos gallicus*).⁴⁶ Mit ihm wuchs auch das Interesse an rechtsphilosophischen

44 Weigand 1967, 23.

45 Weigand 1967, 31–33.

46 Strohm 2000a, 402 über den *mos gallicus*: "Man wollte den Studenten die spitzfindigen Distinktionen und weitschleifigen Kommentierungen ersparen und statt der detaillierten Erklärung einzelner Texte einen umfassenden Überblick bieten. Die Studenten sollten angeleitet werden, die Grundgedanken des römischen Rechts, insbesondere auch in ihrer moralphilosophischen Bedeutung, zu erfassen. Die Philosophie wurde als Quelle des

Fragen, die man mit Hilfe der antiken griechischen Rechtsphilosophie und des Denkens Aristoteles behandeln wollte.⁴⁷ Kennzeichnend für die humanistische Jurisprudenz ist die Auseinandersetzung mit den Fragen von Recht und Moral, des Wesens der Gerechtigkeit und der Natur der Gesetze.⁴⁸

Erasmus von Rotterdam, obwohl kein Rechtsgelehrter, hatte einen großen Einfluss auf das Rechtsdenken seiner Zeit. In seinem Werk über alte Sprichwörter und Redewendungen, *Adagia*, stellt er die Redewendung "*Summum ius summa malicia*" oder "*Summum ius, summa iniuria*" vor, die die alte römische Auffassung über das Verhältnis zwischen dem Recht und der Billigkeit trägt. Für Erasmus ist die Billigkeit, *aequitas*, Gerechtigkeit in ihrer allgemeinen Bedeutung als Gegensatz zur Ungerechtigkeit.⁴⁹ Die aristotelische *epieikeia*-Auffassung benutzt er nur, um seine eigene Auffassung zu bestätigen. In seinem Werk *Institutio Principis Christiani* behandelt er das Verhältnis zwischen dem Gesetz und dem Recht näher. Die besten Gesetze unter dem besten Fürsten sind dem Staate besonders glücklich, und die Lage des Staates ist am glücklichsten, wenn alle Untertanen dem Fürsten gehorchen und der Fürst den Gesetzen folgt, die dem Gerechten und Rechtschaffenen entsprechen (*leges autem ad archetypum aequi et honesti respondent*) und die nur auf Förderung des gemeinsamen Lebens zielen. Bei der Gesetzgebung ist zu beachten, dass die Gesetze weder dem Gewinn des Staates noch dem Vorteil einer Elite dienen, sondern sie müssen das gemeinsame und allgemeine Gemeinwohl

Rechts und die Jurisprudenz selbst als ein Teil der Moralphilosophie angesehen."

47 Kisch 1960, 51–53. Strohm 2000a, 401: "Die humanistisch orientierten Juristen hingegen versuchten, das römische Recht im Kontext der klassischen Antike zu verstehen.." Tamm 1993, 283 betrachtet Alciato, Zasius und Budé als die drei großen Humanistjuristen und merkt, dass der *mos gallicus* auch durch sein gründliches Studium der Quellen dazu beitrug, dass das klassische Latein zur Verwendung kam.

48 Strohm 2000a, 403, 399 "Der *aequitas*-Lehre und dem Naturrechtsgedanken kam eine Schlüsselstellung in der humanistischen Jurisprudenz insgesamt zu."

49 "Summum ius, summa iniuria, hoc est, Tum maxime discitur ab aequitate, cum maxime superstitiose haeratur legum literis. Id enim summum ius appellant, cum de uerbis iuris contenditur, neque spectatur quid senserit is qui scripsit. Nam oces et literae, quasi legum summa cutis est. ... Terentius ... Verum illud Chreme dicunt, ius summum, saepe summa malitia est. ... In omnibus quidem, maxime tamen in iure aequitas spectanda est." *Adagia* 1.10.25.

fördern. Falls sie nicht unbefangen sind und nicht dem allgemeinen Interesse dienen, sind sie überhaupt keine Gesetze. Das Maß aller Gesetze ist die Gerechtigkeit, die für Erasmus der Inhalt der Ausdrücke *aequitas, aequum et honestum* ist. Der Leitgedanke der Lehre Erasmus' über Gesetz und Recht ist die Überbringung des göttlichen Rechts zum Leitstern der menschlichen Gerechtigkeit. Die Bedeutung des Gesetzes identifiziert er mit der christlichen Lehre, dem Leben Christi und schlussendlich mit der natürlichen Billigkeit (*aequitas naturalis*), womit das über dem Staat stehende reine Naturrecht identisch mit dem Willen Gottes ist.⁵⁰

Claudius Cantiancula (ca. 1490–1549) betrachtet das Verhältnis zwischen Zivilgesetzen (*leges civiles*) und dem Recht. Die Natur hat in die Menschen gewisse ethische Prinzipien gepflanzt, die durch die Lehre des Evangeliums nicht außer Kraft gesetzt, sondern bekräftigt und vervollständigt werden. Wer gegen die natürlichen Gebote verstößt, verstößt damit auch gegen das Evangelium. Andererseits kann man seinen Nächsten nicht

50 "Optimae leges sub optimo Principe, praecipue beatam reddunt ciuitatem aut regnum, cuius tum felicissimus est status, cum Principi paretur ab omnibus, atque ipse Princeps paret legibus, leges autem ad archetypum aequi et honesti respondent, nec alio spectant, quam ad rem communem in melius prouehendam ... Bonus, sapiens et incorruptus Princeps, nihil aliud est quam uia quaedam lex. Dabit igitur operam, non ut multas condant leges, sed ut quam optimas, maximeque Reipublicae salutares. Nam bene institutae ciuitati, sub bono Principe, et integris magistratibus, paucissimae leges sufficient; sin secus fuerit, nullae quamlibet multae satis erunt. ... alioqui ne lex quidem erit, fatentibus et Ethnicis, ni iusta sit, ni aequa, ni publicis commodis consulens. Nec protinus lex est, quod Principi placuit, sed quod sapienti bonoque Principi placuit, cui nihil placet, nisi quod honestum et e Republica sit. Quod si distorta fuerit regula, ad quam exaequanda fuerant praua, quid futurum est, nisi ut per huiusmodi leges, etiam quae recta fuerant, deprauentur." *InsChrPri* VI. — Kisch 1960, 57–60, 63, 66–67, 114, 115, 117, 118, 130. — Die grundlegende Bedeutung Erasmus' für sowohl die evangelische als für die katholische Reformation beruht sich auf seinem griechischen Neuen Testament. Dazu s. Bentley 1983, 191–192 "Most scholarship on Erasmus' New Testament has placed his work in theological context, and not without reason. Upon publication of the Greek New Testament in 1516, letters rounded in from all parts of Europe praising Erasmus for his services to Christian teaching. His exegesis encouraged those who looked for reform in the Church. Luther, Calvin, and Zwingli to name only a few, recognized the opportunities offered by Erasmus' study of the scriptures in their original languages, and all three relied headily on His Greek New Testament in forming Reformation doctrine and developing a Protestant theology. Meanwhile, Cardinals Cajetan, Bontarini, and Sadoletto inaugurated a less well known but equally important tradition of Roman Catholic scholarship on the Greek New Testament."

beschädigen, wenn man dem Naturrecht folgt. Das Ziel und die Lebenskraft aller Gesetze sind Frieden, Liebe und Eintracht, deren Missachtung einem Missbrauch des Gesetzes gleichkommt. Ein Gesetz zu kennen heißt, nicht nur mit seinem Wortlaut vertraut zu sein, sondern man muss vor allem seine Bedeutung und sein Wirkungsfeld kennen. Bei der Betrachtung muss man die *aequitas* als Norm berücksichtigen. Die menschlichen Gesetze müssen im Lichte der *aequum et bonum*-Regel betrachtet werden, welches allerdings nicht heißt, dass sie beliebig ausgelegt werden dürfen. Das menschliche Recht hat seinen Ursprung im göttlichen Recht. Das Naturrecht (*ius naturale*) steht immer im Einklang mit dem göttlichen Recht (*ius divinum*), und das positive Recht muss stets mit dem Evangelium und Naturrecht übereinstimmen.⁵¹

Der große französische Humanist und Jurist *Guillaume Budé* (1467–1540) wirkte nicht nur als Erneuerer der klassischen Studien zur Gründung des *Collège de France* und als Wiederentdecker des römischen Rechts zur Entstehung der Rechtsschule von *Bourges*. Zur Jurisprudenz des Humanismus brachte er den aristotelischen *epieikeia*-Begriff. Als Voraussetzung zum richtigen Verständnis und der Deutung des römischen Rechts sah er eine tiefgreifende Kenntnis der klassischen Sprachen und Literatur, sowie der römischen Geschichte und antiken Kultur. In seinem Werk *Annotationes* kommentiert er die Auffassung *Celsus'* (2. Jh) über das Recht als Kunst des Guten und Billigen und benutzt dabei die Behandlung der Gerechtigkeit und Billigkeit von Aristoteles in der *Nichomachischen Ethik*. Für Budé ist *aequum* inhaltlich mit dem *epieikeia* Aristoteles' gleich. Es nimmt Rücksicht auf die jeweilige Situation und es ist damit ein besseres Recht, denn es verbessert das, was Gesetze nur in den allgemeinsten Erscheinungsformen berücksichtigen können. Die Unvollständigkeit der Gesetze beruht jedoch nicht auf den Gesetzgebern, sondern folgt aus der Natur der Gesetze, die es nicht möglich macht, alles durch eine Gesetzverordnung zu decken. Der Richter soll, wie ein guter Handwerker, das Maß – Gesetz – an die Realität anpassen, wobei er bei der Rechtsprechung die Verhältnisse berücksichtigt. Der Gegensatz dieses Billig-

51 Kisch 1960, 98–103, 154–155.

keitsrechts ist das strenge Recht (*ius strictum*), das mit dem Wortlaut des Gesetzes sogar Recht und Billigkeit beiseite setzen kann.⁵²

Die Rechtschule von Bourges wurde neben Budé vom italienischen Humanisten und Rechtsgelehrten *Andreas Alciat* begründet. Viele Philologen des Humanismus meinten, dass Juristen viele Fehler bei der Deutung der Quellen des römischen Rechts machten, aber Alciat geht gegen sie mit der Behauptung vor, dass sie nur die Worte betrachteten und von der Bedeutung der Gesetze keine Ahnung hätten. Wenn er die Definition Ulpians des Rechts als Kunst des Guten und Billigen erläutert, stellt er fest, dass das lateinische Wort *aequum* gleichbedeutend mit dem griechischen Wort bei Aristoteles ist und so eine natürliche Billigkeit oder Mäßigung bedeutet, die ihren Sitz im Menschenherzen hat und die durch Gesetze nicht genug vorgeschrieben werden kann. Den zweiten Teil in Ulpians Definition (*bonum*) erklärt er mit Hilfe Ciceros als das, was in jedem Staat nützlich ist, wenn es auch nicht mit der Billigkeit übereinstimmt. So ist das Recht eine von Juristen gesammelte und geordnete Sammlung von *aequitas* und *bonitas*. Alciat tritt für ein lückenloses System des positiven Rechts ein, weil es dem Allgemeinwohl dient, und deswegen ist *aequitas* für ihn ein gefährliches Werkzeug im allgemeinen Rechtssystem. Darum will er das Recht und die Gerechtigkeit auf den Grund des positiven und niedergeschriebenen Rechts stellen und jede willkürliche Billigkeit ausschließen.⁵³

2.4. Zusammenfassung der Thematik

Viele Philosophen, Theologen und Juristen der Antike und des Mittelalters sahen das Recht so, dass es mehrere Rechtssphären gibt, die eine Art Hierarchie bilden. Dabei bringen sie das Naturrecht oft mit einer Rechtsstufe zusammen.

Die Meinungen darüber, wie der Mensch Recht erkennen kann, variieren. Eine Hauptlinie sieht, dass die Vernunft das Recht erkennt und den

52 Kisch 1960, 177–178, 181, 186–189, 190.

53 Kisch 1960, 307–311, 315–316. — Tamm 1993, 283 würdigt Budé und Alciat als zwei große Juristen des Humanismus neben Zasius.

Menschen dazu bringt, dass er dem Recht folgt. Eine zweite Hauptlinie sieht aber, dass der Wille das Dominierende im Menschen ist: die Vernunft kann zwar das Recht erkennen und dem Willen das Richtige empfehlen, aber den Willen nicht zwingen, etwas zu tun bzw. zu lassen.

In der Geschichte des Naturrechtsdenkens kann man mehrere Hauptprinzipien erkennen. Die goldene Regel ist für viele Autoren das Zentrale. Ein zweites zentrales Prinzip ist *aequitas*, die Billigkeit, die vor allem von vielen Humanisten und Juristen als das Zentrale gesehen wird.

3. UNIVERSALES RECHT

Dieses Kapitel stellt Calvins Auffassung des universalen Rechts aus der Perspektive des Rechts vor. Es geht erstens um Schöpfung, Vorsehung und Natur als Voraussetzungen für universales Recht. So wird das Umfeld geschildert, das der Mensch als das Universale wahrnimmt. Im zweiten Teil wird die Hierarchie der Rechtssphären im Denken Calvins dargestellt, die vor allem in seinem Kommentar zum Gesetz Gottes zu sehen ist. Der dritte Teil des Kapitels stellt Calvins Rechtsdenken im Rahmen des Universalismus und traditionellen Naturrechtsdenkens dar. Das letzte Unterkapitel versucht, Calvins Rechtsauffassung in ein Gesamtbild zu bringen.

3.1. Voraussetzungen für universales Recht

Eine Naturrechtsauffassung ist immer sowohl mit der Naturauffassung als auch mit der Rechtsauffassung verbunden. Wo Gott als die Quelle des Rechts verstanden wird, hängt die Übermittlung des Naturrechts in die Welt davon ab, wie die Natur verstanden wird. Im christlichen Denken ist die Naturauffassung mit der Auffassung von der Schöpfung verbunden. Darum betrachte ich Calvins Auffassung von der Schöpfung und Natur, soweit es für das Verständnis des Naturrechts nötig ist.¹

3.1.1. Die Schöpfung

Sein dogmatisches Hauptwerk *Institutio Christianae religionis* eröffnet Calvin mit der Bemerkung, dass alle Weisheit aus zwei Bestandteilen besteht: aus Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis.² Die beiden

1 "Unter *christlichem* Gesichtspunkt spielt das Naturrecht – gleichgültig welche Auffassung von ihm man voraussetzt – eine höchst eigentümliche und deshalb der näheren Umschreibung bedürftige Rolle. Meistens herrscht der Eindruck, als sei es ein notwendiger Bestandteil christlicher Lehre; es gilt dann entweder als inhärentes Element der von Gott geschaffenen Natur des Menschen, oder als Teil der Schöpfungsordnung, oder als eine in der Offenbarung des Gesetzes formulierte Norm, oder als Produkt der einer natürlichen Theologie fähigen Vernunft, oder auch als ein in Herz oder Gewissen des Menschen eingezeichnetes Recht. ... es geht darum, ein Gebiet zu finden auf dem Christen und Nicht-Christen sich treffen können, ganz gleich, ob dieses Gebiet nun im Intellekt, im Geistigen oder einfach im Materiellen liegt," *Ellul* 1948, 9.

2 "TOTA fere sapientiae nostrae summa, quae vera demum ac solida sapientia censeri

Erkenntnisse teilt er noch in zwei Bereiche ein. Bei der Gotteserkenntnis geht es um die Erkenntnis des Schöpfers auf der einen und die des Erlösers auf der anderen Seite.³ Für die Erkenntnis des Menschen muss man wissen, wie er ursprünglich, d.h. vor dem Sündenfall war, und wie er nach dem Sündenfall ist.⁴

Calvin bemerkt in vielen Kontexten, dass der Mensch Gott an seinen Werken erkennen kann. Die Werke Gottes sind wie Theater und sie bestätigen den Glauben, wenn sie über die Tätigkeit Gottes erzählen.⁵ Gott stellt in seinen Werken in einer klaren Weise sich selbst und sein unsterbliches Reich dar.⁶ Mit einzelnen Taten schreibt er Marken seiner Ehre.⁷ Die Natur lehrt, dass es einen Schöpfer gibt.⁸ Im Genfer Katechismus vom Jahre 1537 sagt er, dass Gott in seinen Werken zu suchen und zu betrachten ist, "denn sie zeigen uns, was wir vom Herrn auf keine

debeat, duabus partibus constat, Dei cognitione et nostri," *Ii1*; "Summa fere sacrae doctrinae duabus his partibus constat: Cognitione Dei ac nostri." *CRI 37*

3 "Quia ergo Dominus primum simpliciter creator tam in mundi opificio, quam in generali Scripturae doctrina, deinde in Christi facie redemptor apparet: hinc duplex emergit eius cognitio: quarum nunc prior tractanda est, altera deinde suo ordine sequetur." *Iii2* (*duplex cognitio Dei*)

4 "Etsi autem ea [=nostri cognitio] duplex est: nempe ut sciamus quales nos prima origine simus conditi, et qualis nostra conditio esse coeperit post Adae lapsum" *Ixv1*

5 "Interea ne pigeat in hoc pulcherrimo theatro piam oblectationem capere ex manifestis et obviis Dei operibus. Est enim hoc (ut alibi diximus) etsi non praecipuus, naturae tamen ordine primum fidei documentum, quaquaversum oculos circumferamus, omnia quae occurrunt, meminisse Dei esse opera: et simul quem in finem a Deo condita sint, pia cogitatione reputare." *Ixiv20* "Ergo quaecunque commemorat, ad oranmentum illius theatri spectant quod nobis ante oculos ponit." *CmGen 1:6 CO 23, 18.* — *Bemerke Schreiner 1991: The Theatre of His Glory.*

6 "Atqui quantacunque claritate et se et immortale suum regnum Dominus in operum suorum speculo repraesentet:" *Iv11*

7 "verum singulis operibus suis certas gloriae suae notas insculpsit," *Iv1*

8 "pourtant que nature nous enseigne assez qu'il y a ung createur," *SC6,116*, "Ergo ut compendio studeam, tunc sciant lectores se vera fide apprehendisse quid sit Deum caeli et terrae esse creatorem, si illam primum universalem regulam sequantur, ut quas in suis creaturis Deus exhibet conspicuas virtutes, non ingrata vel incogitantia vel oblivione transeant: deinde sic ad se applicare discant quo penitus afficiantur in suis cordibus." *Ixiv21*

andere Weise erblicken können.“⁹ Die Zeichen der Ehre Gottes sind überall zu sehen,¹⁰ denn Gott ist der Ursprung alles Guten.¹¹

Für Calvin ist der Wille Gottes die ausreichende Ursache seiner Werke. Weil der Wille Gottes ausreicht und weil Gott dem Menschen gegenüber keine Rechenschaft ablegen muss, ist es für Calvin eine unsinnige Spötere, danach zu fragen, warum Gott erst vor sechs Jahrtausenden mit seinem Schöpfungswerk anfang.¹² Gott hat den Menschen erschaffen, weil er gewollt hat, dass der Mensch ihm diene, ihn verehere und anbe. Die Welt ist wiederum für das Menschengeschlecht und sein Wohlbefinden und sein Heil erschaffen und geordnet worden.¹³ Somit ist der Mensch, mit den Worten *Wendels*, das *Nahziel* der Schöpfung, und die Selbstverherrlichung Gottes ist die *Finalursache* der Schöpfung und aller anderen Äußerungen des göttlichen Willens.¹⁴

9 "Par quoy il nous fault chercher et considerer Dieu en ses oeuvres, lesquelles pour ceste rayson sont appelees en l'Escriture spectacles des choses invisibles (Ro. 1,20. Heb 11,1.): car elles nous representent ce que autrement nous ne pouvons voir du Seigneur." *Cath 1537*, 35 – Übersetzung von Ernst *Saxer* in CStA 1.1.

10 "acsi diceret, coepisse tunc demum visibili ornatu insignem prodire ex quo in mundi creatione sua insignia protulit, quibus nunc quoties oculos huc vel illuc circumferimus, decorus apparet." *Iv1*

11 "Donec enim sentiant homines, Deo se omnia debere, paterna se eius cura foveri, eum sibi omnium bonorum esse authorem, ut nihil extra ipsum quaerendum sit, nunquam ei se voluntaria observantia subiicient," *Iii1*. – *Olsson 1943*, 248 sieht in der Schöpfungsoffenbarung Gottes zwei Teile: 1) die Ordnung, 2) die Moralordnung, d.h. das Gesetz. "Enligt Calvin uppenbar sig Gud i skapelsen, dels genom ordningen i ting, dels i den moraliska ordningen, lagen."

12 *Ixiv1*; "Sed tenenda modestia est, ne ad causam reddenda Deum trahamus: sed ita reveamur occulta eius iudicia, ut nobis eius voluntas, iustissima sit rerum omium causa." *Ixvii1*. – "Vielmehr ist Gottes grundloser Wille der Grund der Welt und die Ursache ihres gesamten Laufes." *Troeltsch 1923*, 21. *Douglass 1985*, 18 "On the one hand, he [Calvin] is clearly indebted to the late medieval vision of the freedom of God, emphasized especially in the Franciscan tradition of Duns Scotus and William of Occam. The will of God alone creates law; outside of the will of God everything is contingent. No necessity can be placed on it."

13 "Restat altera pars quae ad fidem propius accedit: ut dum animadvertimus on bonum ac salutem nostram Deum omnia destinasse," *Ixiv22*. – "Der Mensch ist nicht um der Welt willen geschaffen, sondern die Welt um des Menschen willen." *Torrance 1951*, 21.

14 "Jedoch, wenn der Mensch das Nahziel der Schöpfung ist, so ist doch wie bei jeder Äusserung des göttlichen Willens die Selbstverherrlichung Gottes die eigentliche Finalursache." *Wendel 1968*, 146

Der schöpfende Gott ist der dreieinige Gott, aber der eigentliche Schöpfer ist der Vater.¹⁵ Mit seinem Wort und der Kraft seines Geistes hat er alles Seiende aus dem Nichts (*ex nihilo*) geschaffen.¹⁶ Vehement weist Calvin die Auslegung zurück, dass Göttlichkeit in der Schöpfung transportiert würde, wie "Wein aus der Kanne in die Flasche eingegossen wird".¹⁷ Die Schöpfung bedeutet ein einmaliges Sein-Werden des Nichts' durch Gottes Wort und Geist, wobei Gott allein das tätige Subjekt ist, unter Ausschluß aller äußeren Mittel.¹⁸

3.1.2. Die Vorsehung

Die Schöpfung ist nicht etwas einst Geschehenes, sondern Gott ist allezeit in der Welt tätig. Das Prinzip der andauernden Schöpfung (*creatio continua*) kommt z.B. dadurch zum Ausdruck, dass Gott die Seele jedes einzelnen Menschen aus dem Nichts schafft.¹⁹ Die *creatio continua* kommt

15 "Die Schöpfungslehre ist die allgemeine Lehre der Schrift, sie muß nach Calvins Ansicht sorgfältig von der Versöhnungslehre unterschieden werden. ... Aber das bedeutet nicht, daß wir die Erkenntnis Gottes als Schöpfer und als Vorsehung außerhalb Christi erlangen können." *Wendel* 1968, 145. S. auch *Stauffer* 1977, 179. — Über das Verhältnis zwischen den Personen Gottes, s. *Ixiii*18. — *Niesel* 1957, 61: "Wenn also ganz allgemein davon gesprochen wird, daß Gott der Schöpfer ist, dann ist damit Gott der Sohn ebenso gemeint wie Gott der Vater und Gott der Heilige Geist. ... Da muß es genau heißen, daß er [der Sohn] das Mittel der Schöpfertat ist und Gott, der Vater, der Schöpfer des Himmels und der Erde. Als Person ist Gott, der Vater, der Ursprung aller Dinge, auch Schöpfer der Welt."

16 "Ex ea discemus, Deum verbi ac Spiritus sui potentia ex nihilo creasse caelum et terram:" *Ixiv*20 — "Although he did not engage in philosophical proofs against the eternity of the world, Calvin did affirm the *creatio ex nihilo* in the context of Augustine's earlier debates." *Schreiner* 1991, 15. "For example, he says little or nothing about the idea of creation, but it is nevertheless clear that he regards *creatio ex nihilo* as absolutely crucial, along with the corollary that all truths about the creation, whatever their proximate source, have their ultimate source in God." *Helm* 2004, 9.

17 "Or la création n'est point une transfusion comme si on tirait le vin d'un vase en une bouteille, mais c'est donner origine à quelque essence qui n'était point;" "Creatio autem non transfusio est, sed essentiae ex nihilo exordium." *Ixv*5

18 "Porro creandi verbo factum esse docet quod prius non erat" *CmGen 1:1 CO 23, 14*. — "Im Schöpfungsakt ist in der Tat kein äusseres Mittel verwandt worden; Gottes Wort genügte, um alle Dinge aus dem Nichts hervorzurufen." *Wendel* 1968, 146

19 "Anima ergo, quanvis illis insculpta sit imago Dei, creatas esse non minus quam Angelos, certo statuendum est." *Ixv*5. S. auch *SrHiob 3:11–19 CO 33, 162*. — *Niesel* 1957, 64: "Auch das Beste an uns Menschen, unsere Seele, ist aus dem Nichts erschaffen. ... Es gibt keine ewige Seelensubstanz in der Welt. Jedesmal, wenn ein Mensch entsteht, schafft Gott

auch zum Ausdruck in der Vorsehung (*gubernatio, providence*) Gottes, die Calvin in der Schlussfassung der *Institutio* gleich nach der Abhandlung über die Schöpfung und den Menschen behandelt.²⁰

Nicht nur die Schöpfung am Anfang aller Zeit ist Gottes Tat, sondern er wirkt allezeit und kümmert sich um seine Schöpfung in vielerlei Weisen. Er nährt mit seiner Güte und lässt seinen Segen fließen,²¹ er sorgt für das Wetter,²² er wirkt in menschlichen Gemeinschaften²³ und in der Schöpfung und in der Ordnung der Natur.²⁴ Die Vorsorge Gottes ist für Calvin so umfassend, dass er, sich der Bibel anschließend, sagen kann, dass nichts ohne Anordnung Gottes geschehen kann.²⁵ Um den Charakter und die Bedeutung der Providenz zu verstehen, muss der Mensch an Gott

auch eine Seele aus dem Nichts.“ — “While the body is created through physical generation and birth, Calvin maintained that the soul is directly created by God.” *Schreiner 1991, 63*

20 *Ixvi* — S. *Wendel 1968, 152*. — Die Berücksichtigung der weitergehenden Schöpfung Gottes gehört zu Gemeinsamkeiten in der Theologie *Luthers, Zwinglis* und *Calvins*. In den früheren Fassungen der *Institutio* hat Calvin die Vorsehung Gottes im Zusammenhang der Prädestination behandelt. In der heutigen Calvin-Forschung sieht man oft die Prädestination als einen Sonderfall der Providenz. S. z.B. “Die Prädestination kann in der Tat in gewisser Hinsicht als ein Sonderfall des allgemeinen Begriffs der Vorsehung aufgefaßt werden.” *Wendel 1968, 154*. Die Prädestination wird in der gegenwärtigen Calvin-Forschung nicht als Zentrallehre gesehen, eher herrscht die allgemeine Meinung, dass bei Calvin keine Zentrallehre zu finden ist. “Die systematische Kraft seines theologischen Denkens äussert sich dabei nicht in einer Zentrallehre.” *Opitz 1994, 2*.

21 “Hoc ita accipio, non solum quod mundum hunc, ut semel condidit, sic immensa potentia sustineat, sapientia moderetur, bonitate conservet, humanum genus praesertim iustitia iudicioque regat, misericordia toleret, praesidio tueatur:” *Iii1*

22 “nisi forte latere nos potest, cuius sit virtutis, infinitam hanc caeli ac terrae molem suo verbo sustentare: solo nutu, nunc fragore tonitruum caelum concutere, fulminibus quidlibet exurere, fulgetris aerem accendere: nunc variis tempestatum formis conturbare, eundem ipsum statim, ubi libuit, uno momento serenare: mare, quod assiduam terrae vastationem minari sua altitudine videtur, quasi in aere suspensum, coercere: et nunc horrendum in modum tumultuoso ventorum impetu concitare, nunc sedatis undis, pacatum reddere.” *Iv6*

23 “Nam in administranda hominum societate ita providentiam suam temperat, ut quum sit erga omnes innumeris modis benignus ac beneficus:” *Iv7*

24 “Unde colligitur, non tantum generalem eius providentiam vigere in craturis, ut naturae ordinem continuet: sed in certum et proprium finem aptari, admirabili eius consilio.” *Ixvi7*

25 “Porro quo magis exprimeret Scriptura, nihil penitus in mundo geri nisi ex eius destinatione, quae maxime fortuita videntur, illi subiacere ostendit.” *Ixvi6*.

glauben. Wer nicht glaubt, denkt, dass das Leben aus Zufällen und Glück besteht. Die Gläubigen aber verstehen es, die Ursachen weiter zu suchen, und werden überzeugt, dass Gott heimlich das Leben lenkt.²⁶

Alle Menschen stehen unter der Vorsehung Gottes und sind seine Instrumente. Gott benutzt auch Nichtgläubige als seine Werkzeuge.²⁷ Die Obrigkeit kann so verdorben sein, dass es unmöglich ist, aus ihr das Bild Gottes zu erkennen, aber auch dann schützt sie Menschen vor Missetaten und Ungerechtigkeiten und wirkt somit als ein von Gott gesetztes Werkzeug seiner Vorsehung.²⁸ Wenn Gott einen Menschen zu seinem

26 "Quisquis vero edoctus est Christi ore, capillos omnes capitis sui esse numeratos (Matt. 10.c.30), causam longius quaret, ac statuet quoslibet eventus occulto Dei consilio gubernari." *Ixvi*2. — "The continual wonder he expressed about the beauties of nature was rooted in his belief that God's presence was seen there, upholding, restraining, ordering, and directing creation. ... To Calvin, the inherent character of creation was not conducive to order; only a great divine power could preserve the grand orderliness in the universe." *Schreiner 1991*, 28. — *Helm 2004* "According to Calvin, God not only created the universe, he also rules or governs it, including ruling or governing evil events and actions. And he rules the creation order teleologically, for an end or ends. Those events that are evil and that apparently thwart his will are in fact made to serve his will; God 'willingly permits' evil and so all actions, including evil actions, are decreed by him." (93–94); "The providence of God with regard to the future is secret not only in the sense that it is in fact true that we don't know what God is going to do, but it is secret in a rather different sense, that in order to act effectively we must believe that it is secret, and our actions must be governed not by an attempt to divine God's secret will, but by obedience to his commands and reliance on his promises." (105).

27 *Ixviii* — *CmGen 4:20 CO 23,99–100* berichtet, dass die Wissenschaft von Ungläubigen kommt. — *Augustijn 1988*, 134: "Gottes Gesetz wirkt auch in Ungläubigen, erklärt er [= Calvin] ausdrücklich." .S auch. *Wendel 1968*, 156. "Although he tied God as closely as possible to these secondary means or instruments, Calvin knew that God guided history through natural law, chosen leaders, governments, the human will, and the angels." *Schreiner 1991*, 37

28 "Siquidem, dum in tanta indignitate, ac inter tam aliena, non a magistratus modo, sed hominis quoque officio, facinora, nullam speciem imaginis Dei intuentur, quae in magistratu elucere debuerat: dum nullum conspiciunt vestigium eius ministri Dei, qui in laudem bonis, malis in ultionem datus erat: ita neque etiam praefectum illum agnoscunt, cuius dignitatem atque auctoritatem scriptura nobis commendat. Et sane is semper hominum animis ingenitus fuit sensus, non minore tyrannos odie atque execratione insectari, quam dilectione et veneratione prosequi legitimos Reges." *IVxx24*, "Tametsi enim summum suae beneficentiae munus esse magistratum, ad salutem hominum conservandam, testatur Dominus, ac suos magistratibus ipsis fines praescribit: simul tamen declarat, qualescunque sint, nonnisi a se habere imperium. Eos quidem, qui publico bono imperant,

Werkzeug braucht, steuert er seinen Willen so, dass der Mensch tut, was Gott von ihm will. So bereitet er einen Weg für seine Vorsehung auf äußere Dinge vor.²⁹

Einerseits ist die Vorsehung Gottes allgemein. Calvin vergleicht Gott mit einem Kapitän, der das Schiff und alle Tätigkeiten an Bord leitet. Gleichzeitig aber stellt er fest, dass die Vorsehung nicht nur allgemein ist, sondern auch individuell. Gott lenkt nicht nur den Gang der Natur, sondern er sorgt für jeden Einzelnen seiner Schöpfung.³⁰ Ein Zeichen der allgemeinen Vorsehung ist, dass Gott den Menschen erst dann erschuf, als er alles andere schon für seinen Gebrauch erschaffen hatte. Ein weiteres Element ist, dass es in Gottes freier Wahl steht, aus seiner Schöpfung auszuteilen und dem Menschen Nahrung zu geben und über ihn zu walten.³¹

Calvin sieht aber in der Vorsehung auch ein Zeichen der besonderen Gnade Gottes. Seiner Erklärung nach bezieht der Spruch Salomons "Ein hörendes Ohr und ein sehendes Auge, die macht beide der HERR." (Spr. 20:12) sich nicht auf die Schöpfung, sondern er berichtet über die besondere Gnade Gottes, die er den Menschen zeigt.³² In seinem gnade-

vera eius suae beneficentiae exemplaria esse et specima: qui vero iniuste et impotenter dominantur, eos ad vindicandam populi iniquitatem a se excitatos; omnes ex aequo sancta illa maiestate esse praeditos, qua legitimam potestatem instruxit." *IVxx25*.

29 "Ego vero dico, sufficienter iis probari contendo, Deum, quoties viam facere vult suae providentiae, etiam in rebus externis hominum voluntates flectere et versare, nec ita esse liberam ipsorum electionem quin eius libertati Dei arbitrium dominetur." *IIv7*.

30 "Neque tamen quod de universali providentia dicitur in totum repudio: modo vicissim hoc mihi concedant, mundum a Deo regi, non tantum quia positum a se naturae ordine tuetur, sed quia peculiarem uniuscuique ex operibus curam gerit." *Ixvi4* — So sieht Calvin laut *Augustijn* auch tugendhafte Taten der Ungläubigen ihren Ursprung in der besonderen Gnade Gottes haben. (1988, 138).

31 "Non enim abs re est quod mundi fabricam in sex dies distribuit: quum nihilo difficilius esset uno momento totum opus simul omnibus numeris complere, quam eiusmodi progressionem sensim ad complementum pervenire. Verum in eo suam erga nos providentiam paternamque sollicitudinem commendare voluit, quod antequam hominem fingeret, quicquid utile illi ac salutare providebat fore, id totum praeparavit" *Ixiv22*.

32 "Ut auris audiat, ut oculus videat, Dominus faciat utrumcunque (Prov.20.b.12). Non enim mihi de creatione loqui videtur, sed peculiari functionis gratia." *IIIv7*.

vollen Wirken ist Gott eine absolute Majestät, die ungebunden von irgendwelchen Regeln oder Notwendigkeiten wirkt. Nach *Wendels* Einschätzung würde Calvin es bejahen, dass Gott der Seele die Unsterblichkeit entziehen könnte, wenn er so wollte. Alles Leben, sowohl das geistliche als auch das weltliche, hängt vom Willen Gottes ab. So kann auch die Prädestination als ein Sonderfall der Vorsehung verstanden werden.³³ Nur die Gläubigen können die Abhängigkeit allen Lebens von Gott in richtiger Weise verstehen. Die Abhängigkeit ist aber für den Menschen keine Begrenzung, sondern das Instrument eigener Entfaltung und Entwicklung.³⁴ Die Vorsehung bedeutet vor allem, Gutes im Leben eines Menschen zu bewirken, denn Calvin verneint völlig die Teilhabe Gottes im Entstehen und Wirken des Bösen. Das Böse ist entstanden und besteht, weil die Natur verdorben ist. Mit diesem Gedanken schließt Calvin sich einer Tradition an, deren Anfang bei *Augustin* zu finden ist.³⁵

33 "Die Prädestination kann in der Tat in gewisser Hinsicht als ein Sonderfall des allgemeinen Begriffs der Vorsehung aufgefaßt werden." *Wendel* 1968, 154. — Die neuere Calvin-Forschung sieht nicht mehr die Prädestination als das Leitmotiv der Theologie und des Denkens Calvins, sondern betrachtet sie als eines der Motive eines sehr vielseitigen Denkers und Theologen, neben z.B. der Majestät und Souveränität Gottes. — *Olsson* 1943, 24–31 stellt den damaligen Stand der Aussichten über die Prädestination als Zentralthema der Theologie Calvins vor.

34 "At ubi lux illa divinae providentia semel homini pio affulsit: iam non extrema modo, qua ante premebatur, anxietate et formidine, sed omni cura relevatur ac solvitur. Ut enim merito Fortunam horret, ita secure Deo sese audet permittere. Hoc, inquam, solatium est, ut intelligat patrem caelestem sic omnia sua potentia continere, sic imperio nutuque suo regere, sic sapientia moderari: ut nihil, nisi ex eius destinatione, cadat; in eius porro fidem se receptum, Angelorum curae demandatum, neque aquae, neque ignis, neque ferri noxa posse attingi, nisi quod locum illis dare Deo moderatori libuet. ... Unde id quaeso habent, quod ilis nunquam excutitur sua securitas, nisi quia ubi temere mundus volutari in speciem videtur, Dominum ubique operari sciunt, cuius opus confidunt sibi fore salutare?" *Ixvii*11. — *Wendel* 1968, 154: "Der zugleich unter dem Einfluß der natürlichen Ordnung, der besonderen Vorsehung und des inneren Wirken des Heiligen Geistes stehende Gläubige befindet sich in einer vollständigen und schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott. Indessen empfindet er diese Abhängigkeit nicht als Zwang, sondern als Mittel zu seiner Entfaltung." (1985, 133)

35 "..., quae non admittit aliquam esse in mundi universitate malam naturam: quandoquidem nec pravitas et malitia tum hominis, tum diaboli, aut quae inde nascantur peccata, ex natura sunt, sed ex naturae corruptione:" *Ixiv*3. — Über Augustin-Hinweise, s. *Wendel* 1968, 157–158. *Douglass* 1985, 25–26 stellt eine dreifache Vorsehung vor: die Vorsehung ist erstens allgemein durch die Schöpfung, zweitens gilt sie einzelnen Menschen durch die Gnade Gottes, und drittens geschieht sie als innere Vorsehung durch den Heiligen

3.1.3. Der Sündenfall und seine Folgen

Der Sündenfall hat nicht nur den Menschen verdorben, sondern Calvin weist auch auf die Verderbnis der Natur hin.³⁶ Bei der Erläuterung der Folgen im Sündenfall Adams³⁷ spricht er aber nicht direkt über die Verderbtheit der Natur. Es geht vor allem um die Verderbtheit der Menschennatur, die auch den Ursprung der Sünde bildet.³⁸ Er kann doch *expressis verbis* merken, dass "Natur" auch auf die verdorbene Natur deuten kann, aber ebenso gut auf die Natur in ihrem Schöpfungszustand.³⁹ Ursprünglich ist die Natur gut, ebenso wie Gott selbst gut ist. Calvin kann sich gelegentlich sogar der Aussage anschließen, die Natur mit Gott gleichzusetzen.⁴⁰ Mit diesem Zugeständnis drückt er aus, dass die Natur die gute Ordnung ist, die Gott geschaffen hat. Naturordnung,

Geist. Hier sieht *Helm* die Lage anders: "According to Calvin, God not only created the universe, he also rules or governs it, including ruling or governing evil events and actions. And he rules the creation order teleologically, for an end or ends. Those events that are evil and that apparently thwart his will are in fact made to serve his will; God 'willingly permits' evil and so all actions, including evil actions, are decreed by him." (2004, 93–94).

36 *Ixo3, Iliii5*: "male velle, corruptae naturae."

37 "Neque enim naturaliter ex Adae progenie corruptionem traxerunt posterii: sed id potius ex Dei ordinatione pendet: qui sicuti totam humani generis naturam in uno homine irnaverat praesentissimas dotibus, ita in eodem ipsam nudavit." *CmGen 3:6 CO 23, 62*. S. auch *Ili6–7*. — *Olsson* 1943 stellt fest, dass Gott nach Calvin an Adam für alle Menschen gegeben hatte, aber Adam hat dann wieder alles von allen verloren. (225) — *Douglass* 1985, 46: Adam tritt für das ganze Menschengeschlecht vor, und er ist für alle in die Sünde gefallen.

38 "Eant nunc qui Deum suis vitiis inscribere audent, quia dicimus naturaliter vitiosos esse homines. opus Dei perperam in sua pollutione scrutantur, quod in illa integra adhuc et incorrupta Adae natura require debuerant. A carnis ergo nostra culpa, non a Deo nostra perditio est; quando non alia ratione periimus, nisi quia degeneravimus a prima nostra conditione." *Ili10*. S. auch *Ixo3* ja *Iliii5*. — *Brunner* 1935, 24: "Wo von der Natur im objektiven Sinne die Rede ist, ist bei Calvin von einer Störung durch die Sünde nur wenig gesagt; je mehr es sich um außermenschliche Natur handelt, desto weniger, je mehr es um den Menschen handelt, desto mehr."

39 "Naturam vero illic notari, non qualis a Deo condita est, sed ut in Adam vitata fuit, facile colligitur; quia minime consentaneum esset, Deum fieri mortis authorem." *Ili6*.

40 "Fateor quidem pie hoc posse dici, modo a pio animo proficiscatur, naturam esse Deum:" *Iv5*. — "Enfin ce Créateur reste le Gouverneur du monde, c'est-à-dire, si Calvin n'est pas panthésiste, il est encore moins déiste." *Doumergue* IV, 46.

ordo naturae, kann aber auch bedeuten, dass die Natur nicht nur von Gott geordnet, sondern auch von ihm bestimmt und gewollt ist.⁴¹

Der positive Inhalt des Begriffs "Natur" ist für Calvin in besonderer Weise zu erkennen, wenn er der Lebensordnung gehörende Zustände damit begründet, dass die Natur so belehrt. Die Aufrechterhaltung der von Gott geschaffenen Ordnung legt den Grund für das Prinzip der Billigkeit, für die Ehe und für das Anrecht der Obrigkeit, Ordnung zu halten, wenn nötig, auch mit Gewalt. Obwohl die menschliche Natur verdorben ist, die Natur als die von Gott erschaffene Ordnung ist für Calvin ein ausreichendes Argument für die weltliche Ordnung.⁴² Eine positive Wertung der Natur steckt auch in den Aussagen, dass die Bosheit nicht aus der Natur entstehe, sondern aus der Verderbtheit der Natur,⁴³ und dass der Mensch durch eine natürliche Untauglichkeit verdorben ist, die jedoch nicht aus der Natur entstanden ist.⁴⁴ In diesen Kontexten bedeutet "Natur" also die ursprüngliche Natur der Schöpfung.

3.1.4. Die Natur als verdorbene Schöpfung

Obwohl Calvin "Natur" und "Schöpfung" manchmal beinahe identisch benutzt, deutet er mit "Natur" auch auf den Zustand der Schöpfung nach dem Sündenfall hin. Wenn er über "natürliche Untauglichkeit" schreibt, merkt er an, dass die Untauglichkeit jeden Menschen im Griff hält, als hätte sie Anrecht auf jeden.⁴⁵ So kann das Wort "Natur" und seine Ableitungen sich auch auf den Zustand der Schöpfung nach dem Sünden-

41 Brunner 1935, 24 weist darauf hin, dass die Natur sowohl das Seiende bedeutet und Norm ist. — Olsson 1943, 272 sieht *ordo naturae* in der Bedeutung des *lex naturalis*.

42 "Hoc ego et naturalis aequitas et officii ratio dicat, armatos esse principes non tantum ad privata maleficia iudicialiis poenis coercenda, sed ad ditiones quoque fidei suae commissas bello defendendas, siquando hostiliter impetantur. Et eiusmodi bella Spiritus sanctus multis Scripturae testimoniis legitima esse declarat." *IVxx11*; "Iam quum Dei Legem, quam moralem vocamus, constet non aliud esse quam naturalis legis testimonium" *IVxx16*.

43 "quandoquidem nec pravitas et malitia tum hominis, tum diaboli, aut quae inde nascuntur peccata, ex natura sunt, sed ex naturae corruptione: nec quiequam omnino ab initio extitit in quo non et sapientiae et iustitiae suae specimen ediderit Deus." *Ixio3*

44 "Dicimus ergo naturali hominem vitiositate corruptum, sed quae a natura non fluxerit." *Ili11*

45 "Vocamus tamen naturalem, nequis ab unoquoque prava consuetudine comparari putet, quum haereditario iure universos comprehensos teneat." *Ili11*

fall beziehen.⁴⁶ Dabei ist hinzuweisen, dass er jedoch die Deutung abweist, dass das Böse zu der von Gott gewollten Ordnung gehöre. Die Existenz des Bösen verneint er aber nicht, und somit akzeptiert er die verderbende Wirkung des Sündenfalls auf die ganze Schöpfung.⁴⁷

Zusammenfassend ist zu bemerken, dass der Begriff "Natur" bei Calvin hauptsächlich einen positiven Inhalt hat, wenn er auf die Schöpfung als Ganzes hindeutet, aber dass er ausnahmslos negativ im Zusammenhang mit der menschlichen Natur zu verstehen ist. Weil 'die Natur' auch negativen Inhalt haben kann, kann sie nur bedingt als Norm dienen.

3.2. Hierarchische Struktur

Im Folgenden wird untersucht, ob es im Denken Calvins eine Hierarchie der Rechte gibt, und ob das Naturrecht in so einem System einen eigenständigen Platz hat.

3.2.1. Quellenanalyse: Calvins Auslegung des Gesetzes Gottes

Obwohl Calvin von seiner Ausbildung her Jurist war, hat er hauptsächlich theologische Werke geschrieben, mit Ausnahme des Seneca-Kommentars. Es ist schwierig, philosophische Überlegungen über ein abstraktes System des Rechts in seinen Schriften zu finden. Als Quelle bietet sich aber seine Auslegung des Gesetzes im Kommentar zur Harmonie der letzten Moses-Bücher an.⁴⁸ Über die Hälfte des Kommentars besteht aus der Auslegung des Gesetzes,⁴⁹ wobei Calvin bemerkt, dass das Gesetz Gottes nicht nur den Dekalog beinhaltet, sondern sich über die vier letzten Bücher Mose

46 *Partee* 1977, 48 stellt fest, dass Calvin "Natur" in zwei Bedeutungen benutzt. — *Brunner* 1935, 23 "Natur heisst bei Calvin etwas ganz anderes als im modernen Sprachgebrauch. In Anlehnung an den stoischen Sprachgebrauch — der ja die kirchliche Theologie bis zur Aufklärung bestimmt — und zugleich mit charakteristischer Umformung des begrifflichen Inhalts bezeichnet Calvin als Natur die ursprüngliche Schöpfung, sofern sie jetzt noch als solche erkennbar ist, also das gottgegebene Gepräge alles geschaffenen Seins."

47 *S. Ganoczy* 1992, 307–308 "Calvin hat die Römerbrief-Stelle dahingehend ausgelegt, daß "alle unschuldigen Kreaturen die Strafe für unsere Sünden mittragen" müssen. Dieser Gedanke findet sich schon im rabbinischen Judentum."

48 Laut *Hesselink* 1992, 15 behandelt Calvin das Gesetz Gottes in einer uniken Art und Weise.

49 *CmMsHarm*, CO 24, 209–728

erstreckt.⁵⁰ Er begründet sein Verständnis damit, dass ein Gebot immer einen weiteren Sinn hat, als es seinem Wortlaut zu entnehmen ist, weil das Gesetz Gottes auch in einer verengten Form dem Menschen die vollkommene Norm des frommen und richtigen Lebens belehrt.⁵¹ Das Gebot "Du sollst nicht töten" bedeutet nicht nur, dass es verboten ist, jemanden umzubringen,⁵² und das Verbot des Ehebruchs schließt in sich auch ein Urteil gegen unreine Libido⁵³ und gegen alle Verstöße des natürlichen Schamgefühls ein.⁵⁴

Die Erläuterung des Gesetzes (*Explicatio Legis*) fängt mit dem Vorwort des Gesetzes (*Praefatio in Legem*) an, das in 21 Abschnitten die Überbringung und ständiges Aufrechterhalten des Gesetzes kommentiert.⁵⁵ Danach folgt das erste Gebot Ex. 20:2 und Dtn. 5:6 mit Stellen aus Mose-Büchern, die es erläutern – Dtn 6:4 "Höre, Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR allein", Dtn 6:13 "du sollst den HERRN, deinen Gott, fürchten und ihm dienen und bei seinem Namen schwören" und ähnliche. Zum ersten Gebot hat Calvin noch eine Reihe zeremonieller Vorschriften über die Einhaltung von Ostern, Behandlung der Erstgeborenen, Nasiräer, Heiligung der ersten Ernte, Kindbett, Aussätzige und ihre Reinigung, Unreinheit, Reinigung des Volkes, Reinheit des Heerlagers, Mischung der Tierarten, reine und unreine Tiere, Vermeidung der Kadaver und Behandlung der

50 "Porro legem hoc loco vocat Moses, non decem verba designata in duabus tabulis, sed interpretationem quatuor libris comprehensam." *CmDtn 31: 9 CO 24, 451.* – S. Biéler 1966, 23.

51 "quia alioque mutila esset lex Dei, neque ad perfectam pie iusteque vivendi normam nos institueret." *CmEx 20:12 CO 24, 605* – Helm 2004, 366 "God cannot in all cases command what he would prefer to command. Nevertheless, his command is obligatory, even though 'inequitable'. In other words there are situations in which the social conditions are such that not the Lord can legislate in accordance with his nature but rather has to go with the grain of institutions such as slavery."

52 "Ac ne pluribus agam, ex summa secundae tabulae patebit Deum non modo vetare ne homicidae simus, sed etiam praecipere ut fideliter quisque tueri studeat vitam proximi sui, ac re ipsa declaret sibi caram esse." *CmEx 20:13 CO 24, 612*

53 "Caeterum cur sub voce adulterii omnem impuram libidinem damnaverit, ante exposuimus." *CmEx 20:14 CO 24, 643*

54 "Discimus ex his locis non tantum ab adulteriis prohibitum fuisse populam, sed a flagitiis omnibus quae pugnant cum ipsa naturae verecundia." *CmLev 18:22-30 CO 24, 645*

55 CO 24, 209–260.

Frauen als Kriegsbeute angehängt. Die Auslegung des ersten Gebotes wird mit acht Gruppen gesellschaftlicher Vorschriften abgeschlossen, die darauf zielen, dass das Volk kultisch rein bleibt.⁵⁶

Für Calvin ist das Bilderverbot das zweite Gebot des Dekalogs. Nach dem Gebot und seiner Auslegung folgen Vorschriften, die mit dem Kultus Gottes zusammenhängen: der Kultplatz, die Stiftshütte samt ihrer Einrichtung und Opfer, die Priester und Leviten, der große Versöhnungstag und die Opfergesetze. Die politischen Gesetze unter dem zweiten Gebot beinhalten Vorschriften über die Vernichtung der heidnischen Opferplätze.⁵⁷ Das dritte Gebot verbietet den Missbrauch des Namen Gottes. Es wird in vier Abschnitten über den Eid in Gottes Namen und der Einhaltung der an Gott gegebenen Versprechen erklärt. Der politische Teil besteht aus nur zwei Abschnitten: die Vernichtung der Gotteslästerer aus dem Volk und die Zuverlässigkeit des vor Gott gegebenen Eides.⁵⁸ Die erste Tafel des Gesetzes schließt für Calvin mit dem vierten Gebot über die Heiligung des Ruhetages ab. An das Gebot hat er die Vorschriften über das Sabbatjahr und Erlassjahr und die jährliche Festzeiten angehängt.⁵⁹

Die zweite Tafel beginnt mit dem Gebot der Ehrung der Eltern. Das Gebot hat drei Anhänge. In zwei von diesen geht es um das Verhalten zu einem Jüngling, der gegen seine Eltern auftritt oder sie verspottet. Im dritten geht es um die Einsetzung von Amtsträgern wie Richter und Kriegsführer.⁶⁰ Dem sechsten Gebot "Du sollst nicht töten" sind Vorschriften über ungeklärte Bluttaten und Blutgenuß aus dem zeremoniellen Gesetz, sowie Vorschriften über den gewalttätigen Tod und Haftpflicht aus dem politischen Gesetz angehängt.⁶¹ Dem Verbot des Ehebruchs sind Vor-

56 CO 24,261–376 — *Hancock* 1989, 85 deutet die Zeremonien- und Rechtsvorschriften als Verwirklichung des Moralgesetzes in der speziellen Situation der Juden.

57 CO 24, 375–560.

58 CO 24, 559–576

59 CO 24, 575–602

60 CO 24, 601–612

61 CO 24, 611–642

schriften über sexuelle Sittlichkeit als Anhänge angegliedert.⁶² Das achte Gebot "Du sollst nicht stehlen" hat unter den Geboten der zweiten Tafel die meisten Erklärungen, insgesamt 12 Abschnitte, die neben Diebstahl den Umgang mit Armen, Tagelöhnern, Witwen, Waisen und Fremdlingen und das Zinsverbot innerhalb des eigenen Volkes behandeln. In den politischen Anhängen des Gebotes befinden sich Vorschriften über die Erstattung der materiellen Schäden und Zurückerhaltung des Eigenen zum eigenen Eigentum oder Gebrauch im Erlaßjahr.⁶³ Das neunte Gebot erklärt Calvin mit Abschnitten über Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit, und er hängt dem Gebot eine Vorschrift über die Behandlung eines, der unbegründbar jemanden angeklagt hat, an.⁶⁴ Dem letzten Gebot hat Calvin gar keinen Abschnitt aus den Mose-Büchern zur Erklärung oder zum Anhang angegliedert.⁶⁵ Die Erläuterung des Gesetzes schließt er mit der Summe des Gesetzes ab, die er in der Forderung des Gehorsams und im Doppelgebot der Liebe sieht.⁶⁶

Calvins Weise, das Gesetz Gottes zu erläutern und zu erklären, beweist, dass sein Denken ein strukturiertes System und eine Hierarchie des Rechts bzw. der Rechte beinhaltet. Er hat die Erklärung des Gesetzes auf dem Dekalog aufgebaut, aber er erläutert nicht nur die in Ex. 20 und Dtn. 5 formulierten Gebote und Verbote, sondern er hat ihnen Stellen aus Mose-Büchern zugefügt, die entweder die Gebote erklären oder unter ihnen als zeremonielle, juristische oder politische Vorschriften stehen.⁶⁷

3.2.2. Das Gesetz

Für Calvin besteht das Gesetz Gottes aus Vorschriften in drei Rängen. Den ersten Rang bilden die Gebote Gottes (*preacepta*), den zweiten ihre Erklärungen (*expositiones*), und den dritten die Anhänge (*appendices*), die

62 CO 24, 641–668

63 CO 24, 669–712

64 CO 24, 713–718.

65 CO 24, 717–720.

66 CO 24, 721–728.

67 Im Vorwort des Kommentars der Mose-Bücherharmonie (CO 23, XX–XXIII) befindet sich eine Auflistung der Bibelstellen, die Calvin in seinem Gesetzkommentar miteinander verbunden hat. Sie sind auch im Anhang zu finden.

entweder zeremoniell (*caeremoniales*) oder gesellschaftlich (*forenses, politicae*) sind. Auf die gesellschaftlichen Vorschriften weist er in Zusammenhang des ersten Gebots mit "rechtliche Anhänge" (*appendices forenses*) und in Zusammenhang der anderen Gebote mit "politische Anhänge" (*appendices politicae*) hin.⁶⁸ Dazu benutzt er gelegentlich auch die Bezeichnungen "forensisches Recht" und "forensische Gesetze".⁶⁹

Mit dem Begriff "Gesetz" (*lex, loi*) deckt Calvin drei verschiedene Felder ab. "Gesetz" kann erstens die ganze durch Moses vermittelte Religion bedeuten, die die Israeliten an den Bund Gottes mit ihren Vätern erinnert.⁷⁰ Zweitens weist "Gesetz" auf das dem erwählten Volk offenbarte Moralgesetz hin. In diesem Fall geht es entweder um den Dekalog⁷¹ oder um die von Jesus formulierte Zusammenfassung des Dekalogs im Doppelgebot der Liebe.⁷² Das dritte Bedeutungsfeld des Begriffs "Gesetz" besteht aus verschiedenen gesellschaftlichen, forensischen, juristischen und zeremoniellen Vorschriften.⁷³

68 Die Namen der verschiedenen Ebenen des Gesetzes Gottes bei Calvin sind in den Überschriften im Gesetzkommentar zu finden.

