

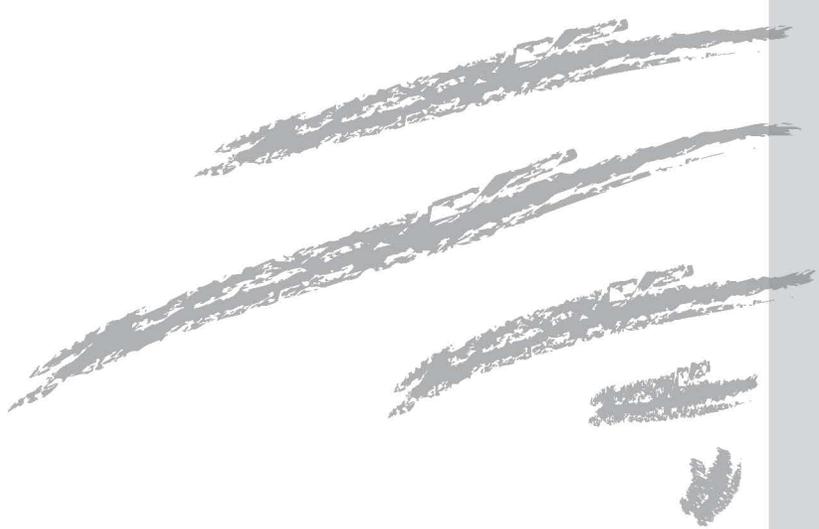
Die Reformation der Rechte

Recht, Religion und
Menschenrechte im frühen Calvinismus

John Witte, Jr.

Theologische
Anstöße

∞



neukirchener
theologie



neukirchener
theologie

Theologische Anstöße

Herausgegeben von
Michael Beintker, Johannes Eurich, Günter Thomas,
Christiane Tietz und Michael Welker

Band 8
John Witte, Jr.
Die Reformation der Rechte

John Witte, Jr.

Die Reformation der Rechte

Recht, Religion und Menschenrechte
im frühen Calvinismus

Aus dem Amerikanischen
übersetzt von Annette Glaw

Neukirchener Theologie

Titel der Originalausgabe »The Reformation of Rights«
erschienen bei Cambridge University Press, 2007

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2015

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

DTP: Dorothee Schönau

Umschlaggestaltung: Stellbrink graphik design, Bielefeld

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2833-5 (Print)

ISBN 978-3-7887-2834-2 (E-Book-PDF)

www.neukirchener-verlage.de

Für Ria, Gertie und Jane
Meine Schwestern, meine Freunde

Inhalt

Vorwort und Danksagung	9
Abkürzungen der Literaturhinweise.....	13
Einleitung	15
Eine neue Geschichte des westlichen Rechts	36
1 Moderate (religiöse) Freiheit in der Theologie John Calvins:	
Das ursprüngliche Genfer Experiment	57
Calvins frühe Formulierungen.....	60
Calvins ausgereifte Formulierungen	77
Zusammenfassung und Schlussfolgerungen.....	102
2 Die Pflichten des Gewissens und die freie Ausübung der christlichen Freiheit: Theodor Beza und der Vormarsch der calvinistischen Rechts- und Widerstandstheorie	107
Die Bartholomäusnacht.....	107
Bezas frühe Abfassungen	112
Quellen und Entwicklung der neuen Rechtstheorien	130
Zusammenfassung und Schlussfolgerungen.....	166
3 Naturrechte, Volkssouveränität und Bundespolitik: Johannes Althusius und der niederländische Aufstand und die niederländische Republik	175
Der Niederländische Aufstand	175
Das Werk von Johannes Althusius	183
Naturrecht, gemeines Recht und positives Recht.....	190
Religiöse und soziale Rechte und Freiheiten	205
Gesellschaft und Politik.....	218
Zusammenfassung und Schlussfolgerungen.....	243