69 "Haec appendix miste est ex iure forensi et caeremonia." *CmDtn 21:1 CO 24, 615*; "Quod autem ad ius forense spectat, nihil mirum si populo suo Deus foenus ab extraneis exigire." *CmEx 22:25 CO 24, 681* und "Nunc sequuntur leges forenses, quarum non tam exacta est et perfecta ratio." *CmEx 21:37-22:3 CO 24, 688*.

70 Calvin nennt das Gesetz in dieser Bedeutung z.B. in *Ilvii1*: "Legis nomine non solum decem praecepta, quae pie iustusque vivendi regulam praescribunt, intelligo, sed formam religionis per manum Mosis a Deo traditam."

71 *Ilviii*.

72 "Quorsum vere spectet Lex universa, non erit nunc difficile iudicium, nempe in iustitiae complementum: ut hominis vitam ad divinae puritatis exemplar formet. ...Nec cessabat eadem occinere illis quoties indicandus erat Legis scopus. Hinc ita respicit Legis doctrina, ut hominem vitae sanctitate cum Deo suo coniungat, et (quemadmodum alibi Moses loquitur) cohaerere faciat. Porre eius sanctitatis perfectio in duobus iam recitatis capitibus sita est, Ut diligamus Dominum Deum ex toto corde, tota anima, totis viribus [Deut. 30 6. a. 5, et 11. b. 13], et Proximum, sicut nosipsos." *Ilviii51*.

73 *IVxx14-16, CmMsHarm* — *Biéler 1966, 22-23* hält es für notwendig, das Gesetz des Alten Testaments als eine in einem historischen Kontext stehende Einheit zu betrachten. Das Moralgesetz ist allgemeingültig, aber das Zeremoniengesetz und das politische Gesetz gelten nur dem Volk Israels. In seinem Kommentar hat Calvin alles ethische Material der vier letzten Mose-Bücher dem Dekalog angegliedert. *Sinnema 1993, 13* sieht die Auffassung Calvins, dass von den unsprüchlichen Teilen des Gesetzes — Moralgesetz, Zeremoniengesetz und politisches Gesetz — nur das Moralgesetz nach Christus noch in Kraft steht, als eine

In einer tieferen Bedeutung zeigt das Gesetz bei Calvin sich als Ausdruck des Willens Gottes. Calvin stellt fest, dass Gott seinen Willen im Gesetz offenbart und das im Gesetz, das im Menschenherzen spricht, der Mensch dem Willen Gottes begegnet.⁷⁴ Gott hat das Gesetz zur Regel des frommen und aufrechten Lebens für alle Zeiten so verordnet und gegeben, dass es seinem Gesetz nichts fehlt, was für die Lenkung des Menschenlebens notwendig ist.⁷⁵ Mit dem Gesetz verordnete Gott dem Volk Israel, was recht und gerecht,⁷⁶ und was überhaupt richtig ist.⁷⁷ Das Gesetz ist zugleich Zeugnis und Lehre Gottes für sein Volk.⁷⁸

3.2.3. Der Wille Gottes

Der Wille Gottes steht auf einer anderen, höheren Ebene als das Gesetz, das über ihn spricht und Zeugnis gibt. Der Wille Gottes ist ursprünglicher als das Gesetz, das ihn bekanntmacht.⁷⁹ Wenn Calvin noch dazu feststellt, dass das Verbot Gottes mächtiger ist als das Beispiel der Völker,⁸⁰ zeigt er,

wichtige Einflussquelle reformierter Ethik. Nur das Moralgesetz ist unveränderliche Quelle des richtigen Lebens.

74 "Altero autem hortatur ad amplectendam legis doctrinam, in qua nobis exposita est Dei voluntas, ac si coram nobiscum loqueretur." *CmDtn 29:28 CO 24, 256*. In *Baur 1965, 22–23* und *34–35* geht es um den Willen Gottes.

75 "His ergo verbis reverentiam sibi conciliat Deus antequam pie iusteque vivendi regulam praescribat." *CmEx 20:1 CO 24, 209*; "Et ideo subiicit, Deum nunquam idem tentasse: quia hoc unicum specimen ediderit ad illustrandam omnibus saeculis legem suam." *CmDtn 4:33 CO 24, 218*; "Hac ratione Deus nunc non tantum praecepta et statuta sua commendat, sed etiam custodias: quia nihil in lege sua omiserit quod ad regendam hominum vitam esse utile" *CmLev 18:26 CO 24, 646* — Das Gesetz ist der Ordnung der Schöpfung gleich, die wiederum den Willen Gottes vorbringt. *Olsson 1943, 179*.

76 "Summa est, Mosen prodire Dei ministrum et praeconem, qui ipsius ore Israeli praescribat quidquid rectum et iustum est" *CmDtn 1:1-5 CO 24, 260*.

77 "Atque hic finis legis omnibus fere notus est: quia sine controversia fatentur omnes Deum illic praescribere quid rectum sit, ne incerti tota vita erremus." *CO 24, 725*

78 "Sicut Isaiaie 8. capite, ubi dicitur: Ad legem magis et testimonium: non res diversae notantur, sed commendatur legis utilitas, quia contineat quidquid Deus voluit testatum esse populo suo." *CmEx 25:16 CO 24, 405*; "Nec tantum hic damnantur vagae libidines, sed Deus populum suum ad colendam pudicitiam et castitatem instituit." *CmEx 20:14 CO 24, 644; CO 24, 405*. — *Olsson 1943, 41*: "voluntas expressa".

79 *Olsson 1943* vergleicht *lex aeterna* mit der Ordnung, die den Willen Gottes in der Schöpfung bekanntmacht. (273)

80 "Summa est, ne gentibus sint similes in vitiis et corruptelis, quae illis fuerant exitii causa, quando non tantum homines profligaverat Deus, sed perversos quoque eorum ritus.

dass der Wille Gottes wichtiger ist als das Völkerrecht. Somit ist der Wille Gottes für Calvin die erstrangige Quelle des Rechts.⁸¹

Der Ausdruck des Willens Gottes, das Gesetz, ist für Calvin ebenso ewig, wie Gott selbst ewige und unveränderliche Wahrheit ist.⁸² Calvin weist auf ein ewiges Gebot Gottes hin, das Bileam versuchte zu ändern,⁸³ und schreibt über ein fortwährendes Gesetz⁸⁴, das auch für die Zukunft gegeben ist.⁸⁵ Er deutet auch auf ein ewiges Naturgesetz (*perpetua naturae lex*) hin, das durch Verstöße der Menschen nicht aufzuheben ist.⁸⁶ So ist das Recht für ihn in seiner Grundgestalt ewig und unveränderlich.

Calvin stellt zur Zusammenfassung des Gesetzes das Doppelgebot der Liebe auf. Im Gebot "Liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst" hat Jesus die zwei Wirkungsrichtungen des Gesetzes zusammengefasst: die Beziehung zu Gott und die Beziehung zum Nächsten.⁸⁷ Das

... summa huc tendit, ut pluris sit illis Dei prohibitio quam gentium exempla." *CmDtn 18:14 CO 24, 270*

81 *Congrégation sur l'élection éternelle CO 8, 115* nennt den Willen Gottes als die Regel der Regeln und das Gesetz der Gesetze: "Pource que la volonté de Dieu est la règle des règles, la Loy des loiz, la iustice de toute iustice, equité de toute equité, droiciture de toute droiciture. Bref, c'est la fontaine de tout bien." S. auch *Olsson 1943, 87. Douglass 1985, 18* "The will of God alone creates law; outside the will of God everything is contingent." *Helm 2004, 24* "the will of God is not only free of all fault but is the highest rule of perfection, and even the law of all laws."

82 "Ac notatu digna est loquutio, Non pollues nomen Dei tui: quia non potest Deus, qui aeterna est veritas ac immutabilis, maiore contumelia affici quam ubi citatur mendacii testis: quae certe indigna est ac nefanda pollutio." *CmLv19:12 CO 24, 562* — S. *Olsson 1943, 293.*

83 "Deterior quovis mercenario praecone fuit Balaam, qui aeterna Dei decreta evertere optasset." *CmDtn13:1 CO 24, 276*

84 "perpetua lex" *CmEx12:1 CO 24, 286*

85 "Nec vero turbam illam solum designat Moses quae ex Aegypto sequuta fuerat Israelitas, sed legem de omnibus exteris praescribit, qui postea multis saeculis, negotiandi causa venturi erant in terram." *CmEx12:43 CO 24, 291–292.*

86 "Si quis obiiciat multos esse impios et sceleratos patres, de quibus honorifice sentire nequeunt silli quin tollant boni et mali discrimen: responsio in promptu est. hominum vitiiis non toli perpetuam naturae legem" *CmEx20:12 CO 24, 603*

87 "Qua ratione Dominus noster (ut Evangelistae referunt) Legem totam summam in duo capita collegit, ut Deum ex toto corde, ex toa anima, ex totis viribus diligamus: ut proximum amemus sicut nosmetipsos [Matt.22.d.37; Luc.10.e.27]. Vides ut e duabus partibus quibus totam Legem concludit, alteram in Deum dirigat, alteram hominibus destinet."

Doppelgebot der Liebe bringt die Prinzipien zum Ausdruck, die im Dekalog den konkreten Lebenssituationen näher gebracht werden. So ist das Doppelgebot der erste wörtliche Ausdruck des Zentrums und der Quelle des Rechts, des Willens Gottes: Gott will, dass der Mensch ihn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit allen Kräften liebt und dass er seinen Nächsten wie sich selbst liebt (Lk 10:27). Das Doppelgebot drückt den Willen Gottes mit größerer Allgemeinheit und somit auch mit größerer Deckung aus als der Dekalog und die mit ihm zusammenhängenden politischen und zeremoniellen Vorschriften.

3.2.4. Das Moralgesetz

Einen Hinweis zu seinem Verständnis über das Moralgesetz gibt Calvin im achten Kapitel des zweiten Buches der *Institutio*. Das Kapitel beinhaltet die Auslegung des Dekalogs und seine Überschrift lautet "*Legis moralis explicatio*" – Auslegung des Moralgesetzes.⁸⁸ Die Bindung des Moralgesetzes und des Dekalogs bedeutet aber nicht, dass Calvin das Eintreten des Moralgesetzes in das menschliche Bewusstsein erst bei der Offenbarung des Gesetzes Gottes an Moses sehen würde, denn wenigstens einige Teile des Moralgesetzes hat der Mensch auch ohne eine besondere Offenbarung erkennen können. Im Kommentar zur Harmonie der restlichen Mose-Bücher stellt er unter anderem fest, dass der Verstand der Völker den Ehebruch schon vor dem – im Dekalog bekanntgemachten – Gesetz verurteilte,⁸⁹ und dass Gott die Einhaltung des Sabbats schon vor der Ankündigung des Gesetzes verlangte.⁹⁰ "Moralgesetz" bezieht sich

Ilviii11. – Vg. zu Bucer, der laut Haas 1997 "believes that the basis of all law in society should be the Great Commandment: love for God and love for neighbour as for self" und der "relates this commandment to the Golden Rule, the Decalogue, and the moral laws of the Old and New Testament." (41). Haas stellt auch fest, dass Calvin die zwei Teile des göttlichen Gesetzes in einer gegenseitigen Relation sieht: die beiden Tafeln sind notwendige Teile des christlichen Lebens. (89)

88 "HIC decem Legis praecepta, cum brevi eorum explicatione, ..." *Ilviii11*.

89 "Appendix politica, ex qua patet quantopere abominetur Deus adulteria, dum moechis capitalem poenam irrogat. ... Haec ratio gentes etiam ante legem impulit, ut severe in adulteria animadverterent:" *CmDtn 22:22 CO 24, 648*

90 "Nam et sabbathum Deus sibi a mundi creatine dicavit, et observari voluit a populo ante legis promulgationem: postea tamen peculiaris eius diei sanctitas distinctius expressa fuit." *CmLv11:2 CO 24, 346*

also nicht auf den Wortlaut des Dekalogs, sondern der Inhalt des Dekalogs bildet seine Bedeutung. Da der Inhalt wenigstens zum Teil auch ohne Offenbarung des Gesetzes dem Menschen erkennbar ist, ist es auch möglich, über das *natürliche* Moralgesetz zu sprechen.

Das Moralgesetz besteht aus zwei Teilen — und als Gottes Gesetz aus zwei Tafeln —, die ihre eigene Charakteristika haben. Die Hauptzüge des ganzen Gesetzes sind nach Calvin Frömmigkeit und Gerechtigkeit (*pietas et iustitia*), wobei die Frömmigkeit der ersten und die Gerechtigkeit der zweiten Tafel des Gesetzes angehört.⁹¹ Die Hauptmotive der ersten Tafel sind Gottes Verehrung und die Beziehung des Menschen zu Gott. Die zweite Tafel ist ihrerseits durch das Motiv der Nächstenliebe (*caritas*) gekennzeichnet.⁹² Calvin stellt zum Beispiel fest, dass die dritte Bedeutung des Sabbats als Ruhe für die Diener eigentlich nicht zur ersten Tafel gehört, weil sie die Regel der Liebe (*caritatis regula*) ausdrückt,⁹³ und dass die zweite Tafel die Liebe als Band der Vollkommenheit beinhaltet.⁹⁴ Die zwei Tafeln des Gesetzes formen gemeinsam das Moralgesetz, und Christus hat sie im Doppelgebot der Liebe zusammengefasst.⁹⁵ Im

91 “Verum quia tota vitae formandae ratio pietate et iustitia continetur, eas partes distingui oportuit, ut populus legis finem teneret, de quo postea iterum dicendum erit.” *CmEx 20:12 CO 24, 602*. — In diesem Kontext bedeutet ‘*iustitia*’ menschliche Gerechtigkeit. *Olsson 1943* sieht einen Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit (87), denn das Gesetz ist für die menschliche Gerechtigkeit die Norm, aber bei Gott ist das Gesetz mit dem Willen Gottes gleich (88).

92 Das Substantivum für Gottesliebe bei Calvin ist das spätlateinische *dilectio*, das eine Ableitung des Verbums *diligere*, “lieben” ist. S. z.B. *CmDtn 6:5, Lev 19:18 CO 24, 721*: “Idem est verborum Pauli sensus, quia fides quae illic vocatur fons et origo caritatis, dilectionem Dei in se complectitur.”

93 “Tertius etiam sabbathi finis notatur a Mose, sed quasi accidentalis, ut sit aliqua servus relaxatio. Quia hoc ad caritatis regulam pertinet, proprie locum non habet in priore tabula.” *CmEx. 20:8 CO 24, 579*

94 “Quanquam caritas (ut est vinculum perfectionis [Col.3,14]) comprehendit summam secundae tabulae,” *CmEx 20:12 CO 24, 602*

95 “Porro sicuti duabus tabulis continetur, ita eam ad duo capita redigit Moses, ut Deum diligamus ex toto corde, et proximum sicut nos ipsos. Etsi autem non uno in loco utrumque coniungit, Christus tamen, ex cuius spiritu loquutus est, ad explicandum eius consilium sufficere nobis debet. Rogatus autem quod esset praecipuum legis mandatum: respondit (Matth . 22, 37) primum quidem esse ut diligatur Deus, alterum vero affine de proximo diligendo: perinde ac si diceret, totam iustitiae perfectionem quae in lege traditur,

Katechismus vom Jahre 1537 hat Calvin die Einteilung des Gesetzes mit den Worten "Dienst an der Majestät" und "der Liebe (*charite*) am Nächsten" ausgedrückt.⁹⁶

Calvin nimmt zur Kenntnis, dass das Gesetz im Neuen Testament oft nur den Inhalt der zweiten Tafel bedeutet. Er nennt als Ursache, dass der Mensch der Einhaltung der ersten Tafel mit seinen äußerlichen Werken nicht mächtig ist. Die erste Tafel kann nur in Intentionen des Herzens und in Zeremonien eingehalten werden. Die zweite Tafel kann aber in Werken der Liebe eingehalten werden.⁹⁷ Die Verwirklichung der Liebe ist zugleich auch dem Menschen ein Prüfstein, denn er verwirklicht kaum die Liebe, wenn er nicht in Gottesfurcht lebt.⁹⁸ Wenn er die Nächstenliebe verwirklicht, bringt er auch das Bild Gottes zum Vorschein.⁹⁹

in duabus partibus consistere, ut vera pietate Deum coleamus, et innoxie versemur cum hominibus; secundum caritatis regulam." *CmDtn* 6:5, *Lev* 19:18 *CO* 24, 721

96 *CatGen* 110, *Cath* 1537, 383; *CRI* 41–42.

97 "Siquidem prioris tabulae obedientia aut in cordis affectu, aut in ceremoniis fere erat. Cordis affectus non apparehat, ceremoniis hypocritae assidue incumbabant: at opera charitatis talia sunt ut solidam iustitiam per ea testemur. Hoc vero ita passim occurrit in Prophetis, ut lectori mediocriter exercitato familiare esse debeat. Nam fere quoties hortantur ad poenitentiam, omissa priore tabula, fidem, iudicium, misericordiam et aequitatem urgent. Neque hoc modo praetereunt Dei timorem, sed eius seriam probationem a signis exigunt. Hoc quidem notum est, ubi de Legis observatione disserunt, plerumque insistere in secunda tabula: quia illic maxime perspicitur iustitiae et integritatis studium. Neque opus est recensere locos: quia per se quisque facile animadvertet quod dicis." *Ilviii*52. — *Hesselink* 1992, 9 meint, dass die Vorstellung des Gesetzes ganz gut zum *Institutio* I gehören könnte, weil das Moralgesetz mit der zweiten Tafel des Gesetzes gleich ist, die wiederum mit dem natürlichen Gesetz übereinstimmt.

98 "Ergone, inquires, pluris est ad iustitiae summam, cum hominibus innocenter vivere, quam pietate Deum honorare? Minime; sed quia non temere quis charitatem per omnia custodit, nisi Deum serio timeat, inde quoque pietatis approbatio sumitur. ...Certum est, in Lege et Prophetis primum locum tenere fidem et quicquid ad legitimum Dei cultum pertinet, interiore loco subsidere dilectionem: sed intelligit Dommus, in Lege nobis tantum praesentibus iuri et aequitatis inter homines observantiam, qua ad testandum pium eius timorem, siquis in nobis est, exerceamur." *Ilviii*53.

99 Nach *Hancock* 1989, 88–90 ist die Liebe für Calvin an erster Stelle eine Regel, nicht das Ziel. Auch das Bild Gottes hat seinen Sitz nicht in dem Ziel sondern in den Taten. Die Nächstenliebe und die Gottesliebe bilden einen totalen Gegensatz zu aller Selbstliebe.

In seinem Denken verbindet Calvin also die Nächstenliebe und die Gerechtigkeit miteinander. Die Liebe ist nicht nur und nicht vorrangig eine geistliche Tugend, sondern sie drückt die zwischenmenschliche Beziehung aus, und sie ist in sehr tiefem Sinn eine menschliche Eigenschaft, die dementsprechend allen Menschen gehört. Werke der Liebe können auch die Menschen tun, die nicht gläubige Christen sind. Die Verwirklichung der Liebe in Werken ist aber für Calvin noch keine Aussage über die Moral, denn sein moralisches Kriterium steckt in dem inneren Motiv des Menschen.¹⁰⁰ Das Moralgesetz wird nicht durch Tun oder Enthaltung verwirklicht, sondern das Wesentliche ist, wie und durch welchen Gedanken der Mensch zum Tun oder zur Enthaltung gekommen ist.¹⁰¹ So bedeutet die vollkommene Einhaltung des Gesetzes, dass der Mensch Gott gegenüber vollkommenen Gehorsam ausübt.¹⁰²

100 "Initio constitutum sit, non ad externam honestatem modo, sed ad interiorem spiritualemque iustitiam, hominis vitam in Lege informari. ... Deus autem (cuius oculus nihil fugit, et qui externam speciem non tam moratur quam cordis puritatem) sub scortationis, homicidii, furti interdicto, libidinem, iram, odium, alieni appetentiam, delum, et quicquid tale est, vetat. Nam quum sit spiritualis Legislator, animae non minus quam corpori loquitur." *Ilviii6,7*; s. auch *CRI 57*.

101 *CRI 54*; "Audiunt, non occides, non moechaberis, non furaberis: gladium ad caedem non exerunt: corpora sua meretricibus non commiscunt: manus alienis bonis non iniiciunt. Haec omnia bene hactenus: sed caedes totis animis spirant, fervent in libidinem, omnium bona oculis retortis aspiciunt, et cupiditate devorant. Iam vero deest quod praecipuum erat Legis. Unde quaeso tam crassus stupor, nisi quod omissio Legislatore, iustitiam suo magis ingenio accommodant? His fortiter reclamatione Paulus, affirmans Legem esse spiritualem [Rom. 7. c. 14]: quo significat, non modo animae, mentis, voluntatis obsequium exigere, sed requirere Angelicam puritatem, quae omnibus carnis sordibus abstersa, nihil quam spiritum sapiat." *Ilviii6*.

102 "Si verum est perfectionem iustitiae in Lege nos edoceri: istud etiam consequitur, absolutam eius observationem perfectam esse coram Deo iustitiam: qua scilicet homo iustus apud caeleste tribunal censeatur ac reputetur." *Ilviii3*, "illic non aliam iustitiam doceri nisi quae ad praescriptum divinae voluntatis exigatur: frustra igitur novas operum formas ad demerendum Deum tentari, cuius legitimus cultus sola constat obedientia. Quin potius quod extra Dei Legem evagetur bonorum operum studium, esse divinae veraeque iustitiae non tolerandam profanationem. Verissime quoque Augustinus, qui nunc matrem custodemque virtutum omnium, nunc originem appellat, obedientiam quae Deo praestatur" *Ilviii5*. — *Bauke 1922, 80*: "Für Calvin aber tritt die Theologie als Verbindungsglied zwischen Religion und Frömmigkeit, und zwar die Theologie in ihrer formal-dialektischen Art, diese schafft dann erst die Verbindung von Religion und Sittlichkeit. ... Calvin hat wohl eine Vereinigung zwischen Religion und Sittlichkeit, es ist aber keine innerlichste Einheit, sondern die

3.2.5. Fokussiertes Gesetz

Gott hat seinen Willen in Geboten und Verboten bekanntgegeben, die immer mehr beinhalten als das in Worten Ausgedrückte. Der Mensch steht im Prozess, in dem er aufzuklären hat, welches Ziel und welches Thema das Gebot hat. Dadurch lernt er den Willen Gottes kennen, und dann muss er das praktische Handeln ableiten – und auch das, was das Gebot verbietet. Zugleich muss er sich der Grenze zwischen der Deutung einerseits und einem neuen Gebot andererseits bewusst werden, denn das Ziel ist nicht, dass der Mensch neue Gebote dem Gesetz Gottes hinzufüge.¹⁰³ Die Aufgabe des Menschen ist es, das ewige und unveränderliche Gesetz Gottes in seinem eigenen Leben anzuwenden, wobei Gott seinen Gehorsam prüft. Das Moralgesetz ist kein Automat, das vorausbestimmen würde, welche Handlung in der jeweiligen Lebenssituation richtig wäre.¹⁰⁴

Als Beispiele dafür, wie die Handlung aus dem Gesetz Gottes abzuleiten ist, dienen Calvins Erklärungen zum Gebot der Elternehrung und zum Verbot des Ehebruchs. Nach Calvin hat Gott in Geboten und Verboten des Dekalogs nur die Extremfälle zum Vorschein gebracht, der Dekalog gilt jedoch auch in den milderen Aspekten der jeweiligen Frage. So sucht er bei der Erklärung des Dekalogs nach den Zielen der Gebote und Verbote. Das Ziel des Gebotes der Elternehrung ist es, dass Menschen die von Gott gegebenen Wertordnungen in Ehre halten und somit die von ihr erschaffene Ordnung in Kraft halten. Der Hauptinhalt des Gebotes ist,

dialektische Verbindung der Gegenstände seiner Religion, das ist des Inhaltes seiner Frömmigkeit.“; *Lobstein* 1877, 43: "da Calvin den ganzen Umfang seiner Pflichten- und Tugendlehre, das heisst seine ganze Ethik, an den Decalog angeschlossen hat." – *Douglass* 1985, 114 "We come now to the remaining aspect of the worship of God, obedience to the will of God shown in the law." *Johnson* 2000, 63 "Indeed, the Latin word for ethics (*ethice*) does not appear at all in Calvin's main work, the *Institutes of the Christian Religion*. The Latin word for morality or moral (*moralia*) appears 17 times, most often in relation to the law of morality and sometimes with negative overtones ... Calvin's preferred term is obedience (*obedientia*), which occurs 215 times in the *Institutes*."

103 "Quaerendum, inquam, quatenus excedere verborum fines debeat interpretatio: ut appareat, non attextam esse Legi divinae ex humanis glossis appendicem, sed purum germanumque Legislatoris sensum fideliter redditum." *Ilviii8*.

104 *Hancock* 1989 89 stellt fest, dass Calvin kein Legalist ist, obwohl er das Gesetz sehr achtet und zum Vorschein bringt. S. auch *Fuchs* 1986, 68–69.

dass diejenigen zu ehren sind, die Gott als Obrigkeit eingesetzt hat. Ihnen soll man gehorchen und für das von ihnen geleistete Gute danken. Die Eltern sind im Gebot genannt, weil sie die nächste Obrigkeit eines jeden sind, und das macht es dem Menschen leichter, sich ihnen gegenüber richtig zu verhalten als anderen Obrigkeiten gegenüber. Im Gebot ist die allerbekannteste Situation angegeben, und danach muss der Mensch alle Obrigkeiten ehren können, egal ob sie die Ehre verdienen oder nicht, genauso wie er seine Eltern ehren muss, egal, ob sie die Ehre verdienen oder nicht. Das Ziel des Verbots des Ehebruchs seinerseits ist es, alle Unreinheit vom Menschen fern zu halten. Ihr Inhalt gebietet dem Menschen, alle Unreinheit des Fleisches und alle Unsittlichkeit zu vermeiden. Das in ihm versteckte positive Gebot zielt auf allseitige Sittlichkeit und Enthaltbarkeit. Das Verbot will nicht nur Ehebrüche verbieten, sondern auch allerlei Unreinheit der Sitten und Gedanken.¹⁰⁵

3.3. Universales und partikulares Recht

Den qualitativen Unterschied des Moralgesetzes zu den zeremoniellen und den politischen Gesetzen erläutert Calvin im letzten Kapitel des vierten Buches der *Institutio* (IVxx). Die zeremoniellen Gesetze haben die Israeliten zum richtigen Gottesdienst geführt, und die politischen Gesetze, von Gott zur Ermöglichung der zivilen Verwaltung gegeben, haben ein Gemeinschaftsleben unter gewissen Formen ermöglicht. Der qualitative Unterschied liegt darin, dass das Moralgesetz ewiges und immer gültiges Recht ist.¹⁰⁶ Die zeremoniellen und politischen Gesetze sind nicht ewig und gelten nicht immer: Christus hat die zeremoniellen Gesetze ohne Verlust der Frömmigkeit abschaffen können, und die Veränderungen in den politischen Gesetzen beeinträchtigen nicht die Pflicht der Liebe.¹⁰⁷

105 "Finem eius, Quia pudicitiam et puritatem Deus amat, facessere a nobis omnem immunditiam oportere. Summa igitur erit, ut nequa spurcicia, aut libidinosa intemperie carnis inquinemur. Cui respondet affirmativum praeceptum, ut caste et continenter omnes virae nostrae partes moderemur." *Iviii41*. Biéler 1963 merkt, dass das Moralgesetz allgemein ist, während die Zeremoniegesetze und die politischen Gesetze nur dem Volk Israel gelten (23). S. auch Haas 1997, 86–88.

106 Olsson 1943 will im Mose-Gesetz bei Calvin ewige Grundregeln suchen, die ewige und unveränderliche Ordnung ausdrücken. (285)

107 "Lex itaque moralis (ut inde primum incipiam) quum duobus capitibus contineatur, quorum alterum pura Deum fide et pietate colere, alterum sincera homines dilectione

Die Rechtsvorschriften des Alten Testaments sind nach Calvin nicht ewig, weil sie nicht allen Menschen gelten. Dieser Gedanke kommt in seiner Argumentation über die Zeitgebundenheit des Zinsnahmeverbots zum Vorschein. Es ist danach nicht erlaubt, Zinsen von Mitgliedern des eigenen Volkes zu nehmen, wogegen es erlaubt ist, von Fremdlingen Zinsen zu verlangen. Einige Menschen, die des eigenen Volkes, werden somit den anderen gegenüber bevorzugt. Wegen der Unterscheidung der Menschen kann das Verbot nach Calvin keine ewige Vorschrift sein, sondern es muss der zeitgebundenen Gesetzgebung des Volkes Israel angehören.¹⁰⁸ Er stellt weiter fest, dass ein ewiges Gesetz nicht an zeitliche Vorteile gebunden sein kann.¹⁰⁹ Die Unzeitgebundenheit einer Vorschrift wird durch ihre Universalität bekräftigt. In seiner Erklärung des Gesetzes Gottes stellt Calvin fest, dass ein jedes politisches Gesetz von der Regel der Liebe abhängt¹¹⁰ und dass die forensischen Gesetze nicht so einen vollkommenen und genauen Zweck (*ratio*) haben wie das Moralgesetz.¹¹¹ Zu den Eigenschaften des Moralgesetzes gehört außerdem, dass Gott es in

complecti simpliciter iubet: vera est aeternaque iustitiae regula, gentium omnium ac temporum hominibus praescripta, qui ad Dei voluntatem vitam suam componere volent. ... Quemadmodum ergo salva et incolumi pietate abrogari potuerunt ceremoniae: ita et iudiciariis his constitutionibus sublatis, perpetua charitatis officia et praecepta manere possunt." *IVxx15*. — S. auch *Olsson* 1943, 276

108 "Additur praeceptum mutuandi absque foenore, quod tametsi politicum est, pendet tamen ex caritatis regula: quia fieri vix potest quin foenoris exactione exhauriantur inopes, et prope exsugatur eorum sanguis. Nec vero alium finem respexit Deus quam ut mutuo vigeret fraterna dilectio apud Israelitas. Hanc quidem politiae iudaicae fuisse partem liquet, quia permittitur gentibus foenerari: quod discrimen lex spiritualis non admittit. Caeterum ita abrogatum est ius forense quod veteri populo Deus praescripsit, ut tamen maneat quod dictat caritas, non esse gravandos fratres qui nostra ope indigent. Porro quia diruta est maceria qua olim discernabantur Iudaei a gentibus, ratio nostra hodie diversa est: ideoque tam in foenore quam in aliis expilationibus parcendum est omnibus sine exceptione, et erga extraneos quoque servanda aequitas." *CmEx 20:24 CO 24, 680*.

109 "Quod autem omnibus qui erga parentes officio pietatis defuncti sunt non contingit diuturna vita, tenendum est praemiis temporalibus minime fixam esse perpetuam legem:" *CmEx20:12 CO 24, 605*

110 "Et tandem subiicit: Natura id non patitur. Quare non video cur praetextu legis politicae abolenda sit naturae integritas, ex qua emergit discrimen inter statuta Dei, et gentium corruptelas." *CmLev 18:6 CO 24, 662*

111 "Nunc sequuntur leges forenses, quarum non tam exacta est et perfecta ratio:" *CmEx 21:37–22:3 CO 24, 688*

die Menschenherzen geschrieben hat.¹¹² Deshalb bezeichnet Calvin es als natürliches Gesetz¹¹³ und als inneres Gesetz.¹¹⁴

Die Formen der gesellschaftlichen Gesetze ihrerseits hängen von menschlichen Satzungen ab und variieren je nach den Verhältnissen.¹¹⁵ Eine eigene Gruppe unter den positiven Gesetzen bilden die der Kriegsführung zugehörenden Gesetze. Calvin weist zweimal im Dekalogkommentar darauf hin, dass im Kriege andere Gesetze gültig sind als im Frieden, aber er erläutert nicht genauer, wie Kriegsgesetze sich von normalen, d.h. Gesetzen des Friedens, unterscheiden.¹¹⁶

Eine Herausforderung an christliches Naturrechtsdenken bilden die von Gott befohlenen Abzweigungen bzw. Ausnahmen aus dem Naturrecht bzw. aus den von Gott gegebenen Normen, die in der Bibel stehen. In der Scholastik führt die Diskussion über sie zur Fragestellung *potentia absoluta*

112 "Hoc autem novi foederis peculiare est beneficium, legem scribi in cordibus et visceribus insculpi:" *CmDtn 30:11 CO 24, 258*; "Etsi vero legem hanc naturaliter insculpsit omnium cordibus, quo tamen sanctior esset observatio apud Israelitas," *CmDtn 17:6 CO 24, 627*; "Naturaliter quidem insculpta est boni et mali notitia hominibus," *CO 24, 725*; "Iam quum Dei Legem, quam moralem vocamus, constet non aliud esse quam naturalis legis testimonium, et eius conscientiae quae hominum animis a Deo insculpta est," *IVxx16*

113 "Iam quum Dei Legem, quam moralem vocamus, constet non aliud esse quam naturalis legis testimonium, et eius conscientiae quae hominum animis a Deo insculpta est, tota huius de qua nunc loquimur, aequitatis ratio in ipsa praescriptae est." *IVxx16*

114 "Porro haec ipsa quae ex duabus tabulis discenda sunt, quodammodo dictat lex illa interior, quam omnium cordibus inscriptam et quasi impressam superius dictum est" *IIviii1*.

115 " Proinde sola quoque ipsa legum omnium et scopus et regula et terminus sit oportet. Ad eam regulam quaecunque formatae erunt leges, quae in eum scopum directae, quae eo termino limitatae, non est cur a nobis improbentur, utcunque vel a Lege Iudaica, vel inter se ipsae alias differant." *IVxx16*

116 "Quod de servanda domi et in otio puritate docuit, nunc extendit etiam ad castra bellica: ut in medio strepitu armorum puros se ab omni macula conservent. Scimus, ut plurimum leges in bellis cessare, dum omnia impetu magis quam ratione aguntur, et scimus multa solere militibus permitti, quae in pace nullo modo toleranda essent." *CmDtn 23:9 CO 24, 337*; "Summa est, quamvis spoliationibus et rapinis ianum aperiatur ius bellicum, cavendum tamen esse, quod licet, ne terra in vastitatem redacta in futurum tempus sit sterilis: denique praedam sic agendum esse de hostibus, ut curae nobis sit generis humani utilitas, ac posterius alimenta reperiant in arboribus, quae non tamen cito adulescunt ad ferendum fructum." *CmDtn 20:19 CO24,708*. — Baur 1965, 37–38 definiert die Moral als das, was im Gesetz ewig ist und allen Menschen gilt.

– *potentia ordinata Dei*: ob Gott an irgendwelche Regeln gebunden ist, ob er selbst die Normen formt und ob er von den von ihm selbst gegebenen Normen abweichen kann. Calvin tritt heftig gegen eine Unterscheidung *potentia absoluta* – *potentia ordinata* auf, behandelt jedoch solche Abweichungen in seinen Kommentaren.¹¹⁷ Eine Form solcher Ausnahmen sind die Situationen, in denen Gott die Ordnung der Natur umstellt.¹¹⁸

3.3.1. Traditionelle Terminologie bei Calvin

Die traditionelle Terminologie über verschiedene Stufen des Rechts benutzt Calvin nur selten. Er erwähnt sowohl *ius gentium* als auch *ius naturale* zweimal in der Dekalogerklärung seines Mose-Kommentars. Beim Verbot der Rückgabe eines vom Besitzer weggelaufenen Sklaven merkt er, dass das Verbot, obwohl auf die Menschlichkeit und die Barmherzigkeit zielend, nicht in aller Hinsicht gerecht ist, weil es das *ius gentium* verletzt.¹¹⁹ Die Todesstrafe bei Ehebruch sieht er auf dem allgemeinen Völkerrecht (*communis iure gentium*) basierend.¹²⁰ Die Untrennbarkeit der Ehe basiert nach ihm auf dem Naturrecht,¹²¹ und

117 “Nam quae in scholis trita est de duplici eius voluntate distinctio, a nobis minime admittitur. Voluntatem Dei aliam ordinata, aliam absolutam garriunt Sorbonici sophistae. Haec blasphemia, a qua merito abhorrent piaae aures, Pighio et similibus esset plausibilis.” *De aeterna Dei praedestinatione* CO 8, 310; “Passim Calvinus commentum de absoluta Dei potentia, quod in scholis suis ventilant sophistae, acriter repudiat, et detestabile esse asserit: quia ab aeterna Dei sapientia et iustitia separari non debeat potestas” *Responsio ad calumnias nebulonis de praedestinatione* CO 9, 258. — “Calvin was eager, however, to define this power as reliable rather than as an ungoverned, cruel, or tyrannical will. His rejection of the distinction between the *potentia absoluta* and the *potentia ordinata* demonstrates this concern.” Schreiner 1991, 34. — Abweichungen z.B. CO 8, 115, 316, 361, 364; CO 23, 263; CO 24, 49; IIIxxiii2 — S. Olsson 1943, 86.

118 Olsson 1943, 212, 344–347. Douglass 1985, 55 “For God in making law, which is based on his will, in no way gives up his freedom to act otherwise.”

119 “Quanquam haec lex ad humnitatem et clementiam spectat, tamen videtur non omni ex parte iusta esse. ... Hoc quidem tolerabile fuit, sed perfugium quod hic servis datur, dominos iure suo fraudat: quoniam causa incognita libertas illis datur habitandi in terra Chanaan: hoc etiam modo violatur ius gentium, dum terra quibuslibet fugitivis patet” *CmDtn* 23:16,17 CO 24, 633

120 “Imo communi iure gentium mortis poena semper adulteriis inflicta fuit:” *CmLev*20:10 CO 24, 649

121 “Vulgo dicitur, iura naturae insolubilia esse:” *CmDtn* 24, 1–4 CO 24, 657. — S. Olsson 1943, 277.

Unzucht mit einem Verwandten des Vaters definiert er als Aufgeben des Naturrechts.¹²² Viel öfter, insbesondere im Zusammenhang des Gebots über das Eigentum, kommt das Prinzip *cuique ius suum* zum Vorschein, denn Calvin hält es für den zweiten Teil der Regel der Liebe – neben der goldenen Regel.¹²³

3.3.2. Rechtsstufen

Die verschiedenen Stufen des Rechts sind jedoch in Calvins Erklärung über das Gesetz Gottes sichtbar. Er stellt fest, dass das politische Gesetz als Entschuldigung zur Abhebung der Tadellosigkeit des natürlichen Gesetzes dient, welches den Unterschied zwischen dem Willen Gottes und dem Verderbnis der Völker zeigt.¹²⁴ Er weist öfter auf heidnische Gesetzgeber und römisches Recht in den Erläuterungen der Vorschriften des Mose-Gesetzes hin. Er stellt das römische Gesetz der 12 Tafeln und die stoischen Vorschriften neben die politischen Anhänge des sechsten Gebotes.¹²⁵ Beim Verbot des Ehebruches weist er auf die *lex Iulia* hin.¹²⁶ In den Erklärungen der politischen Anhänge des achten Gebots stellt er fest, dass Gott seinem Volk dieselben Gesetze gegeben hat wie die weltlichen Gesetzgeber, von denen er u.a. *Dracon* (vor 600 v. Chr.) und *Solon* (um 600

122 “Verberibus autem non castigat incestuosos: ac si levi tantum delicto obstricti essent: sed crimen pronunciat capitale esse si quis a iure naturae desciverit: ac primo quidem novercam et privignum morti addicit si inter se coierint” *CmLev 20:11–12 CO 24, 666*

123 “Quando caritas est finis legis, inde petenda est definitio. Haec porro caritatis regula est, ut ius suum cuique salvum maneat, nec quisquam alteri faciat quod sibi non vult fieri.” *CmEx 20:15 CO 24, 669*

124 “Et tandem subiicit: Natura id non patitur. Quare non video cur praetextu legis politicae abolenda sit naturae integritas, ex qua emergit discrimen inter statuta Dei, et gentium corruptelas” *CmLev18:6 CO 24, 662*

125 “Si quis ergo membrum hominis afflixerat, poena talionis edicitur, qua usae sunt aliae quoque gentes. Verum ota distincte praecipit Deus quando et quomodo retalianda sit iniuria, ut lex minime obnoxia sit frigidis cavillis, quibus duodecim tabularum exagit apud Gellium Phavorinus. Et certe nimis obscure decemviri: Si membrum fregeris meum, ex pacto talio esto.” *CmLev24:19 CO 24, 621–622*

126 “Imo communi iure gentium mortis poena semper adulteriis inflicta fuit: quo turpius est magisque pudendum Christianis, non imitari saltem profanos homines. Lege Iulia non minus graviter quam ipsius Dei punitur adulterium: qui se venditant Christi nomine, adeo molles sunt ac remissi, ut vix levi castigatione tam execrabile flagitium coercent.” *CmDtn 22:22 CO 24, 649*

v. Chr.) nennt.¹²⁷ Die Aufklärung eines nächtlichen Diebstahls geschieht nach ihm im Mose-Gesetz anders als im Gesetz der 12 Tafeln, und er vergleicht Vorschriften des Mose-Gesetzes mit römischer Jurisprudenz und in Bezug auf Erstattung eines Diebstahls mit *Cato* (234–139 v. Chr.).¹²⁸ So stellt er sowohl das Naturrecht als auch die positive Gesetzgebung verschiedener Völker vor.

Obwohl Calvin nur selten die traditionelle Terminologie zur Abstufung des Rechts benutzt, hat er in seinem Denken ein Abstufungssystem, das den Systemen der Stoa, Augustins, Thomas' und der Erklärer des römischen und kanonischen Rechts ähnlich ist. Die Stufen seiner Struktur sind der Wille Gottes, das Moralgesetz, das allen Menschen verbindlich ist, und politische oder gesellschaftliche Gesetze, die in jeder Gesellschaft verschieden sind. So entspricht der Wille Gottes seiner Stellung nach der *lex aeterna*, das Moralgesetz der *lex naturae* oder dem *ius naturale*, und die politischen Gesetze der *lex humana*.¹²⁹

127 "Nunc sequuntur leges forenses, quarum non tam exacta est et perfecta ratio: quia Deus in iis ferendis iustum rigorem ad populi duritiam inflexit. Caeterum quod Deus populo suo tradiderat, mutuati sunt deinde profani legislatores. Asperior quidem fuerat Draco, sed nimia eius severitas tacito populi Atheniensis consensu obsolevit. A Solone autem mutuati sunt decemviri partem iuris quod in suas tabulas retulerunt: quanquam in distinctione poenae dupli et quadrupli variarunt: tandem successu temporis aliquid postea mutatum est. Verum quisquis prudenter omnia expenderit, reperiet tam Solonem quam decemviros, ubi a lege Dei deflexerunt, in deterius prolapsos esse. Primo discrimen hic ponitur quale statuitur legibus romanis inter fures manifestos et nec manifestos: ilic enim fur nec manifestus in duplum damnatur, manifestus vero in quadruplum." *CmEx*22:1–4 *CO* 24, 688

128 "Exceptio autem haec interponitur de fure nocturno. Etsi autem non satis diserte singula sunt expressa, consilium tamen Dei minime ambiguum est, si in tenebris occisus fuerit fur, percussori id impune fore, quia tunc a latrone vix discerni potest (praesetim quum vi et manu grassatur): quando noctu alienam domum ingredi non potest, quin vel parietem transfodiat, vel perfringat ianum. Duodecim tabulae paulo aliter: furem enim nocturnum occidere permittunt, diurnum vero, si se cum telo defenderit. Unde illud Catonis: Fures privatos in nexu et compedibus vivere, publicos vero in auro et purpura. Et quoniam dura erat haec conditio, nominatim cavendum fuit ne ob penuriam absolverunt. Si quis roget an domino rei ablatae licuerit repossere duplum vel quadruplum: respondeo, quod Deus adiudivat, id optimo iure deberi: interea pro aequitate dispendio: quin potius quidquid lucri fecerant, conferrent in usus pios et sanctos." *CmEx* 22:1–4 *CO* 24, 689–690

129 *Baur* 1965, 205 "Die Darstellung hat gezeigt, daß von Calvin allgemeine Rechtsprinzipien mit der "lex Dei" und dem natürlichen Gesetz verbunden oder, als natürlich erkennbare Rechtsgrundsätze, an der Naturordnung gemessen werden. Nur das natürliche

3.4. Calvins System des Rechts

Die Rechtsstruktur Calvins lässt sich auch als ein System gleichzentrischer Kreise darstellen, dessen Zentrum ewig und unveränderlich ist. Das lässt die Struktur genauer und mit mehreren Einzelheiten erkennen. Je weiter man sich vom Zentrum entfernt, desto größere Variationen gibt es in den äußeren Formen, aber der Inhalt muss immer mit den inneren Kreisen und dem Zentrum im Einklang stehen. Im Mittelpunkt steht Gott mit seinem majestätischen Willen, der ewig und unveränderlich ist. Den innersten Kreis bildet das Doppelgebot der Liebe, das der erste und allgemeinste Ausdruck des Willens Gottes ist. Den zweiten Kreis bildet der Dekalog, der genauer definiert, was Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten bedeutet. Die außerhalb des Dekalogs stehenden Moralvorschriften des Mose-Gesetzes formen den dritten Kreis. Der vierte Kreis wird von gesellschaftlichen Gesetzen gebildet. Das Moralgesetz im allgemeinen kann auf zwei verschiedene Weisen in dieses System eingesetzt sein. Es kommt dem Dekalog gleich, aber man kann es wegen der Vielfalt seiner Erscheinungsformen auch zwischen die Moral des Mose-Gesetzes und die gesellschaftlichen Gesetze stellen.¹³⁰ Das

Gesetz und die natürlich erkennbaren Rechtsgrundsätze sind hier als Naturrecht anzusprechen, da sie auf natürliche Weise jedem Menschen zugänglich sind, während die "lex Dei" mit der Schriftoffenbarung verbunden, also Gegenstand übernatürlicher Offenbarung ist." – Vgl. *Gratian*, bei dem das natürliche Gesetz dem Willen Gottes entspricht. *Raunio* 1993, 87. – *Backus* 2003a stellt fest, dass es schwierig ist, den exakten Link zwischen göttliches, natürliches und politisches Gesetz zu finden.

130 *Baur* 1965, 212–213 "wenn er [Calvin] feststellt, daß zwischen der Naturordnung und den Rechtsgrundsätzen Übereinstimmung herrsche. Das übernommene stoische Gedankengut erfährt jedoch eine Umwandlung im christlichen Sinne, da die Natur von Calvin nicht als etwas Selbständiges, sondern als eine von Gott geschaffene Ordnung verstanden wird. Wenn deshalb Calvin davon spricht, daß ein Rechtsgrundsatz mit der Naturordnung übereinstimmt, so will er damit zugleich feststellen, daß er auch mit dem Willen Gottes übereinstimmt." *Bohatec* 1934, 18 sieht auch die erste Tafel des Gesetzes einen naturrechtlichen Grund haben. *Brunner* 1935, 26: "Das Gesetz Gottes kennen wir in der Vernunft oder im Gewissen. Diese *lex naturae* ist inhaltlich identisch mit der *lex scripta*, wenn auch die *lex scripta* nötig ist, um die sozusagen verblasste Schrift der *lex naturae* wieder vollkommen zu machen. ... Denn die *lex naturae* ist eben der Schöpfungswille Gottes." *Kolfhaus* 1949, 134 sieht das geschriebene Gesetz als nur eine Sonderform des Naturrechts, denn die beiden haben einen gemeinsamen Grund. *Chenevière* 1937, 74–75 behauptet, dass das geschriebene Gesetz, der Dekalog, mehr als eine Verdeutlichung des natürlichen Gesetzes ist, denn obwohl sie den selben Grund haben, hat das geschriebene

Zeremoniegesetz, dessen Gültigkeit mit Christus aufhörte, formt einen eigenen Sektor innerhalb des Systems.¹³¹

Dabei ist zu bemerken, dass Calvin zum Moralgesez das zählt, was universale Geltung hat. So ist bei ihm das 'Moralgesetz' mit dem Naturrecht gleichzusetzen, jedenfalls insofern man mit 'Naturrecht' das Recht ausdrücken will, "*quod semper, quod ubique, quod omnibus*", also, das Geltung für immer, überall und für alle beansprucht.

Gesez eine ganz andere Rolle als das natürliche Gesez, das in der gefallenen Natur nur ein schwacher Schein des Gesezes ist. Somit würde das natürliche Gesez außerhalb des Dekalogs stehen und den ewigen und unveränderlichen Willen Gottes schlechter zeigen als der Dekalog. — S. Kelley 1990, 190–191: "In the hands of French jurists civil science was elaborated within a series of concentric circles of legal tradition and experience — from the civil law to the law of nations and finally to natural law; from Roman experience to international history to universal reason. In keeping with the teaching of Gaius that all peoples were ruled partly by their own law (*ius proprium*) and partly by that common to all nations (*ius gentium*), French jurists regarded the *ius civile* as merely the *ius proprium* of the Romans with no more authority in France than either canon law or the feudal law of the *Book of Fiefs*. On these grounds they turned to the "law of nations," both "primary" and "secondary," as their proper field of study and practice; and like their earlier Italian colleagues, but more systematically and methodically, they carried on their inquiries in a comparative fashion." — S. auch Douglass 1985, 28.

131 S. Baur 1965, 33.

4. ERKENNTNIS DES UNIVERSALEN RECHTS

Soll das universale Recht im Menschenleben wirksam sein, muss es vom Menschen erkannt werden, sei es nur teilweise und mit Hilfe verdorbener Fähigkeiten. In diesem Kapitel wird vorgeführt, wie und durch welche Mittel es laut Calvin dem Menschen möglich ist, das universale Recht zu erkennen.¹³² Die grundlegende Frage lautet, ob der Mensch mit seinen natürlichen Fähigkeiten, die er in der Schöpfung bekommen hat und die im Sündenfall verdorben wurden oder verlorengingen, das Recht erkennen und ihm auch folgen kann.

4.1. Das verdorbene Ebenbild Gottes

Wenn nach einem in allen Menschen wirkenden Recht gefragt wird, geht es bei einem christlichen Denker vor allem um den Menschen zwischen dem Sündenfall und der Wiedergeburt: den Menschen vor dem Sündenfall, den vollkommenen Menschen gibt es nicht mehr, und in dieser Welt gehören nicht alle Menschen zu denen, die Gott durch Wiedergeburt erneuert hat. Wie ist der *postlapsarische* Mensch? Was ist dem *imago Dei* im Sündenfalle geschehen, was ist von ihm übriggeblieben? Hat der Mensch im Sündenfalle alles verloren, oder ist alles nur verdorben worden?¹³³

132 *Babelotzky* 1977, 79 stellt fest, dass Calvins Erkenntnis-Lehre sonderbar ist, weil die Erkenntnis für Calvin viel mehr als der Verstand ist; die Erkenntnis wird von der ganzen Person getragen; sie ist eine grundlegende Einheit von Subjekt, Akt, Objekt und Reaktion, und kommt so dem alttestamentlichen *jada'* nah. *Partee* 1977, 91 merkt, dass Calvin kein Rationalist in der Epistemologie ist, und dass er Philosophie zur Erklärung des christlichen Glaubens benutzt, nicht als Quelle der Wahrheit. Partee sieht auch, dass Calvin Philosophie wählerisch und unsystematisch benutzt. (95) — S. auch *Olsson* 1943, 238–239.

133 Weil diese Abhandlung nicht auf die Anthropologie Calvins zielt, wird sein *imago Dei* -Verständnis nicht weiter erläutert. Es ist aber zu merken, dass Calvin *imago* und *similitudo* gleichbedeutend sieht: "Atque haec fere communis distinctio, ut imago in substantia, similitudo in accidentibus. Qui breviter definire volunt, sub imagine tradunt contineri dotes quas Deus in humanam naturam contulit: similitudinem exponunt dona gratuita. ... Ego priusquam imaginem Dei definiam, a similitudinem differre nego. Nam quum Mises idem postea repetit, praeterita similitudine imaginem nominasse contentus est. Si quis excipiat, brevitati studuisse, ubi nomen imaginis bis inculcat, nulla similitudinis fit mentio. Scimus etiam tritum esse Hebraeis, idem diversis verbis repetere." *CmGen* 1:26 CO 23, 25–26.

Wenn es um die Folgen des Sündenfalles geht, spricht Calvin sowohl über Verlorengeden als auch über Verderbtheit. Seinen Kommentar zum Sündenfall fängt er mit dem Gedanken an, welchen Moses in Genesis 3 erzählt, wie das Bild Gottes vernichtet wurde.¹³⁴ Wenn es aber um natürliche Gaben geht, schließt Calvin sich Augustin an: die natürlichen Gaben sind im Sündenfall verdorben worden.¹³⁵ Die natürlichen Fähigkeiten der Seele sind laut Calvin durch den Sündenfall geschwächt worden, aber nicht völlig verlorengedungen. Das bedeutet, dass der Verstand und die Vernunft auch nach dem Sündenfall Dinge erkennen können, die für das gegenwärtige Leben in der verdorbenen Welt relevant sind. Zu den natürlichen und somit verdorbenen Gaben zählt Calvin neben der intellektuellen Fähigkeit auch den Willen und das Gewissen. In übernatürlichen Dingen, die mit der reinen Gotteserkenntnis, der wahren Gerechtigkeit u.s.w. zu tun haben, hat der Mensch laut ihm alle Fähigkeiten verloren.¹³⁶

134 "Hoc capitate exponit Moses, hominen, ... prorsus mutantum, et sic degeneram factum esse, ut deleta sit Dei imago ad quam formatus erat." *CmGen 3:1 CO 23, 52* — *Schreiner 1991, 55* stellt die Debatte zwischen Brunner und Barths vor, in der es u.a. darum ging, ob das *imago Dei* im Sündenfall verlorenging.