4	Propheten, Priester und Könige der Freiheit: John Milton und die Rechte und Freiheiten der Engländer.....	249
	John Milton und die englische Revolution	262
	Religiöse Rechte und Freiheiten	268
	Familienrechte und Freiheiten.....	294
	Bürgerliche Rechte und Freiheiten	307
	Zusammenfassung und Schlussfolgerungen	320
5	Wie man eine Stadt auf einem Hügel regieren soll: Bundesfreiheit im puritanischen Neuengland.....	326
	Gründungsrechte und -freiheiten	328
	Die Bundesfreiheit.....	338
	Bünde der Freiheit.....	345
	Puritanischer Nährboden für den amerikanischen Konstitutionalismus und die Religionsfreiheit	371
6	Abschließende Überlegungen: Die Biografie und Biologie der Freiheit im Calvinismus der Frühen Neuzeit	374
	Gesetz, Religion und Menschenrechte heute	388
	Literatur	400

Vorwort und Danksagung

Während der letzten drei Jahrzehnte ist eine regelrechte Industrie entstanden, die neue wichtige akademische Studien anfertigt, um sich der Geschichte des Rechtsdiskurses in der westlichen Tradition zu widmen. Wir wissen jetzt wesentlich mehr über die klassischen römischen Verständnisse von Rechten (*iura*), Freiheiten (*libertates*), Kompetenzen (*facultates*), Gewalten (*potestates*) und über damit verwandte Konzepte und deren Ausarbeitung durch mittelalterliche und frühneuzeitliche Privatpersonen. Wir können jetzt ein von mittelalterlichen katholischen Kanonisten, Philosophen und Theologen entwickeltes komplexes Gefüge an Argumenten über Rechte und Freiheiten für Einzelne und Gruppen genau studieren, einschließlich der umfangreichen Erweiterung dieses mittelalterlichen Werkes durch neoscholastische Autoren der frühen Neuzeit in Spanien und Portugal. Wir wissen inzwischen weit mehr über die in Griechenland und Rom entwickelten klassischen republikanischen Freiheitstheorien und über deren transformativen Einfluss auf frühneuzeitliche allgemeine Juristen und politische Theoretiker auf beiden Seiten des Atlantiks.

Dieses Buch verfolgt diejenige Entwicklung des Rechtsdiskurses der westlichen Tradition, die von den Lehren des Genfer Reformators Johannes Calvin (1509–1564) inspiriert waren. Zum Teil auf klassische und christliche Prototypen aufbauend, entwickelte Calvin faszinierende neue Lehren über Autorität und Freiheit, Pflichten und Rechte, Kirche und Staat, die protestantische Länder nachhaltig beeinflusst haben. Seine originären Lehren mussten sich zeitweise den Herausforderungen von Krisen größeren Ausmaßes im Westen stellen – den französischen Religionskriegen, dem Holländischen Aufstand, der englischen Revolution, der amerikanischen Kolonisation und der amerikanischen Revolution. Zu jedem derartigen krisenhaften Zeitpunkt trat eine wichtige calvinistische Gestalt in Erscheinung – Theodor Beza, Johannes Althusius, John Milton, John Winthrop, John Adams u.a. –, die Calvins Lehren modernisierten und sie in spannende neue rechtliche und politische Reformen umwandelten. Dies ermöglichte es frühneuzeitlichem Calvinismus, eine der treibenden Kräfte des westlichen Konstitutionalismus zu sein. Etliche westliche Grundverständnisse der bürgerlichen und politischen Rechte, des sozialen und konfessionellen Pluralismus, des Föderalismus und des Sozialvertrags etc. sind

zum Großteil auf die calvinistischen theologischen und politischen Reformen zurückzuführen. Das ist die zentrale These dieses Buches.