135 "Ac illa quidem vulgaris sententia quam sumpserunt ex Augustino, mihi placet, naturalia dona fuisse corrupta in homine per peccatum, supernaturalibus autem exinanitum fuisse. Nam hoc posteriore membro intelligunt tam fidei lucem quam iustitiam, quae ad caelestem vitam aeternamque foelicitatem adipiscendam sufficerent." *Ilii12; Ilii13*

136 *Ilii12–17* — "In II.2.12–17 Calvin describes those capacities which human beings posee after the fall, particularly those of reason (*ratio*) and understanding (*intelligentia*). These natural gifts have been corrupted, but unlike the supernatural ones, they have not been obliterated by sin (II.2.12). Concerning celestial things (*res caelestes*) ... the human mind doesn't even begin to comprehend the nature and character of God and his will toward us. But there is another realm, *viz.*, terrestrial things (*res terrenas*), which concern this world and present life. Here even sinful human beings are not destitute of the light of reason (*lux rationis*) but exhibit 'a universal apprehension of reason and understanding (*universalem rationis et intelligentia comprehensionem*) (II.2.13,14)." *Hesselink 1992, 58*. — "Donc, Calvin compte au nombre des dons naturels la raison, la volonté et le jugement. ... Ainsi il apparaît que, par corruption des dons naturels, Calvin entend la corruption de la raison, de la conscience, de la volonté et même de la sensibilité." *Chenevière 1937, 25*. — *Schreiner 1991, 66*: "In order to understand Calvin's analysis of fallen human nature, two principles must be remembered: the distinction between the natural and the supernatural, and the inherently active character of human nature."; 71: "Human reason and will did not shut down in the fall." — "Firstly, Calvin distinguishes sharply between man's original and his fallen condition, which leads him to claim that all emotion felt by man in his fallen state, is bad.

Wie schon vorher festgestellt worden ist, zeigt Calvin kein Interesse an rein philosophischen Fragen. So hat er auch keine philosophische Anthropologie vorgestellt und damit auch nicht direkt die Fähigkeit des Menschen, Recht zu begreifen, behandelt. Als Theologe und Lehrer der Kirche hat er ein Interesse am Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen. Deswegen hat er öfter die menschliche Fähigkeit, Gottheit oder Göttlichkeit zu begreifen, dargestellt. Der *divinitatis sensus* wohnt im Sinne des Menschen und das *semen religionis* ist ein Teil der menschlichen Natur. Der *sensus* ist ein Gefühl oder eine Erkenntnis oder ein Empfinden des Göttlichen bzw. für das Göttliche und er kann nie völlig ausgerottet und weggewischt werden. Sowohl der *sensus* als das *semen* sind so tief in die menschliche Natur eingesetzt, dass sie nicht einmal durch den Sündenfall völlig verlorengegangen sind. Von großer Bedeutung für das Naturrechtsverständnis Calvins sind seine Aussagen, dass Gott in allen Menschen einen Verstand für seinen Willen eingesetzt hat und dass der Mensch in seinem Herzen ein Bildnis und ein natürliches Licht hat, die über Gott Zeugnis ablegen.¹³⁷ So sagt er einerseits, dass der Mensch fähig ist, den Willen Gottes zu verstehen, und andererseits dass das "Herz" der Berührungspunkt des Menschen mit Gott ist.

Calvin sieht zwei Beweise dafür, dass der Mensch das Göttliche empfinden kann. Er schließt sich einerseits der Aussage Ciceros an, dass es kein Volk gibt, das nicht wüsste, dass Gott ist und existiert. Andererseits sieht er einen Beweis in der Idolatrie, die zeigt, dass es nach Meinung

Secondly, he insists that the emotions as given to man initially were not merely subdued and guided by reason but actually compatible with it and therefore virtuous." Backus 2003, 75. — Helm 2004, 136 "It is important to realize that, for Calvin, there is a sense in which the Fall has changed certain things and other things have remained the same. After the Fall, understanding and judgement remain, although in weakened and damaged states."

137 "in esse humanae menti, ... divinitatis sensum. ... sui numinis intelligentiam universis Deus ipse indidit," *liii1*; "in sculptum mentibus humanis esse divinitatis sensum, qui deleri nunquam potest." *liii3*; "Imo prodigiosos hodie multos spiritus terra sustinet, qui totum divinitatis semen in natura humana sparsum conferre non dubitant ad obruendum Dei nomen." *Iv4*; "Mais laissant la les infideles lesquelz ne cherchent autre chose que deffacer de leur memoire celle opinion de Dieu laquelle est plantee en leurs cueurs," *Cath1537*, 33; "Nous avons ceste impression en nostre cueur et ceste lumiere naturelle, telles que chacun dira que c'est un vice trop grand que ingratitude." *SC6*, 173 — S. Olsson 1943, 63.

vieler Völker besser ist, ein steinernes oder hölzernes Bild anzubeten, als ganz und gar ohne Gott zu leben.¹³⁸ Das religiöse Bedürfnis des Menschen, Gott oder Götter zu haben, beweist für Calvin, dass der Mensch ein angeborenes Empfinden für das Göttliche hat – vielleicht sogar für Gott.

Der andere Name, den Calvin für das wegen der Schöpfung im Menschen innewohnende religiöse Element gibt, ist "Samen der Religion" (*semen religionis*).¹³⁹ Er gehört so wesentlich dem Menschen, dass es unmöglich ist, ihn aus dem menschlichen Sinne zu entfernen.¹⁴⁰ Die Natur lässt nicht zu, dass der Mensch ihn vergesse, welches beweist, dass er nicht erlernt ist.¹⁴¹ Die verschiedenen Namen für das religiöse Element decken das gleiche Bedeutungsfeld, und sie sind Worte, mit denen Calvin Abwechslung in seine Schreiben gebracht hat.¹⁴²

138 "Atqui nulla est etiam, ut Ethnicus ille ait, tam barbara natio, gens tam efferata, cui non insideat haec persuasio, Deum [Cic. de Nat. deorum.]. Et qui in aliis vitae partibus minimum videntur a belluis differre, quoddam tamen perpetuo religionis semen retinet; adeo penitus omnium animos occupavit, adeo tenaciter omnium visceribus inhaeret communis ista praesumptio. Nulla ergo quum ab initio mundi regio, nulla urbs nulla denique domus fuerit quae religione carere posset: in eo tacita quaedam confessio est, inscriptum omnium cordibus divinitatis sensum. Quin et idolatria, huius conceptionis amplum est documentum. Quam non libenter se deiiciat homo, ut alis prae se creaturas suspiciat, scimus. Proinde quum lignum potius et lapidem colere malit, quam ut nullum putetur habere Deum: constat vehementissimam istam esse de numine impressionem, quae adeo ex hominis mente obliterari nequeat, ut facilius sit naturae affectum frangi: quemadmodum certe frangitur, dum homo ex illa naturali inflatione ad infirma quaeque sponte se demittit, quo Deum revereatur." *liii1* — Calvin kannte Cicero sehr gut. In seinem Seneca-Kommentar hat er beinahe alle Schriften Ciceros benutzt. *Babelotzky* 1977, 42.

139 "Duae sunt praecipuae luminis partes, quod adhuc in corrupta natura residet. Nam omnibus ingenitum est aliquod religionis semen: deinde insculptum est eorum conscientia boni et mali discrimen." *CmIoan* 1:5,9 *CO* 47,6

140 "adeo penitus omnium animos occupavit, adeo tenaciter omnium visceribus inhaeret communis ista praesumptio." *liii1*

141 "Unde colligimus non esse doctrinam quae in scholis primum discenda sit, sed cuius sibi quisque ab utero magister est, et cuius neminem oblivisci, natura ipsa patitur, quanvis huc multi nervos omnes intendant." *liii3*

142 Ob die Sprache Calvins in den guten zwei Jahrzehnten der *Institutio*-Entwicklung sich verändert hat, ist nicht ein Thema für dieses Studium.

Der Samen der Religion ist zwar so kräftig, dass er auch in der verdorbenen Natur erhalten bleibt, aber doch nicht so mächtig, dass er im Menschen eine wirkliche Gotteserkenntnis bewirken könne. Calvin stellt fest, dass kaum jemand jenen Samen der Religion wachsen lässt und dass er in niemandem Frucht bringt.¹⁴³ Er führt Menschen nur in Aberglauben, der sie von der wirklichen Gotteserkenntnis entfremdet und der die wirkliche Frömmigkeit in der Welt unmöglich macht.¹⁴⁴ Die Frömmigkeit ist jedoch notwendig, denn die Voraussetzungen der Gotteserkenntnis sind nach Calvin gerade der Glaube und die Frömmigkeit.¹⁴⁵ Statt den Samen der Religion zu pflegen, verderben die Menschen ihn sehr schnell.¹⁴⁶

4.1.1. Unentschuldigbar

In der Schöpfung hat Gott also nach Calvin in den Menschen ein Empfinden für das Göttliche und einen Samen der Religion eingepflanzt. Im verdorbenen Menschen bewirken sie aber keine aufrichtige Gotteserkenntnis. Der Mensch kann mit ihrer Hilfe nur eine Religiosität, aber keinen Glauben erreichen. Die Schöpfungsoffenbarung Gottes reicht nur zur Feststellung der Schuldigkeit des Menschen vor Gott. Somit ist der Mensch vor Gott unentschuldigbar, *inexcusabilis*.¹⁴⁷ Die in der Schöpfung

143 "Unde colligimus non esse doctrinam quae in scholis primum discenda sit, sed cuius sibi quisque ab utero magister est, et cuius neminem oblivisci, natura ipsa patitur, quanvis huc multi nervos omnes intendant." *Iv1*

144 "Porro sive alii evanescant in suis superstitionibus, sive alii data opera malitiose a Deo desciscant, omnes tamen degenerant a vera eius notitia. Ita fit ut nulla in mundo recta maneat pietas." *Iv1*

145 "Neque enim Deum, proprie loquendo cognosci dicemus ubi nulla est religio nec pietas." *Iii1*

146 "Sed enim, utcunq̄ue hominum vitio imputandum sit, quod semen notitiae Dei ex mirabili naturae artificio mentibus suis inspersum, mox corrumpunt, ne ad fregem bonam ac synceram perveniat." *Iv15*

147 "Sed quia omnes ad unum vanitate sua vel tracti vel prolapsi sunt ad falsa commenta, atque ita evanuerunt eorum sensus, quicquid naturaliter senserunt de unico Deo non ultra valuit nisi ut essent inexcusabiles." *Ix3*. — Brunner 1935, 12, 18–19 erwähnt Kenntnis der Sündhaftigkeit des Menschen durch natürliche Gotteserkenntnis und natürliches Gesetz. Auch P. Barth 1935, 43 gibt zu, dass der Zweck des Naturrechtes ist, den Menschen unentschuldigbar zu machen. — Der Mensch ist unentschuldigbar, weil er nicht wirklich lernt, wer und was Gott ist. Olsson 1943, 82. — Schreiner 1991, 66: "In opposition to Plato, Calvin censured the reliance on human understanding. The knowledge of natural

erhaltenen Fähigkeiten sind dem Menschen für die Rechtserkenntnis jedoch wichtig, weil sie auch Erkenntnis des Willens Gottes in der zweiten Tafel bedeuten.

Das von Calvin benutzte Wort *inexcusabilis*¹⁴⁸ kommt in lateinischen Quellen, außer einer Stelle von *Horatio* (65–8 v.Chr.), nur in christlichen Texten vor. Es steht sowohl in der ältesten lateinischen Bibelübersetzung als auch in der *Vulgata* in Römerbrief 1:20 und 2:1 für das von Paulus verwendete ἄναπολόγητος. Von alten christlichen Schriftstellern haben u.a. *Augustin*, *Ambrosius* (ca. 340–397), *Origen* (ca. 182–254), *Leo der Große* (390–461) und *Boethius* (ca. 480–524) es benutzt.¹⁴⁹ Im Mittelalter haben *Petrus Abelardus* (1079–1142), *Rupert von Deutz* (Rupertus Tuituensis, 1075/1080–1129/1130) und *Wilhelm von St. Thierry* (Guilelmus a Sancto Theodorico, 1085–1148) es in ihren Texten verwendet. Bei allen ist sein Inhalt, dass der Mensch sich vor Gott nicht damit entschuldigen kann, dass er das Gesetz nicht gekannt hätte.¹⁵⁰

law, Calvin argued, disproved the Platonic theory that sin resulted from ignorance. ... Therefore, *coram Deo* the knowledge of natural law renders fallen men and women inexcusable:”

148 In der Institutio 11 Mal: Iv14, x3; Ilii22, iii5, v5, vii3; IIIii11, iii25, xxiv15, xxv9; IVxv22.

149 *ThLL*, vol. VII 1:2, 1319–1320.

150 *Petrus Abelardus, Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*. (Rm 1:20) “ITA UT SINT INEXCUSABILES, id est iam non possint se gentiles per ignorantiam excusare, de notitia scilicet unius Dei, quamvis legem scriptam non habuerint. (u. 21) Et unde *inexcusabiles* subponit: QUIA CVM COGNOVISSENT DEVM, per humanam scilicet rationem quae lex naturalis dicitur, NON SICUT DEVM GLORIFICAVERVNT, hoc est debitum reuerentiae cultum ei per humilitatem non exhibuerunt, NEC GRATIAS EGERVNT, recognoscentes ex dono gratiae eius esse hanc notitiam de ipso habitam quam prae ceteris habebant, et ob hoc eum laudantes. SED EVANVERVNT IN COGITATIONIBUS SVIS, more uidelicet fumi qui quae altius ascendit, magis deficit atque annullatur. Sic etenim isti quo magis ex arrogantia intumescabant propter scientiam quam adepti erant, suo studio uel ingenio, non diuinae gratiae eam adscribentes, magis excaecari meruerunt et in errorem amplius deuolui. Et hoc ert quod exponens subdit: ET OBSCVRATVM EST INSIPIENS COR EORUM. *Insipiens* fuit quia sibi, non Deo, proprium ipsius donum tribuerunt et ex se, non ab ipso, hoc se habere crediderunt. Vnde merito est *obscuratum* et ipsa in eis naturalis ratio obtenebrata.” CCCM XI s. 71; “Cap. II, u. i PROPTER QUOD. A singulari inuentione, in gentiles scilicet, ad generalem transit ac si ita dicat: quandoquidem hi se excusare non possunt per ignorantiam Dei a peccato, id est a contemptu creatoris, quibus lex scripta non data est; ergo nullus. Et hoc est: Ergo INEXCUSABILIS ES, O HOMO, OMNIS QVI IUDICAS. *Omnis*, inquam, *qui*

iudicas, id est qui iudicium rationis et discretionis boni habes et mali. Ab hoc quippe contemptu, paruuli qui nondum discretionem habent liberi sunt. In quo enim uere *inexcusabilis*? quia etiam proprio iudicio tuo condemnandus, cum in aliis reprehendas eadem quae facis, aut similia. Hoc autem maxime spectat ad superbam Romanorum contentionem, qua se alterutrum praeponere uolebat, et se ipsos singuli defendentes, alios criminosos iudicabant. ...” s. 76; (Rm 2:20) “Sic continua: quare per legem compesci a sua gloriatione homines debeant? Quia per eam inexcusabiles de peccatis suis maxime redduntur quae per eam cognouerunt potius quam amiserunt, immo etiam auxerunt ut in sequentibus dicturus est: Vt fiat supra modum peccans peccatum per mandatum.” XI s. 111; – *Petrus Abelardus, Theologia Christiana, V 4 / Theologia “Scholarium” III, 4* “Hoc quidem modo et ipse perhibet Apostolus / apostolus Deum / deum sui notitiam / reprobis quoque contulisse, iuxta quod ad Romanos scribens, inexcusabilem omnem hominem esse conuincit et de contemptu sui contidiorius arguendum, cum eius notitiam / noticiam lex ipsa naturalis, quae in ratione consistit, etiam sine scripto in ipsa operum eius exhibitionem omnibus afferret.” CCCM XII, 348 / XIII, 500; – *Ruperti Tuituensis, De sancta Trinitate et operibus eius 2* ¹⁰² “Est enim inexcusabilis, cum ad Dei similitudinem non peruenerit: quia uidelicet bono instrumento ad hoc, propter quod sibi datam est, uti noluit.” CCCM XXI–XXIV, 187; 10 ^{1769–71} “Primum in animalia uindicta grassatur, non repente irruens sed paulatim adipso usque progrediens ac pedetemptim corripens peccatores, ut inexcusabiles sint.” CCCM XXI–XXIV, 628; 20 ^{869–71} “Pro hoc, inquam, amplius iudicandi sunt, et pro hoc multo maxime inexcusabiles erunt.” CCCM XXI–XXIV, 1141; 30 ^{902–6} “Non ignorabat Dominus Deus quod nec ipsi audirent nec quiescerent, sicut nec patres eorum audierant aut quieuerant, sed illis oportebat primum loci uerbum Dei, ut essent inexcusabiles, scire nolentes, quod propheta ille, de quo praedixerat Moyses, fuerit in medio eorum.” CCCM XXI–XXIV, 1665; – *Ruperti Tuituensis, De gloria et honore Filii Homini super Mt 10:5–8* ^{640–642} “Haec facite in testimonium, ut de uisitatione sua gaudeant quidem oues, sint autem hirci inexcusabiles. In his autem omnibus aliena sit intentio cupiditatis ab uirtutis” CCCM.XXIX, 245; *Mt 11:16–19* ^{564–6} “Nonne ergo inexcusabilis est generatio haec? Plane inexcusabilis, ut stulti pueri, Deus autem, uel sapientia Dei non est unde arguatur, ita ut constanter dicere possit: *Quid ultra debui facere tibi, et non feci?*” CCCM XXIX, 280; *Mt 12:14* ^{1005–7} “Superesti enim et ueritate sermonis et potentia uirtutis, atque ideo de ignorantia inexcusabiles, consilium faciebant quomodo eum perterent.” CCCM XXIX, 292; – *Galteri a Sancto Victore et quorundam aliorum. Sermones inedites triginta sex. Sermo XVIII, 11* (Sermo de Epiphania Domini) “Nos iam cognouimus ueritatem, et ideo inexcusabiles erimus si tantam contempserimus salutem.” CCCM .XXX, 159; – *Guilelmi a Sancto Theodorico, Expositio super epistolam ad Romanos. Rm 2:1* “Inexcusabilis est, quem non latet ueritas, et perseuerat in eo iniquitas. ... Propterea, o homo, qui ex lege iudicas, inexcusabilis es, sed et tu, omnis homo, qui nec legem nosti, nec iudicas, nichilominus inexcusabilis es. Non enim admittit excusationem, qui scit se hominem rectum fecisse, et insuper obedientiae dedisse praeceptum et testimonium conscientiae in lege naturae. In neutro ergo iusta est excusatio; sed in utrumque iusta damnatio. Si enim inexcusabiles illi, qui *inuisibilia Dei a creatura mundo per ea quae facta sunt* intelligere non potuerunt, quanto magis qui ex lege eius instructi, confidunt se esse duces caecorum et lumen eorum qui in tenebris sunt? Ad eos quippe proprie hic sermo dirigitur: *O, homo*, non spiritus, humana quippe superbia excusare te niteris, humana sapiens, et secundum hominem iudicans.”

4.1.2. Dualistisches Menschenbild

Der Mensch besteht laut Calvin aus zwei Substanzen: aus dem Körper (*corpus*) und aus der Seele (*anima*).¹⁵¹ Die Teile sind selbstständig, aber sie können nicht allein leben. Der Seele Kräfte sind organisch und verbinden die Seele mit dem Körper, so dass die Seele ohne Körper nicht existieren kann.¹⁵² Die beiden Teile haben ihre Eigenart, die sie nicht verlieren, wenn sie mit dem anderen zusammengebunden sind. Sie werden nicht identisch. So ist es möglich, über den Körper oder die Seele etwas Exklusives zu sagen. Die beiden sind geschaffen, aber sie haben verschiedene Dimensionen.¹⁵³ Die Seele ist mächtig, auch unsichtbare Dinge zu begreifen, wogegen der Körper mit seinen Sinnen nur materielle Dinge ergreifen kann.¹⁵⁴ Die Seele ist auch der noblere Teil des

CCCM LXXXVI, 27

151 "Porro hominem constare anima et corpore, extra controversiam esse debet" *Ixo2* — Backus 2003, 85 berichtet, dass Calvin erst in der letzten Ausgabe der *Institution* eine Lehre über die Seele entfaltet.

152 "Nam quia organicae sunt animae facultates, hoc preatextu alligant eam corpori, ut sine eo non substiat;" *Iv5*

153 "Neque enim aut anima corpus, aut corpus anima est. Quare et de anima seorsum dicitur quod in corpus nullo modo cadere potest: et de corpore rursus, quod nulla ratione animae conveniat: de toto homine, quod nec de anima seorsum, nec de corpore, nisi inepte, accipi possit. Postremo animi propria transferuntur ad corpus, et propria corporis ad animam; qui tamen iis constat, unus homo est, non plures." *IIxv1*, "Porro hominem constare anima et corpore, extra controversiam esse debet; atque animae nomine essentiam imortalem, creatam tamen intelligo, quae nobilior eius pars est." *Ixo2*, "quando scimus non eam esse animae dimensionem quam corporis." *IIIxxv6* — Babelotzky 1977, 105–108 überlegt, ob Calvin den Menschen trichotomisch oder dichotomisch sieht. Er stützt sich auf *Krusche* und sieht bei Calvin grundsätzlich eine dichotomische Aufteilung des Menschen, obwohl Calvin sich gelegentlich trichotomischer Terminologie bedient.

154 "Nam qui brutis animalibus inest sensus, extra corpus non egreditur: vel saltem non longius se extendit quam ad res sibi obiectas. Mentis vero humanae agilitas caelum et terrae, naturaeque arcana perlustrans, et ubi secula omnia intellectu et memoriam complexa est, singula digerens sua serie, futuraque ex praeteritis colligens, clare demonstrat latere in homine aliquid a corpore separatum. Deum invisibilem et Angelos intelligentia concipimus, quod minime in corpus competit." *Ixo2*

Menschen.¹⁵⁵ Die Seele leitet den Körper und seine Sinne und macht sie lebendig.¹⁵⁶

Von den zwei Teilen des Menschen ist nur der Körper sterblich, welches eine Folge des Sündenfalls ist.¹⁵⁷ Im Tod trennt sich die Seele vom Körper.¹⁵⁸ Die Seele und der Körper unterscheiden sich voneinander in ihren Dimensionen.¹⁵⁹ Sie beide sind geschaffene Substanzen, aber die

155 "Porro hominem constare anima et corpore, extra controversiam esse debet; atque animae nomine essentiam imortalem, creatam tamen intelligo, quae nobilior eius pars est." *I xv2*

156 "Porro ex Scriptura ante docuimus esse substantiam incorpoream: nunc addendum est, quanvis proprie loco non comprehendatur, corpori tamen inditam illic quasi in domicilio habitare: non tantum ut omnes eius partes animet, et organa reddat apta et utilia suis actionibus, sed etiam ut primatum in regenda hominis vita teneat: nec solum quoad officia terrenae vitae, sed ut ad Deum colendum simul excitet." *I xv6*

157 "Hinc fit ut mortem horreamus: quia naturaliter expeti non potest dissoluti: quae adversa est naturae. Transitorius quidem fuit primus homo in meliorem vitam, si integer stetisset: verum nulla tunc fuisset animae a corpore migratio, nulla corruptio, nulla interitus species, nulla denique mutatio violenta." *CmGen 3:19 CO 23, 77 – Helm 2004, 132–133* "Rather than attempt a rational proof of immortality, he argues from the key biblical idea that man was made in God's image. As God is a spirit so man, made in his image, is a spirit. Whether or not Calvin thinks that it follows from this that consciousness is essential to the soul, he certainly holds that consciousness is [133] essential, so affirming the soul's sleep at death is equivalent to denying its continued existence. The perception of good and evil is also essential to the soul, at least the soul of a normal adult, and this perception survives the death of the body, and so death is not equivalent to the soul's annihilation."

158 "Longe aliter Scriptura, quae corpus turgurio comparat ex quo nos migrare dicit quum morimur: quia ab ea parte nos aestimat quae nos a brutis animalibus discernit. Sic Petrus morti propinquus dicit tempus venisse quo tabernaculum suum deponat [2. Pet. 1. c. 14]. Paulus vero de fidelibus loquens, postquam dixit, Ubi terrestres domus nostra dissoluta fuerit, nobis esse aedificium in caelis [2. Corin. 5. a. 1]: adiungit nos peregrinari a Domino quandiu manemus in corpore, sed expetere Dei praesentiam in absentia corporis. Nisi superstites essent animae corponibus, quid est quod habet Deum praesentem ubi est a corpore separatum?" *III xv6*. — "But, Calvin explained, with the death of the body the war between the spirit and the flesh ceases and the soul is set free from imputies and is truly eternal." *Schreiner 1991, 61*.

159 "De loco non minus inepta et futilis est quaestio: quando scimus non eam esse animae dimensionem quam corporis." *III xv6*, " Alii eius [=animae] potentias ac facultates ita praesenti vitae affigunt, ut extra corpus nihil reliquum faciant. Porro ex Scriptura ante docuimus esse substantiam incorpoream: nunc ad-dendum est, quanvis proprie loco non comprehendatur, corpori tamen inditam illic quasi in domicilio habitare." *I xv6*

Seele ist unsterblich¹⁶⁰ und der Körper sterblich.¹⁶¹ Calvin beschreibt den Körper in Bezug auf die Seele als Gefängnis,¹⁶² als Hütte oder Zelt,¹⁶³ als Haus¹⁶⁴ und als Kerker.¹⁶⁵ Die Seele weilt also nur provisorisch im Körper, und der Körper hält sie fest.

Calvin benutzt jedoch nicht immer die Worte "Seele" und "Körper". Neben dem "Körper" hat er manchmal das Wort "Fleisch" (*caro*), wenn er zum Beispiel feststellt, dass der Mensch "in diesem Fleisch" die Vollkommenheit nicht erreichen kann,¹⁶⁶ oder wenn er bei der Auf-

160 "Porro hominem constare anima et corpore, extra controversiam esse debet; atque animae nomine essentiam imortalem, creatam tamen intelligo," *I xv2* — "Against those who argued that the soul was merely a vital power unable to subsist without a body, Calvin argued for the real and substantial existence of the soul distinct from the flesh. In this argument Calvin maintained that the image of God is *not* a part of the body and is not to be equated with the dominion that God gave humans over the beasts." *Schreiner 1991, 61.*

161 "morte renovatum in omnes dum exuent mortale corpus." *III xv8*

162 "Proinde donec in carcere corporis nostri habitabimus, assidue nobis cum naturae nostrae corruptae vitiiis luctandum est, adeoque cum naturali nostra anima." *III iii20*, "Sed quoniam nemini tantum suppetit in terreno hoc corporis carcere roboris," *III vi5*, "Si liberari a corpore est asserti in solidam libertatem, quid aliud est corpus quam carcer?" *III ix4* — "The *imago Dei*, he inhaled, applies to the soul which dwells in the body as in a prison." *Schreiner 1991, 61.*

163 "Longe aliter Scriptura, quae corpus tugurio comparat ex quo nos migrare dicit quum morimur: quia ab ea parte nos aestimat quae nos a brutis animalibus discernit. Sic Petrus morti propinquus dicit tempus venisse quo tabernaculum suum deponat [2. Pet. 1. c. 14]." *III xv6*, "Nam si cogitemus hoc instabile, vitiosum, corruptibile, caducum, emarcidum, putre corporis nostri tabernaculum ideo dissolvi ut in firmam, perfectam, incorruptibilem, caelestem denique gloriam mox instauretur: an non ardentem fides expetere coget quod natura reformidat?" *III ix5*

164 " corpori tamen inditam illic quasi in domicilio habitare:" *I xv6* — "Although not localisable, the soul, in his view, is placed in a body as if it were its home." *Backus 2003, 92.*

165 "et morte migrare ex tabernaculo carnis:" *I xv2*; — *Doumergue IV, 310–311* stellt die Ergebnisse *Schulzes* vor, nach denen Calvin den Körper mit einem Zelt, einer Hütte und einen Kerker vergleicht. S. auch *Helm 2004* "Whatever Calvin thinks about what can and cannot now be proved about the soul by reason, he clearly affirms a platonized dualism, claiming that the soul dwells in the body 'as in a house', a 'prison house'. He also clearly has more confidence in the ability of some philosophers to reason to the soul's immortality than he has in their ability to reason to the form that that immortality will take in the post-mortem state; namely, in a resurrected body." (131)

166 "Quum enim perfectio nulla obtingere nobis possit quandiu hac carne induti sumus," *III ix10*

erstehung beschreibt, dass "dasselbe Fleisch aus dem Tode aufersteht".¹⁶⁷ Gelegentlich weist er mit "Fleisch" auf den sensuellen Teil bzw. die sensuelle Handlung der Seele hin.¹⁶⁸ Er spricht zum Beispiel über die Verführungen des Fleisches¹⁶⁹ und stellt fest, dass das Nicht-Geistliche "Fleisch" genannt wird und dass der Mensch alles nach seinem Fleisch beurteilt.¹⁷⁰

Die oben angeführten Beispiele zeigen, dass die Begriffe 'Körper' und 'Fleisch' für Calvin nicht identisch sind. Mit 'Körper' deutet er nur auf das Materielle des Menschen hin, mit 'Fleisch' kann er sogar den ganzen Menschen in seinem vom Sündenfall verdorbenen Zustand meinen.

Neben dem Begriff "Seele" kommen "Geist" (*spiritus*) und "Sinne" (*animus*) bei Calvin vor. Er stellt fest, dass die Seele als Geist umschrieben werden kann und dass "Seele" und "Geist" sich inhaltlich voneinander nur unterscheiden, wenn sie gleichzeitig vorkommen.¹⁷¹ Wenn er sie gleichzeitig verwendet, zum Beispiel wenn er den Menschen in drei Teile, Körper, Geist und Seele, teilt, bringt er auf einmal sowohl die zwei Teile des Menschen als auch die zwei Teile des anderen Teils, der Seele zum Vorschein.¹⁷² "Geist" und "Seele" stehen aber in identischer Bedeutung,

167 "Primo tenendum est quod diximus, nos in eadem quam gestamus carne resurrecturos quoad substantiam." *III xv 8*.

168 "Nunc fac in hominis natura nihil esse nisi carnem: et inde quippiam, si potes, boni elice. At Carnis vocabulum ad sensualem pertinet tantum, non ad superiorem animae partem." *III iii 1*

169 "Denique tota anima carnis illecebris irretita, foelicitatem in terra suam quaerit." *III ix 3*

170 "Primum (ut natura nimium propensi sumus ad omnia carni nostrae tribuenda) nisi nobis imbecillitas nostra velut oculo demonstrata fuerit, facile virtutem nostram supra iustum modum aestimamus, nec dubitamus, quicquid eveniat, contra omnes difficultates infractam fore et invictam. Unde in stolidam et inanem carnis confidentiam evehimur:" *III viii 2*

171 "atque animae nomine essentiam imortalem, creatam tamen intelligo, quae nobilior eius pars est. Interdum spiritus vocatus; etsi enim dum simul iuguntus haec nomina, significatione inter se differunt: ubi tamen seorsum ponitur spiritus, tantundem valet atque anima" *I xv 2*

172 "animae, spiritus, et corporis integritatem requirit" *II viii 44*; "ut unum corpore, spiritu et anima secum fiamus." *IV xvii 12*

wenn er über "unsterblichen Geist" und "Geist als Sitz der Vernunft" spricht.¹⁷³ So kann "Geist" bei Calvin ein Synonym von "Seele" sein.

Ein anderes Synonym für die Seele in der Sprache Calvins ist *mens*, "Gemüt". Er schreibt zum Beispiel, dass "im Gemüt des Menschen etwas Göttliches eingetragen" ist,¹⁷⁴ und er behandelt die Erneuerung des Gemüts.¹⁷⁵ Er benutzt auch "Herz" (*cor*) als Seele deutend, aber in einer lokaleren Bedeutung. Gerade im Herzen ist sowohl das Zeugnis des Gewissens als auch das des natürlichen Gesetzes eingetragen.¹⁷⁶ Das Herz ist einerseits der Sitz des Glaubens, aber andererseits auch der Sitz der Lust.¹⁷⁷ Statt "Seele und Geist" zu benutzen, macht Calvin vom Wortpaar "Herz und Geist" Gebrauch.¹⁷⁸ Mit "Herz" kann er aber auch auf den Willen, also einen der zwei Teile der Seele, hinweisen.¹⁷⁹

173 "Certe conscientia, quae inter bonum et malum discernens, Dei iudicio respondet, indubium est immortalis spiritus signum. ... Ergo huius intelligentiae sedem spiritum esse oportet." *I xv2*

174 "Denique quum tot praeclarae dotes quibus humana mens pollet, divinum aliquid insculptum ei esse clamitent, totidem sunt immortalis essentiae testimonia." *I xv2*

175 "Verum de ea re siqua alias posset esse dubitatio, ea nobis a Paulo tollitur: ubi descripto veteri homine, quem dixerat corruptum esse concupiscentiis erroris, iubet nos renovari spiritu mentis nostrae [Ephes. 4. e. 23]. Vides eum non ponere illicitas ac pravas cupiditates in parte sensitiva modo, sed in ipsa etiam mente: atque ideo eius exigere renovationem." *III iii1*

176 "Porro haec ipsa quae ex duabus tabulis discenta sunt, quadammodo nobis dictat lex illa interior, quam omnium cordibus inscriptam et quasi impressam superius dictum esse." *II viii1*; s. auch *IV xx6*

177 "Obiiciet quispiam non tamen consentaneum esse ut phantasiae, quae temere voluntantur in mente, et tandem evanescent, pro concupiscentiis, quarum sedes in corde est, damnentur." *II viii50*; "Restat deinde ut quod mens hausit, in cor ipsum transfundatur; neque enim si in summo cerebro voluntatur Dei verbum, fide perceptum est: sed ubi in imo corde radices egit, ut ad sustinendas repellendasque omnes tentationum machinas invictum sit propugnaculum." *III ii36*

178 "Ac quanvis primaria sedes Divinae imaginis fuerit in mente et corde," *I xv3*

179 "Quum vero scribit, Dominum cor Regis, quasi rivos aquarum, in manu sua tenere, et inclinare quocunque voluerit [Prov. 21. a. 1]: sub una profecto specie totum genus comprehendit. Sicuius enim voluntas omni subiunctione soluta est, id iuris regiae voluntati maxime competit, quae in alias quodammodo regnum exercet; quod si illa Dei manu flectitur, neque nostra eximetur ea conditione." *II iv7*. — *Olsson* 1943, 217–218 stellt die Terminologie vor: "I det citerade avsnittet i Institutio anger Calvin tvenne själsförmögenheter, förnuft (intellectus) och vilja (voluntas). Sammanställningen 'intellectus'

Die nicht-materielle Seite des Menschen in Calvins Anthropologie kann mit dem Begriff 'Seele' zusammengefasst werden, denn die anderen in seinen Schriften vorkommenden Begriffe stehen im Deckungsfeld des Begriffes 'Seele'. Die Seele ist für diese Untersuchung die weitaus wichtigere Seite des Menschen. Durch ihre Fähigkeiten wird das universale Recht vom Menschen erkannt.

Für Calvin ist die Seele der Hauptteil des Menschen, und er deutet mit ihr auch auf den ganzen Menschen hin.¹⁸⁰ Er nimmt die Heilige Schrift als Zeuge für die Auffassung, dass die Seele eine körperlose Substanz ist.¹⁸¹ Traum und Gewissen zeugen für die Unsterblichkeit der Seele, und die Seele bleibt am Leben, wenn sie vom Körper befreit ist.¹⁸² Wissen um himmlisches Leben ist in der Seele eingepägt.¹⁸³ Die Seele leitet den

och 'voluntas' eller 'mens' och 'voluntas' möter även eljest i Calvins skrifter. Därjämte förekommer emellertid även sammanställningen 'mens' och 'cor'. Själén kan, säger Calvin, med hänsyn till sina förmögenheter indelas i 'mens' och 'cor'. Härvid är emellertid begreppet 'cor' ett korreleratbegrepp till begreppet 'voluntas'. 'Cor' innefattar nämligen viljan och affekterna, m.a.o. den voluntativa delen i själen. Calvin kan därför också säga, att viljeförmögenheten (volendi facultas) har sitt säte i hjärtat (in corde residet). Slutligen må det tillfogas, att Calvin i sina exegetiska skrifter i anslutning till biblisk terminologi även kan låta 'cor' beteckna den intellektiva själsförmögenheten, vilket emellertid här ej behöver närmare uppmärksammas."

180 "non solum manifeste distinguunt animam a corpore, sed hominis nomen ad eam transferendo, praecipuam esse partem indicant." *I xv2*

181 "Porro ex Scriptura ante docuimus [animam] esse substantiam incorpoream." *I xv6, I xv2*

182 "Certe conscientia, quae unter bonum et malum discernens, Dei iudicio respondet, indubium este immortalis spiritus signum ... Iam nisi anima essentialia quiddam esset a corpore separatum, non doceret Scriptura nos habitare domos luteas, et morte migrare ex tabernaculo carnis:" *I xv2* — Laut *Partee* 1977, 63 ist die Seele unsterblich aber nicht ewig, weil sie ohne Gott stirbt. — *Babelotzky* 1977, 107 "Wir wissen: ohne die Seele ist der Leib tot ind unbeweglich, aber auch die Seele ist ohne den Leib ihrer Sinneserkenntnis und ihrer sinnlichen Bekehrung beraubt: denn sie ist ja nur die vis, die die Organe belebt." *Schreiner* 1991, 63: "The powers of the soul, especially reason and the conscience, cannot be confined to the functions of the body and are proof of immortality."

183 "Sicut autem absque controversia ad caelestis vitae meditationem conditus fuit homo, ita eius notitiam animae fuisse insculptam certum est." *I xv6*. — Die Bewusstheit über Gott und den Urteil sind Zeugnisse für die Unsterblichkeit der Seele. *Olsson* 1943, 59: "Därmed visar denna människans kunskap om Gud och hans dom, att själen, då den på detta sätt går utöver världen och det kroppsliga, är något odödligt."

Menschen zur Erfüllung der irdischen Pflichten, zur Ehrung Gottes, zum Verständnis der Gerechtigkeit und zur Meditation des himmlischen Lebens.¹⁸⁴ Die wertvollste Aufgabe der Seele ist es, den Menschen der Vereinigung mit Gott entgegenzuführen, da dieses dem Menschen die vollkommenste Freude bringt.¹⁸⁵

Calvins Anthropologie beinhaltet gewisse platonische Gedankengänge und Bilder.¹⁸⁶ Er stellt die Seele als unsterblich, den Körper als Kerker der Seele und den Tod als Seelenschlaf dar. Diese Ähnlichkeiten sind zum Teil Bilder, zum Teil aber auch platonische Einflüsse in seinem Denken. Calvin hat Platon gegenüber eine positive Stellung, jedenfalls in der *Institutio*: ihre Schlussfassung beinhaltet 19 Platon-Zitate oder Hinweise, wobei Calvin sich nur in dreien gegen die Gedanken Platons äußert, in einer verneint er den Inhalt, aber er benutzt trotzdem den Gedanken als didaktisches Muster, und in 15 Fällen bejaht er die Gedanken Platons.¹⁸⁷

184 "Porro ex Scriptura ante docuimus esse substantiam incorpoream: nunc ad-dendum est, quanvis proprie loco non comprehendatur, corpori tamen inditam illic quasi in domicilio habitare: non tantum ut omnes eius partes animet, et organa reddat apta et utilia suis actionibus, sed etiam ut primatum in regenda hominis vita teneat: nec solum quoad officia terrenae vitae, sed ut ad Deum colendum simul excitet." *Ixv6*

185 "Et sane praecipuo intelligentiae usu careret homo si sua eum lateret foelicitas: cuius perfectio est cum Deo coniunctum esse; unde et praecipua animae actio est ut illuc aspiret;" *Ixv6*

186 *Olsson* 1943 spricht gegen platonische Einflüsse im Denken Calvins und sieht eher das Ordnungsdenken im Zusammenhang eines aristotelisch-thomistischen Denkens. "Det har framgått, att Calvins åskådning härvid företer en släktskap med den aristotelisk-thomistiska åskådningen, vilket tydligast framträder däri, att i Calvins åskådning Gud såsom den, i vilken ordningen i tingena äger sin grund och sin enhet, representerar intelligibiliteten i tingena." (213)

187 S. *Babelotzky* 1977, 53–54. Laut *Babelotzky* ist Calvins Weg zu Platon über Jurisprudenz und Politik gelaufen, und am Anfang, im Seneca-Kommentar steht Cicero als Vermittler. Die Platon-Hinweise der *Institutio* aber zeigen, dass Calvin wenigstens einige der Dialoge gelesen hat, aus denen er zitiert. Er zitiert allerdings aus seinem Gedächtnis. Teilweise zeigen ganze Sektionen Einflüsse Platons. *Babelotzky* 1977, 41–43, 56, 58–59. — *Lane* 1981, 151 bemerkt, dass Parallelen im Denken nicht unbedingt einen Einfluss beweisen. — *Schwendemann* 1996 ist ein Studium über den Einfluss des Körper–Seele -Dualismus Platons auf die Theologie Calvins. Schwendemann sieht Einwirkungen des Dualismus bei Calvin in der Anthropologie, Eschatologie, Christologie, Gottes-Lehre und Ekklesiologie. Methodisch nähert Calvin sich dem Dualismus des Aristoteles, inhaltlich dem Platons. Calvin deutet den Geist–Fleisch -Dualismus des Paulus vom Körper–Seele -Dualismus des Platons an. Der

Die wichtige Stellung der platonischen Bilder und Gedankengänge in der Anthropologie Calvins haben *Babelotzky* und *Schwendemann* in ihren Untersuchungen hervorgebracht.¹⁸⁸ Trotz der Einflüsse und der Ähnlichkeiten ist Calvins Anthropologie keine Wiederholung einer platonischen Anthropologie. *Backus* hat festgestellt, dass er neben Platon auch Aristoteles und die Stoa als Quellen zur Anthropologie benutzt hatte.¹⁸⁹

4.2. Die Fähigkeiten der Seele zur Erkenntnis des universalen Rechts

Calvin ist gegen den Gedanken Platons über zwei Seelen, eine wahrnehmende (*sensitiva*) und eine denkende (*rationalis*) Seele¹⁹⁰, aber er kann die bei einigen Philosophen vorkommende Einteilung der Seele in drei kognitive und drei lustausdrückende Fähigkeiten akzeptieren, obwohl er sie als unklar betrachtet.¹⁹¹ Er hat auch nichts gegen die Auffassung, dass die Seele zwei Teile hat: eine begehrende Kraft, die der Vernunft gehörig ist, und den Intellekt, der der Vernunft teilhaftig ist.¹⁹² Er betrachtet es auch als möglich, die Seele in drei Teile einzuteilen: Wahrnehmung oder Sinn (*sensus*), Verstand (*intellectus*)¹⁹³ und Trieb (*appetitus*).¹⁹⁴ Ihm reicht

Körper-Seele -Dualismus spiegelt sich auf das Verhältnis zwischen den Geschlechtern in einer Abwertung der Frau, und er macht die Gottes-Lehre und Eschatologie Calvins ambivalent. Wenn Calvin aber die Auferstehung des Körpers behandelt, reißt er sich vom Dualismus Platons los, und die in Unabhängigkeit, die der Körper da bekommt, bewirkt verantwortungsvolle Verwirklichung des menschlichen Lebens. *Schwendemann* 1996, 201–214.

188 *Babelotzky* 1977 "Platonische Bilder und Gedankengänge in Calvins Lehre vom Menschen", *Schwendemann* 1996 "Leib und Seele bei Calvin. Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib-Seele-Dualismus in Calvins Theologie".

189 *Backus* 2003, 89, 90.

190 *Platon, Staat*, IV 439 CD

191 *I xv6*

192 *I xv6*

193 Die intellektuelle Fähigkeit der Seele kann man entweder "Vernunft" oder "Verstand" nennen. Zwischen den beiden gibt es kleine Unterschiede in Akzentuierung des Inhalts, aber sie sind doch fast deckungsgleich und können in diesem Zusammenhang identisch verwandt werden, wie auch *Baur* 1965, 207–208 feststellt: "Die von Calvin gemachte Unterscheidung von Vernunft oder Verstand einerseits und Gewissen andererseits bedarf aber noch einer Erklärung. Einleitend sei zu den Begriffen von Vernunft und Verstand gesagt, daß Calvin sie zutreffend nicht eindeutig voneinander abgrenzt, wenn auch der Verstand bei ihm vor allem die Bedeutung des "Erkenntnisvermögens", die Vernunft

aber die Einteilung in zwei Teile, Intellekt und Willen, aus.¹⁹⁵ Die beiden Teile sind verdorben, denn als natürliche Fähigkeiten liegen auch sie unter den Folgen des Sündenfalls.¹⁹⁶

4.2.1. Der Verstand

Für die intellektuelle Fähigkeit der Seele benutzt Calvin verschiedene Wörter. In der *Institutio* kommen die Worte *intellectus* und *intelligentia* an manchen Stellen vor, aber auch die Worte *ratio* und *mens*.¹⁹⁷ Calvin kann sogar zwei verschiedene Worte in ein und demselben Satz benutzen.¹⁹⁸ Inhaltlich sind die Begriffe nicht ganz identisch. Den größten Unterschied hat *mens*, das bei Calvin eine lokale Bedeutung hat. Es bezeichnet den Ort der intellektuellen Handlung im Menschen oder aber auch den Sitz des

dagegen die Bedeutung des "Leitungsvermögens" besitzt. Zwar werden im philosophischen Sprachgebrauch oft beide Begriffe unterschieden, doch ist ihnen inhaltlich damit noch kein fest umrissener Bereich zugewiesen. Zudem können beide Begriffe allgemein jene Fähigkeit kennzeichnen, durch die sich die menschliche Natur von der Tierwelt unterscheidet. Im Folgenden werden deshalb Vernunft und Verstand als Begriffe mit gleichem Inhalt verwandt."

194 "Sicut libet alio modo animae potentia distribuere, ut altera vocetur appetitiva: quae tametsi rationis experta, rationi tamen obtemperat, si aliunde dirigatur: altera dicatur intellectiva, quae sit per se ipsum rationis particeps [Arist. lib. 1. Ethic. cap. ult.]: non valde reclamo. Nec istud refellere velim, tria esse agendi principia, sensum, intellectum, appetitum [Item lib. 6. cap. 2.]" *Ixv6*. — In jenen drei Eigenschaften sind alle Funktionen der Seele zusammengefasst. (*Olsson* 1943, 214–215). S. auch *Augustijn* 1988, 132–133.

195 "Sic ergo habemus, subesse duas animae partes, quae praesenti instituto convenient, intellectum et voluntatem." *Ixv7* — *Stauffer* 1977, 208: "Pour Calvin, indéniablement l'âme comprend l'intelligence et la volonté." *Schreiner* 1991, 64: "Calvin ... preferred a simpler definition ... which divided the soul into only two faculties: the understanding and the will." So auch *Helm* 2004, 135 "He prefers to think of the soul in terms that anyone I can understand, simply as composed of understanding and will. The understanding distinguishes good from evil, what should be pursued and what should be avoided. The will endeavours to follow such proposed pursuits avoidances. But — and this qualification is he critical point as far as Calvin's relation to the philosophers is concerned — both understanding and will are corrupted by the Fall."

196 *Helm* 2004, 136 "By calling understanding 'a natural gift', Calvin means that it is part of the nature or essence of humanity, 'inseparable from man's nature', and is such that it cannot disappear without our losing our nature and becoming bestial. Reason remains as weakened but not obliterated, in two ways. First, not every human intention is depraved."

197 Zum Beispiel *intellectus Ixv7*, *intelligentia Ilii13*, *ratio Ilii17*, *mens Ilii13*

198 Z.B. "Ergo animam hominis Deus mente instruxit, qua ... preerunte rationis luce videret." *Ixv8*

Bildes Gottes und der Fähigkeiten der Seele.¹⁹⁹ Manchmal benutzt er jedoch das Wort *intellectus* als Bezeichnung einer intellektuellen Fähigkeit, die des Inhalts bedarf. Den Inhalt bezeichnet er meistens mit den Worten *intelligentia* und *ratio*.²⁰⁰

Es ist für Calvin die Vernunft einerseits, die den Menschen vom Tier unterscheidet.²⁰¹ Andererseits ist der unterscheidende Faktor das Bild Gottes.²⁰² Das lässt schon vermuten, dass es eine Verbindung zwischen

199 "Divinae imaginis fuerit in mente et corde, vel in anima eiusque potentiis: nulla tamen pars fuit etiam usque ad corpus, in qua non scintillae alicue micarent." *I xv3*; "Nunc consideremus, quum paulo ante dixerimus in mente et corde sitas esse animae fatultates, quid pars utraque polleat." *Ilii2* "Ita primaria sedes divinae imaginis in mente et corde fuit, ubi emereret" *CmGen 1:26 CO 23, 26.* — *Olsson 1943, 61, n. 47: mens* bedeutet religiöse Vernunft. "Det latinska 'mens' (den franska editionen använder uttrycket 'esprit') måste här översättas med 'förnuft'. Att detta översättning rätt återger Calvins mening, ådagaläggas av hela följande undersökningen. Denna visar nämligen, att det är fråga om ett religiöst anlag, som finns i människans förnuft."

200 *S. Babelotzky 1977, 164–166, vor allem Anmerkung 17. Baur 1965, 42–43 und 207–208* "Die von Calvin gemachte Unterscheidung von Vernunft oder Verstand einerseits und Gewissen andererseits bedarf aber noch einer Erklärung. Einleitend sei zu den Begriffen von Vernunft und Verstand gesagt, daß Calvin sie zutreffend nicht eindeutig voneinander abgrenzt, wenn auch der Verstand bei ihm vor allem die Bedeutung des "Erkenntnisvermögens", die Vernunft dagegen die Bedeutung des "Leitungsvermögens" besitzt. Zwar werden im philosophischen Sprachgebrauch oft beide Begriffe unterschieden, doch ist ihnen inhaltlich damit noch kein fest umrissener Bereich zugewiesen. Zudem können beide Begriffe allgemein jene Fähigkeit kennzeichnen, durch die sich die menschliche Natur von der Tierwelt unterscheidet. Im Folgenden werden deshalb Vernunft und Verstand als Begriffe mit gleichem Inhalt verwandt."

201 "Nam sicuti Deus ad imaginem suam initio nos finxit, ut mentes nostras tum ad virtutis studium, tum ad aeternae vitae meditationem erigeret: ita, ne socordia nostra obruatur tanta generis nostri nobilitas quae nos a brutis animalibus discernit, cognoscere operaepraetium est, ideo nos ratione et intelligentia praeditos esse, ut sanctam et honestam vitam colendo ad propositum beatae immortalitatis scopum tendamus." *Ili1* — *S. auch Olsson 1943, 58: "Det är förnuftet, som är det specifikt utmärkande för människosjälens, och genom det skiljer sig människan från djuren."* *S. auch Augustijn 1988, 133 und Helm 2004: "For Calvin mankind, even though fallen, possesses reason, and although we are like the animals in certain respects, in other respects we differ from them."* (124).

202 "Quanvis enim in homine externo refulgeat Dei gloria, propriam tamen imaginis sedem in anima esse dubium non este. Non inficior quidem, externam speciem, quatenus nos distinguit a brutis animalibus ac separat, simul Deo propius adiungere: nec vehementius contendam, si quis censerit vel sub imagine Dei, quod quum prona spectent animalia caetera terram, os homini sublime datum est, caelumque videre iussus, et creatos ad sydera tollere

dem Bild Gottes und der Vernunft gibt.²⁰³ Die Vermutung wird dadurch bekräftigt, dass Calvin auch die Vernunft mit dem Glauben verbindet.²⁰⁴ In diesem Sinne deutet *Olsson* Calvin, denn nach ihm stellt Calvin in der Vernunft eine Veranlagung vor, durch die der Mensch Kenntnis der Moralprinzipien gewinnt und die im Menschen einerseits das Licht (*lumen, scintilla*) der Vernunft vertritt und andererseits einen kleinen Rest des im Sündenfall verlorenen Bildes Gottes beinhaltet.²⁰⁵

Der Verstand ist der leitende Teil der Seele, denn er unterscheidet das Gute vom Bösen und das Richtige vom Falschen, und er beherrscht die Richtung des Willens.²⁰⁶ Der Verstand sollte den Menschen zum guten

vultus; modo fixum illud maneat, imaginem Dei, quae in his externis notis conspicitur vel emicat spiritualem esse." *I xv3*

203 *Olsson* 1943, 224: Der Sitz des Bildes Gottes ist in der Vernunft und im Herzen. "imago Dei har sitt egentliga säte (sedes) i förnuftet och hjärtat."

204 "Hocine redere est, nihil intelligere, modo sensum tuum obedienter Ecclesiae submittas? Non in ignoratione, sed in cognitione sita est fides: atque illa quidem non Dei modo, sed divinae voluntatis." *IIIii3*; "Quasi vero Scriptura passim non doceat cum fide coniunctum esse intelligentiam." *IIIii3*

205 *Olsson* 1943, 251: "Det, varom förnuftet medelst sitt anlag primärt vinner kunskap, är de allmänna moraliska grundsätserna." 253: "Anlaget i förnuftet representerar ett ljus (lumen, scintilla) i förnuftet." 268: "Men även efter fallet finns det hos henne <människan> en rest av imago Dei (portio imaginis Dei), då hon nämligen efter fallet äger ett anlag i förnuftet."

206 "Sit autem officium intellectus, inter obiecta discernere, prout unumquodque probandum aut improbandum visum fuerit: voluntatis autem, eligere et sequi quod bonum intellectus dictaverit: aspernari ac fugere quod ille improbarit [Ita Plato in Phaedro]. ... satis sit nobis intellectum esse quasi animae duces et gubernatores: voluntatem in illius nutum semper respicere, et iudicium in suis desideriis expectare. Qua ratione vere tradidit ipse idem Aristoteles, simile quiddam esse in appetitu fugam et persecutionem, quale est in mente affirmatio aut negatio [Lib. Eth. 6. cap. 2]. Porro quam certa nunc sit ad dirigendam voluntatem intellectus gubernatio, alibi videbitur; hic duntaxat volumus, nullam reperiri posse in anima potentiam, quae non rite ad alterutrum istorum membrorum referatur. Atque hoc modo sensum sub intellectu comprehendimus: quem alii sic distinguunt, quod sensum ad voluptatem propendere dicunt, pro qua intellectus bonum sequatur; inde fieri ut appetitio sensus, concupiscentia fiat et libido: affectio intellectus, voluntas. Rursum pro appetitui nomine, quod illi malunt, voluntatis nomen, quod usitatius est, usurpo." *I xv7*; "Ergo animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum a malo, iustum ab iniusto discerneret: ac quid sequendum vel fugiendum sit, praeante rationis luce videret; unde partem hanc directricem τὸ ἡγεμονικὸν dixerunt philosophi. Huic adiunxit voluntatem, penes quam est electio. His praeclaris dotibus excellit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem

Leben und zum richtigen Handeln leiten,²⁰⁷ aber der im Sündenfall verdorbene Mensch lebt nicht richtig, auch wenn er völlig nach den Anweisungen seines Verstandes lebt. Wenn Adam sich von Gott entfremdete, verdarb er auch seinen Verstand, und seitdem ist der Menschenverstand nicht mehr fähig, den Menschen zum richtigen Leben, d.h. zum Leben mit Gott, zu führen. Für Calvin ist das ausreichende Zeugnis über die Verdorbenheit des Verstandes, dass der Mensch Gott preisgegeben hat, obwohl die Suche nach Gott die höchste Stufe des Verstandes ist.²⁰⁸

Weil im Menschen zwei Regimente herrschen, das geistliche und das politische, hat auch der Verstand mit zweierlei Dingen zu tun. Dem geistlichen Regiment gehört die Frömmigkeit,²⁰⁹ dem politischen Regiment die Pflichten des Menschen und des Bürgers. Calvin benutzt ein

suppetent, sed quibus transcendent usque ad Deum et aeternam foelicitatem. Deinde ut accederet electio, quae appetitus dirigeret, motusque omnes organicos temperaret: atque ita voluntas rationis moderationi esset prorsus" *I xv8*; "Quum ergo ratio qua discernit homo inter bonum et malum, qua intelligit et iudicat, naturale donum sit, non potuit in totum deleri: sed partim debilitata, partim vitiata fuit, ut deformat ruinas appareant." *I iii12* — S. Olsson 1943, 214–215. Schreiner 1991, 64: "Having established these faculties [the understanding and the will] he affirmed the primacy of the former:"

207 Olsson 1943, 218–219: Im Urzustand lagen die Vernunft und der Wille im Gleichgewicht, und der Mensch war in der Lage, Gutes zu tun.

208 "Initio adimit homini iustitiam, id est integritatem et puritatem: deinde intelligentiam, intelligentia autem defectum arguit apostasia a Deo:" *I iii2* — Olsson 1943, 83 bemerkt, dass der Mensch nach Calvin unentschuldigbar ist, weil er, trotz seines allgemeinen Gottesbegriffs, kein wirkliches Wissen über Gott besitzt. Helm 2004, 134 " But he also has a deeper reason for dissenting from the philosophical view that reason is the faculty by which man governs himself properly — namely, such a view does not do justice to man's fallenness. The philosophers' optimistic view of the range of human powers proceeds from ignorance 'of the corruption of nature that originated from the penalty of man's defection'. In other words, in Calvin's view 'the philosophers' have no true appreciation of the present depravity of human nature; they think that the present condition of mankind is the normal condition, whereas for Calvin it is radically abnormal. More to the point, they have a much rosier and more optimistic view of the soul's present powers than, Calvin believes, Scripture teaches."

209 Olsson 1943, 223: "Vad Calvin förstår med dessa övernaturliga gåvor, därom lämnas man ej i tvivelsmål. Dessa gåvor bestämma människans andliga liv. De innefatta trons ljus och rättfärdighet eller, såsom Calvin också kan uttrycka det, tro, kärlek till Gud och nästan, strävan efter helighet och rättfärdighet."

Bild, in dem zwei Welten mit je einem eigenem König und eigenen Gesetzen im Menschen sind.²¹⁰ Auch die Voraussetzungen des Verstandes sind verschieden, je nachdem um welches Regiment es geht.²¹¹ Im geistlichen Regiment ist der Verstand ganz und gar verloren, und somit kann der Mensch mit seinem Verstand die himmlischen Dinge und die Dinge, die zum gesegneten Leben zielen, gar nicht begreifen. Wenn es aber um Dinge des politischen Regiments geht, sind noch Reste des ursprünglichen Verstandes übrig.²¹² Er sieht das Licht der Vernunft in Dingen dieser Welt leuchten.²¹³ Im Offenbarungsverständnis Calvins gibt

210 "Sunt enim in homine veluti mundi duo, quibus et varii reges et variae leges praeesse possunt. Hac distinctione fiet ne quod de spirituali libertate docet Evangelium, perperam ad politicum ordinem trahamus: acsi minus secundum externum regimen humanis legibus subiicerentur Christiani, quia solutae sunt coram Deo ipsorum conscientiae: quasi propterea exi merentur omni carnis servitute, quod secundum spiritum liberi sunt. Deinde quia in iis etiam constitutionibus quae ad spirituale regnum videntur pertinere, potest aliqua esse hallucinatio inter has etiam ipsas discernere oportet quae legitimae habendae sint, ut Dei verbo consentaneae: quae rursus locum apud pios habere non debeant. De civili regimine erit alibi dicendi locus. De legibus etiam Ecclesiasticis dicere in praesentia supersedeo, quia plenior traectatio quarto libro conveniet, ubi de Ecclesiae potestate agetur. Huius autem disputationis haec sit clausula." *IIIix15*

211 *Augustijn* 1988, 133: Calvin bedient sich der Antike, wenn er die Sphären *inferiora* und *superiora* behandelt.

212 "Ac illa quidem vulgaris sententia quam sumpserunt ex Augustino, mihi placet, naturalia dona fuisse corrupta in homine per peccatum, supernaturalibus autem exinanitum fuisse. Nam hoc posteriore membro intelligunt tam fidei lucem quam iustitiam, quae ad caelestem vitam aeternamque foelicitatem adipiscendam sufficerent." *Ilii12; Ilii13* — Die Vernunft ist aber auch hinsichtlich der zweiten Tafel oft unzureichend und unfähig. *Olsson* 1943, 243–244, 256, 258.

213 "Atque hoc amplum argumentum est, in huius vitae constitutione, nullum destitui luce rationis hominem." *Iiii13*. — Laut *Brunner* 1935, 350 folgen alle Reformatoren dem Erbe Augustins, wenn sie erklären, dass das Licht der Vernunft das Licht Gottes ist, das dem Menschen dazu gegeben ist, dass er die Welt erkenne, und wenn sie lehren, dass das Licht der Vernunft nicht der Erkenntnis Gottes fähig ist. Dass das Licht von Gott stammt, öffnet noch keinen Weg zu Gott. In diesem hält Brunner Calvin besonders augustinish. — *Helm* 2004, 137 "Further, the understanding and will remain more fully operative in connection with what Calvin calls 'earthly things' or 'things below'." 142 "Secondly, we must bear in mind the restricted reference of the II. 2. 26 passage, a reference that is nonetheless of central importance for Calvin. He is clearly allowing that practical rationality in the sense of deliberation between alternatives still obtains in the case of what he calls 'things below', and even, he says, the understanding 'is intelligent enough to taste something of things above, although it is more careless about investigating these'."

es eine interessante Parallele: Gott hat sein Gesetz in den zwei Tafeln offenbart, aus denen die erste das Verhältnis des Menschen zu Gott behandelt und die zweite das Verhältnis unter den Menschen. Die Grundprinzipien der zweiten Tafel kann der Mensch noch nach dem Sündenfall durch verdorbene Reste aus der Schöpfungsoffenbarung erkennen, wogegen eine natürliche, d.h. auf der Schöpfung beruhende Erkenntnis der ersten Tafel im Sündenfall völlig verlorengegangen ist.²¹⁴ Calvin sieht viele Beweise dafür, dass es in der verdorbenen Seele noch Gaben Gottes gibt. Er bezeichnet den verdorbenen Sinn "mit den Gaben Gottes bekleidet und geschmückt".²¹⁵ Als Beweise gelten auch im Menschensinne innewohnende universale Abbildungen der Gesellschaftsordnung,²¹⁶ antike Rechtsgelehrte, die mit Billigkeit (*aequitate*) zivile Ordnung und Disziplin verbreitet haben,²¹⁷ menschliche Instinkte, die auf die Erhaltung der Gemeinschaft zielen und die berichten, dass der Mensch ein soziales Tier ist,²¹⁸ Wissenschaft, Kunst und Handwerker-

214 Olsson 1943 fragt, inwieweit Gott aus dem Moralgesetz zu erkennen ist (248), und bemerkt, dass nach Calvin die Erkenntnis der ersten Tafel unmöglich, die der zweiten Tafel möglich ist (267). — Schreiner 1991, 71: Calvin saw this common light manifest itself in the unredeemed mind in the universal drive to know, to create, and to develop laws and civilization. The inherently active nature of the fallen human being is clear from the formation of the arts, sciences, and the laws of the state." — S. auch Haas 1997, 94. — Helm 2004, 137 "Part of Calvin's case for human accountability to God is that some knowledge and understanding of the right remains in fallen human nature, particularly knowledge of the Law's Second Table. This gives Calvin the resources to develop a theory of agency that is distinctively human, even though mankind is fallen and therefore, in a sense, not fully or properly human."

215 "Quoties ergo in profanos scriptores incidimus illa, quae admirabilis in iis affulget veritatis luce admoneamur, mentem hominis, quantumlibet ab integritate sua collapsam et perversam, eximiis tamen etiamnum Dei donis vestitam esse et exornatam." *Ilii15*

216 "Manet tamen illud, inspersum esse universis semen aliquod ordinis politici. Atque hoc amplum argumentum est, in huius vitae constitutione, nullum destitui luce rationis hominem." *Ilii13* — Douglass 1985, 25 "The ability to engage in governing activity, *politia*, is one of the marks of humanity as opposed to lower animals, one of the aspects of the image of God along with the reason and reverence for God or piety."

217 "Veritatem affulsisse antiquis iureconsultis negabimus, qui tanta aequitate civilem ordinem et disciplinam prodiderunt?" *Ilii15* — Augustijn 1988, 133: Calvin weist auf "profani scriptores" hin.

218 "Quoniam homo animal est natura sociale, naturali quoque instinctu, ad fovendam conservandamque eam societatem propendet: ideoque civilis cuiusdam et honestatis et ordinis unversales impressiones inesse omnium hominum animis conspicimus." *Ilii13*

kunst, die zum Vorschein bringen, dass es kaum jemanden gibt, der nicht irgendeine von Gott gegebene Fähigkeit hätte.²¹⁹

Der Verstand ist eine natürliche Fähigkeit des Menschen, und somit ist er verdorben, aber nicht völlig verloren.²²⁰ Einiges von ihm ist im Menschen noch als Funken übrig. Der Mensch liebt die Wahrheit von Natur aus und sucht nach ihr, obwohl ihm die Fähigkeit, Wahrheit zu erreichen, fehlt.²²¹ Der Mensch will wissen, was das Seiende in seinem tiefsten Grund ist, und darum versucht er, die Wahrheiten der Vernunft aufzuklären. Der Verstand weiß aber nicht immer, wo Wahrheit zu suchen wäre, weil er irrend und unfähig ist. Aus der Sehnsucht nach der Wahrheit leitet Calvin ab, dass der Mensch schon im Voraus eine Ahnung davon hat, dass es die Wahrheit gibt, denn sonst wäre es nicht möglich, dass der Mensch nach der Wahrheit strebe.²²² Die Ahnung von der Wahrheit steht im Kontext

219 "Sequuntur artes tum liberales, tum manuarum, quibus discendis, quia inest omnibus nobis quaedam aptitudo, in eis etiam apparet vis humani acuminis. Quoniam autem non sunt omnes omnibus discendis idonei, satis tamen communis energiae certum specimen est, quod nemo prope reperit cuius in arte aliqua perspicacia non se exerat. Neque sola suppetit ad discendum energia et facilitas, sed ad excogitandum in unaquaque arte novum aliquid, vel amplificandum et exoliendum quod alio praeunte didiceris." *Ilii14*; "Verum quidem est, dum terrae plus iusto affixi sunt homines, hebetari, imo, quia a patre luminum alienati sunt, tenebris esse obcaecatos, ut se a morte fore superstites non cogitent; interim tamen non ita in tenebris extincta lux est, quin immortalitatis suae sensu tangantur. Certe conscientia, quae inter bonum et malum discernens, Dei iudicio respondet, indubium est immortalis spiritus signum." *Ixo2*. — Laut *Doumergue IV*, 147–148 gibt es drei Bereiche des irdischen Lebens, in denen der Verstand nicht völlig verdorben ist: 1) Politik und gute Wirtshaft, 2) mechanisches Können und freie Künste, 3) Philosophie.

220 *Olsson* 1943, 216.

221 *Augustijn* 1988, 133–134: Die Wahrheit ist für Calvin immer eine Gabe Gottes, und der Geist Gottes wirkt auch in Ungläubigen.

222 "Ergo, ut secundum primam illam distinctionem, qua hominis animam in intellectum et voluntatem partiti sumus, orationis ordo procedat: vim intellectus priore loco excutiamus. Perpetuae caecitatis ita eum damnare, ut nihil intelligentiae ullo in genere rerum reliquum facias, non modo verbo Dei, sed sensus etiam communis experimento repugnat. Videmus enim insitum esse humano ingenio desiderium nescio quod indagandae veritatis, ad quam minime aspiraret nisi aliquo eius odore ante percepto. Est ergo iam haec nonnulla humani intellectus perspicacia, quod a veritatis amore naturaliter rapitur: cuius neglectus in brutis animantibus arguit crassum absque ratione sensum. Quoniam haec qualiscunque appetentia, antequam cursus sui stadium ingrediatur, deficit: quia mox concidit in vanitatem. Si quidem mens hominis, prae hebetudine, rectam veri investigandi viam tenere

des nicht-moralischen Wissens, welches sie von den Lichtfunken unterscheidet, die Calvin anderswo erwähnt und die sich auf die Kenntnis der Moralprinzipien bezieht.

Calvin behandelt in der *Institutio* nicht explizit, ob die Ahnung von der Existenz der Wahrheit mit dem Bild Gottes in Verbindung steht. Die Art und Weise seiner Ausführung und der Kontext zeigen jedoch, dass die Ahnung das Unverdorbene im verdorbenen Menschen repräsentiert. Wenn aber die Ahnung mit dem Bilde Gottes eng in Verbindung steht, könnte man vermuten, dass die Wiedergeborenen in Dingen der theoretischen Vernunft fähiger sind als die Unwiedergeborenen. Die Vermutung kann als richtig angenommen werden, weil der Geist Gottes den Verstand der Wiedergeborenen erleuchtet und weil Christus das Bild Gottes wiederherstellt.²²³ Calvin kommt aber nicht zu dem Schluss, dass die Wirkung des Geistes Gottes und die Wiederherstellung des Bildes Gottes sich auf die Tätigkeit der theoretischen Vernunft auswirken würde. In seinem Kommentar über Kains Nachkommen zeigt er beinahe den Gegensatz: gerade die Nachkommen Kains haben manch nützliche Künste erfunden. Er stellt fest, dass in Völkern immer Strahlen göttlichen Lichtes strahlen, die ihnen helfen, dieses Leben zu führen.²²⁴ Fähigkeiten und Möglichkeiten der theoretischen Vernunft sind für ihn aber zweitrangig, welches er mit der Aussage zeigt, dass die Untersuchung einer theoretischen Wahrheit ein zweitrangiger Gebrauch des Verstandes ist.²²⁵

nequit: sed per varios errores vagatur, et tanquam in tenebris palpando subinde impingit, donec tandem palata evanescat." *Ilii12*

223 "Deo alienatus sit, minime dubium est. Quare etsi demus non prorsus exinanitam ac deletam in eo fuisse Dei imaginem, sic tamen corrupta fuit, ut quicquid supereste horrenda sit deformitas. Ideoque recuperandae salutis nobis initium est in ea instauratione quam consequimur per Christum, qui etiam hac de causa vocatur secundus Adam: quia nos in veram et solidam integritatem restituit." *I xv4*

224 "sicuti omnium saeculorum experientia docet, quantum ad cultum vitae praesentis, semper fulsisse in gentibus incredulis divinae lucis radios, et hodie videmus ut diffusa sint praeclara spiritus dona per totum genus humanum. Quin etiam liberales artes et scientiae a profanis hominibus nobis fluxerunt. Astrologiam et reliquas philosophiae partes, medicinam, rationem politici irdinis acceptam illi ferre cogimur." *CmGen 4:20 CO 23,100.*

225 *Ilii12, 14*

Oben haben wir schon festgestellt, dass die Suche nach Gott für Calvin die höchste Stufe des Verstandes ist, und dass der Verstand über diesbezügliche Dinge dem Menschen völlig verloren ist. Das richtige Leben ist Leben nach dem Willen Gottes und in Verbindung mit Gott. Gerade in diesen himmlischen Dingen ist der Verstand am schwächsten, und der Mensch ist nicht fähig, mit seiner Vernunft Gott und seine Fürsorge zu verstehen.²²⁶ Um sich mit Gott vereinigen zu können, müsste die Vernunft vor allem Gottes Willen kennen und wissen, wie der Mensch Gottes Willen folgen kann. Dank der göttlichen Funken im Verstand kennen alle Menschen Gottes Willen, insoweit er die zwischenmenschlichen Beziehungen angeht. Die Christen werden zur Kenntnis des Willens Gottes noch durch das geschriebene Gesetz und den Geist Gottes, der den Verstand des Wiedergeborenen erleuchtet hat, geleitet.²²⁷

226 "Nunc exponendum est quid cernat humana ratio, ubi ad regnum Dei venit et spiritualem illam perspicentiam: quae tribus potissimum rebus constat, Deum nosse, paternum erga nos eius favorem, in quo salus nostra consistit: et formandae secundum legis regulam vitae rationem. Cum in primis duobus, tum vero in secundo proprie, qui sunt hominum ingeniosissimi, talpis sunt caeciores. ... Denique illam divinae erga nos benevolentiae certitudinem (sine qua hominis ingenium immensa confusione repleti necesse est) ne olfecerunt quidem unquam. Ad hanc ergo veritatem nec appropinquat, nec contendit, nec collimat humana ratio, ut intelligat quis sit verus Deus, qualisve erga nos esse velit." *Ilii18* — *Augustijn* 1988, 134 "menschliche Vernunft ist blind wie eine Eule", 134,135: Der Geist Gottes ist notwendig dafür, dass der Mensch Gott verstande. — *Haas* 1997, 72: "But since the moral law of God also deals with our relations with God (the First Table), knowledge of the whole of this moral law cannot come through natural law. For we have seen that for Calvin the natural reason of conscience has hardly any understanding of the First Table of the Law. And its knowledge of the Second Table of the Law, although certainly greater, is still very defective, subject to vanity and error."

227 "Proinde (quod tum hebetudini tum contumaciae nostrae necessarium erat) Dominus Legem scriptam nobis posuit: quae et certius testificaretur quod in lege naturali nimis obscurum erat, et mentem memoriamque nostram, excusso torpore, vividius ferret." *Iviii1*; "Quod si veram mentis intelligentiam, eius illuminationem esse verum est: in tali cordis confirmatione multo evidentius eius virtus apparet: quo scilicet et maior est cordis diffidentia quam mentis caecitas, et animum securitate instrui quam mentem cogitatione imbuere difficilius est. Proinde Spiritus sigilli vice fungitur, ad eas ipsas promissiones in cordibus nostris obsignandas, quarum certitudinem prius mentibus impressit: atque ad confirmandas et constituendas arrhae locum tenet." *Ilii36* — *Baur* 1965, 210 "Bei Calvin kann ein vernunftsmässiges Denken der obersten Rechtsgrundsätze keine selbständige Bedeutung gewinnen, da die Verpflichtung des aus der Vernunft Erkannten allein aus der Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen erwächst. Hieraus ergibt sich auch die

Die Untersuchung der Möglichkeiten des Verstandes bringen einen für Calvin typischen Gedanken über die Kontinuität der Offenbarung hervor: die Schöpfungsoffenbarung wird durch die Bibel-Offenbarung vervollständigt; in der Bibel wird die Offenbarung des Gesetzes von der Offenbarung des Evangeliums weitergeführt, und die Wirkung des Geistes Gottes ist die endgültige Offenbarung, die zum Heil führt. Mit seiner Vernunft kann der Mensch nur Teile der Schöpfungsoffenbarung erreichen. Für ein Naturrechtsverständnis bedeutet das aber, dass im Denken Calvins die anthropologische Grundvoraussetzung erfüllt wird: der Mensch kann durch seine Geschöpflichkeit und durch sein Menschsein einiges vom Willen Gottes erkennen.²²⁸

eingeschränkte Bedeutung aller natürlich erkennbaren Rechtsgrundsätze. Da nämlich der göttliche Wille seinen Niederschlag unmittelbar in der "lex Dei" der Hl. Schrift gefunden hat, vermag die Hl. Schrift auch eine weit zuverlässigere Auskunft über die obersten Rechtsgrundsätze zu erteilen, als es der menschlichen Vernunft möglich ist. Man kann zwar nicht sagen, daß das Naturrecht daneben "überflüssig" wird, denn auch Calvin bedient sich seiner bei der Auslegung der Bestimmungen des Dekalogs. Infolge der geminderten Einsichtsfähigkeit ist aber Calvin der Inhalt des Naturrechts nicht so sicher erkennbar, sodaß es für die Christen neben der "lex Dei" kaum faktische Bedeutung erlangt." — Helm 2004, 137 "reason is now partly weakened and partly corrupted. Reason once motivated unfallen humanity and now motivates the regenerate elect to the good (although it does not motivate the regenerate elect in all their actions, due to the sin remaining in them). Rather motivates the unregenerate to evil, as a result of its corruption and weakness. Similarly, fallen man retains his will, though it too is depraved, One of the ways in which man is distinguished from non-human animals is that even in fallen human nature there is evidence of the desire to search out the truth, indeed human nature is captivated by love of truth which in fallen human nature lapses into dullness and vanity. 'The lack of this endowment in brute animals proves their nature gross and irrational.'"

228 Baur 1965, 210 sieht aber, dass die Schriftoffenbarung den Christen die Verstandeserkenntnis im Recht bedeutungslos macht: "Bei Calvin kann ein vernunftsmässiges Denken der obersten Rechtsgrundsätze keine selbständige Bedeutung gewinnen, da die Verpflichtung des aus der Vernunft Erkannten allein aus der Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen erwächst. Hieraus ergibt sich auch die eingeschränkte Bedeutung aller natürlich erkennbaren Rechtsgrundsätze. Da nämlich der göttliche Wille seinen Niederschlag unmittelbar in der "lex Dei" der Hl. Schrift gefunden hat, vermag die Hl. Schrift auch eine weit zuverlässigere Auskunft über die obersten Rechtsgrundsätze zu erteilen, als es der menschlichen Vernunft möglich ist. Man kann zwar nicht sagen, daß das Naturrecht daneben "überflüssig" wird, denn auch Calvin bedient sich seiner bei der Auslegung der Bestimmungen des Dekalogs. Infolge der geminderten Einsichtsfähigkeit ist aber nach Calvin der Inhalt des Naturrechts nicht so sicher erkennbar, sodaß es für die Christen neben der "lex Dei" kaum faktische Bedeutung erlangt." — Olsson

4.2.2. Der Wille

Die andere Fähigkeit der Seele ist der Wille, auf den Calvin meistens mit dem Wort *voluntas* und gelegentlich mit dem Wort *cor* hinweist.²²⁹ Die Aufgabe des Willens ist, das zu wählen, was der Verstand als gut empfunden hat, und ihm zu folgen.²³⁰ Der Wille ist aber an die Sünde und falsche Triebe gebunden, und ist deswegen nicht fähig, nach dem Guten zu streben.²³¹ Im Urzustand war er jedoch frei, aber in seiner Freiheit hat er aus dem Menschen einen Diener der Sünde gemacht.²³²

Der Wille ist des Guten nicht fähig, solange er in seiner eigenen Perversität steht und ohne den Heiligen Geist ist.²³³ So stellt Calvin fest, dass der verdorbene Mensch willentlich sündigt.²³⁴ Er schließt sich an *Bernhard von Clairvaux* (1090–1153) mit der Feststellung an, dass das Wollen im Menschen liegt, während Böses zu wollen aus der verdorbenen

1943, 84: Weil der Mensch den klaren Willen Gottes nicht erkennt, wird er nach Calvin unentschuldigbar vor Gott.

229 "voluntas" z.B. *I xv7* und *8* sowie *Iliii5*. "cor" aber z.B., wenn es über die Folgen des Sündenfalls geht: "Rursum sanitas mentis et cordis rectitudo simul fuerunt ablata; atque haec est naturalium donorum corruptio" *Ilii12*.

230 "sed hoc requiritur, ut bonum recta ratione diiudicet, cognitum eligat, electum persequatur." *Ilii26* — *Olsson* 1943, 214–215.

231 "Qua igitur peccati servitute vincita detinetur voluntas, ad bonum commovere se non potest, nedum applicare; eiusmodi enim motus, conversionis ad Deum principium est, quae Dei gratiae tota in Scripturis tribuitur." *Iliii5* — *Olsson* 1943, 220–221. — *Luther* sieht nach augustinischem Verständnis, dass die Möglichkeit, Gutes zu wollen, fehlt. *Raunio* 1993, 134.

232 "Postea dicit nos premi iugo, non alio tamen quam voluntariae cuiusdam servitutis: ideo pro servitute esse miserabiles, pro voluntate inexcusabiles: quia voluntas, quum libera esset, servam se peccati fecit." *Iliii5* — *Schreimer* 1991, 76: "The fallen will is also, according to Calvin, inherently active. Adopting Augustine's formulation, Calvin stated that the original will, which would choose between good and evil, was weak and insecure."

233 "Nempe acsi in hunc modum loqueretur, Non habitat in me bonum a me ipso: nam in carne mea nihil boni reperire est. Hinc sequitur illa species excusationis, Non facio malum ipse, sed quod habitat in me peccatum; quae solis regeneratis competit, qui praecipua animae parte ad bonum tendunt." *Ilii27*; "Quam mihi in hac parte praedicabis humanae naturae ad bonum potentiam, si in summa integritatis specie semper ad corruptionem ferri deprehenditur?" *Ilii4* — Die Vernunft kann gute Taten bewirken, aber nicht gute Emotionen. *Olsson* 1943, 266.

234 "Haec igitur distinctionis summa observetur, hominem, ut vitiatum est ex lapsu, volentem quidem peccare, non invitum nec coactum: affectione animi propensissima, non violenta coactione: propriae libidinis motu, non extranea coactione: qua tamen est naturae pravitate, non posse nisi ad malum moveri et agi." *Iliii5*

Natur und Gutes zu wollen aus der Gnade entsteht.²³⁵ Das steht im Einklang mit seinen allgemeinen Gedankengängen, dass sowohl guter Wille wie gute Taten mit allen anderen guten Dingen schlussendlich von Gott kommen.²³⁶ Dabei ist aber zu merken, dass Calvin in diesen Kontexten “das Gute” nicht nach Wirkungen, sondern nach Motiven der Taten und Entscheidungen beurteilt: eine Tat ist gut, wenn sie aus Motiven hervorgeht, welche Gott gefallen.²³⁷ So bedeuten die oben genannten Aussagen Calvins nicht, dass er die Fähigkeit des Menschen verneinen würde, Gutes durch seine Werke zu bewirken.

In der *Institutio* bezeichnet Calvin den Verstand als den leitenden Teil der Seele, so dass der Wille das wählen soll, was der Verstand gutgeheißen hat. Es ist aber nicht ganz klar in der Ausführung, ob er eine Veränderung in dieser Beziehung durch den Sündenfall sieht. Der Verstand scheint auch nach dem Sündenfall der führende Teil zu sein, denn Calvin bezeichnet den Verstand als Führer der Seele und die Vernunft als eine

235 “Neque vero inepte Bernardus, qui velle nobis omnibus inesse docet: sed velle bonum, profectus: velle malum, defectus. Ideo simpliciter velle, hominis: male velle, corruptae naturae: bene velle, gratiae.” *Iliii5*. — Schreiner 1991, 69: “Calvin cited Bernard approvingly and clarified the issue through his distinction between compulsion and necessity. According to Calvin, necessity is that inner state of the soul that determines the direction of the will; God necessarily wills the good, sinners necessarily will evil. Compulsion, he explained, is an external force, contrary to the nature of the will. Calvin concluded that people sin out of the inner necessity of their fallen wills, but never because of an external force or compulsion.”

236 “Atqui electionis causa extra homines quaerenda est: unde conficitur, rectam voluntatem non esse homini a seipso, sed ex eodem beneplacito, quo ante mundi creationem electi sumus, fluere.” *Iliii8*; “Hinc apparet, gratiam Dei (ut hoc nomen sumitur ubi de regeneratione est sermo) esse Spiritus regulam ad dirigendam ac moderandam hominis voluntatem.” *Iiv15*; “quod et pravam nostram voluntatem corrigat Dominus, vel potius aboleat, et a seipso bonam submittat.” *Iliii7* — Luther hält die richtige Benutzung der Sachen nur möglich, wenn die Vernunft völlig neu aufgebaut ist. *Raunio* 1993, 137.

237 Näheres dazu im Kapitel 5.1. über die Moral.

leitende Königin für den Willen.²³⁸ Andererseits stellt er aber fest, dass der Wille bei der Wahl mehr tätig ist als der Verstand.²³⁹

In einem moralischen Entscheidungsprozess arbeiten der Verstand und der Wille zusammen. Den Prozess kann man als einen Syllogismus darstellen. Die erste Prämisse ist ein von der Vernunft formulierter allgemeiner Satz, in dem die Vernunft sich selten irrt. Die zweite Prämisse ist eine Hypothese über die jeweilige besondere Situation, und in dieser Hypothese irrt die Vernunft sich schon leichter als bei der allgemeinen Wertung. Der Schlusssatz wird nicht mehr von der Vernunft allein formuliert, denn der Wille ist dabei auch tätig. Weil aber der Wille sich einmischt, ist es sogar sehr wahrscheinlich, dass der Schlusssatz und damit die darauffolgende Handlung falsch sind.²⁴⁰ Nach *Olsson* sind sowohl der Verstand als auch der Wille im moralischen Entscheidungsprozess im Sinne Calvins tätig, aber er enthält sich der Aussage, welcher von den beiden Fähigkeiten der Menschenseele wichtiger und dominierend in der Anthropologie Calvins sei.²⁴¹

238 "Sic ergo habeamus, subesse duas humanae animae partes, quae quidem praesenti instituto convenient, intellectum et voluntatem. Sit autem officium intellectus, inter obiecta discernere, prout unumquodque probandum aut improbandum visum fuerit: voluntatis autem, eligere et sequi quod bonum intellectus dictaverit: aspernari ac fugere quod ille improbarit [Ita Plato in Phaedro]." *Ixo7*; s. auch *Ilii2*. "Atqui ea est, quae primas tenet in hominis vita, quae sedes est rationis, quae voluntati praeit, quae vitiosis appetitus coercescit. Unde et regina etiam a sorbonicis theologastris nuncupatur" *PrHos CO 52, 204* — *Olsson 1943, 214–215, 221*.

239 "magis huius esse electionem, quam intellectus," *Ilii26*

240 Nach einer spätmittelalterlichen Theorie über Beschlussfassung ist der Wille nicht dem von dem Verstand Empfohlenen gebunden. *Raunio 1993, 135*.

241 Sowohl die Vernunft als der Wille sind unvollständig. *Olsson 1943, 92*: "I och med detta är det emellertid tydligt, att då det begrepp om ordnigen (Guds rättfärdighet), som människan äger, är bestämt av hennes ofullkomlighet, så kan hon ej med detta begrepp fatta ordningen (rättfärdigheten), sådan denna existerar hos Gud." S. auch *Olsson 1943, 250–251, 256, 265*. Der praktische Syllogismus bedeutet hier etwas ganz Anderes als der *syllogismus practicus* -Gedanke reformierter Bekenntnisschriften, nach dem es möglich ist, aus den Werken und in dem Lebenserfolg zu sehen ist, wer zum Heil bestimmt ist. S. *Rohls 1987, 161–166*.

Der Problematik des Willens gehören auch die Fragen nach der Freiheit der Wahl (*electio*) und der Entscheidung (*arbitrium*) an.²⁴² Calvin stellt fest, dass der Mensch in äußerlichen Dingen, die in sich weder gut noch böse, weder gerecht noch verdorben sind, freie Wahl hat. Bei dieser Ausführung benutzt er auch als Begrenzung, dass jene Dinge "mehr dem körperlichen als dem geistlichen Leben" gehören, ohne dabei direkt zu sagen, wo die Grenze zwischen dem "körperlichen" und dem "geistlichen" liegt.²⁴³ Es lässt sich vermuten, dass es hier um Dinge des Alltagslebens geht – um Eigentum, Essen und Mahlzeiten, Kleidung u.s.w.. Aber auch solche alltägliche Dinge können geistlich und ethisch bedeutend werden, wenn es bei ihnen auch um die Beziehungen zwischen Menschen im tiefen Sinne geht und wenn sie zum Prüfstein der Nächstenliebe und der Billigkeit werden.

Die Freiheit der Entscheidung wird auch dann begrenzt, wenn Gott den Willen oder die Entscheidung und Wahl in alltäglichen Dingen leitet, wie er zum Beispiel die Ägypter dazu geführt hat, dass sie den Israeliten Wertgegenstände gaben, als sein Volk dabei war, Ägypten zu verlassen (Ex. 11:2,3).²⁴⁴ Der Wille Gottes herrscht aber über die Freiheit des Menschen, und er ist deswegen nicht völlig frei zu wählen und sich zu entscheiden.²⁴⁵ Calvin denkt, dass der Mensch wohl Freiheit in seinem

242 Helm 2004, 179 "Earlier we pointed out that Calvin uses different words for the will, voluntas, arbitrium, electio. Voluntas is typically translated as 'will', electio and arbitrium as 'choice' or 'decision'."

243 "In actionibus autem quae nec iustae per se, nec vitiosae sunt, et ad corpoream magis quam spiritualem vitam spectant, quam libertatem obtineat homo, etsi supra attigimus, nondum tamen explicatum est. Nonnulli in talibus liberam ei electionem concesserunt:" *Iliv6*

244 "Equidem si sensu nostro reputamus rerum externarum administrationem, nihil dubitabimus eatenus sub humano arbitrio sitas esse: verum si aures tot testimoniis praebeamus, quae Dominum in his quoque regere animos hominum clamant, arbitrium ipsi speciali Dei motioni subiicere nos cogent. Quis Aegyptiorum voluntates Israelitis conciliavit ut pretiosissima quaeque vasa illis commodato darent [Exod. 11. a. 3] ? Nunquam eo animum ipsi suapte sponte induxissent. Ergo eorum animi Domino magis suberant quam a seipsis regebantur." *Iliv6*

245 "Ego vero dico, sufficienter iis probari quod contendo, Deum, quoties viam facere vult suae providentiae, etiam in rebus externis hominum voluntates flectere et versare, nec ita esse liberam ipsorum electionem quin eius libertati Dei arbitrium dominetur." *Iliv7*. – Für Calvin "everything is caused, ... for Calvin human freedom is an illusion," Verhey 1980,

Wirken hat, aber auch diese Freiheit ist verdorben. "Zu den natürlichen Fähigkeiten es Menschen rechnen wir: Anerkennen, Verwerfen, Wollen und Nichtwollen, Streben und Widerstreben — nämlich Anerkennung der Eitelkeit, Verwerfen des Rechten und Guten, Wollen des Bösen, Nichtwollen des Guten, Streben zur Bosheit, Widerstreben gegenüber der Gerechtigkeit!"²⁴⁶

4.2.3. Von der Erkenntnis zur Aktion

Man kann das Verständnis Calvins über die Fähigkeiten der Seele — und des ganzen Menschen — nach dem Sündenfall in einem Schema darstellen, in dem bedeutende Korrelationen zwischen der Zentralität der Bedeutung der Fähigkeit und ihrer durch den Sündenfall verursachten Verderbtheit zu sehen sind. Nach Calvin besteht die wirkliche Weisheit des Menschen aus der Gotteserkenntnis. Im Sündenfall wurde aber die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis dem Menschen so gründlich verdorben, dass der gefallene Mensch — der natürliche Mensch — höchstens ahnen kann, dass es einen Gott oder eine Göttlichkeit gibt. Der Wille seinerseits hat eine zentrale Rolle in den Entscheidungen des Menschen in seinem Leben, denn der Wille bringt den Menschen dazu, zu wirken und zu tun und darauf zu reagieren, was der Verstand erkannt und erforscht hat. Der Wille des natürlichen Menschen ist aber durch den Sündenfall dermaßen verdorben und verdreht, dass er sehr leicht falsche Entscheidungen trifft, obwohl der Verstand die richtige Prämisse geliefert hätte und ihm so zur richtigen Entscheidung geraten hätte. Der Verstand erkennt das Material für die Entscheidungen des Menschen, und dabei erforscht er sowohl allgemeine Prinzipien als auch die aktuelle Situation. In erstgenannten irrt

198. Laut Verhey widersteht Calvin jedoch dem stoischen Determinismus, weil er den Unterschied zwischen Gott und Satan sowie das rechte Gewissen vernichtet und die moralische Entscheidung nichtig macht. — Laut *Sinnema* 1993, 26 hatte Adam Entscheidungsfreiheit, aber nach dem Sündenfall steht die Entscheidung unter der Knechtschaft der Sünde.

246 "In naturales hominis facultates referimus, approbare, respuere: velle, nolle: eniti, resistere: nempe approbare vanitatem, respuere solidum bonum: velle malum, nolle bonum: eniti ad nequitiam, resistere iustitiae." *Ilv14*; Übersetzung von Otto Weber in der *Institutio-Deutsch*. — Die Freiheit gehörte zur ursprünglichen Natur des Menschen, aber nach dem Sündenfall hat er von seiner Natur aus nur eine begrenzte und umgeformte Freiheit zu sündigen. *Douglass* 1985, 17.

er sich selten, in letztgenannten irrt er sich aber häufig. Der Mensch kann sich auch dann total falsch entscheiden und Verkehrtes tun, wenn er die aktuelle Situation richtig eingeschätzt und die zu verwendenden allgemeinen Prinzipien erkannt hat: Er kann wollen, dass er anderes tut, weil sein Wille stärker verdorben ist als sein Verstand.

Chenevière bemerkt, dass Calvins Wahrnehmung der Verderbtheit der menschlichen Natur dazu führt, dass seine Naturrechtsauffassung andersartig als bei scholastischen Theologen ist.²⁴⁷ Die Bemerkung ist m.E. zu bejahen. Calvins Interesse scheint nicht darin zu liegen, ein im Urstand gegebenes reines Naturrecht wiederzugeben. Statt dessen versucht er, Recht und Naturrecht in verschiedenen konkreten Kontexten anzuwenden, in denen der Mensch mit seinen verdorbenen Fähigkeiten zurechtkommen muss.

Es ist wichtig zu erwähnen, dass laut Calvin die Fähigkeiten, mit denen der Mensch zurechtkommen soll, durch den Sündenfall verdorben, aber nicht völlig verlorengegangen oder vernichtet worden sind. So kann der Mensch mit seinen Fähigkeiten den Willen Gottes erkennen, dessen zentralste sprachliche Formulierung das Liebesgebot ist. Zum Teil kann er ihn sogar in Werken verwirklichen, wenn sein eigener Wille mit den Forderungen des Willens Gottes übereinstimmt.

Wenn die Fähigkeiten des Menschen, Gottes Willen zu folgen, an das Bild des Rechts angeknüpft werden, haben wir gleichzentrische Kreise, die der Mensch mit seinem Verstand unscharf erkennt, und deren unterer Teil, d.h. den Teil der Nächstenliebe und der Beziehungen zwischen Menschen, er noch unschärfer kraft seines Willens verwirklicht.

4.3. Das Gewissen

Weil Calvins Auffassung über das Gewissen wesentlich von den früheren Traditionen abweicht, scheint es mir notwendig, mit einem Einblick in die

²⁴⁷ "Il nous reste maintenant à étudier chacune de ces facultés dans le détail et à voir comment leur corruption, proclamée par Calvin, l'a obligé à adopter à l'égard des doctrines traditionnelles du droit naturel une attitude toute autre que celle des théologiens du moyen âge." *Chenevière 1937*, 25.

Begriffsgeschichte anhand der Literatur anzufangen. Danach wird Calvins Gewissensauffassung aus verschiedenen Blickwinkeln analysiert.

4.3.1. Begriffsgeschichte

Hinter dem Begriff des Gewissens steht das griechische Wort **συνείδησις**, das bei Platon und Aristoteles nicht vorkommt, das aber bei der Stoa in der Sprache der Philosophie erscheint.²⁴⁸ Das griechische Wort *syneidesis* gedeutet eine Bewusstheit und göttliches Mit-Wissen, womit es auf eine im Menschen wirkende göttliche Stimme hinweist. In der hellenistischen Popularphilosophie des ersten Vorchristlichen bekommt es eine moralische Bedeutung: es bedeutet eine Bewusstheit, die die Taten des Menschen entweder verurteilt oder billigt. Im Genaueren bedeutet das Wort laut *Baylor* ein aus der Kenntnis des früher getanen oder angefangenen Übel- oder Missetaten entstandenes Scham- oder Furchtgefühl und Reaktion des Menschen und die Fähigkeit, die Reaktion zu erleben und zu wissen, woraus sie entstanden ist.²⁴⁹ *Chrysipp* (3. Jh. v.Chr.) benutzte es, und Cicero übersetzte es ins Lateinische mit dem Wort *conscientia*. In der lateinischen Stoa, bei Cicero und Seneca, bedeutet *conscientia* eine Bewusstheit über das gewollte oder getane Gute bzw. Böse.²⁵⁰ Das steht im Einklang mit dem Grundgedanken der Stoa, dass die

248 Das Wort **συνείδησις** kommt zum ersten Mal schriftlich vor im 2. Jh. v.Ch., in Septuaginta steht es dreimal, in den synoptischen Evangelien kommt es gar nicht vor. *Ernst Wolf* [1942], 104.

249 *Baylor* 1977, 23 "For the Greeks, syneidesis referred to a human reaction of shame and fear produced by the knowledge that one's personal actions in the past, or at least begun in the past, are wrong or evil. ... the word also referred to the capacity to experience this reaction and to possess the knowledge that causes it."

250 *Baylor* 1977, 24–25 stellt vor, wie das lateinische Wort *conscientia* ein viel breiteres Bedeutungsfeld hat als das griechische **συνείδησις**. "When St. Jerome translated the New Testament into Latin, conscientia was substituted for syneidesis; with this translation he perhaps more than any other Latin patriotic writer laid the foundation for the medieval idea of conscience. For the Latin notion was very much broader and more indefinite than its Greek equivalent, if indeed they are equivalents. The Greek meaning was present in the Latin, but it was only one element within a broader spectrum of meaning. Apparently the root meaning of "conscience" (*conscientia*) was that of knowledge, especially a secret or private knowledge, shared with another, and from this sharing came also the possibility of being testified against. If this account is accurate, it reveals in Latin a more exterior or public and a more cognitive or formal concept, as opposed to the interior and instinctual Greek one. More broadly, *conscientia* in Latin meant consciousness or knowledge in general, especially

schlussendliche Autorität des Denkens und des Tuns des Menschen in ihm selber liegt. Damit bedeutete das Gewissen laut Baylor schon im vorchristlichen Denken, dass ein Vertreter der Eigenverantwortung im Menschen selbst wohnt.²⁵¹

Laut Baylor hat der Apostel *Paulus* den *syneidesis*-Begriff aus der hellenistischen Popularphilosophie seiner Zeit mit der Grundbedeutung als eine instinktive Schuld erfahrung wegen begangener Taten und vergangenen Lebens übernommen, ihn mit der Gottesfurcht verbunden und einen neuen Blickwinkel eröffnet: durch den christlichen Glauben kann man vor der Reaktion des Gewissens fliehen.²⁵² Er hat ihn dem Naturrecht angegliedert und ihm die tiefste Bedeutung im Römer 2:15 gegeben, in dem es heisst, dass der Mensch einzelne Herausforderungen des Gesetzes auch ohne Thora-Erkenntnis erfüllen kann. Für Paulus ist "Gewissen" ein anthropologischer Begriff, und es gliedert den Menschen nicht an die Heilsgeschichte.²⁵³

in the sense of experience or perception, but also in the sense of knowing facts or that a state of affairs prevails. Moreover, conscientia could also mean a specifically moral consciousness — or conscience — and this could be seen as either good or bad, as concerned either with future or with past actions. The ethical meaning of the term was developed especially by Roman Stoic philosophers and for them it carried connotations of man's awareness of the natural moral law and his awareness of the correspondence or lack of correspondence of his own actions to this law."

251 *Blühdorn* 196–201.

252 *Baylor* 1997, 23–24 "Paul retained all the basic associations which the word had possessed for the Greeks, and added none that cannot be found in Greek literature. Nevertheless, he did transform the basic meaning of the term by placing it firmly within a Christian context. ... It is this root meaning of conscience — a nearly instinctual experience of guilt over one's personal past actions or life — which Paul adopted. However this basic phenomenon of conscience Paul then associated with the wrath of God; it became the interim counterpart of the anger that comes from God's law. Beyond this — and here Paul opened a whole new realm of meaning — Christian faith became the polar opposite of conscience: Christian faith is the means whereby man can escape the reaction of conscience; to suffer conscience as a Christian indicates a weak faith and to fall utterly back into conscience may be equated with loss of faith."

253 Das Wort *συνειδησις* kommt im NT vor: in den synoptischen Evangelien gar nicht, im Joh. 8:9, in der Apostelgeschichte zweimal, in Paulusbriefen 18-mal, im Hebräerbrief 5-mal und im ersten Petrusbrief 3-mal. *Ernst Wolf* [1942], 104. — *Wolter* 214–216.

In das mittelalterliche Denken kommt *der syneidesis*-Begriff über *Origenes*, den Römer 2:15 erläutert. Für ihn ist das Gewissen ein im Menschen innewohnender Geist, der die Seele erzieht und leitet. *Hieronymus* (ca. 335–ca. 420) hat in seinem Hezekiel-Kommentar dem Begriff einen neuen Inhalt gegeben: für ihn ist *syneidesis* ein Funken des Gewissens (*scintilla conscientiae*), das ungelöscht die Vertreibung aus dem Paradies überlebt hat und das nicht erlöschen kann. In Randbemerkungen des Kommentars steht das Wort auch in den korrumpierten Formen *syneideresis* und *syneiteresis*.²⁵⁴ Aus dem letzteren stammt das Wort *synteresis*, das in der Sprache der Scholastik auf einen neben der *conscientia* stehenden angeborenen, höheren, unfehlbaren und unzerstörbaren Teil der Menschenseele hindeutet.²⁵⁵

In der Scholastik hat der *synteresis*-Begriff sich schon im 12. und 13. Jahrhundert von seinem etymologischen Hintergrund gelöst. Bei den Überlegungen der Scholastiker über theoretisches Verständnis des moralischen Wissens und des Menschen Neigung zum Guten bilden *synteresis* und *conscientia* zwei verschiedene Fähigkeiten oder Neigungen des Sinnes. In der älteren Tradition, die aus dem Platonismus stammt,

254 Es ist aber auch möglich, dass Hieronymus ein seltenes und spätes griechisches Wort *συντήρησις* hat benutzen wollen. Potts 1980, 10. Sein Konzept der *conscientia* hat jedoch wesentlich die mittelalterliche Idee des Gewissens gestaltet. Baylor 1977, 24.

255 Krüger 219, Tolonen 1984, 98–99. — Baylor 1977, 25–26 "St. Jerome contributed in a second crucially important way to of conscience in medieval theology through a commence made on the Old Testament. In his commentary on levy of Ezechiel, Jerome presented a gloss on the symbolic meaning of the prophecy of the fourfold vision of a lion, a man, an ox, and an eagle. St. Jerome, in agreement with unidentified Platonic thinkers, interpreted the first three elements of the vision in terms of Platons threefold division of the human soul: man represents the rational souls, the lion the irascible emotions, and the ox the concupiscent desires. But above these three elements and beyond them Jerome identified with the prophet's eagle a fourth element in man — the Greek "synteresis". Jerome described the synteresis as that spark of the conscience which was not quenched even in the heart of Cain when he was driven from paradise." Jerome argued that the synteresis is distinct from the other three elements of the soul and nobler, at least in the sense that it corrects the others: it makes us aware of our sinfulness when we are overcome by evil desires or rage or when we are occasionally deceived by reason itself. Jerome concluded his gloss on the passage by arguing that in some men we see this conscience overthrown and displaced." — Dass synteresis ein *habitus* ist, wurde im scholastischen Denken erst von Ockham verneint. Raunio 1993, 133.

wird *synteresis* mit der höheren Vernunft gleichgestellt. Das Irren des Menschen wird als Einfluss einer niedrigeren Eigenschaft erklärt, weil der Mensch mit seiner Vernunft sich eigentlich nicht irren kann. Bei *Wilhelm von Auxerre* (13. Jh.) kommen erste Anzeichen des Aristotelismus zum Vorschein, wenn er erklärt, dass auch *synteresis* sich irren und gegen moralische Prinzipien verstoßen kann. Nach *Bonaventura* (1221–1274) erkennt der Mensch die ersten Prinzipien der Moral und die Neigung zum Guten ohne Beweise als evident und sicher an, aber er muss erst die den Grundprinzipien dazugehörenden Begriffe und Terme lernen. Obwohl die ersten Prinzipien sicher sind, hängen sie vom erlernten Wissen ab. Er versteht *conscientia* als eine Fähigkeit des Sinnes, sittliche Gesetze zu begreifen, und *synteresis* als Streben und Willen, zu vollziehen und zu verwirklichen. Für *Albertus Magnus* (1193–1280) in *Summa de Creaturis* steht *synteresis* für das, das den Menschen in einem Prozess zum allgemeinen Guten leitet. Damit ist *synteresis*, als Empfindung der moralischen Grundprinzipien, die evidente Prämisse der praktischen Vernunft. Weil es im praktischen Wissen das Vorgegebene, Vorausgesetzte und Sichere ist, wird alles andere praktische Wissen durch es möglich. Es kommt auch als Prämisse in einem rationalen Syllogismus vor: sowohl Albertus als auch *Thomas* stellen *synteresis* als die *major*-Prämisse des praktischen Syllogismus vor; die *minor*-Prämisse ist ein Produkt der Vernunft, und *conscientia* zieht den Schlusssatz.²⁵⁶

Von großer Bedeutung für das Verständnis des Gewissens ist die scholastische Aufteilung des Gewissens in das der Tat vorausgehende Gewissen (*conscientia antecedens*) und in das die Tat nachträglich bewertende Gewissen (*conscientia consequens*). Die Aufteilung kann auch ohne Benutzung dieser Begriffe vorkommen. So kennt schon *Philon von Alexandria* (1. Jh.) die Funktion der *conscientia antecedens*, er aber rechnet es

256 Tolonen 1984, 99–103, Krüger 219–220. Baylor 1977, 48 “In the practical or operative syllogism (syllogismus operatives), as Aquinas described it, a universal moral precept is major term of the syllogism; from this majors together with bctual knowledge provided by the senses in the case of a pro” posed action (or presumably by memory in the case of past actions) man reasons to a particular moral conclusion of judg: went. It is this judgment (iuridicium) which Aquinas identified with the conscience”. S. auch Baylor 1977, 75–76, 78–102, 116–118.

nicht unter das Gewissen (*syneidesis*), sondern unter das vernünftige Denken.²⁵⁷

4.3.2. "Zusammen-Wissen"

Calvin hält das Gewissen nicht direkt für eine Fähigkeit der Seele, aber er sieht es als Beweis dafür, dass im Menschen etwas Unsterbliches und Göttliches wohnt. In der Terminologie beschränkt er sich auf *conscientia* – der scholastische *synteresis*-Begriff fehlt bei ihm in der *Institutio* ganz und gar.²⁵⁸ Das Fehlen des *synteresis*-Begriffs lässt auch vermuten, dass seine Auffassung über das Gewissen von der der Scholastik abweicht.

Calvin gibt in der *Institutio* eine Definition des Gewissens und eine Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem Gewissen und den Taten des Menschen zweimal mit beinahe demselben Wortlaut wieder.²⁵⁹ Zur Definition kommt er über die Etymologie. Mit dem Verstand gewinnt der Mensch eine Kenntnis (*notitia*) über Dinge; die Kenntnis heißt Wissen (*scire*), woraus wiederum das "Wissen" (*scientia*) abgeleitet wird. In ähnlicher Weise hat er in sich als einen Zeugen die Wahrnehmung (*sensum*) des göttlichen Gerichts, die ihn nicht erlaubt, seine Sünden zu verbergen, die wie ein Mittelding zwischen Gott und dem Menschen ist (*quiddam inter Deum et hominem medium*), und die "Gewissen" oder "Mitwissen" (*conscientia*) heißt. Seine "sowie – so" -Beweisführung (*sicuti*

257 Blühdorn 204.

258 *Calvin-concordance*, Spalte 599. – Luther benutzt den Begriff *synteresis* in seinen frühen Schriften, aber der Begriff verschwindet in den Jahren 1517–1519. In *Operationes in Psalmos* steht er noch einmal, allerdings nicht in positiver Bedeutung, und in seiner Predigt über das Gewissen von 1521 nennt Luther ihn gar nicht mehr. Baylor 1977, 177, 203. – Calvin benutzt das Wort "Scholastiker" als einen Sammelbegriff für alle Theologen des Hoch- und Spätmittelalters. Mit dem Wort "Philosophen" deutet er auf die Denker der Antike hin. In der Hierarchie seiner Quellen steht die Heilige Schrift an der obersten Stelle, und sie ist der Prüfstein anderer Quellen. An der zweiten Stelle stehen die Kirchenväter, die für ihn die Autorität der "primitiven und reinen" Kirche repräsentieren. Die Scholastiker gelten nicht als Autoritäten, sondern als Opponenten, und er nennt sie nicht unbedingt einzeln, sondern stellt sie unter einen Gruppenname (*sophistae, scholastici* etc.). Auf der vierten Stufe stehen seine Zeitgenossen, die er nicht mit Namen nennt. S. Lane 1981, 60–62. – Augustin und Luther gelten für Calvin als theologische Autoritäten. Opitz 1994, 7.

259 *Illix*15–16 und *IVx*3–4. – Calvin hat die Sektion über das Gewissen nach der 1543er Ausgabe der *Institutio* wesentlich erweitert. Douglass 1985, 15. S. auch *OS IV*, 294–296.