Einige dieser Argumente werden dem Leser bekannt vorkommen, vor allem den Experten für calvinistische Geschichte. Vor einem Jahrzehnt zogen große europäische Gelehrte wie Otto von Gierke, Max Weber, Emile Doumergue, Abraham Kuyper, Georg Jellinek, Josef Bohatec, Charles Borgeaud u.a. mühelos direkte Verbindungslinien von Genf nach Philadelphia, von Calvin zu Rousseau. Im letzten halben Jahrzehnt sind ganze Verbände von Experten entstanden, um einige der in diesem Buch erwähnten Titanen zu studieren – Calvin, Beza, Althusius, Milton und insbesondere Winthrop. Die klassischen Übersichtsdarstellungen des Calvinismus konzentrierten sich jedoch hauptsächlich auf die großen politischen Muster und schenkten dem entstehenden Rechtsdiskurs und den rechtlichen Nuancen der Tradition wenig Aufmerksamkeit. Auch die neueren Fallstudien der einzelnen Titanen, so exzellent sie auch sein mögen, zeigen nicht die allmähliche, im Laufe der Zeit und über Kulturen hinweg vor sich gehende Entwicklung einer ausdrücklich calvinistischen Gesetzes-, Religions- und Rechtslehre auf. Dieser Band erzählt diese Entwicklungsgeschichte der calvinistischen Rechtslehren, um die vielen guten Studien über die Entwicklung der katholischen Rechtslehre, die bereits vorliegen, zu ergänzen.

Ich möchte gerne Dr. Craig Dykstra und seinen Kollegen an der *Lilly Endowment, Inc.* in Indianapolis meine herzlichste Wertschätzung für ihren außerordentlich großzügigen Zuschuss aussprechen, durch den mir Forschungsförderung bereitgestellt wurde und durch den ich die Zeit hatte, an diesem und an ähnlichen Büchern über Recht, Religion und die protestantische Tradition zu arbeiten. Ich möchte mich auch ganz besonders bei Dr. Alonzo McDonald und seinen Kollegen an der *Alonzo L. McDonald Family Agape Foundation* für ihre großzügige Unterstützung und weise Beratung bedanken.

Mein Dank gilt darüber hinaus weiteren Gelehrten, die freundlicherweise Kritik vorbrachten und Beratung anboten, wie z.B. meine Emory Kollegen Frank S. Alexander, Harold J. Berman, Timothy P. Jackson, Michael J. Perry, Philip L. Reynolds und Steven M. Tipton, sowie einigen Kollegen und Freunden von anderen Universitäten, insbesondere Patrick M. Brennan, Don S. Browning, Charles Donahue, Daniel L. Dreisbach, R. H. Helmholz, Wolfgang Huber, Robert M. Kingdon, David Little, Martin E. Marty, David Novak, Joan Lockwood O'Donovan, Steven Ozment, Charles J. Reid, Jr., David VanDrunen, Johan van der Vzer und Nicholas P. Wolterstorff.

Ich würde gerne einige Absolventen unseres Zentrums für das Studium der Rechtswissenschaft und der Religion an der Emory Universität lobend erwähnen, die einen Doppelabschluss haben und mir in Bezug auf dieses und ähnliche Bücher bei der Forschung wertvolle Assistenz leisteten, insbesondere Amos Davis, Laurie Ann Fallon, Christy Green,

Charles Hooker, Anne Jacobs, Joel Nichols, Sarah Pentz, Jimmy Rock und Judd Treeman sowie drei andere junge Wissenschaftler, Collin Freer, Wallace McDonald und Gregory Williams. Ganz besonderen Dank schulde ich meinen Kollegen vom Zentrum, April Bogle, Anita Mann, Amy Wheeler und Janice Wiggins, für ihre fachkundigen Dienste bei der Unterstützung des Lilly und McDonald Projekts. Dieses Buch ist ein Teil und ein Erzeugnis dieses Projekts. Auch schulde ich meiner Frau Eliza einen ganz besonderen Dank dafür, dass sie viele Gespräche über die Themen dieses Buches ausgehalten und viele Passagen durch ihren geschärften redaktionellen Blick verbessert hat.

Ich möchte den Kuratoren und Bibliothekaren an den folgenden Institutionen meinen herzlichen Dank aussprechen, die mir freundlicherweise den Zugang zu ihren großartigen Sammlungen ermöglichten – die British Library in London, das Max Planck Institut in Frankfurt am Main, die Newberry Library in Chicago, die Robbins Collection an der Berkeley Universität von Kalifornien, und die Universitätsbibliotheken von Cambridge, Edinburgh, Harvard, Heidelberg, Oxford, Princeton und Chicago.

Schließlich würde ich gerne Kate Brett und Kevin Taylor von Cambridge University Press meine tiefste Wertschätzung dafür aussprechen, dass sie diesen Band übernommen und trotz meiner unverschämt späten Ablieferung des Manuskripts so gewissenhaft für eine fristgerechte Veröffentlichung gesorgt haben.