– *ita*) bleibt aber unvollständig, denn er benutzt im zweiten Teil nicht das hinter dem Substantiv ‘*conscientia*’ stehende Verbum ‘*conscire*’, ‘sich bewusst sein’, obwohl er im ersten Teil das Verb ‘*scire*’ mit dem Substantiv ‘*scientia*’ verknüpft hat. Trotzdem versucht er mit seiner etymologischen Schlussfolgerung zu zeigen, dass das Gewissen ein Zusammen-Wissen Gottes und des Menschen im Menschen und ein Mit-Wissen des Menschen mit dem Wissen Gottes ist.²⁶⁰

Das Bild des Gewissens als Zusammen-Wissen Gottes und des Menschen wird dadurch bekräftigt, dass Calvin das Gewissen als Wahrnehmung über das Gericht Gottes, Mittelding zwischen Gott und dem Menschen, und Beobachter und Wächter des Menschen, der kein Geheimnis in der Finsternis liegen lässt, beschreibt.²⁶¹ Das Gewissen richtet sich auf Gott²⁶² und beschäftigt sich mit Gott.²⁶³ Calvin verbindet das Gewissen mit Gott oder mit dem geistlichen Leben, zum Beispiel, wenn er das Forum des Gewissens mit dem geistlichen Regiment vergleicht.²⁶⁴ Das Gewissen ist

260 S. die *Institutio Deutsch* -Übersetzung von *Otto Weber* Ss. 562 und 804: "Dies Empfinden heißt Gewissen (*conscientia*=Mitwissen!)." — "*Con-scientia* is a knowing-with, or joint knowing. It cannot remain private." *Dowey* 1994, 59. — Auch Thomas von Aquin bedient sich einer etymologischen Definition des Gewissens. Er geht aber von einem anderen Ausdruck aus als Calvin, denn er sieht die Wurzel von *conscientia* im Ausdruck "*cum alio scientiat*", also im Wissen, das für Einzelfälle benutzt wird. *Baylor* 1977, 29–30.

261 "Ergo sensus hic qui nominem sistit ad Dei iudicium, est quasi appositus homini custos, qui omnia eius arcana observet ac speculetur, nequid in tenebris sepultum raneat. Unde et vetus illud proverbium, *Conscientia mille testes*. Eadem ratione et Petrus bonae erga Deum conscientiae interrogationem posuit pro tranquillitate animi, quum persuasi de Christi gratia, nos intrepide coram Deo offerimus [1. Pet. 3. d. 21]. Et author epistolae ad Hebraeos, non habere amplius conscientiam peccati: pro liberatos vel absolutos esse, ut peccatum nos amplius non arguat [Hebr. 10. a. 2]." *IIIxix15*; s. auch *IVx3*. — "In a pure sense, the conscience in an awareness of the divine judgement. ... It can be safely said that the conscience is tht which is given to man in creation: a sense of the divine judgement, as well as, a relationship between man and God; an expression of God's will; and the guardian of man." *Kim* 2002, 60.

262 "Itaque sicut opera respectum ad hominis habent, ita conscientia ad Deum refertur; ut conscientia bona nihil aliud sit, quam interior cordis integritatis." *IIIxix16*; s. auch *IVx3*

263 "Neque enim hominibus, sed cum uno Deo negotium est conscientis nostris." *IVx5*

264 "Ad eum ergo lapidem nequis impingat primum animadvertamus duplex esse in homine regimen: alterum spirituale, quo conscientia ad pietatem et ad cultum Dei instituitur: alterum politicum, quo ad humanitatis et civilitatis officia quae inter homines servanda sunt homo eruditur. Vulgo appellari solent iurisdicatio spiritualis et temporalis, non impropriis

ein Empfinden über das Urteil Gottes und ein Empfinden oder Wissen zwischen Gott und dem Menschen.²⁶⁵ Seine Aufgabe ist, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, und in dieser Aufgabe entspricht es dem Gericht Gottes.²⁶⁶ In einem Gericht werden die Taten nachträglich beurteilt, und gerade so arbeitet auch das Gewissen nach Calvin, wenn es danach die Taten des Menschen beurteilt.²⁶⁷

4.3.3. Die Schnittstelle des universalen Rechts

Das Gewissen ist nach Calvin auch die Schnittstelle des natürlichen Gesetzes mit dem Menschen. In vielen Stellen der *Institutio* geht es um das Gesetz, das Gott im Menschenherzen eingetragen oder eingedrückt hat, und um das Vermögen, Gutes vom Bösen oder Richtiges vom Falschen zu unterscheiden.²⁶⁸ Das Unterscheidungsvermögen lässt sich aber weder

nominibus; quibus significatur, priorem illam regiminis speciem ad animae vitam pertinere, hanc autem in his quae praesentis vitae sunt versari: non quidem in pascendo tantum aut vestiendo, sed in praescribendis legibus quibus homo inter homines vitam sanetud, honeste modesteque exigit. Nam illa in animo interiori sedem habet: haec autem externos mores duntaxat componit. Alterum vocare nobis liceat, regnum spirituale: alterum, regnum politicum. Haec autem duo, ut partiti sumus, seorsum singula dispicienda semper sunt: et dum alterum consideratur, avocandi avertendique ab alterius cogitatione animi. Sunt enim in homine veluti mundi duo, quibus et varii reges et variae leges praeesse possunt." *IIIxix15*; s. auch *IVx3*

265 "ita cum sensum habent divini iudicii, quasi adiunctum testem, qui sua peccata eos occultare non sinit quin ad iudicis tribunal rei pertrahantur, sensus ille vocantur conscientia. Est enim quiddam inter Deum et hominem medium." *IIIxix15*, s. auch *IVx3*

266 "Certe conscientia, quae inter bonum et malum discernens, Dei iudicio respondet," *Ixv2*, s. auch *IIIxix15*.

267 Der Verstand erkennt eine Ordnung, und der Mensch soll nach dem verurteilt, wie er die Ordnung verwirklicht oder sich ihr widersetzt. *Olsson 1943, 229*.

268 "Certe conscientia, quae inter bonum et malum discernens, Dei iudicio respondet, indubium est immortalis spiritus signum" *Ixv2*; "Ergo animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum malo, iustum ab iniusto discerneret: ac quid sequendum vel fugiendum sit, praeaeunte rationis luce videret; unde partem hanc directricem τὸ ἡγεμονικὸν dixerunt philosophi. Huic adiunxit voluntatem, penes quam est electio. ...Deinde ut accederet electio, quae appetitus dirigeret, motusque omnes organicos temperaret: atque ita voluntas rationis moderationi esset prorsus consentanea" *Ixv8*; "Restat tertium illud membrum, de cognoscenda vitae probe instituendae regula, quam vere operum iustitiae notitiam nuncupamus: ubi videtur mens humana esse aluquonto quam in superioribus acutior. Siquidem testatur Apostolus, Gentes quae Legem non habent, dum Legis opera faciunt, sibi pro Lege esse, ac ostendere opus Legis scriptum in cordibus suis, testimonium

unter den Verstand noch unter den Willen unterordnen. Das Gewissen wiederum scheint teils auf dem Gebiet des Verstandes, teils auf dem Gebiet des Willens zu funktionieren, denn es arbeitet nach dem Wissen und der Erkenntnis und es bewertet die Aktion: wie man es hätte tun sollen oder sein lassen. Der Verstand bewirkt ja nach Calvin keine Aktion, sondern zur Aktion braucht man auch den Willen. Einerseits steht das Gewissen aber der Vernunft näher als dem Willen, denn es erkennt und kennt den Willen Gottes und es beobachtet, ob das Leben des Menschen mit dem Willen Gottes im Einklang steht.²⁶⁹ Dem Gewissen ist der Inhalt des Willens Gottes bewusst, den andererseits das – ins Herz geschriebene – Gesetz kennt.

Meines Erachtens hat *Schreiner* aber Calvin falsch gedeutet, wenn sie das Naturrecht und das Gewissen bei Calvin gleichsetzt.²⁷⁰ Das Gewissen hat

illis reddente conscientia, et cogitationibus inter se accusantibus, aut excusantibus coram iudicio Dei [Rom. 2. b. 14] Si Gentes naturaliter Legis iustitiam habent mentibus suis insculptam, certe non dicemus eas in vitae ratione prorsus caecutire. Et nihil est vulgatius, quam lege naturali (de qua istic Apostolus loquitur) hominem sufficienter ad rectam vitae normam institui." *Ilii22*; "Porro quum iudicium universale audis in boni et mali discrimine, ne sanum ubique et integrum esse putes. Nam si in hunc tantum finem, iusti et iniusti delectu imbuta sunt corda hominum ne ignorantiae excusationem praetexant, minime necessarium est veritatem in singulis cernere: sed satis superque est, eatenus intelligere, ne tergiversari queant quin teste conscientia convicti iam nunc ad Dei tribunal horrere incipiant." *Ilii24* — *Olsson* 1943, 59 sieht Gott im Gewissen die Unterscheidung wirken: "Hon äger kunskap om Gud och är medveten om att det är Gud, som i hennes samvete gör gällande den nämnda åtskillnaden mellan rätt och orätt."

²⁶⁹ *Chenevière* 1937 sieht gerade im Gewissen den Wirkungsplatz des natürlichen Gesetzes nach Calvin. Er kann aber keine Calvin-Zitate geben, die das natürliche Gesetz mit dem Gewissen gleich stellen würde, sondern seine Belege sind Zitate, in denen Calvin z. B. das innere oder das im Herzen geschriebene Gesetz vorstellt (71–72). Anderswo stellt *Chenevière* fest, dass das Gewissen nicht dem natürlichen Gesetz gleich ist, sondern es ist die Wahrnehmung des natürlichen Gesetzes (65). — *Baur* 1965, 207–208 sieht, dass Calvin den Verstand und das Gewissen voneinander unterscheidet. — Bei Luther ist das Gewissen sowohl rationale als auch emotionale Kraft, und sein Sitz liegt im Menschen tiefer als die Distinktion von Vernunft und Willen. *Baylor* 1977, 210 "Since the conscience is both a rational and an emotional power, its locus in human nature must be deeper or more primary than the distinction between reason and will; it lies at the core or heart of the person and its emotional manifestations, especially, decisively shape the affective context of the entire life of the individual."

²⁷⁰ *Schreiner* 1991, 87–88.

seinen Sitz im Menschen und wirkt im Menschen. Es kann sich des Naturrechts bedienen, wenn es nach einer Tat beurteilt, ob der Mensch richtig oder falsch gehandelt hat. Das Naturrecht steht aber außerhalb des Menschen. Es gibt den Willen Gottes bekannt, weil es eine Ableitung des göttlichen Willens ist. Es ist dem Menschen durch den Verstand erkennbar und somit kann es den Menschen zum richtigen Handeln führen. Es ist, m.E., zwar wahr, dass das Gewissen auch ein Mittel zur Erkenntnis des Naturrechts ist.²⁷¹ Es ist auch zu beachten, dass der Verstand und das Gewissen die selben Objekte in den zwei Tafeln des Gesetzes haben, des Gesetzes, mit dem das Naturrecht übereinstimmt, aber dass das Gewissen jene Objekte erst nach einer Tat gebraucht.²⁷²

Eine weitere wichtige Eigenschaft des Gewissens aus dem Blickwinkel des Naturrechts ist, dass alle Menschen nach Calvin ein Gewissen haben. Er stellt fest, dass es für Heiden der einzige Beweis über ein Verhältnis des Menschen zu Gott ist, denn sie haben nur das von Gott ins Menschenherz eingeprägte Gesetz, wogegen die Christen das Gesetz in der Heiligen Schrift haben. Calvin schließt sich an Paulus mit seiner Aussage an, dass das Gewissen für unwissende Menschen das Gesetz sein kann, weil es sie

271 Ebenso sieht auch Haas 1997, 67: "Thus, for Calvin natural law involves two things: a moral standart imprinted by God in human nature, and conscience as the faculty whereby we gain some knowledge of this standart." und Doweey 1994, 69: "First, the noetic chracter of conscience makes it self-evidently a different thing from the *lex naturae*. It is not itself the law, but is knowledge of the law."

272 S. auch Baur 1965, 207–209, u.a. "Dagegen wird die von Calvin getroffene Unterscheidung von Vernunft und Gewissen beibehalten. Wenn auch die Vernunft allgemein die geistigen Fähigkeiten des Menschen bezeichnet, lässt sich doch daneben als besonderer Teilbereich der menschlichen Erkenntnisfähigkeit der des Gewissens oder der "sittlichen Vernunft", auch "sittliches Bewusstsein" genannt, aussparen. Es handelt sich dabei um das "sittlich urteilende Selbstbewußtsein". Es ist das "Wissen" des Menschen "um Gut und Böse". Für das "christliche Gewissen" gilt sodann, dass es sich "durch das im Glaubensleben sich bezeugende Gesetz Christi" an Gottes Willen gebunden weiß und auf diese Weise "theonom" ist. Das Gewissen zeichnet sich also dadurch aus, daß es den Menschen mit dem göttlichen Gesetz vertraut macht. Hier grenzt Calvin die Vernunft von dem Gewissen in der Weise ab, dass er der Vernunft als Erkenntnisbereich nur den der zweiten Tafel des Gesetzes, der mit dem Gebot des Elterngehorsams beginnt und dessen Gegenstand die weltliche Ordnung ist, zuweist. In Hinblick auf das Naturrecht kommen also dem Gewissen und der Vernunft die gleichen Fähigkeiten zu; dagegen besitzt der Mensch nur im Gewissen die Möglichkeit, das natürliche Sittengesetz in vollen Umfang zu erkennen."

gerecht richten kann (Römer 2:14–15).²⁷³ Alle Menschen werden vom eigenen Gewissen verurteilt, und somit kann kein Mensch sich vor Gott mit seinem Nicht-Wissen entschuldigen. Wegen der Wirkung des im Gewissen wirkenden natürlichen Gesetzes ist der Mensch vor sich und vor Gott *inexcusabilis*, unentschuldigbar geworden.²⁷⁴

Nach Calvin ist das Gewissen vor allem ein religiöses Empfinden oder Wissen, dessen Ziel Gott und eine lebendige Zuneigung zur Gottesverehrung bilden.²⁷⁵ Zu jenem Ziel kann es gelangen, indem es dem Menschen seine tatsächliche Natur zeigt und ihn somit dazu bringt, dass er sich auf die Gnade und Vergebung Gottes verlässt. Es kann aber den Menschen auch zum Unglauben oder zur Furcht bringen, falls es der Gnade Gottes nicht begegnet.²⁷⁶ In seiner vorrangigen Funktion übt das Gewissen also die *usus paedagogicus legis* aus, wenn es den Menschen zur Suche nach der Gnade Gottes treibt.

273 "Siquidem testatur Apostolus, Gentes quae Legem non habent, dum Legis opera faciunt, sibi pro Lege esse, ac ostendere opus Legis scriptum in cordibus suis, testimonium illis reddente conscientia, et cogitationibus inter se accusantibus, aut excusantibus coram iudicio Dei [Rom. 2. b. 14]" *Ilii22* — Helm 2004, 371 "But whatever the exact position was originally, whether the knowledge of the natural law was innate or acquired Calvin is clear that at present, in his sinful and fallen condition, man is unable by the exercise of his own powers alone (action that is 'natural' in yet another sense) to reacquire and retain the knowledge of God's natural law in its entirety. Calvin is emphatic on this point, as being the plight of fallen humankind, all 'in Adam'. Yet he characteristically adds that through the continued activity of conscience each man knows enough of God's original, natural law, as a result of which he is rendered inexcusable before God for his sin."

274 "Finis ergo legis naturalis est, ut reddatur homo inexcusabilis." *Ilii22* — "the law of nature ultimately places sinful humanity under the verdict, 'inexcusable'" Hesselink 1992, 59. — Schreiner 1991, 66: "In opposition to Plato, Calvin censured the reliance on humna understanding. The knowledge of natural law, Calvin argued, disproved the Platonic theory that sin resulted from ignorance. ... Therefore, *coram Deo* the knowledge of natural law rendes fallen men and women inexcusable:"

275 "His enim verbis vivum esse colendi Dei affectum, sincerumque pie et sancte vivendi studium indicat. ... Itaque sicut opera respectum ad homines habent, ita conscientia ad Deum refertur:" *IIIxix16, IVx4*

276 "Ipsa praecipue conscientia incumbente peccatorum mole oppressa, nunc secum querulatur ac gemit, nunc se arguit, nunc tacite fremit, nunc aperte tumultuatur. Sive ergo res adversae iram Dei prae se ferunt, sive eius argumentum et materiam conscientia in se reperit, inde tela et machinas ad profligandam fidem incredulitas arripit:" *IIIii20*, "Unde fit ut plus unde timoris et consternationis sentiat conscientia, quam securitatis." *IIIxio20*

Obwohl das Gewissen für Calvin vorrangig ein geistliches Empfinden ist, sieht er, dass einige Stellen des Neuen Testaments das Gewissen mit dem weltlichen Leben verbinden. Das sind zwei Aussagen des Paulus: man muss der Obrigkeit wegen des Gewissens und nicht wegen der Furcht vor einer Strafe gehorchen (Römer 13:1,5), und er übt sich darin, allezeit ein unverletztes Gewissen vor Gott und den Menschen zu haben (Apg. 24:16). Die Zustimmung Calvins zur Wirkung des Gewissens in Verhältnissen zwischen Menschen wird dadurch begrenzt, dass er in den Verhältnissen zwischen Menschen nur äußere Früchte sieht und dass er das eigentliche Ziel des Gewissens auch in zwischenmenschlichen Verhältnissen bei Gott zu sein versteht.²⁷⁷ Den Gehorsam den weltlichen Gesetzen gegenüber begründet er weder mit den Gesetzen noch mit ihren Inhalten, sondern mit dem allgemeinen Gebot Gottes, dass der Obrigkeit zu gehorchen ist.²⁷⁸ Das Gewissen würde dementsprechend nicht bezeugen, dass man gegen ein Gesetz verstoßen hat, sondern dass man der Obrigkeit nicht gehorcht hat. Zugleich stellt Calvin aber fest, dass nicht einmal die guten und gerechten Gesetze, denen zu gehorchen ist, das Gewissen binden.²⁷⁹ Das Gewissen ist nur dem Gebot Gottes verbunden, das allen Obrigkeiten und Gesetzen ihre Autorität verleiht.

277 "Sed hoc ideo dictum est, quod bona conscientia fructus ad hominews usque manant ac perveniunt. Proprie autem loquendo, solum Deum respicit, ut iam dixi." *Illix16*; s. auch *IVx4* — Helm 2004, 378 "So we may conclude from this that although the *sensus* remains in the members of fallen humanity the moral aspect of the *sensus* is more deeply embedded than is the metaphysical aspect, though even this does not function equally in all. For whereas it is possible to be an atheist, it is usually not possible to avoid the activity of the conscience and conscience is the voice of equity, even though it is a voice that is often distorted and out of tune."

278 "Nam si principibus obediendum est non poenae tantum, sed conscientiae causa, inde consequi videtur, in conscientiam quoque dominari principum leges. Quod si verum est, idem et de Ecclesiasticis dicendum erit. Respondeo, primum inter genus et speciem hic distinguendum. Nam etsi leges singulae conscientiam non attingant, generali tamen precepto Dei tenemur, quod magistratum auctoritatem nobis commendat." *IVx5*

279 "Alterum quoque notatu dignum est (quod tamen ex superioribus pendet) leges humanas, sive a magistratu, sive ab Ecclesia ferantur, tametsi sint observatu necessariae (de probis et iustis loquor) ideo tamen non ligare per se conscientiam, quia tota observandi necessitas ad generalem finem respicit, non autem consistit in rebus praecipitis." *IVx5*

4.3.4. *adiaphora*

Im Leben gibt es aber auch viele Dinge, über die Gott weder Gebote noch Verbote gegeben hat und die deswegen dem Menschen nach eigenem Urteil frei zur Verfügung stehen. Diese *adiaphora*-Dinge nennt Calvin in der lateinischen Ausgabe der *Institutio res per se mediae* und in der französischen Ausgabe *choses indifferentes*.²⁸⁰ Nach ihm ist das Gewissen der Verfügung dieser Dinge gegenüber frei und ungebunden, aber auch bei ihnen muss der Mensch aufpassen, dass er nicht durch seinen Umgang und seine Wahl andere Menschen verletzt. Als Beispiel nennt er das Gebot des Paulus, dass man aus Rücksicht zum Gewissen des Nächsten das Opferfleisch nicht essen soll (1. Kor. 10:28–29), und er erklärt, dass das Gebot die äußere Handlung bindet, aber das Gewissen frei bleiben lässt.²⁸¹ Die Achtung auf anderen bei *adiaphora* sehe ich als Verwirklichung des Liebesgebotes, das Gottes Willen wiedergibt: der bzw. die andere ist wichtiger als des Menschen eigene Lust oder eigenes Gut.

Die von Gott gegebene freie Entscheidung über die *adiaphora* ist für Calvin so wertvoll, dass er verbietet, mit Menschensatzungen das zu beschränken, was Gott frei gesetzt hat. Er stellt fest, dass das Gewissen wichtiger ist als alle Urteile.²⁸² Das Gewissen muss sich aber seiner Freiheit bewusst sein, denn sonst ruht es sich nicht aus und gerät in Hoffnungslosigkeit.²⁸³ Auch in den *adiaphora* muss der Mensch Rücksicht auf seine Nächsten

280 Der Konzept der Indifferenten ist gemeinsames Gut der Reformation des 16. Jahrhunderts. Bei Reformatoren mit humanistischem Hintergrund werden sie mit dem griechischen Wort *adiaphora* weitergegeben. Erst in der Reformation bekommen sie eine bedeutende Stellung in der Theologie. Calvin behandelt sie mit viel mehr Gewicht als Luther. Douglass 1985, 15–16.

281 "Alia in rebus per se mediis est ratio. Abstinere enim debemus siquod pariant offendiculum: sed libera conscientia. Ita de carne idolis consecrata Paulus loquitur. Siquis iniiciat scrupulum (inquit) noli attingere, propter conscientiam. Dico autem conscientiam, non tuam, sed alterius [Cor. 10. f. 28]. Peccaret homo fidelis, qui prius admonitus, eiusmodi carnem nihilominus ederet. Sed utrunque fratris respectu necessaria illi sit abstinentia, ut a Deo praescribitur, non tamen conscientiae libertatem retinere desinit. Videmus ut lex ista externum opus ligans, conscientiam solutam relinquat." *IIIxix16*

282 "..., haec tamen exigua lucis scintilla residua mansit, ut humanis omnibus iudiciis superiorem esse hominis conscientiam agnoscerent." *IVx5*

283 "Atque huius etiam libertatis cognitio perquam nobis necessaria est; quae si aberit, nulla conscientis nostris futura est quies, nullus superstitionum finis." *IIIxix7*

nehmen, aber andererseits kann er auch in ihnen die Nächstenliebe verwirklichen.

4.3.5. Inneres Gericht

Das Gewissen ist nicht losgelöst von den Gesetzen, denn das Gesetz Gottes bindet es.²⁸⁴ Calvin nennt als Beispiel das Verbot des Gesetzes über unsittliche Handlungen und Reden. Das Gewissen wäre diesem Verbot untergeordnet, auch falls es keinen anderen Menschen auf der Erde gäbe, und wer gegen das Verbot verstößt, der verstößt nicht erstrangig mit seiner äußeren Handlung, sondern weil sein Gewissen vor Gott mit dem Band der Schuld gebunden ist.²⁸⁵ Durch das Beispiel wird klar, dass das Gewissen nicht nur die äußeren Taten des Menschen beurteilt und berührt, sondern dass es darum geht, was für ein Verhältnis der Mensch zu Gott hat und wie er dem Willen Gottes gehorcht.

Im Prozess des Gewissens wirkt das Gewissen in drei Rollen: es ist Ankläger, Zeuge, und Gericht. Der Mensch würde gern seine üblen und dreckigen Taten verbergen, aber das Gewissen lässt das nicht zu, sondern es sagt gegen ihn aus.²⁸⁶ Es enthüllt also die Sünden, die der Mensch verhüllen möchte. Calvin zitiert Bernhard von Clairvaux über die drei Teile des Zeugnisses des Gewissens: das Gewissen beweist erstens, dass die Vergebung der Sünden nur die Gnade Gottes ist; zweitens, dass der Mensch nichts Gutes tun kann, es sei denn, es ist ihm gegeben; und

284 Douglass 1985, 32–34, 51 bespricht die Erläuterung Calvins über die Aussage Paulus', dass die Frauen in der Gemeinde schweigen sollen und den Kopf bedecken müssen. Nach ihr sieht Calvin da nur zeit- und kulturgebundene Umstände, aber kein ewiges göttliches Gesetz, das in der Aussage des Apostels offenbart würde.

285 "Hinc fit ut obstringere conscientiam lex dicatur, quae simpliciter hominem ligat, sine hominum intuitu, vel non habita eorum ratione. Exempli gratia, Non modo castum servare animum purumque ab omni libidine, Deus praecipit sed quanlibet verborum obscenitatem et externam lasciviam pro hibet. Huius legis observationi, etiamsi nullus in mundo homo viveret, conscientia mea subiicitur." *IIIxix16*; s. auch *IVx4*

286 "Ergo sensus hic, qui hominem sistit ad Dei iudicium, est quasi appositus homini custos, qui omnia eius arcana observet ac speculetur, ne quid in tenebris sepultum maneat." *IIIxix15, IVx3*

drittens, dass der Mensch mit seinen Werken das ewige Leben nicht verdienen kann.²⁸⁷

Ein Gericht beurteilt ja nachher die Taten eines Menschen und ihre Gerechtigkeit und Gesetzmäßigkeit. Wenn Calvin das Gewissen mit einem Gericht vergleicht, kommt die Eigenart seiner Gewissensauffassung zum Vorschein: Das Gewissen ist erst nach der Tat tätig, wie ein Gericht, und beurteilt dann, ob der Mensch richtig oder falsch gehandelt hat. Die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen ist für Calvin die Aufgabe des Gewissens erst nach der Tat, wodurch er sich von den Denkern des Mittelalters unterscheidet, die das Gewissen schon im Vorfeld aktiv sehen wollen, wenn über den Wert und die Stellung einer geplanten Tat zu entscheiden ist.

4.3.6. Auswertung

Nach dem scholastischen Denken ist das Gewissen aktiv vor der Tat (*conscientia antecedens*) und beurteilt sie dann wieder nachher (*conscientia consequens*).²⁸⁸ Dieser Tradition schließt Calvin sich nicht an. Für ihn ist das Gewissen ein Empfinden, das die Tat nacher beurteilt und den Menschen vor ihn selbst und vor Gott anklagt, womit seine Auffassung die *conscientia consequens* der scholastischen Auffassung deckt. Die Aufgaben der scholastischen *conscientia antecedens* liegen bei Calvin auf dem Verstand und dem Willen: der Verstand erkennt und unterscheidet das Gute bzw. das Böse, und er empfiehlt dem Willen das Gute, und dann ist es die Aufgabe des Willens, das Gute zu wählen – welches er, weil

287 “ Quanto rectius Bernardus: Testimonium, inquit, conscientiae, quod piorum gloriam vocat Paulus [2. Cor. 1. e. 12], in tribus consistere credo. .Necesse enim primo omnium est, credere quod remissionem peccatorum habere non possis nisi per indulgentiam Dei: deinde quod nihil prorsus habere queas operis boni nisi et hoc dederit ipse: postremo quod vitam aeternam nullis potes operibus promereri nisi gratis detur et illa [Sermo 1. in Annuntiatione].” *IIIii41* – Vgl. zu Thomas von Aquin: *Baylor* 1977, 41 “Aquinas set forth three broad categories for the different acts of conscience. Conscience, first, witnesses or testifies that something has been done or not been done. Secondly, the conscience incites or binds in its judgment we determine that something should be done or not be done. So thirdly, the act of lent that is conscience excuses, accuses or torments: “we judge of something that has been done whether it has been done well or done badly.””

288 Zu wichtigen Gewissensauffassungen des Mittelalters s. *Potts* 1980.

verdorben, nicht kann.²⁸⁹ Der Verstand erkennt also vor der Tat, was das natürliche Gesetz verlangt, und das Gewissen bewertet nachher die Resultate der Zusammenarbeit des Verstandes und des Willens.²⁹⁰

Bei dem Gewissen kommt die eigenartige Terminologie Calvins zum Vorschein. Inhaltlich hat er eine *conscientia antecedens*, die er aber nicht dem Begriff des Gewissens unterordnet, sondern die in seinem Denken eine Funktion des vor der Tat aktiven Verstandes ist.²⁹¹ Das Gewissen, vor allem als ein Gericht im Menschen, gibt ein düsteres Bild von der Aufgabe und der Arbeit des Gewissens. Ein anderes Bild sieht man darin, dass der Mensch in seinem Gewissen dem Willen Gottes begegnet, den Gott in der Schöpfung offenbart hat. Dank des Gewissens kennt der Mensch einiges vom Willen Gottes und dank des Gewissens kann er Gutes von Bösem und Richtiges von Falschem unterscheiden. So macht das Gewissen es auch denen, die der Heilige Geist nicht berufen hat, und denen, die die besondere Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift nicht kennen, möglich, Gottes Willen in äußeren Taten zu folgen.

4.4. Das natürliche Gesetz

In der *Institutio* stellt Calvin fest, dass der Mensch sich der Werke der Gerechtigkeit bewusst ist und dass der Menschensinn in diesen oft schärfer ist als in höheren, d.h. dem Heil zugehörenden Dingen. Zugleich weist er auf Römer 2:14–15 hin, laut dem das Gesetz im Herzen geschrieben ist.²⁹² Er kommentiert Römer 2:14 damit, dass die Völker durch

289 *Iliii8*.— Nach *Chenevière* 1937, 63 ist das Gewissen nach Calvin nicht mit der Vernunft identisch, aber es kann der Vernunft Verständnis darbieten: "Ainsi la conscience n'est pas la raison, mais elle peut donner des raisons à l'endementement."

290 *Baur* 1965, 208 grenzt aber anders ab: die Vernunft wirkt wie die Erkenntnis der zweiten Tafel, das Gewissen dagegen die Erkenntnis des Sittengesetzes in seinem vollen Umfang. Auch wenn ich seine Calvin-Deutung insoweit für richtig halte, dass die Vernunft der ersten Tafel nicht mächtig ist und dass das Gewissen auch ein geistliches Empfinden ist, kann ich seine Schlussfolgerung aus der Sicht des Naturrechtes nicht bejahen. Ich sehe Calvin keine angeborene Fähigkeit des gefallen Menschen, die erste Tafel zu kennen und zu verwirklichen, anerkennen.

291 Hier ist eine Ähnlichkeit mit *Philo von Alexandrien* zu sehen; s. *Blühdorn* 204.

292 "Restat tertium illud membrum, de cognoscenda vitae probe instituendae regula, quam vere operum iustitiae notitiam nuncupamus: ubi videtur mens humana esse aliquanto quam in superioribus acutior." *Ilii22*

ihre Taten zeigen, dass sie eine Regel der Gerechtigkeit haben.²⁹³ Neben dem Begriff der Regel der Gerechtigkeit benutzt er auch "Empfinden der Billigkeit"²⁹⁴ und "Urteil über die Gerechtigkeit".²⁹⁵

4.4.1. *lex illa interior*

Das Bewusstsein, Empfinden oder Beurteilungsvermögen liegt so tief im Menschen, dass Calvin es mit den Bezeichnungen "im Herzen, im Sinne, im Gewissen geschrieben, geprägt oder eingetragen" beschreibt.²⁹⁶ Gott hat es dem Menschen gegeben, welches schon von den Passivformen zu lesen ist, die Calvin dazu gebraucht hat, aber welches er gelegentlich direkt geschrieben hat.²⁹⁷ In einer Stelle schreibt er, dass der Mensch mit seinem Verstand das Gute vom Bösen unterscheidet.²⁹⁸ Sowohl das Bewusstsein als auch der Verstand gehören der menschlichen Natur, denn sie sind angeborene (*ingenitum*) Fähigkeiten des Menschen.²⁹⁹ Funktionsmäßig ist das Bewusstsein einerseits Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem, Richtigem und Falschem, Tugendhaftem und Schändlichem, und andererseits Verwirklichung der Nächstenliebe.³⁰⁰ Wenn Heiden die

293 "quum factis suis declarent, nonnullam se habere iustitiae regulam." *CmRm 2:14 CO 49, 37.*

294 "Nam primo summa aequitas nobis proponitur in Laban, sicuti hic sensus fere omnium mentibus ingenitus est" *CmGen CO 23, 401*

295 "aequitatis iudicium" *CO 23, 401*

296 "impressum ... mentibus suis insculptam" *IIIi22*; "quam omnium cordibus inscriptam et quasi impressam" *IIviii1*; "quae hominum animis a Deo insculpta est," *IVxx16*; "testificantur esse inscriptum cordibus suis" *CmRom 2:14 CO 49,36*; "quando insculptam est omnium cordibus lex Dei" *PrHez CO 40, 335*; "insculptum est eorum conscientias" *CmIoan CO 47, 6*, "in sua conscientia insculptum gerunt" *CmIoan CO 47,9*

297 "quae hominum animis a Deo insculpta est," *IVxx16*; "Et Deus aequitatis iudicium insculpsit hominum naturae" *CO 23, 401*

298 "Quum ergo ratio qua discernit homo inter bonum et malum ... naturale donum sit," *IIIi12*

299 Z.B. "sicuti hic sensus fere omnium mentibus ingenitus est" *CO 23, 401*

300 "boni et mali iudicium" *IIIi22* ; "boni et mali discrimen" *IIviii1*; "boni et mali discrimen" *CO 24, 603*; "et ita naturaliter discernimus inter bonum et malum" *CO 40, 335* ; "boni et mali discrimen" *CO 47, 6*; "inter iussum et iniustum sufficienter discernentis" *IIIi22*; "inter flagitium virtutemque discernere" *CmRom 2:14 CO 49, 37*; "Sed ita potius secum quisque cogitabit, se, quantus quantus est, proximis debitorem sui esse: nec alium exercendae erga ipsos beneficentiae statuendum esse finem nisi quum facultates deficiunt: quae, quam late extenduntur, ad charitatis regulam limitari debent." *IIIvii7*. — *Baur 1965, 205–206* "Das

Gerechtigkeit des Gesetzes in ihrem Herzen eingeprägt ist, ist es nach Calvin nicht möglich zu behaupten, dass sie völlig blind zu leben hätten, weil es allen Menschen gemeinsam ist, dass das natürliche Gesetz ausreichend lehrt, nach einem richtigen Maßstab zu leben.³⁰¹ Es gibt also dem Menschen eine Grenze und Richtung für das Leben.

Das im Menschensinne Eingeprägte nennt Calvin nicht nur Unterscheidung, sondern er sagt, dass das Gesetz Gottes, das Moralgesetz heißt, nichts anderes ist als ein Zeugnis des natürlichen Gesetzes und des Gewissens, das Gott im Menschensinne eingeprägt hat,³⁰² und dass das innere Gesetz das vorsagt (*dictat lex illa interior*), was aus den zwei Tafeln des Gesetzes zu lernen ist.³⁰³ Die Verwirklichung der Nächstenliebe ist gerade eine Äußerung des natürlichen Gesetzes.³⁰⁴ So nennt Calvin das im Menschensinne Geschriebene oder Eingeprägte natürliches oder inneres Gesetz und zeigt, dass da ein Moralgesetz ist. Es ist aber zu beachten, dass Calvin nicht sagt, dass der Mensch aus dem natürlichen Gesetz das lerne,

natürliche Gesetz, die "lex naturalis" deutet bei Calvin nicht auf irgendwelche naturwissenschaftlichen Kausalzusammenhänge hin, sondern ist das natürliche Sittengesetz, denn es teilt nach seiner Auffassung dem Menschen den Unterschied von "Gut und Böse", von "Gerecht und Ungerecht", von "Ehrbarkeit und Schande" mit." — Vincent 1984, 31 stützt sich auf *Iiii24* und beschreibt "'éthos" (code moral) "iugement universel en l'homme à discerner le bien et le mal"

301 "Si Gentes naturaliter Legis iustitiam habent mentibus suis insculptam, certe non dicemus eas in vitae ratione prorsus caecutire. Et nihil est vulgatius, quam lege naturali (de istic Apostolus loquitur) hominem sufficienter ad rectam vitae normam institui." *Iiii22*

302 "Iam quum Dei Legem, quam moralem vocamus, constet non aliud esse quam naturalis legis testimonium, et eius conscientiae quae hominum animis a Deo insculpta est, tota huius de qua nunc loquimur, aequitatis ratio in ipsa praescripta est." *IVxx16*; s. auch *SrHiob 10:7–15 CO 33, 489* — Schreiner 1991, 88: "Calvin also believed that the preservation of the human race is engraved in human nature and is a part of natural law."

303 "Porro haec ipsa quae ex duabus tabulis discenda sunt, quodammodo nobis dictat lex illa interior, quam omnium cordibus inscriptam et quasi impressam superius dictum est." *Ilviii1* — Hesselink 1992, 10 bemerkt, dass der Inhalt des Moralgesetzes im Herzen geschrieben ist. Haas 1997, 67: "The law engraved on the hearts of all asserts the same things as the Decalogue,"

304 "Siquidem officiorum inter membra communicatio nihil graduittum habere creditur, sed potius solutio esse eius quod naturae lege debitum negare prodigiosum esset." *IIIvii7* — Schreiner 1991, 78: "the Decalogue ... demands .. the right motive, namely, the love of God and neighbor."

was der Dekalog vorschreibt. Das innere Gesetz lehrt das zwar, aber der Mensch lernt es nicht unbedingt. Die Verderbtheit hindert den Menschen davon, völlig das Gute zu erreichen, das Gott durch die Schöpfung und seine Vorsehung schenkt.

Weil der Sinn für das natürliche Moralgesetz ein Teil der Menschennatur ist, hat er mit der ganzen Menschennatur an der Verderbtheit Teil, die der Sündenfall verursachte. Er aber wirkt im Menschen auch nach dem Sündenfall, denn er ist nicht völlig verloren, aber doch verdorben, weil es den natürlichen Gaben des Menschen — nicht den übernatürlichen — gehört.³⁰⁵

4.4.2. Römer 2:14

Gesellschaftliche Gesetze und die Gesetzgebung verschiedener Völker beweisen nach Calvin, dass das natürliche Gesetz immer noch wirkt. Er erklärt Römer 2:14 in folgender Weise:

Vergebens nämlich, stellt er [=Paulus] fest, nehmen die Heiden ihre Unwissenheit zum Vorwand, während sie durch ihre Taten doch klar zu erkennen geben, dass sie sehr wohl so etwas wie eine Richtschnur der Gerechtigkeit haben. Denn kein Volk hat sich jemals so weit von menschlicher Art abgewandt, dass es sich nicht doch an bestimmte Gesetze hielte. Wenn also alle Völker aus freiem Antrieb, ohne dass jemand sie drängen müsste, dazu neigen, sich selbst Gesetze zu geben, dann gibt es unzweifelhaft bestimmte Vorstellungen von Gerechtigkeit und Recht — die Griechen sprechen von "Anlagen" [*προλήψεις*] —, die dem menschlichen Geist von Natur angeboren sind. Sie haben also Gesetze ohne die Tora. Denn mögen sie auch nicht das geschriebene Gesetz des Mose haben, so fehlt es ihnen doch keineswegs an einer Kenntnis dessen, was recht und billig ist. Wie sollten sie sonst zwischen Laster und Tugend unterscheiden können, das eine mit Strafen ahnden, das andere preisen, ja sogar im Rahmen ihrer Vor-

305 "naturalia dona fuisse corrupta in homine per peccatum, supernaturalia autem exinatum fuisse. ... Quum ergo ratio qua discernit homo inter bonum et malum ... naturale donum sit, non potuit in totum deleri." *Ilii12*

stellungen billigen und mit Belohnung auszeichnen. Derart also stellt Paulus die Natur dem geschriebenen Gesetz gegenüber: er sieht wie selbstverständlich, dass auch in der Völkerwelt "von Natur" ein Blitzstrahl der Gerechtigkeit aufleuchtet, der die Stelle des Gesetzes ausfüllt, durch das die Juden belehrt werden, und eben so sind sie sich selbst ein Gesetz.³⁰⁶

Calvin verbindet in der *Institutio* die Gesetze der Völker mit dem natürlichen Gesetz so, dass das natürliche Gesetz die Gesetze mit der Billigkeit rechtfertigt, wobei die Billigkeit allen Gesetzen Maß und Grenze für Rechtsanspruch und Inhalt bildet, obwohl die Gesetze in ihren Formen variieren können und dürfen.³⁰⁷

Somit wirkt das natürliche Gesetz auch in den verdorbenen Menschen, aber wegen der Verderbtheit kann es die Menschen nicht ausreichend führen – wenigstens nicht zur Andacht gegenüber Gott. Darum hat Gott

306 "Probat enim frustra obtendi a gentibus ignorantiam, quum factis suis declarent, nonnullam se habere iustitiae regulam. Nulla enim gens unquam sic ab humanitate abhorruit, ut non se intra leges aliquas contineret. Quum igitur sponte ac sine monitore gentes omnes ad leges sibi ferendas inclinatae sint: constat absque dubio quasdam iustitiae ac rectitudinis conceptiones, quas Graeci *προλήψεις* vocant, hominum animis esse naturaliter ingenas. Habent ergo legem sine lege: quia utcunque scriptam Mosis legem non habeant, notitia tamen recti et aequi nequaquam prorsus carent. Neque enim aliter possent inter flagitium virtutemque discernere: quorum alterum coercent poenis, alteram commendant, ac suo calculo approbatam praemiis honorant. Naturam opposuit legi scriptae, intelligens scilicet gentibus naturalem iustitiae fulgorem illucere, qui legis vicem suppleat, qua Iudaei erudiuntur, ut sint ipsae sibi lex." *CmRom 2:14 CO 49, 37–38*. – Die Übersetzung von Link in *CStA 5.1, 125*.

307 "Iam quum Dei Legem, quam moralem vocamus, constet nihil aliud esse quam naturalis legis testimonium, et eius conscientiae quae hominum animis a Deo insculpta est, tota huius de qua nunc loquimur, aequitatis ratio in ipsa preascripta est. proinde sola quoque opsa legum omnium et scopus et regula sit oportet. Ad eam regulam quaecunque formatae erunt leges, quae in eum scopum directae, quae eo termino limitatae, non est cur a nobis improbentur, utcunque vel a Lege Iudaica, vel inter se alias differant." *IVxx16 – Haas 1997, 68*: "Non-Christians are not in agreement about individual sections of the law, yet they do agree on the general principles of equity." *Backus 2003, 93*: "As I have shown elsewhere, the notion of prolepsis plays a crucial role in Calvin's doctrine of natural law and he uses it in his Commentary on Romans 2, 14–15 to demonstrate that God implanted in the consciences of pagan nations an understanding of right and wrong and of justice and injustice, sufficient to remove any excuse for sin."

das geschriebene Gesetz gegeben, und so das verdeutlicht, was vom natürlichen Gesetz aus zu dunkel und unklar ist.³⁰⁸ Das natürliche Gesetz erfüllt nicht die Erkenntnis des Gesetzes, zu der die Erkenntnis der beiden Tafeln gehört, denn aus der ersten Tafel verstehen die Heiden mit Hilfe des natürlichen Gesetzes nur den Gedanken, dass sie Gott oder Götter ehren sollen, aber sie gewinnen keine Gotteserkenntnis. Ihnen sind jedoch, dank des natürlichen Gesetzes, zentrale Gedanken über die Übel des Ehebruchs, Diebstahls und Totschlags und über das Lobenswerte der Ehrlichkeit bekannt.³⁰⁹

4.4.3. Geschriebenes Gesetz und inneres Gesetz

In einer Predigt verbindet Calvin das in Steintafeln geschriebene Gesetz und das im Menschenherzen geschriebene Gesetz miteinander. Das in Steintafel geschriebene Gesetz ist noch nicht dem Menschen in seinem vollen Umfang verständlich und in ihm effektiv, ehe es in seinem Herzen geschrieben ist und so verstärkt wird. Laut *Blackteter* gibt Calvin dort den zwei Tafeln eine spirituelle Bedeutung: die Lehre des Evangeliums muss im Menschenherzen eingepägt sein, um effektiv zu sein.³¹⁰

308 "Verum, qua errorum caligine obvolutus est homo, per legem illam naturalem vix tenuiter degustat quis Deo acceptus sit cultus: certe a recta eius ratione longissimo intervallo distat. ... Proinde ... Dominus Legem scriptam nobis posuit: quae et certius testificaretur quod in lege naturali nimis obscurum erat," *Iviii1* — Nach *Olsson* 1943, 275 gibt die Heilige Schrift die richtige Deutung des natürlichen Gesetzes und teilt es objektiv mit. "För det första är att uppmärksamma, att skriften giver den rätta interpretationen eller framställningen av den moraliska ordningen i skapelsen (ordo naturae, lex naturae). ... Skriften, d.v.s. den lag, som innehålles i skriften, framställer den naturliga ordningen sådan som den objektivt sett är."

309 "Praeterea nec ex eo colligendum est, hominibus inesse plenam legis cognitionem, sed quaedam duntaxat iustitiae semina esse indita ipsorum ingenio: qualia sunt quod religiones, instituunt omnes peraeque gentes, adulterium legibus plectunt, et furtum, et homicidium: bonam fidem in commerciis ac contractibus commendant. Sic enim testantur non se latere, Deum colendum esse: adulterium et furtum et homicidium esse mala: probitatem esse laudabilem." *CmRom 2:15 CO 49, 37* — *Haas* 1997, 68: "Even though sin has darkened the light of human reason in its ability to apprehend the moral law, Calvin believes that people have a better understanding of the precepts of the Second Table of the Decalogue."

310 "Ainsi notons que la lettre de la Loy n'est rien, iusques à tant que Dieu besogne par son S. Esprit..."

Et ainsi il est besoin que Dieu parle à nous d'une autre façon: c'est que non seulement il escrive sa Loy de sa propre main en des pierres, mais qu'il l'ecrive en nos coeurs, c'est à die,

Im Lichte jener Predigt scheint es, dass Calvin auf das innere Gesetz mehr Wert legt als auf das geschriebene. So ist die Lage, wenn es um einen wiedergeborenen Menschen geht: in ihm wirkt der Geist Gottes, der die geschriebene Offenbarung bekräftigt, lebendig macht und vervollständigt. In einem nichtwiedergeborenen Menschen ist die Lage anders: das innere Gesetz ist schwach, die Erkenntnis verdorben.

Calvin denkt, dass das innere Gesetz im Prinzip dieselbe Information enthält, die Gott durch Moses offenbart hat. Das innere Gesetz ist in dem verdorbenen Menschen nicht immer korrekt, bzw. es kann nicht das bewirken, was es bewirken soll. So hat der Mensch es nötig, nach Calvin, ein offenbartes Gesetz zu haben. In dem Kern des offenbarten Gesetzes, im Doppelgebot der Liebe und im Dekalog, hat Gott seinen Willen mit Worten zusammengefasst, die der postlapsarische Mensch verstehen kann. Gott hat somit auch einen Maßstab für das innere Gesetz gegeben, mit dem der Mensch seine Auffassung über das Richtige und das Falsche korrigieren kann.³¹¹

nous ayant donné des coeurs de chair qui soyent mols et ployables, qu'ils reçoivent l'engraveure qu'il mettra en nous, apres avoir corrigé ceste durté qui y est de nature. ... Mais cependant il nous faut aussi venir à la figure: que la Loi a esté ainsi escrite en des pierres, pour monstrier que ce n'estoit pas tout que ceste doctrine fust donnee, et que le peuple l'entendist, iusques à ce qu'elle luy fust engravee au cœur." *SrDtn 10:1-2 CO 27,9* — *Blackteter 1999, 48* "But what Calvin is building up to is the concept that the law must be engraved in the hearts of the people. "But we must come to the figure: the law was written on stones to show that it was not enough that the people be given the law and that they understand it; it must also be engraved on their hearts." [CO xxvii:9: Mais cependant il nous faut aussi venir à la figure: que la Loi a esté ainsi escrite en des pierres, pour monstrier que ce n'estoit pas tout que ceste doctrine fust donnee, et que le peuple l'entendist, iusques à ce qu'elle luy fust engravee au cœur.] Calvin points to the "similitude given by the prophets," namely Ezekiel 11:19b (I will remove from them their heart of stone and give them a heart of flesh) and Jeremiah 31:33b (I will put my law in their minds and write it on their hearts). ... Calvin allegorizes the two tablets and attributes to them a spiritual meaning, namely, that the doctrine of the gospel must be imprinted upon the heart in order to be efficacious." — *Raunio 1993, 77* weist auf einen Theologen des 11. Jahrhundert, *Anselm von Laon*, hin, der seine Gesetzauffassung in ähnlicher Weise darstellt.

311 *Kolffhaus 1949, 134* sieht das geschriebene Gesetz als nur eine Sonderform des Naturrechts, denn die beiden haben einen gemeinsamen Grund. *Chenevière 1937, 74-75* behauptet, dass das geschriebene Gesetz, der Dekalog, mehr als eine Verdeutlichung des natürlichen Gesetzes ist, denn obwohl sie den selben Grund haben, hat das geschriebene

4.5. Zusammenfassung der Erkenntnis

Der Mensch ist nach Calvin also mit seinen angeborenen Gaben und Fähigkeiten auch ohne besondere Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift fähig, große Teile des Moralgesetzes zu erkennen. Das im Menschen wirkende Gesetz nennt er natürliches Gesetz. Er bestreitet die Behauptung, dass das natürliche Gesetz den Menschen zum geistlichen Leben führen könnte, aber er gesteht, dass es darauf wirkt, wie die Menschen miteinander und in menschlichen Gesellschaften leben, denn der Mensch bekommt aus ihm Regeln für sein Leben und Grenzen dafür, was gut und was böse ist, was richtig und was falsch ist, was ehrbar und was schändlich ist. Es führt den Menschen auch dazu, Taten der Nächstenliebe zu tun – seinen Nächsten zu lieben.

Gesetz eine ganz andere Rolle als das natürliche Gesetz, das in der gefallenen Natur nur ein schwacher Schein des Gesetzes ist. Somit würde das natürliche Gesetz außerhalb des Dekalogs stehen und den ewigen und unveränderlichen Willen Gottes schlechter zeigen als der Dekalog. *Kim* 2002, 61: "Calvin states three areas of its application: moral law: this especially stressed in the Ten Commandments and is similar in nature to the natural law which is given even to the pagan. ceremonial law... judicial law: this was given for the political leading of the Jewish people." 64: "Calvin emphasizes the fact that God gave to man his law and put in him His good will. In order that we may know this good will he gave us natural law and provided us with a conscience as a guardian. However, because of our sin this conscience has become dulled and so cannot correctly discern right and wrong simply with natural law. This is why he gave us the written law. This written law of the covenant is based on the love and faithfulness of God." *Helm* 2004, 373 "Yet this is perhaps too pessimistic an estimate of Calvin's view of our natural knowledge of natural law. In his Commentary on Romans 2: 14, 15 he says (V. 15) that there is not in men a full knowledge of the law, only some seeds of what is right implanted in their nature, some notions of justice and rectitude. Yet these seeds grew and blossomed. All nations 'of themselves and without a monitor, are disposed to make laws for themselves', 'laws to punish adultery, and theft and murder, they commended good faith in bargains and contracts'. So while the seed of religion that remains in fallen human nature has a moral dimension this seed does not remain dormant but expresses itself in laws which fairly closely shadow the laws of the Decalogue."

5. WIRKSAMKEIT DES UNIVERSALEN RECHTS IM LEBEN

In diesem Kapitel wird dargestellt, wie das universale Recht im Leben des Menschen zum Vorschein kommt. Die Darstellung beginnt mit einer Analyse des Moralverständnisses Calvins. Der zweite Teil des Kapitels stellt Calvins Verständnis über den dreifachen Gebrauch des Gesetzes dar. Im dritten Teil geht es um das Gesetz als Regel und um die goldene Regel bei Calvin. Zum Schluss wird ein wichtiger Sonderfall und zugleich Prinzip des universalen Rechts, die Billigkeit, *aequitas*, untersucht.

5.1. Die Moral

Nach Calvin ist der verdorbene, nach dem Sündenfall lebende Mensch nicht von sich aus imstande, Gutes zu tun. Er verneint aber andererseits nicht, dass auch ein Mensch, der von Gott nicht berufen ist, Werke tut, die in ihren äußerlichen Wirkungen gut sind. Wenn er die Fähigkeit zum Guten ablehnt, steht seine Auffassung über moralisches Handeln unausgesprochen dahinter. In der Alltagssprache deutet "Moral" auf gutes und richtiges Leben hin. Um "Moral" definieren zu können, muss man zuerst "gut" definieren. Calvin erläutert in seiner *Institutio* nicht direkt, was er unter dem "gut" versteht. Er zeigt aber, dass Gott durch das Moralgesetz den Menschen offenbart, was er für gut und für böse, für richtig und für falsch hält. Somit geht es in der Moral um Unterscheidung des Guten vom Bösen, um das Tun des Guten und des Richtigen und um die Vermeidung des Falschen und des Bösen. Auch im Allgemeinen versteht man unter der Moral das Handeln gegen andere Menschen und seine Bewertung.¹

Die Bewertung einer äußeren Tat hat zwei Dimensionen: die Tat wird demnach bewertet, welche Resultate und Wirkungen sie hat, oder nach dem zu ihr geführten Entscheidungsprozess. Calvin gibt zu, dass auch Nicht-Gläubige in dem Sinne richtig handeln können, dass ihre Werke äußerlich gute und richtige Wirkungen haben.² Das sind aber keine guten

1 Laut *Olsson* 1943 ist das für Calvin gut, das mit der Ordnung im Einklang steht (254), und versteht der Mensch nach Calvin, dass der Wille Gottes das Gute definiert (259).

2 "Principio, non inficior esse Dei dona, quaecunque in incredulis apparent egregiae dotes. Neque vero sic a sensu communi dissideo, nihil ut interesse contendam inter Titi et Traiani iustitiam, moderationem, aequitatem, ac Caligulae, vel Neronis, vel Domitiani

Werke eines oder anderer Menschen, sondern Mittel der Vorsehung Gottes: Gott lässt Menschen gute Werke tun, durch welche er die Ordnung in der Gesellschaft hält und das Wohlsein der Menschen fördert.³

Nach der Auffassung Calvins erfüllt der Mensch nicht den Willen Gottes, wenn er Werke tut, die gute und richtige Wirkungen haben. Das Ausführen der Pflichten der Liebe bedeutet für ihn noch nicht die Erfüllung jener Pflichten.⁴ Er sagt auch, dass die äußeren Werke nicht ausreichen, womit er meint, dass sie nicht zum Heil und zu einem Leben, das Gott wohlgefällt, ausreichen,⁵ denn Gott schaut nicht auf das äußere Werk.⁶ Wenn Gott das Tun eines Menschen bewertet, betrachtet er sein Inneres, seinen Willen.⁷ Calvin lehrt, dass die Erfüllung der Pflichten der Liebe

rabiem, intemperiem, saevitiam:" *IIIxiv2* — *Olsson* 1943 sieht, dass hier nach Calvin der Verstand bei Ungläubigen Taten beherrschen aber nicht Emotionen (266).

3 "Itaque eiusmodi distinctionem inter honesta et turpia facinora non modo singulorum mentibus Dominus insculpsit, sed providentiae quoque suae dispensatione saepe confirmat." *IIIxiv2*; "Deum ita impiorum opera uti, et animos flectere ad exequenda sua iudicia, ut purus ipse ab omni labe maneat." *Ixviii*, Überschrift.

4 "Ille autem implet non qui omnibus charitatis officiis solummodo defungitur, etiamsi nullum praetermittat: sed qui ex sincero amoris affectu id facit." *IIIvii7*

5 "Qui autem serio, tanquam sub Dei conspectu, de vera iustitiae regula quaerent, illi certo comperient, omnia hominum opera, si sua dignitate censeantur, nihil nisi inquinamenta esse et sordes: et quae iustitia vulgo habetur, eam apud Deum meram esse iniquitatem: quae integritas censetur, pollutionem: quae gloria ducitur, ignominiam." *IIIxii4*

6 "Nam quia Dominus cor, non externam speciem intuetur, fit ut eadem res, mutato animi proposito, nunc placeat ei acceptaque sit, nunc vehementer displiceat." *IVxiii4* — *Augustijn* 1988, 138.

7 "Nempe si inter hominum facta discrimen a consilio et fine sumitur..." *De aeternae Dei praedestinatione* CO 8, 346; "Quia vero maleficium a fine quo quisque tendit aestimatur..." *Calumnia nebulonis de occulta providentia Dei cum responsione* CO 9, 302; *Ixvii5*, *Ixviii4*, *Iliiv2*, *CmActa* CO 48,40. — *Olsson* 1943, 32: "Det avgörande för bedömandet av en människas handling måste nämligen vara den inriktning eller den avsikt, i vilken den utföres (discrimen a consilio et fine)." — *Schreiner* 1991, 78: "Throughout its commandments the Decalogue, according to Calvin, demands not mere performance but the right motive, namely, the love of God and neighbor." *Helm* 2004, 150 "Although not every action-type is either commanded or forbidden by God — there are adiaphora — nevertheless every action has a moral character that is a function of the motive from which the action is done. For Calvin, fallen and unregenerate human nature is such that no human action is performed for the right motive; the unconverted do not want to have right motives — at least, they do not want to have right motives for the right reason. So whenever there is the prospect of action from objectively good motives and action from objectively bad ones, a fallen and unregenerate

bedeutet, dass der Mensch sie aus ganzem Herzen macht,⁸ und dass Gott vom Menschen Reinheit des Willens erwartet⁹ und die verborgene Reinheit seines Herzens prüft.¹⁰ Gott schaut in das Herz hinein, und nur die Taten sind richtig, die Gott gefallen.¹¹

Vor Gott sind nur die aus dem Glauben und aus der Liebe entstandenen Werke wirklich gut und richtig. Für diese Anschauung findet Calvin Unterstützung in der Heiligen Schrift: Apostel Paulus sagt, dass alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde ist (Römer 14:23).¹² Wenn ein Werk aus dem Glauben kommt, legt das Gewissen Zeugnis davon ab, dass das Werk vor Gott Wohlgefallen findet.¹³ Das Wohlgefallen vor Gott hat aber keinen Einfluss auf die Rechtfertigung. Ein in seinen Wirkungen gutes Werk kann vor Gott nur Sünde oder wertlos sein. Wenn es von einem Nicht-Gläubigen gemacht worden ist, wird es als Sünde gerechnet, weil der Täter nicht das Ziel erkennen konnte, das Gottes Weisheit gesetzt hat, und weil es deswegen nicht aus dem Glauben gekommen ist.¹⁴ Werke

human person will invariably act from bad motives, while not of course regarding these motives as bad."

8 "Ille autem implet non qui omnibus charitatis officiis solummodo defungitur, etiamsi nullum praetermittat: sed qui ex sincero amoris affectu id facit." *IIIvii7*

9 "Urgebit accusator Diabolus, conscius omnium flagitiorum ad quae perpetranda nos impulerit: illic nihil proderunt externae bonorum operum pompae, quae solae nunc aestimantur: sola postulabitur voluntatis sinceras." *IIIxii4*

10 "Quid autem? an ista hallucinatione absolvitur? imo vero (quemadmodum ibidem subiungit) Dominus ponderat corda; hoc est, dum homo ob externam quam prae se fert iustitiae larvam se demulcet, interim Dominus latentem cordis impuritatem trutina sua examinat." *IIIxii5*

11 "Nam quia Dominus cor, non externam speciem intuetur, fit ut eadem res, mutato animi proposito, nunc placeat ei acceptaque sit, nunc vehementer displiceat." *IVxiii4*; "praesertim quum non aliter recta sint opera nostra nisi Deo placent, et hoc conscientiae testimonium habent quod placent." *IVxiii20*; s. auch *IIIxiv1*: "Inscipium, inquam, penitus est ex quo affectu cordis opera ista prodeant." — *Olsson* 1943, 259 spricht über Taten, die aus einem inneren Eifer entstehen.

12 *Augustijn* 1988 macht über äußerlich gute Taten die Bemerkung, dass es bei den Heiden nach Calvin immer da auch Ehrgeiz und Mangel an Ehrlichkeit ist, weil sie nicht dem Darbringen der Ehre Gottes trachten. (137–138)

13 "praesertim quum non aliter recta sint opera nostra nisi Deo placent, et hoc conscientiae testimonium habent quod placent" *IVxiii20*

14 "Quia ergo scopum non respiciunt quem Dei sapientia praescribit:" *IIIxiv3*; "Hac quidem stolidam confidentiam cum impiis omnes turgent, tum praesertim hypocritae, quod

eines Gläubigen sind aber vor Gott wertlos, weil die Sündhaftigkeit des Täters auf jeden Fall die Verdienste seiner Werke verhüllt.¹⁵

Wenn Calvin über die Moral spricht, geht es um christliche Moral oder um die Moral der Gläubigen. Der Ausgangspunkt seiner Schriften gibt dazu schon eine Erklärung: Er schrieb den Christen, um sie im Glauben zu belehren und zu erziehen. Die den Gläubigen geltende Moral bei Calvin stellt Eric *Fuchs* als eine ethische Forderung dar.¹⁶ Die Forderung berührt das Innere des Menschen, wobei die Moral viel mehr als eine tugendhafte Lebensführung bedeutet. In der Auffassung Calvins ist die Moral eng mit dem Verhältnis zu Gott und der Religion verbunden. Es geht in ihr um die Einhaltung der beiden Tafeln des Gesetzes und der beiden Gebote der Liebe.¹⁷

Moralisches oder unmoralisches Handeln im Sinne Calvins ist nur den Gläubigen möglich, denn nur sie können aus den richtigen Ausgangspunkten — aus dem Glauben *und* aus der Liebe — handeln bzw. handeln lassen. Andere Menschen, die am Glauben nicht teilhaben, können aus der Sicht Calvins nur so handeln, dass ihr Handeln nicht mit den Maßstäben der Moral gemessen werden kann, weil ihre Ausgangspunkte nicht richtig sind. Eine moralische Bewertung ist unmöglich, weil sie keine Wahl haben und weil ihre Werke sowieso Sünde sind. Sie können aber auch richtig handeln, wenn sie ihren Nächsten Gutes und Richtiges tun.

utcunq̄ue totum cor suum obscoenitate scatare norint: siqua tamen edunt speciosa opera, digna aestimant, quae Deus non aspernetur." *IIIxiv7*

15 "Duobus his fortiter insistendum, nullum unquam exitisse pii hominis opus quod si vero Dei iudicio examinaretur, non esset damnabile. Adhaec si tale aliquod detur (quod possibile homini non est) peccatis tamen, quibus laborare auctorem ipsum certum est, vitiatum ac inquinatum gratiam perdere;" *IIIxiv11*

16 *Fuchs* 1986, 41: "C'est puorquoi la Loi de Dieu aura pour fonction tout à la fois de conduire au Christ et de manifester le contenu de l'exigence éthique. On n'accède à selui-ci que parce que le Christ est déjà présent dans l'exigence éthique."

17 *Cadier & Marcel* merken bei *IVxx15*: "Il faut encore ici souligner que CALVIN ne sépare pas la morale de la religion, pas plus qu'il ne sépare les deux tables des commandements. Le service de Dieu est le premier point de la vie morale." — *Haas* 1997, 85: "Hypocrites find it easy to perform the outward ceremonies commanded by the First Table. It is in doing the works of love commanded by the Second Table that people give true evidence of the intention of the heart."

Nicht-Gläubige können moralisch gut im allgemeinen Sinne des Begriffs handeln, aber nicht im Sinne Calvins, weil alle guten Taten laut ihm nur von Gott kommen können. Die Moral in Calvins Denken liegt somit außerhalb des Universalen. Das heißt aber nicht, dass die Aufforderung des universalen Rechts im Gesetz Gottes laut Calvin nur den Christen gilt. Das Recht als Ausdruck des göttlichen Willens ist universal auch dann, wenn die Moral nur den Christen möglich ist.

5.2. *usus legis*

Das göttliche Gesetz hat laut Calvin drei Gebräuche bzw. einen dreifachen Gebrauch.¹⁸ Mit diesem Gedanken steht er unter den Reformatoren nicht allein, denn z.B. *Bucer* und *Melanchthon* sind für drei Gebräuche des Gesetzes. *Luther* seinerseits sieht nur zwei Gebräuche für das göttliche Gesetz.¹⁹

In seinem ersten Gebrauch, *usus paedagogicus*, zeigt das Gesetz nach Calvin die Ungerechtigkeit des Menschen und treibt ihn zu Gott. Der zweite Gebrauch des Gesetzes, *usus politicus*, ist ein Teil des gemeinschaftlichen Lebens der Menschen. Der Mensch ist ja nach einer Definition Calvins ein soziales Tier (*animal sociale*), das versteht, dass eine Gemeinschaft gewisse Regeln braucht, um funktionieren zu können. Der dritte Gebrauch des Gesetzes, *usus in renatiis*, ist für Calvin der vornehmste und wichtigste. Er geschieht nur in Gläubigen, in deren Herzen der Geist Gottes schon lebt und regiert. Das Gesetz treibt sie, in der Gnade ihre Zuflucht zu suchen, und es ist für sie die beste Art, Tag für Tag den Willen Gottes besser kennen zu lernen und in seinem Verständnis stärker zu werden.

Der erste Gebrauch des Gesetzes geschieht nach Calvin sowohl in Gläubigen als auch in den nicht wiedergeborenen Menschen und sogar in den zur Verdammnis verurteilten. Das Gesetz zeigt dem Menschen seine

18 Calvin hat *triplex usus* schon in der Ur-Institution von 1535 (*Hesselink* 1992, 7–8). *Battles* 1980, 119 führt einen Tabellenvergleich zwischen Gesetzgebrauch, Strafen im Seneca-Kommentar und Kirchenzucht vor. — Zum dreifachen Gebrauch s. z.B. *Biéler* 1966, 24 und *Castrén* 1946, 46.

19 *S. Ilvii6,7* — s. auch *McGrath* 1990, 158.

Schuld und seine Sünde und die Strafe, die aus ihnen folgt, die Entfremdung von Gott treibt ihn, nach der Gnade zu suchen, und bereitet ihn für Christus vor.²⁰ Mit Nicht-Wiedergeborenen meint Calvin hier an erster Stelle diejenigen, die Gott schon erwählt, aber noch nicht berufen hat, denn er bemerkt, dass sie, dank der Wirkung des Gesetzes, nicht ganz unvorbereitet und unwissend berufen werden, als wäre ihnen alles ganz unbekannt. Das Gesetz leitet sie auch zur Kenntnis ihrer Misere, zur Demut und zur Suche nach dem, was ihnen früher gefehlt hat.²¹ Der bedrohende oder lehrende Gebrauch des Gesetzes kann nach Calvin sowohl in den Erwählten als auch in den Verworfenen geschehen.

In seinem zweiten Gebrauch ist das Gesetz eine Regel für Menschen zur Anleitung ihres Handelns in äußeren Werken. Durch Strafandrohungen hält es den Menschen in Grenzen, weil sie ohne Drohung Gerechtigkeit und Billigkeit nicht beachten würden, sondern ihre fleischlichen Gelüste ohne Grenzen würden herumirren lassen. Der zweite Zweck des Gesetzes ist es, Menschen in einer äußeren Gottesfurcht zu halten.²² Dieser

20 S. *Castrén* 1946, 48 über den Unterschied zwischen Luther und Calvin bei dem ersten Gebrauch des Gesetzes.

21 "Neque tamen in reprobis quoque ipsis primum hoc Legis officium cessat. Quanquam enim cum filiis Dei non hucusque pergunt ut post carnis deiectionem interiore homine renouentur ac reflorescant, sed primo terrore attoniti in desperatione iacent: pertinet tamen ad manifestandam divini iudicium aequitatem, eiusmodi fluctibus eorum conscientias exagitari. Siquidem libenter semper cupiunt adversus Dei iudicium tergiversari: nunc illo nondum patefacto, Legis tamen et conscientiae testimonio sic consternati, in seipsis produnt quid meriti sint." *Ilvii9*; "siquidem duo sunt hominum genera quos ad Christum sua paedagogia manuducit. Alii (de quibus primo loco diximus) quia propriae aut virtutis, aut iustitiae fiducia nimis pleni sunt, recipiendae Christi gratiae non sunt idonei, nisi prius sint exinaniti. Ergo eos miseriae suae agnitione Lex ad humilitatem subigit, quo ita praeparentur ad expetendum quod sibi antea deesse non putabant. Alii opus habent fraeno quo retineantur, ne ita laxent fraena carnis suae lasciviae ut ab omni iustitiae studio prorsus excidant. Ubi enim nondum regit Spiritus Dei, illic sic ebulliunt interdum libidines, ut periculum sit ne animam sibi obnoxiam in oblivionem contemptumque Dei demergant: et fieret nisi Dominus hoc remedio obviam iret. Itaque quos ad regni sui haereditatem destinavit, si non statim regenerat, ad tempus suae visitationis conservat per Legis opera sub timore, non illo quidem casto et puro qualis in eius filiis esse debet, utili tamen ad hoc ut ad veram pietatem pro suo captu erudiantur" *Ilvii11*

22 "De priori autem sic fatendum, Quoniam homo animal est natura sociale, naturali quoque instinctu, ad fovendam conservandamque eam societatem propendet: ideoque civilis

gemeinschaftliche Gebrauch des Gesetzes leitet die Nicht-Wiedergeborenen zu Zurückhaltung in äußeren Werken, hat aber keine Wirkung auf ihre innere Verderbtheit. Furcht und Scham hütet sie vor ganz offener Verwirklichung ihrer Gelüste. Ihre äußeren Werke wachsen aber nicht aus Herzenslust noch aus dem Willen, das Gesetz zu halten, sondern sie hassen das Gesetz und den Gesetzgeber, und ihre Herzen leben nicht in Gottesfurcht.²³ Gott sorgt für den Frieden und die Ordnung in Menschengemeinschaften mit dieser gezwungenen Gerechtigkeit, die also äußerlich ist. Würde er nicht durch sein Gesetz seine Vorsehung wirken lassen, sondern die Menschen frei alles tun lassen, würde die Gemeinschaft sofort in Chaos geraten. Der Mensch aber versteht auch selber die Notwendigkeit, Gesetze zur Einhaltung der Gemeinschaft zu haben, weil er ein gemeinschaftliches Tier ist.²⁴ Der zweite Gebrauch des

cuiusdam et honestatis et ordinis umversales impressiones inesse omnium hominum animis conspicimus. Hinc fit ut nemo reperiatur qui non intelligat, oportere quosvis hominum coetus legibus contineri, quique non earum legum principia mente complectatur. Hinc ille perpetuus tam Gentium omnium, quam singulorum mortalium in leges consensus, quia insita sunt universis, absque magistro aut legislatore, ipsarum semina." *Ilii13*; "Secundum Legis officium est ut qui nulla iusti rectique cura, nisi coacti, tanguntur, dum audiunt diras in ea sanctiones, coercentur saltem poenarum formidine. Coercentur autem, non quod interior eorum animus permoveatur aut afficiatur: sed quia, tanquam iniecto fraeno, manus ab exteriori opere continent, et suam pravitatem intus cohibent, quam alioqui petulanter effusuri erant. ... Alii quidem obscurius, aliis clarius, omnibus tamen nondum regeneratis hic sensus inest, ut non voluntaria submissione, sed inviti ac resistentes, tantum timoris violentia ad Legis studium trahantur. Sed tamen haec coacta expressaque iustitia, necessaria est publicae hominum communitati, cuius hic tranquillitati consulitur, dum cavetur ne omnia permisceantur tumultu: quod fieret si omnia omnibus licerent." *Ivii10*

23 "Nam tametsi vel terrore vel pudore impediti exercere non audent quod animo conceperunt, nec suae libidinis furias palam efflare, cor tamen non habent compositum ad timorem et obedientiam Dei." *Ivii10*; "Ergo eos miseriae suae agnitione Lex ad humilitatem subigit, quo ita praeparantur ad expetendum quod sibi antea deesse non putabant. Alii opus habent fraeno quo retineantur, ne ita laxent fraena carnis suae lasciviae ut ab omni iustitiae studio prorsus excidant. Ubi enim nondum regit Spiritus Dei, illic sic ebulliunt interdum libidines, ut periculum sit ne animam sibi obnoxiam in oblivionem contemptumque Dei demergant: et fieret nisi Dominus hoc remedio obviam iret. ... Itaque quos ad regni sui haereditatem destinavit, si non statim regenerat, ad tempus suae visitationis conservat per Legis opera sub timore, non illo quidem casto et puro qualis in eius filiis esse debet, utili tamen ad hoc ut ad veram pietatem pro suo captu erudiantur." *Ivi11*

24 "Quoniam homo animal est natura sociale, naturali quoque instinctu, ad fovendam conservandamque eam societatem propendit." *Ilii13*; "Sed tamen haec coacta expressaque

Gesetzes wirkt in Menschengemeinschaften unabhängig davon, ob Mitglieder der Gemeinschaft von Gott berufen sind oder nicht. Er trifft also alle Menschen und geschieht — jedenfalls in groben Zügen — in allen Menschen.

Der dritte Gebrauch, der Gebrauch in Wiedergeborenen, zeigt eine Grundstruktur der Theologie Calvins: die Kontinuität der Offenbarung. In den Gläubigen ist die Offenbarung vollkommen, denn sie haben nicht nur die Offenbarung der Schöpfung, sondern auch die Offenbarung der Schrift und die Offenbarung und die Anrede des Heiligen Geistes.

Diese Betrachtung zeigt, dass der zweite Gebrauch des Gesetzes das Kriterium der Universalität erfüllt. Nur in seinem gesellschaftlichen Gebrauch trifft das Gesetz alle Menschen in gleicher Weise. Der erste Gebrauch liegt bedingt in Rahmen der Universalität: für alle Menschen gilt, dass das Gesetz ihre Ungerechtigkeit zeigt, aber nur diejenigen, die Gott gewählt hat, werden durch das Gesetz zu dem richtigen Ziel geführt. Gott selber vervollständigt ihren Gehorsam, und gibt ihnen in dieser Weise das volle Nutzen seiner Versprechen, als ob sie selbst alle Voraussetzungen erfüllt hätten.²⁵ Der dritte Gebrauch liegt total außerhalb der Universalität.

Wenn ich meine Resultate aus dem dreifachen Gebrauch des Gesetzes mit gewissen Ergebnissen über die Struktur und die Erkenntnis des Rechts

iustitia, necessaria est publicae hominum communitati, cuius hic tranquillitati consulitur, dum cavetur ne omnia permisceantur tumultu: quod fieret si omnia omnibus licerent." Iivii10

25 *"Respondeo, Etiam si promissiones Legis, quatenus conditionales sunt, a perfecta Legis obedientia dependeant, quam nullibi reperire est: non tamen frustra datas esse. Ubi enim didicimus irritas nobis fore et inefficaces nisi gratuita sua bonitate, citra intuitum operum, nos Deus amplexetur, atque adeo illam bonitatem, nobis per Evangelium exhibitam, fide simus amplexati: ne ipsis quidem deest sua efficacia, etiam cum annexa conditione. Sic enim tum omnia nobis gratuito confert ut hoc quoque ad cumulum suae beneficentiae adiungat quod semiplenam nostram obedientiam non respuens, et quod deest complemento, remittens, perinde atque a nobis impleta conditione, legalium promissionum fructum percipere nos facit." Iivii4; "In Christo autem facies eius gratiae ac lenitatis plena, erga miseros etiam ac indignos peccatores relucet." Iivii8*

zusammen betrachte, komme ich zu dem Ergebnis, dass bei Calvin eine Überbrückung aus dem Naturrechtsdenken zur natürlichen Theologie unmöglich wäre. Dies war ja die Annahme der beiden Seiten im Streit zwischen Karl und Peter Barth auf der einen, Emil Brunner auf der anderen Seite. Es gibt aber im Denken Calvins keine Kontinuität aus der gefallenen Wirklichkeit zur wirklichen, rettenden Kenntnis Gottes ohne Gottes besondere Gnade und Wirkung.

5.3. Die Regel des Lebens

Dass die Heilige Schrift keine eindeutige Anweisungen zu jeder im Leben vorkommenden Frage gibt, teilt Calvin im Dekalogkommentar mit der Aussage mit, dass Gott kein bis in Einzelheiten gehendes Gebot zu jeder Lebenssituation gegeben hat, sondern dass sein Gesetz in einer verkürzten Form dem Menschen eine Norm des richtigen und frommen Lebens beibringt.²⁶ Das Gesetz gibt also Rahmen und Richtung für das Handeln, aber es bestimmt nicht bis in die Einzelheiten, wie es geschehen soll. Die normative Seite des Gesetzes Gottes gibt Calvin mit dem Wort *regula* vor – das Gesetz ist also eine Richtschnur, eine Regel, ein Maßstab und eine Norm. Das Recht hat jedoch auch eine materiale Seite, und es beinhaltet Vorschriften – Rechtsregeln, Gebote und Verbote – die vorschreiben, wie in einer Situation zu handeln ist.

Das Gesetz ist erstens die Regel des frommen und richtigen Lebens, die ihre Lebenskraft auch unter den Christen, den "aus dem Joch und Verdammnis der Sklaverei befreien" erhält.²⁷ Gott hat im Dekalog die Regel des ganzen Lebens (*totam vivendi regulam*) gegeben, die auch die Regel des guten Lebens und die vollständige Regel des richtigen Lebens ist.²⁸ Er gibt

26 "Caeterum ex principio anteposito sciendum est praeceptum hoc longius extendi quam verba sonent: idque firma ratione colligitur: quia alioqui mutila esset lex Dei, neque ad perfectam pie iusteque vivendi normam nos institueret." *CmEx 20:12 CO 24, 605*

27 "Paulo post ab utilitate legem commendat: quia eorum saluti consuluerit Deus, pie iusteque vivendi regulam trahendo." *CmDtn 6:20–25 CO 24, 225*. "Ipsa quidem pie iusteque vivendi regula etiam hodie vigorem suum retinet, quanquam iugo servitutis et maledictione sumus soluti." *CmDtn 29:28 CO 24, 256*.

28 "Videtur enim supervacua esse repetitio: quod valde absurdum esset in decem verbis, quibus totam vivendi regulam complexus est Deus, ut ipsa brevitates lectores sua facilitate melius alliceret ad discendum." *CmEx 20:17 CO 24, 718*; "nam si lex iuste vivendi

den Willen Gottes bekannt, der wiederum das vollständige Gesetz der Gerechtigkeit ist.²⁹ Das Gesetz deckt also das ganze Leben, obwohl es nicht für jede einzelne Situation des Lebens Vorschriften gibt. Es ist nach Calvin nicht nur die Regel des Lebens, sondern auch die von Gott gegebene Regel der Gerechtigkeit (*iustitiae regula*). In ihm wird dem Menschen die Vollständigkeit der Gerechtigkeit gezeigt, und wenn der Mensch ihm völlig folgen würde, würde er volle Gerechtigkeit vor Gott und das ewige Heil als seinen Preis bekommen. Durch Werke des Gesetzes würde er auch das Bild Gottes voll ausdrücken.³⁰

Eine volle Einhaltung des Gesetzes ist aber nach der Beobachtung Calvins dem Menschen nicht möglich. Eine solche komplette Einhaltung hat es nie gegeben und wird es nie geben, solange der Mensch in seinem verdorbenen Fleisch und seiner schwachen Natur lebt.³¹ Wenn der Mensch bemerkt, dass seine eigene Kraft nicht ausreichend ist, lässt er es sein, auf seine eigene Tugenden zu vertrauen.³² Die Unmöglichkeit der Forderung

perfecta est regula, plus quam absurdum esset scortandi licentiam dare, exceptis tantum adulteriis." *CmEx 20:14 CO 24, 641*; "Nihil enim absurdius quam ad hominum facta attendere, non autem ad Dei sermonem, ubi quarenda est bene vivendi regula." *CmLev 28:4 CO 24, 661*.

29 "quia ut eius [=Dei] voluntas perfecta est lex iustitiae, ita solus nos dirigere in scopum potest." *CO 24, 725*

30 "Si verum est perfectionem iustitiae in Lege nos edoceri: istud etiam consequitur, absolutam eius observationem perfectam esse coram Deo iustitiam: qua scilicet homo iustus apud caeleste tribunal censeatur ac reputetur." *Ivii3*; s. auch *Iv7* — Laut *Castrén 1946, 46–47* kann das Gesetz nur dann retten, wenn der Mensch ihm vollkommen folgt und gehorcht.

31 "l'appelle impossible, ce qui n'a iamas esté veu, et est ordonné par la sentence de Dieu que iamas ne sera." *Ivii5*; "Or saint Paul presuppose que iamas ne s'est trouvé homme, et est impossible qu'on en trpuve, qui accomplisse toutes les parolles de la Loy" *SrDtm CO 28, 338*. — *Olsson 1943, 299–300*.

32 "Quod autem impossibilem Legis observationem diximus, id est paucis verbis explicandum simul et confirmandum; solet enim vulgo absurdissima sententia videri: ... Impossible appello quod nec fuit unquam, et ne in posterum sit, Dei ordinatione ac decretos impeditur. Si ab ultima memoria repetamus neminem sanctorum extitisse dico qui corpore mortis circumdatus, ad eum dilectionis scopum pertigerit ut ex toto corde, ex tota mente, ex tota anima, ex tota potentia Deum amaret: neminem rursus qui non concupiscentia laborarit. Quis reclamet? Video quidem quales nobis sanctos imaginetur stulta superstitio, quorum scilicet puritati vix caelestes Angeli respondeant: sed repugnante tum Scriptura, tum experientiae ratione. Dico item, neminem posthac futurum, qui ad verae perfectionis metam perventurus sit nisi corporis mole solutus." *Ivii5, Iviii3*

der vollständigen Einhaltung des Gesetzes verbindet das Verständnis Calvins über den Zweck des Gesetzes zu seiner Anthropologie. Das Bild Gottes ist im Menschen verdorben, und der Mensch kann mit seinen Werken das Bild Gottes nur sehr lückenhaft ausdrücken. Obwohl er mit den Fähigkeiten seiner Seele, dem Verstand und dem Willen, auf volle Einhaltung zielt, das Gefängnis des Körpers und des Fleisches hindern ihn, sie zu verwirklichen.³³ Das Grundproblem drückt Calvin in der *Institutio* im Konjunktiv aus: Falls Adam unverdorben geblieben wäre (*si integer stetisset Adam*), wäre alles möglich, sogar Gotteserkenntnis und Einhaltung seines Willens.³⁴

5.3.1 *regula*

Im letzten den Zweck und den Kern des Gesetzes betreffenden Teil der Dekalogerklärung stellt Calvin fest, dass das Gesetz als Regel, *regula*, eine inhaltliche Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen ist.³⁵ Andererseits stellt er auch fest, dass die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen zur Menschennatur gehört. Aus diesen Prämissen folgt, dass das Gesetz im Menschen ist, weil es *regula* ist. Der Zweck der natürlichen Existenz der Kenntnis des Guten und des Bösen ist, dass der Mensch unentschuldig, *inexcusabilis*, ist.³⁶ Die Unterscheidung des Guten

33 S. Kapitel 4.1. dieser Arbeit.

34 *iii1*; s. auch *I xv3*; "Potuit igitur Adam stare si vellet, quando non nisi propria voluntate cecidit; sed quia in utranque partem flexibilis erat eius voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus est. Libera tamen fuit electio boni et mali: neque id modo, sed in mente et voluntate summa rectitudo, et omnes organicae partes rite in obsequium compositae, donec seipsum perdendo, bona sua corrumpit." *I xv8*; "Ergo hac voce designatur totius naturae integritas, quum Adam recta intelligentia praeditus foret, affectus haberet compositos ad rationem, sensus omnes sanos et ordinatos, vereque bonis omnibus excelleret." *CmGen 1:26 CO 23*, 66. — "In this context, the *imago Dei* is more than the soul's immortality. ... Calvin defined the image as the original order in the soul ... Because the soul was rightly ordered, the will was free to follow reason, the affections were kept in bounds, and the reason was capable of knowing and loving God. Human judgement, reason, and prudence sufficed, Calvin said, for the direction of earthly life and would have enabled the human being to rise up to God and eternal bliss." *Schreiner 1991*, 65. S. auch *Olsson 1943*, 186.

35 "Quatenus in lege ostenditur discrimen boni et mali, ad formandam hominum vitam data est, ut merito voetur bene et iuste vivendi regula. quia ut eius [=Dei] voluntas perfecta est lex iustitiae, ita solus nos dirigere in scopum potest." *CmMsHr CO 24*, 725

36 "Naturaliter quidem insculpta est boni et mali notitia hominibus, quo reddantur

und des Bösen gestaltet das Leben des Menschen und so gehört ihr Zweck damit zum Menschenleben.³⁷

Um zwischen dem Guten und dem Bösen unterscheiden zu können, muss man wissen, was gut und was böse ist. Calvin bringt Menschlichkeit, Wahrheit, Ehrlichkeit und Nächstenliebe als Kriterien des Guten vor.

Die Menschlichkeit (*humanitas*) ist gut, und mehr wert als Unverletzlichkeit des Völkerrechts und sogar mehr wert als die Gerechtigkeit.³⁸ Inhaltlich kommt die Menschlichkeit dem Prinzip *ius suum cuique* nah, welches darin zu sehen ist, dass Calvin die Menschlichkeit eigentumsrechtlichen Fragen angliedert. Wenn man einem Tagelöhner Lohn zahlt, muss man die Menschlichkeit betrachten, damit man nicht durch Vorwände oder geizige Bezahlung Schaden anrichtet.³⁹ Man darf nicht von einem Armen seinen Mantel als Pfand nehmen, denn Gott liebt die Menschlichkeit, die verwirklicht wird, wenn ein Armer in seinem zurückerhaltenen Mantel schläft.⁴⁰ Die Menschlichkeit ist aber nicht mit dem *ius suum cuique* -Prinzip identisch, denn es wächst nicht aus den Rechten des Menschen allein, sondern den Ausgangspunkt bilden seine Bedürfnisse. Gerade den Lohn eines Tagelöhners darf man nicht vorenthalten, weil sein Leben von seinem täglichen Lohn abhängt, und gerade einem Armen muss ein von ihm als Pfand genommener Mantel zurückgegeben werden, weil er sonst nachts frieren würde. Zur Menschlichkeit gehören auch Freigebigkeit und Edelmut, durch die einem in Not stehenden Bruder

inexcusabiles:" *CmMsHr CO 24, 725*

37 "discrimen boni et mali, ad formandam hominum vitam data est" *CmMsHr CO 24, 725*

38 "Quanquam haec lex ad humanitatem et clementiam spectat, tamen videtur non omni ex parte iusta esse. ... Hoc quidem tolerabile fuit, sed perflugium quod hic servis datur, dominos iure suo fraudat: quoniam causa incognita libertas illis datur habitandi in terra Chanaan: hoc etiam modo violatur ius gentium, dum terra quibuslibet fugitivis patet" *CmDtn. 23:16,17 CO 24, 633*

39 "Summa est, ita colendum esse humanitatem, ne quis gravetur, vel ex maligna solutione damnum accipiat." *CmLev 19:11 CO 24, 670-671*

40 "Ideo additur promissio; humanitatem hanc Deo gratam fore, quum pauper in veste sibi reddita dormiet." *CmDtn 24: 6, 10 CO 24, 678.*

geholfen wird.⁴¹ Die Menschlichkeit wird also durch Beachtung der Nöte anderer Menschen und durch Anbieten der Möglichkeiten eines menschenwürdigen Lebens verwirklicht.

Neben der Menschlichkeit gehören Wahrheit und Ehrlichkeit (*rectitudo*) zu den guten Werten, die das Leben des Menschen gestalten. Damit Wahrheit und Ehrlichkeit blühen, muss man in Gerichtsurteilen die Tatsachen, nicht den Menschen betrachten.⁴² Diese Erklärung steht im Zusammenhang mit dem Gebot, einen Fremdling zu lieben, was mit der Feststellung anfängt, dass Gott nicht parteiisch ist und dass man ihn nicht bestechen kann (Dtn. 10:17–19). Eine andere Vorschrift, der Calvin Ehrlichkeit zuschreibt, ist das Verbot, einen Armen vor Gericht zu begünstigen: Ehrlichkeit gefällt Gott so gut, dass ein Richter macht sich unentschuldigbar, *inexcusabilis*, wenn er auf die Ehrlichkeit verzichtet, egal ob er für jemanden oder gegen jemanden das Recht dreht.⁴³

Die oben genannten guten Werte können einander in gewissen Lebenssituationen so widersprechen, dass entweder die Menschlichkeit auf der einen Seite oder die Ehrlichkeit und die Wahrheit auf der anderen Seite bevorzugt werden müssen. Calvin behandelt dieses Problem nicht direkt im Dekalogkommentar, aber die Kontexte zeigen, dass es entscheidend ist, wo der Widerspruch zu lösen ist. Die Ehrlichkeit tritt vor allem im

41 "His locis docemur non sufficere si quis ab alieno sibi temperet, nisi vigeat humanitas, et misericordia ad pauperes sublevandos. Viderunt id quoque profani scriptores, licet non satis dilucide: quum omnes hominum causa geniti sint, non recte coli vitae communitatem, nisi inter se officia conferant. Ergo, ne proximos fraudemus, atque ita reputemur coram Deo fures, discamus quoad feret cuiusque facultas, in eos qui ope nostra indigent, esse benefici. Pars enim iustitiae est liberalitas, ubi merito iniustus censeri debeat qui fratrum necessitati non succurrit ubi potest." *CmEx 22:24 CO 24, 679*

42 "Ideo Christus rectum iudicium esse docet quod non fertur secundum personas: quia nunquam dominatur veritas et rectitudo nisi dum ad rem ipsam attendimus. Sequitur, non impune laedi contemptibiles, quia si destituuntur humano auxilio." *CmDtn 10:17–19 CO 24, 674*

43 "Respondeo, tantopere Deo placere rectitudinem, ut nullo modo excusabilis sit iudex, quocunque praetexta vel tantillum ab ea declinet," *CmEx 23:6 CO 24,688* — Haas 1997, 53: "This also relates to the sinful human tendency to show favouritism in love, to omit certain sections of God's law with reference to certain people. Equity does not allow this sort of favouritism."

Kontext des Gerichtes auf: ein Richter muss der Ehrlichkeit und der Wahrheit dienen, unparteiisch sein und der Tatsache, nicht der Person nach, sein Urteil sprechen. Wo aber Menschen miteinander Verträge schliessen, muss Menschlichkeit Vortritt haben. Calvin trifft eine Unterscheidung zwischen der Privatperson und dem Amt: in der Amtsführung sind Ehrlichkeit und Wahrheit die oberste Regel, im Privatleben ist Menschlichkeit am wichtigsten.

Das Gesetz als *regula* dient dem Zweck, dass das Leben des Menschen fromm und gut wird. Das bedeutet vor allem ein Leben, in dem sich das Ziel des Gesetzes, die Nächstenliebe, *caritas*, verwirklicht.⁴⁴ In diesem Sinn bedeutet das Gesetz vor allem die zweite Tafel des Gesetzes. Das ganze Gesetz Gottes ist die Norm des frommen und richtigen Lebens⁴⁵ und es verdichtet sich im Doppelgebot der Liebe. Die Frömmigkeit weist auf die erste Tafel und damit auf die Liebe zu Gott hin, und *caritas* schließt sich an die Begegnung mit den Nächsten und somit an die zweite Tafel an. Calvin sieht die durch das Gesetz vermittelte Vollkommenheit der Gerechtigkeit sich aus zwei Teilen zusammensetzen: aus der Pflege der Frömmigkeit Gott gegenüber und aus dem Zeigen der der Regel der Liebe (*caritatis regula*) entsprechenden Reinheit den Nächsten gegenüber.⁴⁶

Das Gesetz ist aber für Calvin nicht nur die Regel des Lebens, sondern auch die von Gott gegebene Regel der Gerechtigkeit (*iustitiae regula*). In ihm wird den Menschen die Vollkommenheit der Gerechtigkeit beigebracht, und wenn der Mensch es vollkommen halten würde, würde er volle Gerechtigkeit vor Gott erreichen und das ewige Heil als Preis erhalten. Durch die Werke des Gesetzes würde er auch das Bild Gottes ausdrücken.⁴⁷ Weil er aber das Gesetz nicht erfüllt, kommt er unter den

44 "Quando caritas est finis legis, inde petenda est definitio." *CmEx 20:15 CO 24, 669*

45 "quia alioqui mutila esset lex Dei, neque ad perfectam pie iusteque vivendi normam nos institueret." *CmEx 20:12 CO 24, 605*

46 "perinde ac si diceret, totam iustitiae perfectionem quae in lege traditur, in duabus partibus consistere, ut vera pietate Deum colamus, et innoxie versemur cum hominibus, secundum caritatis regulam." *CmDtn 10:12 CO 24, 721*

47 "Si verum est perfectionem iustitiae in Lege nos edoceri: istud etiam consequitur, absolutam eius observationem perfectam esse coram Deo iustitiam: qua scilicet homo iustus apud caeleste tribunal censeatur ac reputetur." *Iviii3, Ilo7, Ilviii13, Ilviii51.* — Laut Castrén

Fluch und den Tod. Nach Calvin ist der Mensch außerhalb der Verheißung des Lebens geraten, weil in keinem Menschen die Einhaltung des Gesetzes zu finden ist. Ohne Christus lehren die Gebote Gerechtigkeit vergebens. Die Verheißungen des Gesetzes sind jedoch nicht überflüssig, obwohl niemand ihre Voraussetzung, den vollkommenen Gehorsam, erfüllt. Zur Gerechtigkeit aus dem Glauben gehört, dass Gott den Menschen den Nutzen der Verheißungen bekommen lässt, als hätte dieser selbst die Voraussetzungen erfüllt, obwohl er selbst den Gehorsam vervollständigt.⁴⁸

Die Offenbarung des alten Bundes, das Gesetz und die Propheten, hat zwei Wirkungsfelder. An erster Stelle soll sie den Glauben und alles, was zur richtigen Anbetung Gottes unentbehrlich ist, geben. Zugleich hat Gott aber verordnet, dass die Menschen im Umgang miteinander recht und billig handeln sollen.⁴⁹

5.3.2. Die goldene Regel

Die goldene Regel spielt eine zentrale Rolle im Naturrechtsdenken seit der Stoa. Im christlichen Denken ist ihre Stellung seit dem Anfang sehr stark – schon deswegen, weil Christus sie in ihrer positiven Form in der

1946, 46–47 kann das Gesetz nur dann retten, wenn es vollkommen eingehalten wird.

48 “Hac vero in parte, Legis imbecillitas se profert; nam quia in nullo nostrum illa Legis observantia deprehenditur, a vitae promissionibus exclusi, in solam maledictionem recidimus. Dico non quid fiat modo, sed quid necessarium sit; quum enim longe supra humanam facultatem sit Legis doctrina, potest quidem homo eminens spectare appositas promissiones, non tamen fructum ex iis aliquem colligere.” *Ilvii3*; “Respondeo, Etiam si promissiones Legis, quatenus conditionales sunt, a perfecta Legis obedientia dependeant, quam nullibi reperire est: non tamen frustra datas esse. Ubi enim didicimus irritas nobis fore et inefficaces nisi gratuita sua bonitate, citra intuitum operum, nos Deus amplexetur, atque adeo illam bonitatem, nobis per Evangelium exhibitam, fide simus amplexati: ne ipsi quidem deest sua efficacia, etiam cum annexa conditione. Sic enim tum omnia nobis gratuito confert ut hoc quoque ad cumulum suae beneficentiae adiungat quod semiplenam nostram obedientiam non respuens, et quod deest complemento, remittens, perinde atque a nobis impleta conditione, legalium promissionum fructum percipere nos facit.” *Ilvii4, Ilviii3*

49 “Certum est, in Lege et Prophetis primum locum tenere fidem et quicquid ad legitimum Dei cultum pertinet, inferiore loco subsidere dilectionem: sed intelligit Dominus, in Lege nobis tantum praescribi iuris et aequitatis inter homines observantiam, qua ad testandum pium eius timorem, si quis in nobis est, exerceamur.” *Ilviii53*

Bergpredigt vorträgt, und auch deswegen, weil sie der rabbinischen Tradition angehört.⁵⁰ Sie kommt schon in frühchristlichen Schriften vor, und bei Kirchenvätern hat sie wichtige Aufgabe im ethischen Denken, wenn diese sie mit dem natürlichen Gesetz identifizieren oder als Zusammenfassung der zweiten Tafel vorstellen.⁵¹ Für Luther ist sie das zentrale naturrechtliche Prinzip.⁵²

Die Ausführung der goldenen Regel hat zwei Formen: eine positive und eine negative. In ihrer positiven Form fordert sie auf, dem Nächsten das zu tun, was man für sich selbst wünscht, und in der negativen Form ermahnt sie, gegenüber dem Nächsten das zu vermeiden, was man für sich nicht will.⁵³

Die geringe Zahl der Belegstellen lässt vermuten, dass die goldene Regel im Denken Calvins keine zentrale Stellung hat.⁵⁴ In der Erklärung des Gesetzes Gottes erwähnt er sie nur dreimal,⁵⁵ in der *Institutio* nur zweimal,⁵⁶ und im Kommentar der Evangelienharmonie benutzt er aus den über 800 Spalten nur gut eine halbe Spalte zu ihrer Erläuterung. Darüber hinaus kommt sie z.B. im Psalmenkommentar zu Ps. 15:5 und anderen Schreiben vor, wenn Calvin das Zinsnahmeverbot erläutert.⁵⁷

Eine erste Bemerkung bei der Untersuchung der Vorstellung Calvins über die goldene Regel ist, dass er sie in seinem Dekalogkommentar immer in

50 *Raunio* 1993, 60.

51 *Raunio* 1993, 61.

52 *Raunio* 1993, *Laulaja* 1980.

53 Laut *Raunio* 1993 besteht es kein Konsensus über die Bedeutung der goldenen Regel, denn sie kann als Befehl zur Reziprozität oder Vergeltung oder aber Nächstenliebe gesehen werden. Deswegen ist es wichtig nachzuforschen, was der jeweilige Autor mit ihr versteht. (17)

54 Es geht hier um den Inhalt der o.g. Bibelstelle Matthäus 7:12, nicht um die Bezeichnung "*regula aurea*". Ähnlich ist die Lage bei *Luther*, der auch nicht den *terminus technicus* benutzt, bei dem es jedoch wohl möglich ist, die große, ja sogar zentrale Bedeutung der goldenen Regel in der Ethik festzustellen und nachzuweisen. S. *Raunio* 1993, bes. S. 353–362.

55 *CmEx* 20:15 CO 24, 669, *CmEx* 22:24 CO 24, 681, *CmEx* 22:24 CO 24, 683.

56 *Iloiii*53, *IIIxx*45.

57 *CmPs* 15:5 CO 31:148; für weitere Stellen s. Kapitel 5.1.4

der negativen Form und in der Institutio in der positiven Form vorträgt – unabhängig davon, ob er sie frei oder als Zitat darlegt. In der Erklärung der Harmonie der Mose-Bücher kommt es in den Formen “nec quisquam alteri faciat quod sibi non vult fieri”, “Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris” und “nec proximo suo faciat quod sibi fieri nolle” vor.⁵⁸ Die mittlere Ausführung ist deswegen interessant, weil Calvin die goldene Regel in der negativen Form ausführt, obwohl er sie direkt am Gebot Christi angegliedert hat.⁵⁹

In der Institutio führt Calvin die goldene Regel einmal im Zusammenhang des Gebets des Herrn und einmal in der Erläuterung des Gesetzes aus. Der der fünften Bitte des Vater Unsers angeschlossene Satz “Poscimus enim ut nobis faciat, quam alii facimus” stammt schon aus der Institutio von 1536.⁶⁰ In der Erklärung des Gesetzes zitiert Calvin die Vulgata, aber nicht ganz wortwörtlich: “Non alium docet quam Christus ipse, dum ait, Quaecunqve vultis ut faciant vobis homines, eadem facite illis; hoc est enim Lex et Prophetarum.”⁶¹

Im Kommentar der Harmonie der Mose-Bücher benutzt Calvin die negative Form der goldenen Regel, wenn er das achte Gebot erläutert. Sie ist dort für ihn der zweite Teil des Inhalts der Regel der Liebe neben dem ius suum –Prinzip.⁶² Sie drückt die allgemeine Regel der Billigkeit (communi aequitatis regula) aus.⁶³ Drittens ist sie das Funktionsprinzip

58 *CmEx 20:15 CO 24, 669, CmEx 22:24 CO 24, 681, CmEx 22:24 CO 24, 683.*

59 “ac praesertim ex Christi sententia, ex qua pendent lex et prophetarum {Matt. 7, 12}: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.” *CmEx 22:24 CO 24, 681*

60 *Illxx45* und *RCI 112*

61 *Iloiii53*. Vulgata: “*Omnia ergo quaecunqve vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. haec est enim lex et prophetarum.*” – Die Unterschiede im *Kursiv*..

62 “Quando caritas est finis legis, inde petenda est definitio. Haec porro caritatis regula est, ut ius suum cuique salvum maneat, nec quisquam alteri faciat quod sibi non vult fieri.” *CmEx 20:15 CO 24, 669* – Vgl. *Luther*, der in der Galaterbriefvorlesung von 1519 das Gebot, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, inhaltlich mit der goldenen Regel identisch hält. *Raunio 1993, 57.*

63 “Si tamen de re ipsa certo pronuncianqum est, non aliunde quam ex communi aequitatis regula sumenda est definitio, ac praesertim ex Christi sententia, ex qua pendent lex et prophetarum (Matt. 7, 12): Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.” *CmEx 22:24 CO 24, 681* – *Haas 1997, 46* “They [Zwingli, Bucer, Luther, Melancthon] are quick to stress that only the

des Gerichts Gottes,⁶⁴ welches eine Beziehung zum Gewissen bildet, denn, wie schon festgestellt, entspricht das Gewissen dem Gericht Gottes im Menschen.⁶⁵

Die goldene Regel wird im Denken Calvins mit dem universalen Recht auch dadurch verbunden, dass sie laut ihm im Herzen geschrieben ist. Sie ist allen Menschen erkennbar, und Christus hat sie so formuliert, wie sie im Evangelium steht. In dieser Kommentarstelle ist auch zu bemerken, dass Calvin die goldene Regel nicht allein gelten lässt, sondern sie als Formulierung der Billigkeitsregel darstellt: *Summa haec sit, modo cordibus nostris insculpa sit, quam Christus Matth. 7, 12 praescribit, aequitatis regula.*⁶⁶ Das zeigt, dass die goldene Regel für Calvin eine

Christian, enlightened and transformed by the Spirit of God, rightly understands the natural law. It is Matt. 7:12 that summarizes the content of this law as it relates to our call to deal with our neighbour in love." 49: "In his commentary to this verse [Matt. 7:12] Calvin defines *aequitas* by the content of the Golden Rule. He states that here 'Christ is setting His disciples a rule of fair-dealing [*aequitatem*], and is giving a short and simple definition of it.' The Golden Rule is 'the rule of fairness [*aequitatis regulam*]' which shines in the hearts of all people." 50: "Calvin states that the Golden Rule sums up the Law and the Prophets because all that is taught there on charity (*de caritate*), and all the laws and exhortations found there to promote righteousness, must be related to this rule." 71: "The significant point here is that Calvin considers equity to be the basic principle of natural law. Natural law, properly understood, is equivalent to *aequitas*, is embodied in Matt. 7:12, and is summarized in the Second Table of the law. Calvin frequently uses the term 'natural equity' to express the relation between equity and natural law. ... Equity is viewed by Calvin as having its basis, origin, and content in natural law. It is an interpretive, not a corrective principle of law." 81: "Love of neighbour as the fulfillment of the Second Table of the Law is where Calvin makes use of the concept of equity. In equating equity with the Golden Rule of Matt. 7:12, he gives equity a central role in providing a unifying understanding of the moral teachings of Scripture." 82: "As we have seen, Calvin clearly states that the Golden Rule of love of Matt. 7:12 is a short and simple definition of the rule of fair-dealing (*aequitatem*) which Christ gives to His disciples." — Der Kirchenvater *Laktanz* sieht in der Befolgung der goldenen Regel den Grund für jede zwischenmenschliche Billigkeit und Gerechtigkeit. *Raunio* 1993, 63.

64 "Ita se quisque ad Dei tribunal sistat, nec proximo suo faciat quod sibi fieri nollet: unde certa et quae nunquam fallet definitio sumi poterit." *CmEx* 22:24 *CO* 24, 683 — Vgl. *Raunio* 1993, 12 über Luther.

65 Vgl. *Raunio* 1993 über die goldenen Regel bei *Luther*: In der Galatervorlesung vom 1519 verbindet Luther die goldene Regel mit dem zweiten Teil des Doppelgebots der Liebe (57); bei dem frühen Luther führt sie zu guten Werken (127–128); Luther sieht in der goldenen Regel sowohl die Lehre der Heiligen Schrift als auch die Lehre der Natur (129).

66 *CmPs* 15,5 *CO* 31, 148

untergeordnete Stellung als Ausdruck der allgemeineren Billigkeitsregel im Menschenherzen hat.

Die goldene Regel hat also nach Calvin mehrere Verbindungen zum Naturrecht, denn sowohl das *ius suum* -Prinzip als auch Billigkeit und Gewissen gehören wesentlich zum Naturrecht. Die goldene Regel hat aber keine eigenständige Stellung, sondern sie drückt die Reziprozität aus, die zur Liebe und zur Billigkeit gehört. Sie gibt aber der Liebe nicht allein den Ausdruck, sondern zusammen mit dem *ius suum* -Prinzip.⁶⁷

Die Stellung der goldenen Regel im jeweiligen Rechtsdenken bietet Anlass zu einem Vergleich zwischen Luther und Calvin, weil die finnische Luther-Forschung gezeigt hat, dass die goldene Regel das Prinzip des Naturrechts und der damit verbundenen Ethik im Denken Luthers ist. Sie drückt eine Reziprozität aus, die laut Raunio bei Luther sogar im Verhältnis des Menschen mit Gott Bedeutung hat.⁶⁸ Hier folgt Luther einer wichtigen Tradition des Naturrechtsdenkens, deren Geschichte Raunio in seinem Studium vorstellt.⁶⁹ Für Calvin ist die goldene Regel nicht das Prinzip des Naturrechtsdenkens, sondern sie hat eher eine erklärende Funktion. Wenn die göttliche Liebesforderung nach Luther ihre zentralste Formulierung in der goldenen Regel hat, geht Calvin davon aus, dass vor allem die Billigkeit und das Doppelgebot der Liebe die Liebesforderung ausdrücken, und dass die goldene Regel erläutert, wie z.B. die Billigkeit verwirklicht werden kann.

5.4. Die Billigkeit (*aequitas*)

Die Untersuchung der goldenen Regel zeigt, dass das Naturrecht für Calvin sich nicht auf der goldenen Regel aufbaut. Die Geschichte des Naturrechtsdenkens zeigt, dass eine sich auf das Naturrecht gründende Ethik eine andere Basis als die goldene Regel haben kann. Im Huma-

67 Johnson 2000, 76–79 sieht eine viel wichtigere Stellung der goldenen Regel im Denken Calvins, aber das ist nur dadurch möglich, dass er die goldene Regel in einem viel weiteren Sinn versteht und z.B. das *ius suum cuique* -Prinzip und das Doppelgebot der Liebe ihr unterordnet.

68 Raunio 1993, 311–344.

69 Raunio 1993, 57–122.

nismus ist die Billigkeit (*aequitas*) der zentrale Begriff und das zentrale Prinzip für das Naturrecht.⁷⁰ Weil Calvin von seiner Juristenausbildung und von seinen Jugendinteressen her Humanist war, ist es wohlbe-gründet, die Stellung der Billigkeit in seinem Denken und in seinem Wirken zu untersuchen.

Der Begriff der Billigkeit stammt in der Form $\acute{\epsilon}\pi\iota\epsilon\acute{\iota}\kappa\epsilon\iota\alpha$ von *Aristoteles*, der ihn im 10. Kapitel des fünften Buches der *Nicomachischen Ethik* und in der *Rhetorik* benutzt. Die Billigkeit korrigiert die Fehler, die in Einzelfällen wegen der Allgemeinheit der Gesetze auftreten, und mildert dadurch den Gebrauch der Gesetze. Die Billigkeit ist mit der Gerechtigkeit verwandt, und viele Dinge können sowohl billig als auch gerecht sein. Die Billigkeit und die Gerechtigkeit sind beide gut, aber die Billigkeit ist besser, weil sie Gerechtigkeit ausdrückende Gesetze korrigiert, wenn ihre Allgemeinheit Lücken lässt. Ein Mensch, der nach der Billigkeit lebt, setzt seine Ansprüche nicht um jeden Preis durch, sondern er kann mit wenigem zufrieden sein, obwohl das Gesetz ihm mehr geben würde.⁷¹

Die $\acute{\epsilon}\pi\iota\epsilon\acute{\iota}\kappa\epsilon\iota\alpha$ -Lehre Aristoteles wurde im römischen Recht unter dem Begriff *aequitas* angenommen. Das römische Recht verbindet Billigkeit mit der Menschlichkeit (*humanitas*) und stellt das strenge Recht des Gesetzgebrauchs (*ius strictum*) und das billige Recht (*ius aequus*) gegeneinander. Die Rechtsprechung soll immer die Billigkeit verwirklichen.⁷² Aus dem römischen Recht wird das Prinzip der Billigkeit sowohl in das mittel-

70 Meine Ausführung über die Geschichte des Begriffs "Billigkeit" basiert auf den Artikeln über Billigkeit im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (HWdPh, Bd 1., 940–941). *Ciulei* 1972, 61 "Cicéron revient à son idée qu'on doit attribuer plus s'autorise à l'équité qu'au droit strict. Dans ce texte *aequi et boni ratio* doit être compris dans le sens large de l'équité qui même séparez da droit - contenu dans les mots et dans les écrits - doit avoir plus de valeur que le droit strict."

71 *Eth.Nic. V*, 1137 a – 1138 a.