Dieser Band ist meinen drei Schwestern Ria, Gertie und Jane gewidmet, die mich auf je eigene Weise die wahre Bedeutung von „Freiheit“ und „Reformation“ gelehrt haben.

John Witte, Jr.

Abkürzungen der Literaturhinweise

- Adams* – The Works of John Adams, Second President of the United States, with a Life of the Author, Notes, and Illustrations, hg. von C.F. Adams, 10 vols. (Boston: Little Brown and Company, 1850–1856)
- AFR – Archiv für Reformationsgeschichte
- CO – Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, hg. von G. Baum u.a., 59 Bde., Brunswick 1863–1900. Literaturhinweise zu *Calvins* Sermonen, Kommentaren und Vorlesungen beziehen sich, falls nicht anders angegeben, durchweg auf diese Ausgabe seiner Werke (CO); alle Übersetzungen dieser Werke stammen vom Autor
- CPW – Complete Prose Works of John Milton, 7 Bde., hg. von Don M. Wolfe, New Haven, CT 1953–1980
- Dic. – *Johannes Althusius*, Dicaeologicae libri tres, totum et universum Jus, quo utimur, methodice complectentes, Frankfurt 1618
- Ehler/Morrall* – Sidney Z. Ehler / John B. Morrall (Hg.), Church and State Through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries, Newman 1954
- Institutes (1536) – Ioannis Calvini Institutio Religionis Christianae, Basel 1536, übers. als *John Calvin*, Institution of the Christian Religion, übers. von Ford Lewis Battles, Atlanta, GA 1975
- Institutes (1559) – Ioannis Calvini Institutio Religionis Christianae (Basel, 1536), übers. als Institutes of the Christian Religion, hg. von John T. McNeill, übers. von Ford Lewis Battles, Philadelphia, PA 1960
- LW – Jaroslav Pelikan / Helmut T. Lehmann (Hg.) Luther's Works, 55 Bde. Philadelphia, PA 1955–1968
- MC – Confessio et apologia pastorum & reliquorum ministrorum Ecclesiae Magdeburgensis, Magdeburg 1550
- NTAnn – *Theodor Beza*, Iesu Christi D.N. Novum Testamentum, sive Novum foedus, 2 Bde., Genf 1565
- Pol. – *Johannes Althusius*, Politica methodice digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata, 3d. Bd., Herborn 1614, nachgedr. als *Politica Methodice Digesta* of Johannes Althusius (Althaus), hg. von Carl J. Friedrich, Cambridge, MA 1932
- Stephenson/Marcham* – Carl Stephenson / Frederick George Marcham, Sources of English Constitutional History, überarb. Aufl., 2 Bde., New York 1972
- Thorpe* – Francis Thorpe (Hg.), The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Other Organic Laws, 7 Bde., Washington, DC 1909
- TT – *Theodor Beza*, Tractationum Theologicalarum, 3 Bde., 2. Aufl., Genf 1582
- WA – D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Nachdruck, 78 Bde. Weimar, 1883–1987
- ZSS (KA) – Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung

Einleitung

In seinem Buch *Origins of Totalitarian Democracy (Die Ursprünge der totalitären Demokratie, 1952)* bezeichnete J.L. Talmon die Französische Revolution als den Vorläufer moderner Formen sowohl der liberalen Demokratie als auch des totalitären Faschismus. Die politischen Ideen der Französischen Revolution waren nach Talmon „proteisch“ und „provokierend“ genug, dass sie diese so gegensätzlichen politischen Bewegungen auf von den Philosophen völlig unvorhersehbare Wege führen konnten. Lincoln und Marx, Roosevelt und Mussolini konnten sich alle von der Grundidee der Französischen Revolution inspirieren lassen.¹