72 "In omnibus quidem, maxime tamen in iure *aequitas* spectanda est." *Dig. 50.17.90*. — *Thieme* 1977, 925 "Der rechtsphilosophische Begriff, mittels dessen wiederum positives Recht und Naturrecht, wie schon bei den Römern, einander angehängt werden, ist die Billigkeit. Im Römischen Recht, so betont man jetzt, kommt die natürliche Billigkeit, das Naturrecht selber, zu Wort."

alterliche weltliche als auch kanonische Recht tradiert, und aus ihnen weiter in modernes Rechtsdenken.⁷³ Vor allem im anglosächsischen Recht bleibt die Billigkeit durch die Zeiten als zentraler Maßstab des Rechtsgebrauchs. Der wesentliche Inhalt der Billigkeit bleibt seit Aristoteles derselbe. Als Jurist und Humanist hat Calvin den Begriff der Billigkeit sowohl aus der antiken Philosophie wie aus dem römischen und dem mittelalterlichen Recht gekannt.⁷⁴

Calvin behandelt die Billigkeit schon in seinem Kommentar zu *Senecas De clementia*. Er stellt die Billigkeit (*aequitas*, ἑπιεικεία) der strengen Rechtsführung mit bloßen Gesetztexten (*ius strictum*) gegenüber und meint, dass die Billigkeit die Härte des Gesetzes vermindert.⁷⁵ Hier schließt Calvin sich der Tradition an, die ihm in seinen Studien bekannt geworden war.

Für Calvin gehört die Billigkeit zur zweiten Tafel des Gesetzes, denn die zweite Tafel behandelt Fragen der Gerechtigkeit, weil sie vorgibt, wie Menschen untereinander leben sollen. Wenn er in der *Institutio* bei der Erläuterung des dritten Gebots das Verhältnis zum Eid vornimmt, stellt er fest, dass es in dem Gebot um Gott und die Ehrung seines Namens geht, und nicht um Billigkeit, die in zwischenmenschlichen Verhältnissen zu achten ist. Weil Gott aber sein Gesetz nicht ohne Grund in zwei Tafeln geteilt hat, wäre es eine unnötige Wiederholung, den Eid im Namen der Gerechtigkeit und der Billigkeit in der ersten Tafel zu verbieten, denn später, in der zweiten Tafel, verbietet Gott den die Menschengemeinschaft verletzenden Eid und falsche Aussagen im Namen der Liebe und der Billigkeit. In der ersten Tafel verteidigt Gott nach Calvin nur sein eigenes

73 Ciulei 1972, 44: "Parmi les différents aspects de cette notion, étudiée par Cicéron on trouve aussi celui de l'équité comme norme d'interprétation du droit. et il faut remarquer que cet aspect de l'équité sera développé dans l'époque classique du droit romain et aura un grand rôle à jouer dans la législation postclassique."

74 In seinen Studien war Calvin sowohl mit dem Römischen Recht und *Digesten* als auch mit großen Philosophen der Antike und Kirchenvätern bekannt geworden. S. Kapitel 1.1. dieser Arbeit. — Haas 1997, 17–46 stellt die Geschichte des Billigkeitsbegriffs von Aristotel bis zur Reformationszeit vor.

75 *CmSeneca* 111, 22.

Recht und schützt die Heiligkeit seines Namen, aber er lehrt nicht, welche Pflichten Menschen zueinander haben.⁷⁶

Auch sonst verbindet Calvin die Billigkeit mit der zweiten Tafel des Gesetzes. In Erläuterungen der Gebote drückt er aus, dass Menschen einander Billigkeit auch ohne Gotteserkenntnis erweisen könnten, aber dass derartige Ausübung der Billigkeit und anderer Tugenden vor Gott wertlos ist. In einer späteren Stelle desselben Kapitels bemerkt er, dass die Propheten fast immer mit ihren Ermahnungen zur Buße an der ersten Tafel vorbeigehen und Glauben, Recht, Barmherzigkeit und Billigkeit verlangen.⁷⁷ Schon der Gedanke, dass Menschen Billigkeit auch ohne Gotteserkenntnis ausüben können, zeigt, dass es im Denken Calvins einen naturrechtlichen Blickwinkel gibt. Die Ausübung der Billigkeit ist allgemeinmenschlich.

5.4.1. *aequitas* in der Zinsfrage

Weil Calvin vor allem die Frage der Zinsen aus der Sicht der Billigkeit betrachtet, untersuche ich die Stellen und Situationen genauer, in denen er Ratschläge dazu gibt und seine Meinung niederschreibt.⁷⁸ Dadurch

76 "Hic autem de cultu Dei praeceptum et reverentia nominis eius, non autem de aequitate quae inter homines colenda est, inde patet quod deinde in secunda tabula periurium et falsum testimonium damnabit, quo laeditur humana societas; supervacua autem esset repetitio si hoc praeceptum tractaret de officio charitatis. Iam ipsa quoque distinctio hoc postulat, quia non frustra Deus, ut dictum est, duas Legi suae tabulas attribuit. Unde colligitur hoc ius suum sibi vindicare, ac tueri nominis sanctitatem, non autem docere quid homines hominibus debeant." *Ilviii22*

77 "Neque modo est praecipua ipsius pars, sed anima quoque, qua tota ipsa spirat et vegetatur; neque enim citra Dei timorem inter se homines aequitatem ac dilectionem servant. Principium ergo et fundamentum iustitiae vocamus Dei cultum: quod eo sublato, quicquid inter se aequitatis, continentiae, temperantiae homines exercent, inane est ac frivolum coram Deo." *Ilviii52* "Nam fere quoties hortantur ad poenitentiam, ommissa priore tabula, fidem, iudicium, misericordiam et aequitatem urgent." *Ilviii11* — Haas 1997, 50: "This brief definition of equity presents *aequitas* as a formal guide. All that the Law and the Prophets teach on charity and righteousness in the Second Table of the law must be related to this theme. To live by equity is to follow the guidance of the last six commandments in manifesting the righteousness of Christ."

78 Den Geldverleih mit Zinsen bespricht Calvin im Mose-Kommentar, (CO 24), bei Kommentierung der Bibelstellen Ps.15:5 (*CmPs 15:5 CO 31, 147–148*), Hes. 18:13 (*PrEz 18:13 CO 40, 428–432*) und Lk. 6:35 (*CmLc 6:35 CO 45, 186–187*) in der Predigt über Dtn. 23:18–20

versuche ich, die Stellung des Naturrechts in Calvins Anweisungen zu konkreten Lebenssituationen der Menschen darzustellen.

Wenn Calvin in Zusammenhang des achten Gebotes Regeln für das Leben der Menschen miteinander erläutert, macht er oft die Billigkeit zum Schlüssel seiner Erklärung. Er ordnet ja verschiedenste dem Eigentum und den Eigentumsverhältnissen zusammenhängende Aspekte des zwischenmenschlichen Lebens unter das achte Gebot. Die Bedeutung der Billigkeit führt er besonders vor, wenn er erläutert, wie man sich zum Gelddarlehen und zur Zinserhebung zu verhalten hat.⁷⁹

Gott hat im gesellschaftlichen Recht des Volkes des alten Bundes die Zinserhebung von Mitgliedern des eigenen Volkes verboten, aber die Zinserhebung von Fremdlingen gebilligt (Dtn. 23:19–20). Calvin erklärt, dass daraus zu schlußfolgern sei, dass die Heiden voneinander Zinsen verlangten. Die Schrift aber verbietet seines Erachtens nicht die Zinserhebung im Allgemeinen, denn die Zinsverbote des Mose-Gesetzes gehören zum politischen Gesetz und sie verpflichten deswegen die Christen nicht strenger als die Billigkeit und die menschliche Vernunft. Seinen Schluss, dass Gott das Zinsverbot nur für gewisse Zeit gemeint hat, begründet er damit, dass es nicht möglich wäre, einem Fremdling gegenüber etwas zu billigen, das einem aus dem eigenen Volk gegenüber nicht erlaubt ist, falls es um eine ewige Moralregel gehen soll.⁸⁰

Nach seiner Feststellung, dass es um keine ewige Vorschrift des Gesetzes im Zinsverbot geht, fragt Calvin, ob Zinserhebung in sich schlecht (*per se malum*) ist, und führt fort, dass das für Heiden Unzulässige für Christen

(*SrDtn 23:18–20 CO 28, 111–124*), in seinem Gutachten über Zinsnahme *De l'Usure* (OS II, 391–396) und in den Briefen an einen französischen Hugenotten vom 28.4.1556 (*Brief 2441, CO 10/1, 264–266*) und an *F. de Morel* vom 10.1.1562 (*Brief 3692, CO 19, 245–246*).

79 *Ramp* 1949 ist ein Studium über Luthers, Zwinglis und Calvins Stellung zur Zinsfrage.

80 *CO 24:679–683*. "La loy de Moyse est politique, laquelle nous astraint point plus outre que porte equité et la raison d'humanité." *De l'Usure* (OS II, 391–396) — *Schulze* 1985, 59–60: "The fact that strangers were treated in another way, and that interest could be taken from them, proves clearly that the prohibition of taking interest was a political law applying to the Jews."

ein Grauen sein muss. Er stellt dar, wie die alten Römer mit Wucherern umgegangen sind, und zitiert den Satz *Catos*, dass die Mörder zweimal, die Wucherer aber viermal verdammt sind, weil sie das Blut des Volkes saugen.⁸¹ Darüber hinaus merkt er, dass alle Völker in allen Zeiten das Prinzip akzeptiert haben, dass man Unglückliche und Schwache nicht zu Boden zwingen darf.⁸²

Calvin akzeptiert nicht den von Aristoteles stammenden Gedanken, dass Geld unfruchtbar sei. Er hält Geld nur für unfruchtbar, wenn es nicht im Verkehr ist, aber Geld, das mit der Arbeit der Menschen verbunden ist und das von einen zum anderen Menschen wechselt, trägt auch Frucht, d.h. Gewinn. Eine Art Wertvermehrung des Geldes ist also für das Wirtschaftsleben notwendig, auch wenn es dabei um Zinsen ginge. Deswegen will er Zinserhebung nicht mit biblischen Argumenten behandeln, sondern nur die allgemeine Regel der Billigkeit berücksichtigen.⁸³

Die allgemeine Regel der Billigkeit (*communi aequitatis regula*) und ein besonderes Wort Christi (Matt. 7:12) lassen nach Calvin Zinsen bei Darlehen zu, die die Wirtschaftstätigkeit fördern. Er vergleicht u.a. ein für Wirtschaftstätigkeit gegebenes Darlehen mit einem verpachteten Grund-

81 "Itaque Cato agriculturam laudare volens, fures dicit a veteribus dupli fuisse condemnatos, foeneratores quadrupli:" *CmEx 22:25 CO 24:679–683*.

82 "communis tamen gentium et aetatum omnium est ista aequitas, ne miseros homines et attritos devoremus" *CmPs.15:5 CO 31:147–148*

83 "Nec vero arguta illa ratio Aristotelis consistit, foenus esse praeter naturam, quia pecunia sterilis est, nec pecuniam parit: poterit enim ille quem dixi frustrari, ex aliena pecunia quaestum uberem facere negotiando, fundi emptor metet ac vindemiabit." *CmEx 22:25 CO 24, 682*. — "Je concludz maintenant quil faut iuger des usures non point selon quelque certaine et particuliere sentence de Dieu, mais seulement selon la rigle dequite." *De l'Usure* (OS II, 394) — S. *Ramp* 1949, 89 und *Schulze* 1984, 222. — *Eßer* 1997, 158–159 "Aus den biblischen Schriften ist ein totales Zinsverbot nicht zu erheben. Die ... Stelle Lk. 6,34 ... lässt sich für ein allgemeines Zinsverbot nicht in Anspruch nehmen, sondern weist uns den Weg, ohne Rücksicht auf eigene materielle Sicherheit mehr den Armen als den Reichen beizustehen. Auch die alttestamentlichen Stellen, die vom Zins reden, erfordern eine neue Interpretation. Deut. 23, 19 ... ist als "politisches Gesetz" (loy politique) des jüdischen Volkes für uns nur hinsichtlich der in ihm enthaltenen "Billigkeit" (équité) und "Menschlichkeit" (raison d'humanité) verpflichtend."

stück oder Gebäude und hält es für rechtmäßig, dass der Eigentümer eine Entschädigung — Zinsen oder Pacht — dafür erhält, dass sein Eigentum die Wirtschaftstätigkeit eines anderen fördert.⁸⁴ Die goldene Regel — die Calvin in diesem Zusammenhang in ihrer negativen Formulierung darbringt — und das Gesetz der Billigkeit (*lex aequitatis*) verbieten Zinsen nicht, aber der Zinssatz muss anständig bleiben.⁸⁵

Die Billigkeit muss nach Calvin der gegenwärtigen Situation angepasst werden. In seinem Brief an einen anonymen Hugonotten vom 28. April 1556 weigert er sich, eine eindeutige und allgemeine Antwort auf eine Frage über Zinsen zu geben. Er schreibt, dass der geringste Zinsgewinn Sünde sein kann und dass nicht einmal der damals niedrige Zinssatz Genfs (5 %) garantiere, dass die Armen nicht über ihre Möglichkeiten belastet werden. Der Hugonotte bekommt zur Regel über den richtigen Zinssatz die goldene Regel.⁸⁶

Weil es nach Einschätzung Calvins nicht möglich ist, die Zinserhebung ganz aufzugeben, muss man sich an ihren allgemeinen Nutzen und ihre Brauchbarkeit anpassen. So ist Zinserhebung nicht verboten, es sei denn,

84 "Ita semper erit compensationi locus, quando nemo creditor sine damno pecuniam alteri numerabit." *CmEx 22:25 CO 24,681*.

85 "Unde sequitur usuras hodie non esse illicitas, nisi quatenus cum aequitate et fraterna coniunctione pugnant. Ita se quisque ad Dei tribunal sistat, nec proximo suo faciat quod sibi fieri nolle: unde certa et quae nunquam fallat definitio sumi poterit. Foenus quidem exercere, quum inter pudendos et turpes quaestus duxerint profani scriptores, multo minus tolerabile est inter filios Dei: sed quando et quousque usuram ex mutuo percipere liceat, melius praescribit lex aequitatis quam longae disputationes." *CmEx 22:25 CO 24,682–683*.

86 "Fiet enim nonnunquam ut vel minus fructus ex pecunia percipi non possit sine Dei offensione, et proximi iniuria. Quaere me excusatum apud te velim, si nihil hic certum, ut expectas, praescripsero. Est quidem in hac civitate certus legibus modus constitutus. Sed non inde consequitur ad eum etiam modum fructum pecuniae exigere creditori bona conscientia licere a paupere, unde ille aliquo modo opprimatur. Accedit et illud quod me retinet ne plenius tibi respondeam, quod sciam te hoc me rogare ea de causa tantum, ut alium quendam redarguas qui omnia hac in parte sibi permittit me in consilium adhibito: quem etiam fortase ne audire quidem dignaretur. Illi igitur pro me respondeat regula illa iuris ipsius naturalis, quam Dominus Iesus Christus partem summae legis et prophetarum statuit: ne videlicet faciamus alteri, quod factum non vellemus nobis." *Brief 2441 CO 10/1, 264*. — Über die damals in Genf erlaubten Zinssätze, s. *Ramp 1949*, 81–82.

sie ist gegen Billigkeit und Nächstenliebe.⁸⁷ Aus diesem Prinzip folgt, dass es keine ungerechte Wucherei ist, wenn man vom Gläubigen Zinsen verlangt und dabei jenen nicht verletzt. Ezechiel scheint jedoch alle Eigentumsvermehrung auf Kosten anderer zu verdammen (Ez. 18:8). Nach Calvin meint er aber eine Situation, in der Reiche auf Kosten der Armen reicher werden.⁸⁸

In seiner Erklärung zu Psalm 15:5 behandelt Calvin auch die Zinsfrage. Er schreibt, dass der Vers gegen Wucherei und Bestechung gerichtet ist und dass es scheint, als würde David Zinsen ganz verbieten. So ist das Wort "Zins" in so schlechtes Licht geraten, dass Menschen andere Namen dafür erfunden haben. Sie können jedoch Gott mit jenen Decknamen nicht täuschen, denn er sieht die eigentliche Tatsache. Jede Geschäftshandlung, deren Gewinn sich auf Verlust und Schaden der anderen gründet, fällt unter Verdammnis. Betrug im Geschäft und Nichtberücksichtigung des anderen sind so die schlimmsten Formen der Wucherei.⁸⁹

Calvin stellt fest, dass es gefährlich wäre, kurz auf die Frage zu antworten, ob die Verdammnis oder das Verbot allen Zinsen gelten. Antwortet man, dass es allen Zinsen gilt, können viele nichts tun, ohne sich dabei schuldig zu finden, welches zum Zweifel und daraus zu unüberlegtem Handeln führt. Antwortet man aber, dass es nicht allen Zinsen gilt,

87 "La loy de Moyses est politique, laquelle nous astraint point plus oultre que porte equité et la raison d'humanité. .. Mais pource que cela est impossible il faut ceder a l'utilité commune. ..., sinon entant quelles sont contraires a equité ou a charité." *De l'Usure* (OS II, 392–393)

88 "Ezechiel quidem 28, 4 quodvis augmentum videtur damnare: sed non dubium est quin ad iniustas et captiosas lucrandi artes respiciat, quibus divites egenam plebem rodebant." *CmPs 15:5 CO 31:148*

89 "Hoc versu fidelibus David praecipit ne vel foenore gravent proximos suos, vel muneribus corrupti iniustis causis faveant. Quod ad prius membrum spectat, quia videtur David in genere et sine exceptione damnare usuras omnes, nomen ipsum passim detestabile fuit. Sed quum astuti homines sibi fabricassent speciosos titulos, hoc artificio elapsos se putantes, moiore licentia praedati sunt, quam si palam et aperte foenerati essent. Atqui Deus sophisticet et fucosis coloribus minime vult secum agi, sed rem ipsam simpliciter respicit, quaere nulla deterior est foeneris species, quam iniusta contrahendi ratio, ubi mutua aequitas non colitur. Sciamus ersto, contractus omnes quibus alter ex alterius damno lucrum inique captat, quocunque tandem nomine vestiantur, damnari." *CmPs.15:5 CO 31:147*

denken viele, dass sie frei und ohne Grenzen Zinsen nehmen dürfen. Deswegen antwortet Calvin lieber, dass Diebstahl verboten ist, egal unter welchem Namen er geschieht, und dass nichts erlaubt ist, das an anderen Personen Schaden verursacht. Unter der Wucherei leiden Arme und das kleine Volk, die eigentlich zu unterstützen sind, aber nicht die Reichen. Deswegen hat Gott angeordnet, dass Arme nicht mit Wucherei zusätzlich belastet werden sollen.⁹⁰

In der ausführlichen Dekalog-Erklärung des Kommentars der Mose-Bücher erläutert Calvin das Gebot, das Zinserhebung von einem Bruder verbietet, aber von einem Fremdling zulässt (Ex. 22:25, Lev. 25:35–38 und Dtn. 23:19–20). In diesem Zusammenhang lehrt er, dass man Armen helfen soll, ohne dabei nach eigenem Nutzen zu streben. Freigiebigkeit ist für ihn ein Teil der Gerechtigkeit und des Rechts, und er findet es falsch, einem in Not geratenen Menschen nicht zu helfen. Sich auf einen biblischen Spruch (Spr. 5:15) stützend sieht er, dass der Mensch damit zufrieden sein soll, was er hat. Sollte es Überschuss geben, soll man ihn zur Hilfestellung für andere Menschen benutzen, denn, wie ein anderer Spruch (Spr. 22:2) sagt, sollen Reiche und Arme sich treffen, weil sie ein und denselben Schöpfer haben. Exodus 22:25 schreibt vor, wie man sich verhalten soll, wenn man einem Nächsten ein Darlehen gewährt. Laut Calvin geht es hier um die Nächstenliebe, die man zeigen kann, wenn man dem Gebot Christi folgt und einem ein Darlehen gibt, ohne zu wissen, ob man es zurückbekommen kann (Lukas 6:34–35). Die Forderung der Gastfreundschaft gilt nicht nur Fremdlingen, sondern auch den Armen des eigenen Volkes. Auch ihnen muss zu Eigentum verholfen werden, und dazu dient das Zinsverbot. Es ist nach Calvin eine äußere Vorschrift, die zum Gebot der Liebe Verbindung hat. Weil ein Armer

90 *“Videmus finem legis, ne crudeliter opprimantur pauperes, qui potius miserecordia digni erant. Quanquam autem politica fuit lex quam Deus peculiariter Iudaeis tulit: communis tamen gentium et aetatum omnium est ista aequitas, ne miseros homines et attritos devoremus. Unde sequitur, sub illicito foenore non comprehendendi lucrum, quod sine cuiuspiam iniuria facit qui mutuo dat pecuniam. Nomen etiam **ἴσθ** quo utitur David, a mordendo deductum, satis ostendit, usuras, quantenus furandi et praedandi licentiam secum trahant, damnari. Ezechiel quidem 28, 4 quodvis augmentum videtur damnare: sed non dubium est quin ad iniustas et captiosas lucrandi artes respiciat, quibus divites egenam plebem rodebant.”* *CmPs 15:5 CO 31:148.*

keine Zinsen zahlen kann, soll man sie von ihm auch nicht verlangen. Durch diese Vorschrift versucht Gott, die Israeliten in gegenseitiger Liebe zu erziehen.⁹¹

Auch in seinem Gutachten über Zinsen und Wucherei, *De l'Usure*, überlegt Calvin, was Christus mit seiner Aufforderung, auch denen Darlehen zu geben, von denen nichts zurück zu erwarten ist, gemeint haben kann (Lukas 6:34–35). Er meint, dass Christus Zinserhebung nicht allgemein verboten hat, sondern nur Zinsen von Armen. Ein Christ muss bereit sein, gegen die Sitten und Erwartungen dieser Welt zu handeln, in diesem Fall, bereit sein, auch dem Armen Geld zu leihen, der vielleicht nicht einmal seine Schuld tilgen kann.⁹² Das Zinsverbot bindet die Christen also nicht, aber sie sind an die Forderung der Liebe gebunden: einem Bruder, der Hilfe braucht, darf man keine untragbare Last zufügen. Weil es für sie keine Grenze zwischen dem erwählten Volk und anderen Völkern gibt, gilt die Forderung ihnen und in ihren Beziehungen zu allen Menschen. Weil alle Menschen zu einer großen Familie gehören, darf der Mensch nicht versuchen, sich auf Kosten eines anderen zu bereichern.⁹³

91 “Haec enim vera demum est caritatis probatio, ubi secundum Christi praeceptum (Luc. 6, 34) absque spe mutuuum damus. ... Additur praeceptum mutuandi absque foenore, quod tametsi politicum est, pendet tamen ex caritatis regula: ... ideoque tam in foenore quam in aliis expilationibus parcendum est omnibus sine expectatione, et erga extraneos quoque servanda aequitatis.” *CmEx 22:25 CO 24:679–683*. — Haas 1997, 61–62: “Following Paul’s teaching in I Cor. 8:14, Calvin believes that the result of this charitable sharing of resources is equality... Equality here does not mean that each one gives an equal amount, but that each should give a fair proportion (*aequalitate*) of what he or she has.”

92 “Premierement il ny a point de tesmoignage es escritures par laquel toute usure soit totalement condamnee, car la sentence de Christ vulgairement estimee tres manifeste, cest ascavoir prestez, a este faulsement destournee en ce sens, car ainsi comme ailleurs reprenant les convives sumptueux aussi en ce lieu corriger la coustume vitieuse du monde, de prester argent, nous commande de prester principalement a ceux dequelz il ny a point d’espoir de recouvrer. Or nous avons de coustume de regarder premierement la ou l’argent se peut mettre seurement. Mais plutost il falloit ayder les pauvres vers lesquelz l’argent est en dangier” *De l’Usure OS II*, 392.

93 “Additur praeceptum mutuandi absque foenore, quod tametsi politicum est, pendet tamen ex caritatis regula: quia fieri vix potest quin foenoris exactione exhauriantur inopes, et prope exsugatur eorum sanguis. Nec vero alium respexit Deus quam ut mutuo vigeret fraterna dilectione apud Israelitas. Hanc quidem politiae iudaicae fuisse partem liquet, quia permittitur gentibus foenerari: quod discrimen lex spiritualis non admittit. Caeterum ita

Wenn Calvin, anders als es im Christentum vor ihm üblich war, die Zinserhebung als erlaubt erklärt, stellt er zugleich fest, dass sie nicht unbegrenzte Freiheit genießt. In seinem Gutachten über Zinsen stellt er sieben Voraussetzungen dar. Erstens darf man von einem Armen keine Zinsen verlangen. Zweitens soll niemand sich so auf Gewinn konzentrieren, dass er seine notwendigen Pflichten vergisst, und niemand soll so eifrig nach sicheren Investitionen suchen, dass er die Armen verachtet. Calvin konnte an keine professionellen Darlehensanbieter denken, sondern es ging für ihn um Privatpersonen, die ihr Vermögen in der Landwirtschaft, im Handel oder im Gewerbe gesammelt hatten. Drittens muss das Darlehen mit der natürlichen Billigkeit (*equite naturelle*) und mit der Regel Christi, d.h. der goldenen Regel, im Einklang stehen. Viertens hat der Darlehensgeber besseres Recht auf Gewinn als der Schuldige. Fünftens soll die Ungerechtigkeit dieser Welt (*liniquite du monde*) nicht als Maß und Regel des Billigen und des Rechten dienen, sondern das Wort Gottes. Sechstens ist der bezahlte Zins eine Rente für die Gesellschaft, welches einen gesellschaftlichen Aspekt vorbringt. Siebtens sollen die jeweiligen Sitten und Gesetze berücksichtigt werden, aber auch dann muss man der Billigkeit mehr Gewicht geben als dem Gewinn.⁹⁴

Was Eigentum und Zinsen angeht, ist es aus der Sicht Calvins am wichtigsten, dass die Menschen die von Christus gegebene Regel der Billigkeit im Herzen haben (*Summa haec sit, modo cordibus nostris insculpta sit, quam Christus Matth. 7,12 praescribit, aequitatis regula*); mit der Regel der Billigkeit meint er die goldene Regel im Matthäus-Evangelium (Matt. 7:12).⁹⁵ Calvin gibt also der goldenen Regel den Namen "Regel der

abrogatum est ius foenore quod veteri populo Deus praescripsit, ut tamen maneat quod dicat caritas, non esse gravandos fratres qui nostra ope indigent. Porro quia diruta est maceria qua olim discernebantur Iudaei a gentibus, ratio nostra hodie diversa est: ideoque tam in foenore quam in aliis expilationibus parcendum est omnibus sene exceptione, et erga extraneos quoque servanda aequitas." *CmEx 22:25 CO 24,680*.

94 *De l'Usure OS II*, 395–396. "Il fault donc preferer equite laquelle retranche ce qui il sera de trop." *idem*, 395. — Sowohl *Ramp* als *Schulze* stellen fest, dass es im Denken Calvins keinen Platz für professionelle Geldverleiher gibt. *Ramp* 1949, 91–92, *Schulze* 1984, 222. *Schultze* 1985, 69–70 stellt die sieben Voraussetzungen zum Geldverleih ausführlicher vor.

95 *CmPs 15:5 CO 31:148*

Billigkeit“, wodurch er die dem praktischen Leben gehörenden seelsorglichen Anweisungen an eine Ethik der goldenen Regel anschließt. Bei ihm ist Billigkeit der zentrale Begriff. Er verbindet sie neben der goldenen Regel auch mit der Nächstenliebe. Die Billigkeit weist den Menschen zur Verwirklichung der Nächstenliebe an und macht sie bekannt. Über die Regel der Billigkeit benutzt er dasselbe Bild wie über das natürliche Gesetz: sie ist dem Menschen ins Herzen geschrieben oder eingepägt. Das deutet auf eine in der Schöpfung gegebene Erkenntnis, die sich in jedem Menschen verwirklichen kann.⁹⁶

Es ist interessant, wie wenig Beachtung Calvin der goldenen Regel in der *Institutio* zumißt und wie zentral sie doch in den Anweisungen ist, die das alltägliche Leben angehen. Die *Institutio* beinhaltet nur zwei Bezugnahmen auf die goldene Regel, und auch in einer von der beiden ist sie mit der Billigkeit und der Nächstenliebe verbunden.⁹⁷ Das zeigt, dass er in verschiedenen Kontexten anders – oder besser gesagt: mit unterschiedlicher Strenge – sich mit Dingen auseinandersetzt: in seinem dogmatischen Werk beschränkt er sich auf das Wesentliche und legt sie strenger dar als in seinen Kommentaren und in seinen seelsorgerlichen Briefen und Schriften. Das wiederum gibt ein mehrsichtiges Persönlich-

96 Bei Luther bildet die goldene Regel die zentrale naturrechtliche Struktur, und sie bringt das Gesetz der Liebe zur Vorschein, welches *Laulaja* 1980 und *Raunio* 1993 bewiesen haben.

97 “Ergone, inquires, pluris est ad iustitiae summam, cum hominibus innocenter vivere, quam pietate Deum honorare? Minime; sed quia non temere quis charitatem per omnia custodit, nisi Deum serio timeat, inde quoque pietatis approbatio sumitur. Huc accedit, quod Dominus quum probe noverit nihil beneficentiae a nobis pervenire ad seipsum posse (quod et per Prophetam testatur) non sibi officia nostra deponit, sed erga proximum bonis operibus nos exercet [Psal.16.a.2.]. Itaque non sine causa Apostolus totam sanctorum perfectionem in charitate reponit [Eph. 3. d. 19.]. Nec ipsam alibi absurde vocat Legis complementum: addens, Legem perfecisse qui diligit proximum [Rom. 13. b. 8.]. Item Totam Legem uno verbo comprehendit, Dilige proximum sicut teipsum [Gal. 5. c. 14.]. Non enim aliud docet quam Christus ipse, dum ait, Quaecunque vultis ut faciant vobis homines, eadem facite illis; hoc est enim Lex et Prophetarum [Matth. 7. b. 12]. Certum est, in Lege et Prophetis primum locum tenere fidem et quicquid ad legitimum Dei cultum pertinet, inferiore loco subsidere dilectionem: sed intelligit Dominus, in Lege nobis tantum praescribi iuris et aequitatis inter homines observantiam, qua ad testandum pium eius timorem, siquis in nobis est, exerceamur“ *Ilviii53*

keitsbild von ihm: in der Lehre ist er streng und sehr genau, aber in der Seelsorge versteht er die Tatsachen und Umstände des Lebens und nimmt sie wahr.⁹⁸ Das zeigt m.E., dass Calvin sich eindeutig der Rechtstradition anschließt, die Billigkeit als das zentrale naturrechtliche Prinzip sieht.

5.4.2. *aequitas* im gesellschaftlichen Leben

Für Calvin haben die außerhalb des Dekalogs stehenden Regelungen des Mose-Gesetzes ihre Verbindlichkeit verloren, aber die Anforderung der Liebe ist geblieben. Die der zweiten Tafel des Dekalogs angeschlossenen Stellen des Mose-Gesetzes gelten, sofern sie der Verwirklichung der Gerechtigkeit und der Billigkeit dienen. Die Billigkeit setzt er mit der goldenen Regel gleich, die er "die ewige Regel der Liebe" (*aeterna regula charitatis*) nennt. In der Zinsfrage kristallisiert sich seine Auffassung in dem Gedanken, dass das entscheidende Motiv des Christen das Beste des in Not stehenden Nächsten sein soll, und nicht eigener Gewinn.⁹⁹

Die Billigkeit mißt aber nicht nur das Verhalten der einzelnen Menschen, sondern auch die in verschiedenen Ländern und in verschiedenen Zeiten gegebenen politischen Gesetze. Calvin stellt zwei Seiten eines jeden weltlichen Gesetzes vor: die äußere Form, die Konstitution (*constitutio*) einerseits, und das beinhaltete Recht oder die Billigkeit (*aequitas*) andererseits. Die Völker können relativ frei Gesetze geben, aber die Gesetze müssen der Billigkeit entsprechen und sie ausdrücken. Anders formuliert: die Gesetze müssen so gegeben werden, dass sie die christliche Nächstenliebe berücksichtigen. Ein Gesetz, das der Billigkeit entspricht, ist gut und akzeptabel, ein unbilliges Gesetz ist schlecht.¹⁰⁰

98 S. Witte & Kingdon 2005, 9: "Calvin had put firm laws on the books about interreligious marriage, separation, and divorce. These letters forced him to think hard about how to apply these laws with full equity. Calvin wrote comparably tender letters to many friends about their marriage, ... These letters often show a very gentle and generous side to Calvin that is harder to see in his stern laws, Consistorial rebukes, and his biblical exposition."

99 "Il y a la substance qui nous demeure, c'est-à-dire l'équité et la droiture." *SrDtn CO* 28, 115. — Über den Verbindung des Mose-Gesetzes und der Forderung der Liebe s. *Ramp* 1949, 85–86 und *Schultze* 1984, 221. Über die Verbindung der Billigkeit und der goldenen Regel *Baur* 1965, 61.

100 "Id quos dixi planum fiet si in legibus omnibus duo haec, ut decet, intuemur: legis

Das positive Recht findet seinen Ausdruck in Wortlauten verschiedener Gesetze und Verordnungen. Calvin lässt es zu, dass Gesetze und Verordnungen nicht überall gleich sind. Sie dürfen aber nicht willkürlich sein, wollen sie den Namen des Gesetzes verdienen. Es gibt eine Richtschnur, mit dem jeder Gesetze messen kann: *aequitas*, Billigkeit. Wer ein Gesetz mit der Billigkeit messen will, kann sich an dem von Gott gegebenen Moralgesetz bedienen, weil es die Billigkeit beinhaltet. Weil sie im Moralgesetz Gottes zu lesen ist, gibt das natürliche Gesetz Zeugnis über sie, wie sie auch im Gewissen wirkt.¹⁰¹

constitutionem et aequitatem, cuius ratione constitutio ipsa fundata es ac nititur. Aequitas, quia naturalis est, non nisi una omnium esse potest, ideo et legibus omnibus, pro negotii genere, aedem proposita esse debet. Constitutiones, quia circumstantias aliquas habent a quibus pro parte pendeant, modo in eundem aequitatis scopum omnes pariter intendant, diversas esse nihil obest. Iam quum Dei Legem, quam moralem vocamus, constet non aliud esse quam naturalis legis testimonium, et eius conscientiae quae hominum animis a Deo insculpta est, tota huius de qua nunc loquimur, aequitatis ratio in ipsa praescripta est. Proinde sola quoque ipsa legum omnium et scopus et regula et terminus sit oportet. Ad eam regulam quaecunque formatae erunt leges, quae in eum scopum directae, quae eo termino limitatae, non est cur a nobis improbentur, utcunque vel a Lege Iudaica, vel inter se ipsae alias differant.... Videmus tamen ut eiusmodi diversitate in eundem omnes finem tendant. Nam uno simul ore poenam pronuntiat in ea quae aeterna Dei Lege damnata sunt facinora:..." *IVxx16*. — Laut *Bohatec* ist Recht identisch mit Billigkeit bei Calvin. 1934,46. — *Baur* 1965, 211 "Bei der "aequitas" handelt es sich um einen aus der Popularphilosophie und dem römischen Recht in die kanonische und germanische Rechtswelt übergegangenen fast populären Kardinalbegriff des Naturrechts. Calvin gestaltet diesen Begriff in einem christlichen Sinne um. Dabei geht er sogar über die mittelalterlichen Auffassungen hinaus. Noch Thomas v. Aquin verstand die "aequitas" und entsprechend die Epikie als eine Tugend durch die im Einzelfall die Anwendung der Gesetze eingeschränkt werden kann. Dieser Gedanke findet sich auch im Seneca-Kommentar Calvins, wenn er die "aequitas" dem "summum ius", dem strengen Gesetzesrecht, gegenüberstellt. Als das Besondere in der Auffassung Calvins muß aber angesehen werden, dass er in seinen späteren Schriften die "aequitas" zu einem notwendigen Bestandteil aller menschlichen Gesetze erklärt und damit den bisher bestehenden Gegensatz zwischen beiden aufhebt." — *Helm* 2004, 361 "So laws which flout the second table of the moral law are ipso facto inequitable, and so we should not exaggerate the pluralism that may seem to implicit in what Calvin sometimes says. The point is, then, that different systems of laws may express the same values, even the same basic laws, in different ways, perhaps through varying kinds of rewards and punishments." — S. auch *Schreiner* 1991, 78, 89–90.

101 *IVxx16* — *Helm* 2004, 360 "So equity (whatever exactly this is) provides a rule, a goal, and a limit which actual laws ought to reflect. And Calvin suggests that different systems of law reflect equity in different ways. How widely Calvin's approval of diverse systems of law

Die Richtschnur für Gesetze besitzt also ein jeder Mensch, aber nicht jeder hat sie in gleicher Weise. Calvin ist laut *IVxx8* kein Befürworter der direkten Demokratie, sondern er schätzt ein schätzt, das er Aristokratie nennt, wir aber indirekte Demokratie nennen.¹⁰² Das System war ihm im Stadtstaat von Genf bekannt geworden, auch mit seinen Schwächen. Das Wichtigste für ihn ist aber, dass jedes Volk in Freiheit und Harmonie glücklich leben könne.¹⁰³ Obwohl Calvin jedem Menschen die Möglichkeit gibt, die Legalität der Gesetze zu messen, geht er nicht so weit, dass er zuließe, jeder Mensch möge gegen unbilliges Gesetz oder unbillige Obrigkeit handeln. Für ihn ist der Gehorsam (*obedientia*) ein noch höheres Prinzip.¹⁰⁴ Der spätere Calvinismus aber ging weiter, und entwickelte eine Widerstandstheorie.¹⁰⁵

Die Billigkeit betrifft in der Gesellschaft nicht nur Gesetze und Gesetzgebung, sondern auch die Obrigkeit. Einerseits muss die Obrigkeit nach der Billigkeit handeln. Das bringt Calvin vor, allerdings ohne das Wort *aequitas* zu gebrauchen, wenn er der Obrigkeit die Steuererhebung für andere als wirkliche Nöte — wozu er auch eine dem Wert der Obrigkeit entsprechende Stattlichkeit zählt — verbietet. Andererseits zeigt die Billigkeit zusammen mit der Vernunft, dass die Fürsten Waffen nicht nur zur Bestrafung der einzelnen Straffälligen tragen. Sie müssen die ihnen anvertraute Religion notfalls mit dem Krieg beschützen. Solche Kriege werden vom Heiligen Geist in vielen Zeugnissen der Heiligen Schrift als legitim erklärt.¹⁰⁶

is to be expressed is not clear. "

102 S. *IVxx8* — S. auch *Bohatec* 1937.

103 "Atque, ut libenter fateor nullum esse gubernationis genus isto beatius, ubi libertas ad eam quam decet moderationem est composita, et ad diuturnitatem rite constituta: sic et beatissimos censeo quibus hac conditione frui licet: et si in ea conservanda retinendaque strenue ac constanter laborant, eos nihil ab officio alienum facere concedo." *IVxx8*

104 S. *IVxx23–24*. — S. auch *Bohatec* 1937.

105 S. z.B. *Bohatec* 1935.

106 "Hoc ergo et naturalis aequitas et officii ratio dictat, armatos esse principes non tantum ad privata maleficia iudicialis poenis coerenda, sed ad ditiones quoque fidei suae commissa bello defendendas, siquando hostiliter impetantur. Et eiusmodi bella Spiritus sanctus multis Scripturae testimoniis legitima esse declarat." *IVxx13* — *Ramp* stellt fest, dass die Aufgabe der Obrigkeit durch das Doppelgebot der Liebe gebunden ist, und dass die Obrigkeit ihre Aufgabe mit Gott wahrnehmen soll, weil eine von Gott losgelöste

Die Obrigkeit ist für Calvin immer eine an Gesetze gebundene Obrigkeit. Deswegen steht sie auch unter den Regeln der Billigkeit. Die gesellschaftliche Ordnung hat drei Teile: erstens die Obrigkeit, die der Beschützer und Bewahrer des Gesetzes ist, zweitens die Gesetze, nach denen die Obrigkeit regiert, und drittens das Volk, das nach den Gesetzen regiert werden muss und das der Obrigkeit gehorchen muss. Weil die Gesetze Billigkeit ausdrücken sollen und weil die Gesetze die Weise des Regierens vorschreiben, hat die Billigkeit Einfluss auf alle Teile einer geordneten Gesellschaft und auf ihre gegenseitigen Verhältnisse.¹⁰⁷

Im Verhältnis zwischen der Obrigkeit und den Untertanen schützt die Billigkeit die Untertanen vor der möglichen Willkür der Obrigkeit. Calvin gibt dafür allerdings keine Beispiele im Bereich der weltlichen Macht, aber doch in der kirchlichen Macht, wo er das Zölibat als eine gegen sowohl das Wort Gottes als auch gegen die Billigkeit gerichtete Forderung sieht.¹⁰⁸

5.5. Zusammenfassung

Das Billigkeit-Verständnis Calvins entspricht der traditionellen Auffassung, dass Billigkeit der Gerechtigkeit verbunden ist, sich auf die Seite des Schwächeren stellt und das Maß der Gesetzgebung und des Gesetzgebrauchs wirkt. Die christlichen Sonderzüge bei ihm sind einerseits die Anknüpfung an die goldene Regel und andererseits Verbindung zum Gesetz und Willen Gottes. Die Billigkeit ist, wie das Recht auch, eine von Gott gesetzte Ordnung, und wie der Mensch eine natürliche Ahnung von dem Recht hat, hat er auch eine Ahnung, was Billigkeit in jeweiliger Situation bedeutet. Die Billigkeit gehört — wie auch das Recht — zum Leben der Menschengemeinschaft und zur menschlichen Gerechtigkeit.¹⁰⁹

Rechtspraxis nicht gedeihen kann. (1949, 96) — S. auch *Haas* 1997, 98, 99.

107 *IVxx3*

108 "Certe quod Sacerdotibus interdictum fuit coniugium, id factum est impia tyrannide, non modo contra verbum Dei, sed etiam contra omnem aequitatem." *IVxii23*

109 Laut *Baur* 1965, 59–62 hat Calvin keine eindeutige Auffassung von der Billigkeit, sondern sie hat in seinem Denken mehrere Parallelterme wie Recht, Gerechtigkeit, Rechtssystem, Weisheit und Vernunft.

Calvin schließt sich der Tradition des Humanismus an, die die Billigkeit als das zentrale Prinzip des Naturrechts betrachtet.¹¹⁰

110 Baur 1965, 212 "Demgegenüber hat die Auffassung Calvins von der "aequitas" eine notwendige Bindung der Rechtsordnung an die religiös-moralische Welt zur Folge. Das in der ursprünglichen Auffassung Calvins von der "aequitas" zutage tretende humanistische Gedankengut ist aber nicht ohne Einfluß auch auf das spätere naturrechtliche Denken Calvins geblieben."

6. ERGEBNISSE

Meine Forschungsaufgabe war, herauszufinden, wie Johannes Calvin das universale Recht aufgefasst hat und welche Stellung es in seinem Denken hat. Dabei ging es erstens darum, ob und wie es in seinem Denken einen Rechtsbereich zwischen dem göttlichen Recht einerseits und dem positiven bzw. menschlichen Recht andererseits gibt. Zweitens ging es darum, wie der Mensch das universale Recht erkennen kann, drittens um die Auswirkungen des universalen Rechts auf das Leben des Menschen, und viertens darum, ob Calvin die Naturrechtstradition weiterführte, die *aequitas* und *cuique ius suum* als zentrale naturrechtliche Prinzipien ansah und ihre Anhängerschaft im Mittelalter, in der Renaissance und im Humanismus unter Juristen fand. Ich habe Begriffe, Argumentation und Struktur verschiedener Schriften Calvins analysiert, Textinhalte miteinander verglichen und analysiert, wie konsequent er in seiner Argumentation ist. Als Quellen habe ich sein Hauptwerk *Institutio Christianae religionis*, einige seiner biblischen Kommentare, unter denen der Kommentar der vier letzten Mose-Bücher mit der weiten Gesetzesklärung eine besondere Stellung hat, einige Predigten, andere Schriften und Briefe benutzt. Bei der Quellenwahl habe ich die Relevanz der jeweiligen Schrift aus der Sicht des universalen Rechts betrachtet.

Das Gesamtergebnis steht in der Spannung zwischen dem universalen Recht und den durch Sündenfall geschwächten und begrenzten Fähigkeiten des Menschen. Das Recht beansprucht eine universale Geltung, aber der Mensch erkennt es nicht richtig und ist noch viel schwächer, wenn er dem Recht folgen soll. Trotz der Spannung kann das Recht viel Gutes in der korrupten Welt bewirken, sofern Menschen ihr inneres Gesetz verwirklichen und die aus dem universalen Recht abgeleiteten Gesetze und Verordnungen das gesellschaftliche Leben ordnen.

Die Summe des Gesetzes besteht für Calvin aus dem Anspruch auf Gehorsam und aus dem Doppelgebot der Liebe. Seine Art, das Gesetz vorzustellen, zeigt, dass es in seinem Denken eine Hierarchie des Rechts mit zentralen und peripheren Aspekten gibt.

Das Gesetz hat im Denken Calvins dreierlei Inhalte. Es bedeutet erstens die durch Mose vermittelte Religion. Zweitens bedeutet es das Moralgesetz und drittens Vorschriften, die die Gesellschaft, Jurisprudenz oder Zeremonien regeln. In seinem Wesen ist das Gesetz — und somit auch das Recht — für ihn eine Äußerung des göttlichen Willens. So ist der Wille Gottes die Quelle des Rechts und des Gesetzes. Weil Gott seinem Wesen nach ewig ist, ist auch das Recht als Äußerung seines Willens ewig. Der Inhalt des Willens Gottes ist in der konzentriertesten Form im Doppelgebot der Liebe ausgesagt.

Das Recht bildet im Denken Calvins ein System der gleichzentrierten Kreise. Je weiter eine Vorschrift vom Zentrum liegt, desto größer ist ihre Genauigkeit, aber andererseits verliert sie desto mehr an Allgemeingültigkeit und Übereinstimmung mit dem Zentrum. Im Zentrum des Systems steht der Wille Gottes, und den ersten Kreis um ihn bildet das Doppelgebot der Liebe. Den zweiten Kreis bildet der Dekalog, den dritten bilden die dem Dekalog untergeordneten gesellschaftlichen Vorschriften des alten Bundes und einen weiteren die Gesetze der Völker. Der Rechtsanspruch der Vorschriften der weiteren Kreise hängt davon ab, wie sie mit dem Zentrum und dem ersten Kreis übereinstimmen.

Das Moralgesetz ist für Calvin weitgehend mit dem Dekalog identisch. Obwohl der Dekalog von Gott in besonderer Weise offenbart ist, kann der Mensch viele Teile des Moralgesetzes dank seiner Geschöpflichkeit ohne besondere Offenbarung erkennen. Somit erkennt Calvin die Existenz des natürlichen Moralgesetzes an. Zum Moralgesetz gehören die zwei Tafeln des Dekalogs, deren Inhalt Calvin mit Frömmigkeit und Gerechtigkeit zusammenfasst. In der ersten Tafel geht es um das Verhältnis des Menschen mit Gott und in der zweiten Tafel um das zwischenmenschliche Verhältnis und die Nächstenliebe. Die erste Tafel kann der Mensch mit äußeren Werken nicht erfüllen, aber die zweite Tafel wird in Werken der Liebe erfüllt, die ihrerseits Glauben und Gottesfurcht voraussetzen. In der zweiten Tafel sind die Nächstenliebe und die Gerechtigkeit miteinander verbunden, wobei die Nächstenliebe eine menschliche Eigenschaft ist.

Das Gesetz besteht aus verschiedenen Normebenen. Das Moralgesetz ist ewig und unabänderlich, das Zeremoniegesetz und das politische oder gesellschaftliche Gesetz sind zeitgebunden, wobei das Zeremoniegesetz nur dem Volk des alten Bundes galt. Das politische Gesetz ist seinerseits notwendig für die Ermöglichung des Gemeinschaftslebens und es kann und darf in verschiedenen Gemeinschaften verschiedene Formen erhalten. Dass das Moralgesetz ewig ist, zeigt sich darin, dass Calvin solche Befehle nicht zum Moralgesetz rechnet, die zeitgebunden oder nicht universal sind. Die Befehle oder Gebote des Moralgesetzes haben ihre Inhalte und Ziele. Der Mensch darf die Gebote nicht mehren, aber er soll in der jeweiligen Lebenssituation das ewige und unveränderliche Gesetz deuten und gebrauchen. Das Moralgesetz gibt die Ziele in einer klareren Weise bekannt als das gesellschaftliche Gesetz. Mit dem Moralgesetz hat der Mensch von seiner Natur aus Anknüpfungen, denn Gott hat es im Menschenherzen eingepägt — deswegen kann Calvin es natürliches und innerliches Gesetz nennen.

Calvin, obwohl von seiner Ausbildung her Jurist, benutzt nicht die traditionelle rechtswissenschaftliche und rechtsphilosophische Terminologie für verschiedene Ebenen des Gesetzes und des Rechts, aber auch in seinem Denken kommen verschiedene Ebenen des Rechts vor. Der Wille Gottes entspricht der *lex aeterna* vieler profaner Modelle, das Moralgesetz steht an der Stelle der *lex naturae* bzw. des *ius naturale*, und die politischen Gesetze treten für die *lex humana*. Das zentrale Prinzip bei Calvin ist *cuique ius suum*, das er für den zweiten Teil der Regel der Liebe hält, zusammen mit der goldenen Regel.

Die Grundstruktur des Denkens Calvins ist in mehreren Stufen dialektisch. Er teilt die Weisheit in zwei: Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Die Gotteserkenntnis hat wiederum zwei Teile: die Erkenntnis des Schöpfers und die des Erlösers. Der Mensch kann Gott in seinen Werken erkennen, die im Willen Gottes ihre ausreichende Ursache haben.

Durch den Sündenfall wurde die Menschennatur verdorben, aber die Verderbtheit wirkt in der ganzen Schöpfung. Wegen der Verderbtheit der Menschennatur werden die guten Werke dem Menschen nicht zugute

gerechnet. Obwohl die ganze Natur verdorben ist, hat die Natur für Calvin eine positive Wertschätzung, weil sie eine von Gott erschaffene Ordnung ist. Mit der 'Natur' weist Calvin auf verschiedene Dinge hin, denn er kann darunter sowohl den Zustand der Schöpfung als auch den nach dem Sündenfall verstehen. Die Verderbnis bedeutet aber keine vollkommene Auslöschung allen Gutes, sondern auch im Verdorbenen gibt es noch Reste des Guten, egal ob es um die Natur oder um den Menschen geht.

Auch der verdorbene Mensch kann einiges von Gott oder dem Göttlichen auffassen, denn er hat einen "Samen der Religion" in sich, der auch in der verdorbenen Natur wirkt. Gott hat das Verstehen seines Willens im Menschen eingepägt, und der Mensch hat in seinem Herzen ein natürliches Licht, das über Gott Zeugnis ablegt. Sein angeborenes religiöses Bedürfnis kann aber keine wirkliche Gotteserkenntnis bewirken. Mit seinen natürlichen Fähigkeiten kann der Mensch damit zur Religiosität gelangen, aber zu keinem Glauben. Wegen seiner natürlichen Gaben ist er aber unentschuldigbar, *inexcusabilis*.

Der intellektuelle Teil der Seele, die Vernunft oder der Verstand, ist der leitende Teil. Er unterscheidet das Gute von dem Bösen, zeigt, wem der Mensch folgen und was er vermeiden soll, und gibt dem Willen die Richtung. Auch der Verstand ist verdorben, welches darin zu sehen ist, dass der Mensch sich von Gott entfernt hat, obwohl die Suche nach Gott die höchste Stufe des Verstandes ist. Im Menschen herrschen das geistliche und das weltliche Regiment. Der natürliche Verstand ist ganz unfähig, geistliche Dinge zu verstehen, aber in den weltlichen Dingen hat der Mensch noch funktionierenden Verstand. So gibt es auch noch in der verdorbenen Seele Reste der Gaben Gottes. Die Sehnsucht nach der Wahrheit und dem Wissen beweist, dass der Verstand nicht völlig verlorengegangen ist, wenn er auch verdorben ist. Die theoretische Vernunft ist nicht mit dem Wirken des Geistes Gottes im Menschen verbunden, denn auch Ungläubige kennen den Willen Gottes, insofern er dem gemeinschaftlichen Leben der Menschen gilt. So kann der Mensch als ein Geschöpf Gottes noch in seinem verdorbenen Zustand einiges vom Willen Gottes erreichen. Die zweite Fähigkeit bzw. der zweite Teil der

Seele ist der Wille, dessen Aufgabe es ist, das zu wählen, was der Verstand als gut erkannt hat, und danach zu handeln. Der verdorbene Wille ist aber des Guten nicht fähig, denn alles Gute – sowohl guter Wille als gute Taten – kommen von Gott.

Die Sittlichkeit einer Tat wird von Calvin nach dem inneren Motiv des tätigen Subjekts beurteilt. Entscheidend in seiner Moralbeurteilung sind nicht die Folgen einer Tat, sondern das, was das Ziel der Tat ist und aus welchen Motiven sie entspringt. Gute Taten sind Taten, die aus dem Glauben und aus der Liebe entstehen. Sie haben aber keinen Einfluss auf die Rechtfertigung des Menschen, weil die Sündhaftigkeit des Menschen in allen Fällen größer ist als die Verdienste einer Tat. Wenn Calvin über Moral spricht, geht es um die Moral der Christen, der Gläubigen. Die Moral ist dadurch mit dem Gott-Verhältnis verbunden, dass es in der Moral um die Verwirklichung der beiden Tafeln des Gesetzes geht: um Glauben und Nächstenliebe. Eine Unterscheidung zwischen dem Moralischen und dem Unmoralischen ist nur bei den Gläubigen möglich. Die Taten der anderen Menschen sind in allen Fällen aus der Sicht Calvins Sünde, weil sie nicht aus dem Glauben entstehen. Sie stehen außerhalb einer moralischen Beurteilung und sind deswegen eigentlich eher nicht-moralisch als etwa unmoralisch oder moralisch.

Der Sündenfall und die daraus entstandene Verderblichkeit wirken auf die moralische Entscheidung, die vom Verstand geleitet wird, wenn er das Gute oder das Böse erkennt und dem Willen das Gute empfiehlt, und in der der Wille dem Verstand folgen soll. Die erste Prämisse eines moralischen Syllogismus ist ein allgemeiner Wertsatz, in dem der Verstand sich nur selten in grober Weise irrt. Er irrt sich aber viel wahrscheinlicher in der zweiten Prämisse, die eine Hypothese über die jeweilige Lage ist. Weil der Schlusssatz, der ja zu der eigentlichen Tat und Aktion führt, nicht vom Verstand allein formuliert wird, sondern auch der Wille dabei mitspielt, ist die Möglichkeit eines Irrtums schon sehr groß.

Es gibt äußerliche Dinge, die in sich weder gut noch böse sind. In solchen Fragen hat der Mensch eine freie Entscheidung (*liber arbitrium*) und freie Wahl (*electio*). Aber auch sehr alltägliche Dinge können aus der freien

Entscheidung entzogen werden, wenn es in ihnen um Verhältnisse zwischen den Menschen geht und wenn sie so zu Prüfsteinen der Nächstenliebe geworden sind. Dann muss nach der Liebe entschieden werden, und dann ist die Entscheidung an den Willen Gottes gebunden, denn er steht über der Entscheidung.

Die Auffassung Calvins über die Fähigkeiten der Seele – und des ganzen Menschen – nach dem Sündenfall lässt sich als ein Schema darstellen, in dem es eine Korrelation zwischen der Bedeutung der Fähigkeit und ihrer Verderbtheit gibt. Die eigentliche Weisheit des Menschen ist die Gotteserkenntnis. Im Sündenfall hat der Mensch die Fähigkeit, Gott zu erkennen, ganz und gar verloren, und der gefallene Mensch bzw. der natürliche Mensch kann höchstens ahnen, dass es einen Gott oder eine Gottheit gibt. Der Wille steht seinerseits an zentraler Stelle, wenn es um Lebensentscheidungen des Menschen geht, denn es ist gerade der Wille, der den Menschen zur Aktion und zur Reaktion an dem, was der Verstand erkannt und erforscht hat, bringt. Der Wille des natürlichen Menschen ist aber so verdorben und verdreht, dass er sehr leicht von den vom Verstand gegebenen Prämissen zu einer falschen Schlussfolgerung und zu einer falschen Tat kommt. Der Verstand irrt sich selten in der Beurteilung allgemeiner Wertsätze, und obwohl Irrtümer bei der Beurteilung der jeweiligen Situation relativ häufig sind, kann er auch vieles richtig beurteilen. Das zeigt – nach der o.g. Korrelation –, dass der Verstand unter den Fähigkeiten der Seele am wenigsten verdorben ist, denn die Wirkung der Verderbnis ist im Schema je größer, desto wesentlicher die Fähigkeit ist.

Calvin zählt das Gewissen nicht unter die Fähigkeiten der Seele. Seine Terminologie unterscheidet sich von der Tradition des Mittelalters, denn er behandelt Gewissen nur in der Bedeutung "*conscientia*", nicht aber in der Bedeutung "*synteresis*". Durch das Gewissen ist der Mensch am Wissen Gottes teilhaftig. Das Gewissen arbeitet vor allem im geistlichen Regiment, aber es wirkt auch im weltlichen Regiment. Es beurteilt den Menschen nach seinen Taten und so gleicht es einem Gericht in seiner Arbeitsweise.

Im Gewissen begegnen sich das natürliche Gesetz und der Mensch. So entspricht das Gewissen dem im Herzen geschriebenen Gesetz. Es arbeitet teils auf dem Gebiet des Verstandes, teils auf dem des Willens, denn seine Fähigkeit, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, ist weder eine reine Aufgabe des Verstandes noch des Willens. Als Bewusstsein über das Gute und das Böse steht es aber dem Verstand näher. So ist es mit den natürlichen Fähigkeiten des Menschen verbunden und somit eine Eigenschaft aller Menschen – so kann auch ein jeder Mensch gewisse Erkenntnis des Naturrechts besitzen, und so ist ein jeder Mensch unentschuldigbar.

Das eigentliche Ziel des Gewissens ist das Verhältnis des Menschen zu Gott. Seine obersten Richtschnuren sind der Wille und die Gebote Gottes. Es enthüllt den wirklichen Charakter des Menschen und bringt ihn dazu, dass er nach der Gnade und Vergebung Gottes sucht. So spielt es auch eine Rolle im theologischen Gebrauch des Gesetzes.

In Dingen, über die Gott weder Gebote noch Verbote gegeben hat, ist das Gewissen frei, aber der Mensch muss darauf achten, dass er anderen Menschen keinen Anstoß gibt. Zur Vermeidung des Anstoßes kann es äußere Gebote geben, die doch das Gewissen nicht binden, denn wo Gott keine Befehle gegeben hat, darf das Gewissen auch nicht durch Menschensatzungen gebunden, seiner Freiheit beraubt und so zur Hoffnungslosigkeit geführt werden. Der Mensch kann sich da frei überlegen, aber doch an den Willen Gottes gebunden, Gott und Nächsten zu lieben. Als geistliches Gericht beurteilt das Gewissen vor allem, wie der Mensch dem Willen Gottes gefolgt ist, und deswegen geht es nicht nur um äußere Taten und Werke.

Obwohl die Terminologie Calvins sich von der mittelalterlichen unterscheidet, sind gewisse strukturelle Ähnlichkeiten zu sehen. Wo *conscientia consequens* im scholastischen Muster nach der Tat sie beurteilt, beurteilt im Denken Calvins das Gewissen die Tat, und wo *conscientia antecedens* im scholastischen Muster vorher das Gute und das Böse voneinander unterscheidet und dem Willen das Gute empfiehlt, steht im Muster Calvins der Verstand in derselben Funktion. Obwohl das

Gewissen vor allem ein geistliches Gericht ist, hat es auch eine wichtige positive Aufgabe: in ihm begegnet der Mensch dem Willen Gottes, den er in der Schöpfung offenbart hat. Das wiederum ermöglicht auch den Ungläubigen eine äußere Einhaltung des Willens Gottes.

Am deutlichsten kommt das universale Recht in Calvins Auffassung über das natürliche Gesetz zum Vorschein. Er schreibt, dass das natürliche Gesetz im Menschenherzen eingeprägt ist. So ist es ein unzertrennlicher Teil des Menschen und eine Eigenschaft von allen Menschen. Zusammen mit dem Gewissen entspricht es dem Moralgesetz und somit auch dem Gesetz Gottes. Das im Herzen eingeprägte Gesetz lehrt den Menschen dasselbe, das aus den zwei Tafeln des Gesetzes zu lernen ist. In der Nächstenliebe wird das natürliche Gesetz verwirklicht.

Das natürliche Gesetz gehört zu den natürlichen Gaben des Menschen, und deswegen ist es im Sündenfall nicht völlig verlorengegangen wie die übernatürlichen Gaben, sondern verdorbene Reste von ihm wirken immer noch im Menschen. In seiner Verderbtheit kann es aber keine vollkommene Einhaltung des Gesetzes — des Willen Gottes — bewirken. Sein Wirken ist zur äußeren Einhaltung des Gesetzes begrenzt, aber auch der ungläubige Mensch kann durch es den wesentlichen Inhalt der zweiten Tafel des Gesetzes erkennen.

Der Mensch kann nach Calvin auch ohne besondere Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift mit seinen natürlichen, angeborenen Gaben große Teile des Moralgesetzes erkennen. Die innere Erkenntnis des Gesetzes wird von Calvin natürliches Gesetz genannt. Das natürliche Gesetz kann den Menschen zu keinem wirklichen geistlichen Leben führen, aber es hat großen Einfluß darauf, wie die Menschen miteinander und in Menschengemeinschaften leben und sich zueinander verhalten, denn aus ihm bekommt der Mensch die Regeln und die Grenzen des Guten und des Bösen, des Richtigen und des Falschen, des Ehrbaren und des Schamhaften. Es bringt den Menschen auch dazu, dass er Werke der Nächstenliebe tut — seinen Nächsten liebt.

Das Gesetz ist für Calvin im Großen und Ganzen die Regel des frommen und richtigen Lebens. Als Regel des Lebens zielt das Gesetz auf die vollkommene Gerechtigkeit. Wenn das Gesetz vollkommen eingehalten würde, würde es den Menschen rechtfertigen, aber kein einziger Mensch ist je der vollkommenen Einhaltung des Gesetzes fähig. Deswegen kann der Mensch nicht auf seine eigenen Tugenden vertrauen. Wenn Adam unverdorben geblieben wäre, könnte der Mensch Gott vollkommen kennen und seinen Willen vollkommen einhalten — Adam ist aber nicht unverdorben geblieben.

Das Gesetz hat nach Calvin einen dreifachen Gebrauch. In seinem ersten Gebrauch zeigt es dem Menschen, wie unvollständig seine Gerechtigkeit ist und treibt ihn so zu Gott. Er steht nämlich weit von der Erfüllung des Willens Gottes entfernt, und das Gesetz warnt ihn, klagt ihn an und verurteilt ihn wegen seiner Ungerechtigkeit. Obwohl das Gesetz ihn unentschuldig macht, ist sein Ziel nicht, den Menschen zur Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit zu führen, sondern zur Suche nach Gott zu bringen. Der erste Gebrauch des Gesetzes geschieht in allen Menschen, aber einen besonderen Wert hat er für die Nicht-Wiedergeborenen, die erwählt, aber noch nicht berufen sind.

Der zweite Gebrauch des Gesetzes hat seine besondere Aufgabe in den Gemeinschaften, die Menschen aus ihren natürlichen Neigungen gründen. Das Gesetz steuert äußere Taten, mäßigt sie und ermöglicht so ein Gemeinschaftsleben. Wenn notwendig, schreibt das Gesetz Sanktionen zur Zurückhaltung in äußeren Taten vor, aber es hat keinen Einfluss auf die innere Verderbtheit des Menschen. Der zweite Gebrauch des Gesetzes geschieht in der Scham und in der Furcht des Menschen, die den Menschen daran hindern, solche innere Lust zu verwirklichen, die gegen Nächstenliebe verstößt. So garantiert das Gesetz den Frieden der Gemeinschaft. In dieser Funktion berührt das Gesetz alle Menschen, und obwohl es nur äußere Werke bewirken kann, führt es zweierlei Menschen zu Gott: erstens Selbstzufriedene, zweitens solche, die sich leicht zu etwas verleiten lassen. Wie Calvin den zweiten Gebrauch des Gesetzes ausführt, zeigt, dass es seiner Meinung nach nicht möglich ist, von der äußeren

Lage eines Menschen aus zu sagen, ob er zu den Erwählten gehört oder aber nicht.

Der wertvollste Gebrauch des Gesetzes ist für Calvin der dritte Gebrauch in den Gläubigen. Auch sie warnt das Gesetz, auch für sie ist es der beste Weg, den Willen Gottes genauer kennenzulernen und in seinem Verständnis stärker zu werden. Das Gesetz treibt die Gläubigen zur Arbeit, zur Tätigkeit, aber es verurteilt sie nicht. Es zeigt ihnen das Ziel der Vollkommenheit, nach dem sie trachten und streben. Die Gläubigen stehen nicht mehr unter dem Gesetz, das Gesetz bindet ihre Gewissen nicht und das Moralgesetz ist für sie kein Moralgesetz, sondern die Regel eines besseren Lebens. Ihre Werke und Taten werden neben dem Gesetz auch vom Geist Gottes gesteuert, welches ermöglicht, dass sie von ihren Herzen aus das Gesetz erfüllen können.

Der erste und der zweite Gebrauch des Gesetzes erstrecken sich auf alle Menschen, aber der dritte Gebrauch begrenzt sich auf die Gläubigen. Der dritte Gebrauch bringt die Kontinuität der Offenbarung zum Vorschein, die ja zu den Grundstrukturen der Theologie Calvins gehört: in den Gläubigen hat die Offenbarung die Vollständigkeit erreicht, denn sie haben zuerst die Offenbarung in der Schöpfung, dann die in der Schrift, dann die in Christus und schlussendlich die durch den Heiligen Geist.

Wenn das Recht im Menschen funktioniert, gibt es ihm Ziele, nach denen er streben soll und die somit sein Leben formen. Gute Ziele, gute Werte oder erste Prinzipien für Calvin sind Menschlichkeit, Wahrheit und Ehrlichkeit. Wenn sie im praktischen Leben in einen Konflikt miteinander geraten, gibt Calvin Priorität danach, wo die jeweilige Sache behandelt wird. Der Privatmensch soll in seinen Entscheidungen auf die Menschlichkeit achten, aber in einem Amt — z.B. als Richter — muss der Mensch der Wahrheit und der Ehrlichkeit den Vortritt gewähren. Der zentrale Inhalt der *regula* variiert also je nach dem, aus welcher Sicht die Sachlage betrachtet wird. Das bedeutet aber auch, dass Calvin einen Unterschied zwischen dem Privatleben und dem Amt eines Menschen macht.

Das Gesamtziel der *regula* ist es, das Leben des Menschen fromm und gut zu gestalten, d.h. ein Leben zu formen, in dem das Ziel des Gesetzes, die Nächstenliebe, verwirklicht wird. Die zweite Tafel des Gesetzes erklärt eben die Nächstenliebe, wenn sie Regeln über zwischenmenschliche Verhältnisse beinhaltet. Das Ziel des gesamten Gesetzes ist neben der Nächstenliebe die Frömmigkeit, welches es möglich macht, das Gesetz als "Regel der Gerechtigkeit" zu nennen. Würde der Mensch das Gesetz vollkommen erfüllen, wäre er auch vollkommen in der Gerechtigkeit und ein vollkommenes Bild Gottes. Niemand aber folgt dem Gesetz vollkommen, denn niemand erfüllt das Doppelgebot der Liebe bis in die letzte Einzelheit. So kann auch niemand durch das Gesetz Vollkommenheit und Gerechtigkeit erreichen. Den Gläubigen erfüllt aber Gott das, was von ihrer Vollkommenheit fehlt, und so macht er sie gerecht.

Die goldene Regel ist für Calvin ein Teil der Regel der Liebe. Er vergleicht sie mit dem allgemeinen Prinzip der Billigkeit und hält sie für das Funktionsprinzip des Gerichts Gottes. Die goldene Regel hat in seinem Denken Anknüpfungen mit dem Naturrecht, aber sie besitzt keine starke selbständige Stellung. Sie ist der subjektive Teil der Regel der Liebe, wenn sie zeigt, wie man sich anderen Menschen gegenüber zu verhalten hat. Den Inhalt der Regel der Liebe gibt das *cuique ius suum* -Prinzip bekannt, das so der objektive Teil der Regel ist.

Das zentrale naturrechtliche Prinzip für Calvin ist die Billigkeit (*aequitas*), die bekannt macht, wie Menschen miteinander zu leben haben, und die so auch die Gerechtigkeit ausdrückt. Die Billigkeit gehört zur zweiten Tafel des Gesetzes, dem Gesetzteil, der auch sonst das Gebiet des Naturrechts ist. Die Billigkeit ist ein eindeutig naturrechtliches Element im Denken Calvins, denn ihre Erfüllung ist ohne die Erkenntnis und Verehrung Gottes möglich.

Die Bedeutung der Billigkeit tritt in besonderer Weise hervor, wenn Calvin sich mit der Zinsnahme beschäftigt. Für ihn ist das Zinsnahmeverbot des Alten Testaments kein Teil des ewigen Gesetzes. Das Verbot ist nicht universell, denn es gilt nur Mitgliedern des eigenen Volkes gegenüber. So muss es politisches Recht sein. Die alttestamentarischen

Zinsnahmeverboten verpflichten nicht die Christen, denn ihnen gelten die Grenzen, die die Billigkeit und die Vernunft zeichnen. Der Zins an sich ist nicht böse, aber man darf mit Zinsen nicht einen anderen Menschen ausbeuten. Calvin akzeptiert den Gedanken über die Unfruchtbarkeit des Geldes nicht bis zum Ausgangspunkt der Zinsfrage, sondern er sieht, dass das Geld Früchte bringt, wenn es im Umlauf ist: Gewinn und Zinsen sind notwendig für ein funktionierendes Wirtschaftsleben. Darum will er die Zinsfrage aus der Sicht der Billigkeit betrachten.

Im Geschäftsleben ist es nach Calvin im Rahmen der allgemeinen Regel der Billigkeit erlaubt, Zinsen zu nehmen. Die Regel der Billigkeit verbindet er mit der goldenen Regel: die Zinsnahme ist nicht gegen die goldene Regel, wenn der Zinssatz anständig und billig ist. Die Billigkeit kann man aber nicht eindeutig angeben: für Arme kann auch ein günstiger allgemeiner Zinssatz als unbillig erscheinen und ihre Stellung in Gefahr bringen. Der Zinssatz ist nicht ungerecht, wenn er dem Schuldner nicht schadet. Man kann auch nicht allgemein auf Zinsnahme verzichten, weil Zinsen nützlich und praktisch sind. Eine Bereicherung auf Kosten der Armen ist aber ungerecht, und Arme dürfen überhaupt nicht mit Zinsen belastet werden, weil sie ihnen als unbillig erscheinen. Calvin setzt die natürliche Billigkeit als die Grenze der Zinsnahme. Die natürliche Billigkeit hat als ihre Regel nicht etwa die Unbilligkeit der Welt, sondern das Wort Gottes, und die Billigkeit muss viel genauer beachtet werden als die Gewinnsucht. Vor allem soll aber die Betrachtungsweise der Billigkeit das Verhalten der Christen auf Eigentum beherrschen, denn sie stehen unter der Forderung der Liebe, dass man den Hilfesuchenden keine unzumutbare Lasten aufladen darf. Der Christ soll sein Eigentum für andere benutzen.

Weil die Regel der Billigkeit nach Calvin dem Menschenherzen eingeprägt ist, ist sie jedem Menschen von seiner Natur aus verständlich. Er bindet sie auch mit der goldenen Regel zusammen, wenn er die goldene Regel als die von Christus gegebene Regel der Billigkeit bezeichnet. Seine Verbindung mit der Ethik der goldenen Regel hat die Betrachtungsweise der Billigkeit.

Bei der Analyse der Billigkeitsauffassung Calvins habe ich festgestellt, dass seine theoretischen Schriften — Dogmatik und Kommentare — als Quelle seiner Ethik nicht ausreichen, daher sollte die Forschung sein Wirken als Seelsorger berücksichtigen. In der Behandlung praktischer Fragen der Seelsorge wird eine menschenverstehende Milde bei ihm sichtbar, die aus seinen dogmatischen Schriften her kaum zu erahnen ist. Dieser Nebenbefund meiner Arbeit bedarf jedoch näherer Untersuchung.

7. QUELLEN, LITERATUR UND ANHANG

7.1. Quellen

7.1.1. Calvin

- CO Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia. Ed. G. Baum, E. Cunitz & E. Reuss. 59 vol. in: Corpus reformatorum. Vol. 29–87. Braunschweig, 1863–1900.
- OS Ioannis Calvini opera selecta. Ed. P. Barth & G. Niesel. I-V. München.
- SC Supplementa Calviniana. Sermons inédits. Ed. E. Mühlhaupt. I-. Neukirchen-Vluyn. 1961–
- CStA Calvin-Studienausgabe. Herausgegeben von Eberhard Busch, Matthias Freudenberg, Alasdair Heron, Christian Link, Peter Opitz, Ernst Saxer, Hans Scholl. Bd. 1.1–5.1. Neukirchen-Vluyn. 1994–2005.
- Institutio Institutio Christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum: aucta etiam tam magna accessione ut propeodum opus novum haberi possit. Iohanne Calvino auctore. Genevae. 1559. OS III-V
- RCI Cristianae religionis institutio / totam fere pietatis summam et quidquid est in doctrina salutis cognitu necessarium complectens, omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus ac recens editum. Prefatio ad christianissimum regem Francia quae hic ei liber pro confessione fidei offertur. Joanne Calvino Novidunensi auctore. Basileae. (Institutio 1536). OS I, 9–283.
- Cath1537 Instruction et confession de foy dont on use en leglise de Geneve. (Cathecisme 1537) OS I, 379–417.
- Usure De l'Usure. (sine anno et loco). OS II, 391–396.
- CmGen Commentarii in quinque libros Mosis. Pars I: Commentarius in Genesin. CO 23, 1–622
- SrGen Sermons sur divers passages de la Genèse. CO 23, 625–784.
- CmMsHm Commentarii in quinque libros Mosis. Pars II: Mosis reliqui libri quatuor in formam harmoniae digesti a Ioanne Calvino. Cum eiusdem commentariis. CO 24 (Pars I), CO 25, (Pars II)
- SrDtn Sermons sur le Deuteronomie. in: CO 25, 573 – CO 29,232.
- CmPs Commentarius in lib. Psalmorum. Pars I. Ps. 1–90. CO 31
- PrHez Prealectiones in Ezechieli viginta capita priora. CO 40, 1–516.
- PrHos Prealectiones in XII prophetas minores. Pars I. Hosea, Ioel. CO 42,

- 177–600.
- CmEvHarm Commentarius in harmoniam Evangelicam. Argumentum in Evangelium Iesu Christi secundum Matthaeum, Marcum et Lucam. CO 45.
- CmIoan Commentarius in evangelium, Ioannis. CO 47, 1–458.
- CmActa Commentarius in Acta apostolarum. CO 48, 1–574.
- CmRom Commentarius in epistolam Pauli ad Romanos. in: CO 49, 1–292 und CStA 5.1 (mit deutscher Übersetzung)
- Deux Congrécations
Deux Congrécations et Exposition du Catechisme. Première réimpression de l'édition de 1563 avec une introduction et des notes par Rodolphe Peter. Cahiers de la revue d'histoire et de philosophie religieuses. No 38. 1964
- CmSeneca L. Annae Senecae, Romani Senatoris, ac Philosophi Clarissimi, libri duo de clementia, ad Neronem Caesarem: Ioannis Caluini Nouiodunaei comentarijs illustrati. Parisijs Ludouicum Cyanneum sub duobus Gallis in via Iacobae. 1532. — Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia. With introduction, translation, and notes by Ford Lewis Battles and André Malan Hugo. With three facsimiles. Leiden. Part two.
- De aeterna De aeterna Dei praedestinatione. CO 8, 249–366.
- Responsio Responsio ad calumnias nebulonis de praedestinatione. CO 9, 253–266.
- Calumnia Calumnia nebulonis de occulta providentia Dei cum responsione. CO 9, 269–318.
- Thesauri Thesauri epistolici. CO 10, Pars II – CO 20, 356.

7.1.2. Andere Autoren

- Aristoteles Eth.Nic. Ethica Nicomachea
- Augustinus, Aurelius
De libero arbitrio
Enn. in Ps. Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in psalmos
De duabus animabus
De civitate Dei
De div. queas. De diversis quaestionibus
- Budé, Guillaume
Annotationes. Gulielmi Budaei Parisiensis, secretarii regii, in quattuor & viginti Pandectarum libros, ad Ioannem Deganaum Cancellarium Franciae

- CCCM Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. Turnholti. 1969–
- Chrysippus Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim. Vol. 2
Chrysippi fragmenta, logica et physica Vol. 3 Chrysippi fragmenta
moralia, fragmenta suecessorum. Stutgardiae. 1964
- Cicero, Marcus Tullius
Tusc. Tusculanarum disputationum libri quinque M. Tullius Cicero
De finibus. De finibus bonorum et malorum.
- Dig. Digesta Corpus iuris civilis.
- Duns Scotus, Johannes
Opus Oxoniense. (Ordinatio).
- Isidor Etymologia. Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive
originum : libri XX
- Occam, William
Dialogus.
- Platon Politeia
Eutyphron
- Seneca, Lucius Annaeus
Ep. Ad Lucilium epistulae morale
- Thomas Aquinas
ST. Summa Theologiae.

7.2. Literatur

- Aland, Kurt
1980 Die Reformatoren: Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin; mit
einem Nachwort zur Reformationsgeschichte Orig.-Ausg., 2., erw.
Aufl. Gütersloh.
- Andreas Alciatus
1992 500 Jahre Andreas Alciatus (1492– 1550). Jurist, Humanist,
Emblematiker. Eine Ausstellung aus Beständen der
Universitätsbibliothek der Universität Bonn, des Institutes für
Römisches Recht und des Kunsthistorischen Institutes der
Universität Bonn 8. 5. - 15. 8. 1992. Ausstellungsgestaltung und
Katalog: Monika Grünberg-Dröge. Bonn.
- d'Assonville, Victor E.
2001 Der Begriff "doctrina" bei Johannes Calvin — eine theologische
Analyse. (Diss.) Rostocker Theologische Studien; 6. Münster (Wstf.)
- Augustijn, Cornelis
1988 Calvin und der Humanismus. in: Calvinus Servus Christi, 127–142

- Babelotzky, Gerd
 1977 Platonische Bilder und Gedankengänge in Calvins Lehre vom Menschen. Diss. Veröffentlichungen des Institutes für europäische Geschichte, Bd. 83. Wiesbaden.
- Backus, Irena
 2003 Historical method and confessional identity in the era of the Reformation (1378–1615). (Studies in medieval and Reformation thought, vol. 94.). Leiden – Boston
 2003a Calvin's Concept of Natural and Roman Law. CTJ 38 (2003), 7–26.
- Barth, Peter
 1935 Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin. Theologische Existenz heute, Hf. 18. München.
- Barth, Karl
 1934 Nein! Antwort an Emil Brunner. Theologische Existenz heute, Hf. 14. München.
- Battles, Ford Lewis
 1969 Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia. P.72*–140*.
- Bauer, Clemens
 1965 Gesammelte Aufsätze zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Dem Verfasser zum 65. Geburtstag am 16. Dezember 1964 von Freunden, Kollegen und Schülern als Festgabe dargebracht. Freiburg – Basel – New York.
- Bauke, Hermann
 1922 Die Probleme der Theologie Calvins. Leipzig.
- Baur, Jürgen
 1965 Gott und Recht im Werke Calvins. (Diss.) Bonn.
- Baylor, Michael G.
 1977 Action And Person. Conscience in Late Scholascism and the Young Luther. Leiden.
- Benoît, Jean-Daniel
 1966 The History and Development of the Institutio: How Calvin worked. - Courtenay Studies in Reformation Theology 1. John Calvin. Ed. by G.E. Duffield. P.102–117.
- Bentley Jerry H.
 1983 Humanists And Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance. Princeton, New Jersey.
- Bibliographia Calviniana
- Biéler, André
 1961 La pensée économique et sociale de Calvin. Genève.

- 1963 L'homme et la femme dans la morale calviniste. Genève.
- 1966 Gottes Gebot und der Hunger der Welt - Calvin, Prophet des industriellen Zeitalters. Grundlage und Methode der Sozialethik Calvins. Polis 24, Evangelische Zeitbuchreihe. Zürich.
- Blühdorn, Jürgen Gerhard
Gewissen I. TRE, Bd. , 192–213.
- Bohatec, Josef
- 1934 Calvin und das Recht. Graz.
- 1935
- 1937 Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens. Breslau.
- Brunner, Emil
- 1935 Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth. 2.Aufl. Tübingen.
- Böttger, Paul C.
- 1990 Calvin Institutio als Erbauungsbuch: Versuch einer literarischen Analyse. Neukirchen-Vluyn.
- Calvin In Asian Churches.
- 2002 Calvin In Asian Churches Volume I. Proceedings of the Asian Congress on Calvin Research. Edited by Sou-Young Lee. Seoul.
- Calvin-concordance
A Computerized Concordance To INSTITVTIO CHRISTIANAE RELIGIONIS 1559 of Iohnes Calvinvs. Ed. by F.L. Battles. Pittsburgh. 1972.
- Calvin's Commentary on Seneca's
Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia. With introduction, translation, and notes by Ford Lewis Battles and André Malan Hugo. Part one: Introduction (p.1*–140*) . Part two:Text, commentary, translation, and notes (textual and critical) (p. 1–381). Part three: Appendices, bibliography, and indices (p. 385–448). With three facsimiles. Leiden. 1969.
- Calvinus Ecclesiae Doctor
Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 25. bis 28. August 1978 in Amsterdam. Hrsg. von Wilhelm H. Neuser. Kampen: J.H. Kok. s.a.
- Calvinus Servus Christi
Die Referate des Internationalen Kongresses der Calvin-Forschung vom 25. bis 28. August 1986 in Debrecen. Hrsg. von Wilhelm Neuser. Budapest. 1988.

Calvinus Sincerioris Religionis Vindex

1997 Calvinus Sincerioris Religionis Vindex Calvin as Protector of the Purer Religion. International Congress on Calvin Research September 13.-16. 1994, Edinburgh, Scotland. Ed. by Wilhelm H. Neuser & Brian G. Armstrong. Sixteenth Century Essays & Studies, Vol. XXXVI. Kirksville.

Castrén, Olavi

1946 Die Bibeldeutung Calvins. Helsinki.

Chaunu, Pierre

1984 Les temps des Réformes. I La crise de la Chrétienté 1250–1550, II La Réforme protestante. Bruxelles.

Chevenière, Marc-Edouard

1937 La pensée politique de Calvin. (Diss.) Genève.

CHLMPh The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the discovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100–1600. Editors Norman Kretzmann – Anthony Kenny – Jan Pinborg. Cambridge.

Ciulei, Georges

1972 L'équité chez Ciceron. Amsterdam.

Cottret,

1998 Calvin – eine Biographie. Stuttgart.

CTJ Calvin Theological Journal. Edited for the Faculty of CALVIN THEOLOGICAL SEMINARY. Grand Rapids (Mi).

Dankbaar, Willem F.

1959 Calvin. Sein Weg und sein Werk. Neukirchen-Vluyn.

Der Theologe Melanchthon

Der Theologe Melanchthon. Herausgegeben von Günter Frank. Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten. Herausgegeben von Günter Frank und Johanna Loehr. Band 5. Stuttgart. 2000.

Die Kirche in ihrer Geschichte

Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch begründet von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, herausgegeben von Bernd Moeller. Göttingen.

Douglass, Jane Dempsey

Women, Freedom, and Calvin. The 1983 Annie Kinkead Warfield Lectures. Philadelphia, PA.

Doumergue, Emile

IV Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps. Tome IV^e. La pensée religieuse de Calvin. Lausanne. 1910.

- V Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps. Tome V^e. Le pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin. Lausanne. 1917.
- Dowey, Edward A., Jr.
1994 The Knowledge of God in Calvin's Theology. Princeton.
- Ellul, Jacques
1948 Die theologische Begründung des Rechts. München.
- Eßer, Hans Helmut
1997 Der Eigentumsbegriff Calvins angesichts der Einführung der neuen Geldwirtschaft. Calvinus Sincerioris Religionis Vindex 139–161
- Fuchs, Eric
1986 La morale selon Calvin. Paris.
- Ganoczy, Alexandre
1966 Le jeune Calvin. Gènese et évolution de sa vocation réformatrice. Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, Bd.40. Wiesbaden.
- Geschichtliche Grundbegriffe
Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Bd. 4 Mi – Pre
- Gilmont, Jean-François
Bibliographie des éditions de Jean Crespin 1550-1572. Verviers. 1981.
- I Tome I. (Text)
- II Tome II. (Titelblätter)
- Gilmore, Myron P.
1963 Humanist and Jurists. Six Studies in the Renaissance. Cambridge.
- Grobmann, Alfred
1935 Das Naturrecht bei Luther und Calvin. Eine politische Untersuchung.(Diss.) Harburg.
- Haas, Guenther H.
1997 The Concept of Equity in Calvin's Ethics. Editions SR: 20. Waterloo, Ontario.
- Haikola, Lauri
1969 Luther und das Naturrecht. In: Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517–1967. Festschrift Franz Lau zum 60. Geburtstag. S. 126–134. Berlin.
- Hancock, Ralph C.
1989 Calvin and the foundations of modern politics. Ithaca and London.

- Helm, Paul
2004 John Calvin's Ideas. Oxford.
- Herr, Theodor
1972 Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart. Paderborn.
- Hesselink, I. John
1992 Calvin's concept of the law. Princeton theological monograph series: 30. Allison Park, PA.
- HWdPh Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter. Basel. Bd 1: 1971; Bd. 6: 1984
- International Calvinism
1985 International Calvinism 1541 - 1715. Ed . by Menna Prestwich. Oxford.
- John Calvin and the church
John Calvin and the church: a prism of reform / edited by Timothy George. - 1st ed. Essays originally presented during the first four Colloquia at conferences held from 1982 to 1988 at Davidson College, North Carolina. Louisville, Kentucky.
- Kampshulte, F. W.
Johann Calvin. Seine Kirche und sein Staat in Genf. Leipzig.
I I Band. 1869.
II II Band. 1899.
- Kelley, Donald R.
1990 The Human Measure. Social thought in the western legal tradition. Cambridge—London.
- Kim, Cheol Yoo
2002 Calvin's Understanding of Moses' Law. — in: Calvin In Asian Churches. Volume I. Pp. 59–64. Proceedings of the Asian Congress on Calvin Research. Edited by Sou-Young Lee.
- Kisch, Guido
1960 Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Studien zum humanistischen Rechtsdenken. Basel.
1969 Gestalten und Probleme aus Humanismus und Jurisprudenz. Neue Studien und Texte. Berlin.
1972 Studien zur humanistischen Jurisprudenz. Berlin.
- Kolfhaus, W<>.
1949 Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin. Ansbach.
- Krüger, Friedhelm
Gewissen III. TRE, Bd. , 219–225.

- Lane, A.N.S.
 1981 Calvin's Use of the Fathers and the Medievals. — CTJ, Vol. 16/2 (1981), p.149–205.
- Laulaja, Jorma
 1981 Kultaisen säännön etiikka. Lutherin sosiaalietiikan luonnon-oikeudellinen perusstrukturi. (Diss.) Helsinki
 1994 Elämän oikea ja väärä. Eettiset valinnat tänään. Helsinki.
- Leinweber, Adolph
 1965 Gibt es ein Naturrecht? Hamburger Rechtsstudien, herausgegeben von Mitgliedern der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Hamburg, Heft 53. Hamburg.
- Little, David
 1969 Calvin and the Prospects for a Christian Theory of Natural Law. — Norm and Context in Christian Ethics. Ed. by G.H.Outka & P.Ramsay. London.
- Lobstein, Peter.
 1877 Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen. Strassburg.
- McGrath, Alister E.
 1990 A Life of John Calvin. A Study in the Shaping of Western Culture. Oxford—Cambridge.
- Millet, Olivier
 1992 Calvin et la dynamique de la parole. Etude de rhétorique réformée. Bibliothèque littéraire de la Renaissance, Série 3 — tome XXVIII. Genève.
- Moeller, Bernd
 1981 Deutschland im Zeitalter der Reformation. 2., durchgesehene und bibliographisch ergänzte Auflage. Deutsche Geschichte, hrg. von Joachim Leuschner, Bd. 4. Göttingen.
- Neuser Wilhelm H.
 1971 Calvin. Berlin.
- Niesel, Wilhelm
 1957 Die Theologie Calvins. 2.Aufl. München.
 1961 Calvin-Bibliographie 1901–1960.
- Nijenhuis, Willem
 1981 Calvin, Johannes (1509-1564). — TRE 7, 568-598.
- Olsson, Herbert
 1943 Calvin och reformationens teologi I. Lund.
- Opitz, Peter
 1994 Calvins theologische Hermeneutik. Neukirchen-Vluyn.

- Parker T. H. L.
1975 John Calvin. A Biography. London.
- Partee, Charles
1977 Calvin and classical philosophy. Leiden.
- Peter, Rodolphe
1964 Jean Calvin Deux congrégations et exposition du catéchisme. Première réimpression de l'édition de 1563 avec une introduction et des notes par Rodolphe Peter. Paris.
- Pfisterer, Ernst
1957 Calvins Wirken in Genf. Neu geprüft und in Einzelbilder dargestellt. Neukirchen Kreis Moers.
- Poort, Johannes Jacobus
1984 Auf den Fußspuren Calvins. Leben und Wirken des Genfer Reformators, dargestellt an seinen Lebenssituationen. Mit Zeichnungen und Fotos. [Uebers. a.d. Niederl.]. Konstanz.
- Potter, G. R.
1983 John Calvin. G. R. Potter and M. Greengrass. London.
- Potts, Timothy
1980 Conscience in medieval philosophy. Cambridge.
- Ramp, Ernst
1949 Die Stellung von Luther, Zwingli und Calvin zur Zinsfrage. (Diss.) Zürich.
- Rashdall, Hastings
1936 The Universities of Europe in the Middle Ages. A new edition in three volumes. Ed. by F.M. Powick & A.B. Emden. Vol. II: Italy–Spain–France–Germany–Scotland etc.. Oxford.
- Raunio, Antti
1993 Summe des christlichen Lebens. Die "Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527. (Diss.) Helsinki.
- Reuter, Karl
1981 Vom Scholaren bis zum jungen Reformator. Studien zum Werdegang Johannes Calvins. Neukirchen-Vluyn.
- Rohls, Jan
1987 Theologie reformierter Bekenntnisschriften: Von Zürich bis Barmen. UTB für Wissenschaft, Uni-Taschenbücher, 1453. Göttingen.
- Schellong, Dieter
1968 Das evangelische Gesetz in der Auslegung Calvins. Theologische

Exiztenz heute, N.F. 152. München.

Schmidt, Albert-Marie

1957 Jean Calvin et la tradition calvinienne. — *Maîtres spirituels*, vol 12. Paris.

Schreiner, Susan E.

1991 *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*. *Studies in the Historical Theology*, vol. 3. Durham, N.C.

Schulze, L[udi].F.

1984 Calvin on Interest and Property - Some Aspects of his Socio-economic View. In: *Our Reformational Tradition - A Rich Heritage and Lasting Vocation*, pp. 217-230. Potchefstroom.

1985 Calvin and 'Social Ethics'. His views on property, interest and usury. Pretoria.

Schwendemann, Wilhelm

1996 Leib und Seele bei Calvin. Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib-Seele-Dualismus in Calvins Theologie. *Arbeiten zur Theologie*, Band 83. Stuttgart.

Sinnema, Donald

1993 The Discipline of Ethichs in Early Reformed Orthodoxy. In: *CTJ* 28 (1993), 10-44.

t'Spijker, Willem van

2001 Calvin. Biographie und Theologie. Übersetzt von Heinrich Stoevesand. *Die Kirche in ihrer Geschichte*. Bd. 3, Lieferung J 2.

Staedke, Joachim

1969 *Johannes Calvin, Erkenntnis und Gestaltung*. Göttingen.

Stauffer, Richarde

1977 Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin. Bern.

1978 Quelques aspects insolites de la théologie du premier article dans la prédication de Calvin. — *Calvinus Ecclesiae Doctor*. S.47-68.

1985 Calvin. — *International Calvinism*, 15-38. (posthum)

Steinmetz, David

1995 *Calvin in context*. New York—London.

Stickelberger, Emanuel

1931 Calvin. Eine Darstellung. Gotha.

Strohm, Christoph

1996 Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentation sowie

- mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus. Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 65. Berlin—New York.
- 2000 Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon. — Der Theologe Melanchthon. S. 339–356.
- 2000a Die Voraussetzungen reformatorischer Naturrechtslehre in der humanistischen Jurisprudenz. — Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. 117. Band, S. 398–413.
- Strömholm, Stig
- 1989 Länsimaisen oikeusajattelun historia. Suomen Lakimiesliiton kirjasto N:o 103. Helsinki
- Tamm, Ditlev
- 1993 Romerks rätt och europeisk rättsutveckling. Överstättning Claes Peterson. Stockholm.
- Thiel, Albrecht
- 1999 In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über der Deuteronomium. Neukirchen-Vluyn.
- Thieme, Hans
- 1947 Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte. In: Ideengeschichte und Rechtsgeschichte II, 822-. Erstausgabe in: Juristische Fakultät der Universität Basel, Institut für Internationales Recht und internationale Beziehungen, Schriftreihe, Heft 6, 1-54. Basel.
- ThLL Thesaurus linguae latinae editus auctoritate et consilio academiarum quinque germanicarum berlinensis Gottingensis Lipsiensis monacensis vindobonensis. Vol. 1–. Lipsiae 1900–
- Tolonen, Hannu
- 1984 Luonto ja legitimaatio. Normatiivisten asiantilojen johtaminen aristotelisen luonnonoikeustradition mukaan. (Diss.) Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisu, A-sarja, N:o 164. Vammala.
- Torrance, T<>. H<>.
- 1951 Calvins Lehre vom Menschen. Zollikon-Zürich.
- TRE Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard Krause & Gerhard Müller. Berlin—New York.
- Troeltsch, Ernst
- 1912 Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. In: Gesammelte Schriften, Bd. I. Tübingen. [2. Neudruck. Aalen, 1965]
- Tönnies, Sibylle
- 1995 Der westliche Universalismus. Eine Verteidigung klassischer

Positionen. Opladen.

- Vejjola, Timo
1988 Dekalogi. Raamatullisen etiikan perusteita. SES 49. Helsinki.
- Verhey, Allen
1980 Calvin's Treatise "Against the Libertines". - CTJ. Vol. 15 (1980), N.2, p.190-219.
- Vincent, Gilbert
1984 Exigence éthique et interprétation dans l'oeuvre de Calvin. Genève.
- Weber, Otto
1955 Unterricht in der christlichen Religion. Nach d. letzten Ausg. übers. u. bearb. von Otto Weber. Neukirchen-Vluyn.
- Weigand, Rudolf
1967 Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irenarius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus. München.
- Welzel, Hans
1960 Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Göttingen.
- Wendel, François
1968 Calvin, Ursprung und Entwicklung seiner Theologie. Neukirchen-Vluyn.
1985 Calvin — Sources et évolution de sa pensée religieuse. 2^e éd. revue et complétée. Préface de Richard Stauffer. Genève.
- Witte & Kingdon
2005 Sex, Marriage, and Family in John Calvin's Geneva. Vol. 1. Courtship, Engagement, and Marriage. By John Witte, Jr. & Robert M. Kingdon. Grand Rapids, Mi / Cambridge.
- Wolf, Erik
1964 Das Problem der Naturrechtslehre. Karlsruhe.
- Wolf, Ernst
Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. München. 2.Aufl. 1962.
<1942> Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht. — Peregrinatio. Bd.1, S.81–112.
- Wolter, Michael
Gewissen II. TRE, Bd. , 213–218.

7.3. Bibelstellenregister

Ex. 3:20–21	14
Ex. 11:2,3	110
Ex. 20:2	63

Ex. 22:25	161
Ez. 18:8	160
Lev. 25:35–38	161
Dtn. 5	65
Dtn. 5:6	63
Dtn 6:4	63
Dtn 6:13	63
Dtn. 10:17–19	147
Dtn. 23:19–20	157, 161
Dtn. 30:11–14	30
Psalm 15:5	160
Spr. 5:15	161
Spr. 20:12	58
Spr. 22:2	161
Tob. 4:15	30

Matt. 7:12	30, 158, 163
Luk. 6:34–35	162
Luk 10:27	69
Apg. 24:16	123
Römer 1:20	87
Römer 2	17
Römer 2:1	87
Römer 2:14	127, 130
Römer 2:14–15	22, 122, 127
Römer 2:14–16	30
Römer 2:15	114, 115
Römer 13:1,5	123
Römer 14:23	137
1. Kor. 10:28–29	124

7.4. Personenregister

Abelardus, Petrus	87
Adam	16, 39, 100, 145, 178
Ailly, Pierre d'	44
Alanus	32, 33
Albertus Magnus	116
Alciat, Andreas	5, 6, 50
Ambrosius	87

Aristoteles	4, 47, 49, 154, 158, 168
Assonville, Victor e. d'	24
Augustijn, Cornelius	12, 13
Augustin	29, 35, 45, 59, 79, 83, 87
Babelotzky, Gerd	96
Barth, Karl	15, 16
Barth, Peter	13, 15, 16
Baur, Jürgen	11-14
Bernhard von Clairvaux	125
Biel, Gabriel	44
Biéler, André	24
Bileam	68
Blackteter, Raymond	132
Boethius	87
Bohatec, Josef	11, 12, 14, 15, 166
Bonaventura	116
Brunner, Emil	15, 16
Bucer, Martin	9, 139
Budé, Guillaume	49
Bullinger, Heinrich	8
Cantiuncula, Claudius	48
Cato	79, 158
Celsus	49
Chenevière, Marc-Edouard	11, 13, 14, 112
Chrysipp	113
Cicero	35, 50, 84, 113
Diogen	41
Dracon	78
Duns Scotus, Johannes	36, 37, 42, 43
Erasmus von Rotterdam	7, 8, 47, 48
Estoile, Pierre de l' (Petrus Stella)	4, 6
Ezekiel	160
Farel, Guillaume	8, 9
Franz I.	7
Fuchs, Eric	138
Gaius	29
Gerson	44
Gratian	30-32
Gregor	45

Grobmann, Alfred	16
Haas, Gunter	24
Hieronymus	115
Horatio	87
Huguccio	38
Irnerius	45
Isidor von Sevilla	31
Leo der Große	87
Little, David	13
Luther, Martin	7, 39, 139, 150
Margerite von Navarra	8
Martinus	46
Melanchthon, Philipp	9, 22, 33, 34, 40, 42, 139
Niesel, Wilhelm	12
Ockham, Wilhelm	43–45
Olsson, Herbert	13, 14, 99
Opitz, Peter	24
Origen	87
Paulus	87, 114
Philo von Alexandria	116
Platon	28, 34, 95, 96, 113
Renate von Este (Renée de France)	9
Rupert von Deutz (Rupertus Tuituensis)	87
Schreiner, Susan	10, 11, 120
Schwendemann, Wilhelm	96
Seneca	7, 22, 25, 35, 62, 113
Stapulensis, Faber (Lefèvre d’Etaples)	8
Stauffer, Richard	24
Thomas von Aquin	33, 36, 79, 116
Tillet, Louis de	8
Tönnies, Sibylle	19, 20
Ulpian	38, 50
Viret, Pierre	8
Wendel, François	12, 13, 54, 155
Wilhelm von Auxerre	116
Wilhelm von St. Thierry (Guilelmus a Sancto Theodorico)	87
Wolmar, Melchior	4

7.5. Anhang: Calvins Gliederung des Mose-Gesetzes

Praefatio in Legem

Ex 20:1–2 Dtn 5:1–6 Dtn 4:20 / Lev 19:36b–37 Lev 20:8 Lev 22:31–33 Dtn 4:1–2 Dtn 5:32–33 Dtn 13:19 / Dtn 4:5–14 / Dtn 4:32–40 / Dtn 7:6–8; Dtn 10:14–17 / Dtn 27:9–10 / Dtn 26:16–19 / Dtn 6:20–25 / Num 15:37–41 Dtn 6:6–9 Dtn 11:18–20 Ex 23:13 / Dtn 27:1–8 / Dtn 31:10–13 / Dtn 6:10–12 / Dtn 9:1–6 / Dtn 10:21–22; Dtn 11:1–7 / Dtn 8:1–6 Dtn 11:8–9 / Dtn 29:2–9 / Dtn 8:7–9 Dtn 11:10–12 Dtn 6:1–3 Dtn 6:17–19 / Dtn 8:11–18 / Ex 23:20–31 / Dtn 29:28 Dtn 30:11–14 / Lev 27:34 Dtn 1:1–5 Dtn 4:44–49 Dtn 29:1

Primum praeceptum

Ex 20:3 Dtn 5:7

Expositio

Dtn 6:4, 13 Dtn 10:20 Dtn 6:16 / Lev 19:1–2 / Dtn 6:14–15 / Dtn 28:9–14 / Dtn 28:15–18 / Dtn 13:1–4 Dtn 18:21–22 / Lev 18:21 Lev 19:30–31 Dtn 12:29–31

App. caeremoniae

Ex 12:1–20 / Ex 12:24–27, 43–49 / Ex 13:3–10 / Dtn 16:3–4 Ex 23:18 Ex 34:25 / Num 9:1–14

div. app.

Ex 13:1–16 Ex 22:29–30 Ex 34:19–20 Lev 27:26 Dtn 15:19–20 / Ex 30:11–15 / Num 6:1–21 / Dtn 26:1–11 Num 15:17–21 Ex 22:28 / Ex 23:19 Ex 34:26 / Lev 12:1–8 / Dtn 24:8–9 Num 5:1–3 Lev 13–15 / Dtn 23:1–2 / Num 19:1–22 / Dtn 23:9–14 / Dtn 22:9–11 Lev 19:19–28 / Dtn 14:1–2 / Lev 20:25–26 / Lev 11:1–47; Dtn 14:3–20 / Dtn 14:21 Ex 22:30 Lev 17:15–16 / Dtn 21:10–13

App. forenses

Dtn 18:19 Dtn 13:5 / Dtn 17:12–13 / Dtn 13:6–11 / Dtn 13:12–17 / Ex 22:18 Lev 20:6, 27 Num 15:30–31 Lev 20:1–5 Ex 12:15, 19 / Dtn 17:14–20 / Dtn 20:1–4 / Num 10:1–10

Secundum praeceptum

Ex 20:4–6 Dtn 5:8–10

Expositio

Ex 34:17 Lev 19:4 Lev 26:1 Lev 20:22–23 / Dtn 4:12–24 Ex 34:4 Dtn 11:16–17 Dtn 8:19–20 / Dtn 16:22 Ex 23:24 / Dtn 12:4–27 / Dtn 14:23–26 / Ex 20:24–25 Dtn 27:5–7 / Ex 25:1–22 Ex 35:4–19 / Ex 25:23–29 / Ex 25:31–40 / Ex 27:20–21 Lev 24:1–4 / Num 8:1–4 / Ex 26:1–37 / Ex 27:1–8 / Ex 27:9–19 / Ex 29:36–37 / Ex 30:1–10 / Ex 30:34–38 / Ex 30:17–21 / Ex 28:1–43 / Ex 29:1–35 / Lev 6:19–22 / Num 8:5–9, 23–26 / Num 3:5–10 / Ex 30:22–33 / Lev 8:1–3 / Lev 21:1–12 / Dtn 31:9 / Lev 10:8–11 / Lev 21:7–8,

13–15 / Lev 21:16–24 / Lev 22:1–16 / Ex 20:26 / Num 6:22–27 / Num 35:1–8 / Num 18:1–7, 22–23 / Num 4:4–33 / Lev 17:1–9 / Dtn 17:8–11 / Num 5:9 / Num 18:8–19 / Lev 6:9–11, 19–22 / Num 5:8 / Lev 7:6–14, 31–35 / Num 18:26–31 / Num 18:20–24 / Lev 27:30–33 / Dtn 14:22, 27–29 / Dtn 12:19 / Dtn 26:12–15 / Dtn 18:1–8 / Lev 24:5–9 / Ex 29:38–46 / Num 28:16–31 / Num 29:1–29 / Lev 16:1–34 / Lev 1:1–17 / Lev 2:1–16 / Lev 3:1–17 / Lev 4:1–35 / Num 15:22–29 / Lev 5:1–13 / Lev 5:14–19 / Lev 6:1–7 / Lev 6:8–15, 23 / Lev 7:1–5 / Lev 7:11–18 / Lev 22:29–30 / Lev 19:5–8 / Lev 7:19–25, 28–29 / Num 15:1–16 / Lev 22: 17–25 / Dtn 17:1 / Dtn 23:18 / Lev 22:26–28 / Ex 22:30 / Ex 23:19 / Ex 34:26 / Dtn 14:21

App. politicae secundi praecepti

Ex 23:24 / Dtn 12:1–3 / Ex 34:13 / Dtn 7:5 / Num 33:52 / Dtn 16:21 / Ex 34:11–16 / Dtn 7:1–4 / Ex 23:31–33 / Dtn 7:16–26 / Dtn 25:17–19 / Dtn 23:3–7 / Dtn 17:2–7

Tertium praeceptum

Ex 20:7 / Dtn 5:11

Expositio

Lev 19:12 / Ex 23:13 / Dtn 6:13 / Dtn 10:20 / Dtn 23:21–22 / Lev 27:1–29 / Num 30:1–16

app politicae

Lev 24:15–16 / Ex 22:9–10

Quartum praeceptum

Ex 20: 8–11 / Dtn 5:12–15

Expositio

Lev 19:30 / Lev 26: 2 / Ex 23:12 / Lev 23:3 / Ex 31:12–17 / Ex 34:21 / Ex 35:1–3 / Lev 19:3

Appendices

Ex 23:10–11 / Lev 25:1–7, 20–21 / Lev 25:8–13 / Lev 23:1–44 / Ex 23:14–17 / Ex 34:22–24 / Dtn 16:1–17 / Ex 34:20

Secunda tabula cuius primum praeceptum quintum Legis est

Ex 20:12 / Dtn 5:16

Expositio

Lev 19:3

Appendices

Ex 21:15 / Lev 20: 9 / Dtn 21:18–21 / Ex 22:28 / Lev 19:32 / Dtn 16:18 / Dtn 20:9

Sextum praeceptum

Ex 20:13 / Dtn 5:17

Expositio

Lev 19:17 / Lev 19:18 / Lev 19:14

App. caeremoniales

Dtn 21:1–9 / Dtn 12:15–25 Lev 17:10–14 Lev 7:26–27 Lev 19:26

App. politicae

Lev 24:17–22 Ex 21:12–36 / Dtn 17:6 Dtn 19:15 / Dtn 22:8 / Dtn 24:7 / Dtn 21:22–23
/ Dtn 25:1–3 / Dtn 24:16 / Dtn 20:10–18 / Dtn 23:15–16 / Dtn 22:6 / Ex 23:5 Dtn 22:4
/ Num 35:9–34 Dtn 19:1–13

Septem praeceptum

Ex 20:14 Dtn 5: 18

Expositio

Lev 18:20

Appendices

Lev 18:22–30 / Ex 22:18 Lev 20:13 –16 / Lev 19:29 / Dtn 23:18 / Lev 20:10 Dtn 22:22
–27 / Lev 19:20 – 22 / Ex 21:7 –11 / Ex 22:15–16 / Dtn 24:5 / Num 5:11–31 / Dtn
22:13–21 / Dtn 24:1–4 / Lev 18:19 Lev 20:18 / Lev 18:1–18 Dtn 23:1 / Lev 20:11– 24
/ Dtn 25:11–12 / Dtn 22:12 / Dtn 22:5

Octavum praeceptum

Ex 20:15 / Dtn 5:19

Expositio

Lev 19:11, 13 / Dtn 24:14–15 Dtn 25:4 / Ex 22:21–24 Lev 19:33–34 / Dtn 10:17–19 /
Lev 19:35–36 Dtn 25:13–16 / Dtn 19:14 / Ex 22:25–26 Dtn 24:6, 10–18 / Ex 22:25 Lev
25:35–38 Dtn 23:20–21 / Ex 23:3 ,6

App. politicae

Ex 22:1–4 / Ex 22:9 / Ex 22:5–13 / Ex 22:14–15 / Lev 24:18, 21 / Ex 21:33–36 / Dtn
23:24 / Lev 19:9–10 Lev 23:22 Dtn 24:19–22 / Dtn 15:1–11 / Ex 21:1–6 Dtn 15:12–17
/ Lev 25:39–55 / Lev 25:23–34 / Dtn 20:19–20 / Dtn 21:14–17 / Dtn 20:5–8 / Dtn
25:5–10

Nonum praeceptum

Ex 20:16 / Dtn 5:20

Expositio

Ex 23:1–2,7 / Lev 19:16–17

App.

Dtn 19:16–21

Decimum praeceptum

Ex 20:17 / Dtn 5:21

Summa Legis

Dtn 10:12–13 / Dtn 6:5 / Lev 19:18b

"Porro haec ipsa quae ex duabus tabulis discenda sunt, quodammodo dictat lex illa interior, quam omnium cordibus inscriptam et quasi impressam" schreibt Johannes Calvin bei der Erklärung des Dekalogs in seinem dogmatischen Hauptwerk *Institutio Christianae Religionis*.

Der Satz zeigt, dass Calvin allgemeingültige und allen erkennbare Normen akzeptiert. Das vorliegende Buch versucht genauer zu zeigen, was das im und für sein Denken bedeutet: Wie strukturiert er das Recht und wie behandelt er verschiedene Rechtsstufen? Wie und durch welche Mittel oder Fähigkeiten kann der Mensch das Recht erkennen? Wie wirkt das universale Recht im tatsächlichen Leben der Menschen und Menschengemeinschaften?

Die Quellen der Arbeit reichen von einer Allgemeindarstellung der Dogmatik über Kommentare biblischer Bücher, Senecas, über Predigten und Streitschriften bis zu Privatbriefen Calvins.

Åbo Akademis förlag

ISBN 951-765-320-4



9789517

653206