Eine ähnliche Aussage kann auch in Bezug auf die calvinistische Reformation gemacht werden. Diese protestantische Bewegung begann zuerst in Genf unter der Leitung des französischen Theologen und Juristen Jean Calvin (1509–1564) und breitete sich in den nächsten 250 Jahren über große Gebiete von Frankreich, Schottland, den Niederlanden, Deutschland, England und Nordamerika aus. Calvins innovative politische Ideen waren zudem so „proteisch“ und „provokativ“, dass sie eine ganze Reihe von totalitären und demokratischen Bewegungen inspirierten. Es ist recht leicht, totalitäre Tendenzen bei vielen führenden Calvinisten – Calvin selbst, Theodor Beza, Oliver Cromwell, Samuel Rutherford, John Winthrop, Cotton Mather und ihren vielen modernen Nachfolgern – zu entdecken. Es ist recht leicht, eine lange Liste von Opfern zu erstellen, die von Calvinisten um ihres religiösen Glaubens willen beschimpft, zensiert, eingesperrt, gefoltert, ausgewiesen und sogar hingerichtet wurden – Michael Servet, Jean Morély, Jacob Arminius, Hugo Grotius, Richard Overton, John Lilburne, Roger Williams und Anne Hutchinson, um nur einige zu nennen. Es ist recht leicht, frühneuzeitliche calvinistische Abhandlungen und Predigten auf beiden Seiten des Atlantiks zu finden, die alle möglichen Formen von Monarchie, Sklaverei, Chauvinismus, Rassismus, Bigotterie, Elitismus, Verfolgung und andere schändliche Ausformungen von religiösem Übereifer und Ungerechtigkeit ernsthaft verteidigen. Jegliche ehrliche Einschätzung der calvinistischen Tradition von Gesetz, Religion und Menschenrechten muss sich diese brutalen Fakten eingestehen.

¹ *Jacob Leib Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy, Boston 1952. Deutsch: Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln/Opladen 1961.*

Dieser Band erzählt den Teil der Geschichte des Calvinismus, der in Bezug auf die Menschenrechte relevant ist, und weist dabei auch auf die dunkleren Aspekte hin. Er zeigt auf, wie Calvin und seine Nachfolger eine markante Theologie und Jurisprudenz der Menschenrechte entwickelten und wie sie diese Rechtslehren im frühneuzeitlichen Europa und Amerika allmählich in dauerhafte institutionelle und konstitutionelle Formen brachten. Für die Calvinisten der frühen Neuzeit waren die ersten und wesentlichsten Rechte die religiösen Rechte – das Recht des einzelnen Gläubigen auf Gewissensfreiheit und freie Religionsausübung, und das Recht der Religionsgemeinschaft auf Kultusfreiheit und Selbstverwaltung. Schon zu Zeiten Calvins erkannten die Reformatoren, dass der Schutz der religiösen Rechte nur dann richtig gewährleistet war, wenn andere, zu diesen in Wechselbeziehung stehende Rechte ebenfalls geschützt wurden, insbesondere weil Calvinisten selbst eine unterdrückte und verfolgte Minderheit waren. Die Rechte des Einzelnen auf religiöse Gewissensfreiheit und auf freie Religionsausübung machten weitere, dazugehörige Rechte erforderlich, wie beispielsweise das Recht, sich aufgrund des Glaubens zu versammeln, sich zu äußern, anzubeten, zu evangelisieren, zu lehren, zu erziehen, zu reisen. Die Rechte einer Religionsgemeinschaft, Gottesdienst zu feiern und sich selber als kirchliches Gemeinwesen zu verwalten, erforderten noch die weiteren, dazugehörigen Rechte auf Rechtspersönlichkeit, Gemeinbesitz, kollektive Religionsausübung, organisierte Wohltätigkeit, kirchlichen Unterricht, Pressefreiheit, Vertragsfreiheit, Versammlungsfreiheit etc. Frühneuzeitliche Calvinisten betrachteten somit Religionsrechte als den „Ursprung“ vieler weiterer Menschenrechte, so Georg Jellinek.²

Religionsrechte wurden auch zum „Geburtshelfer“ für viele konstitutionelle Vorschriften in der frühen Neuzeit. Calvinisten machten die Erfahrung, dass Religionsrechte und andere Menschenrechte eine geringe Rolle in Gesellschaften ohne grundlegende verfassungsrechtliche Strukturen und Verfahren spielen, die diesen Rechten Bedeutung und Maß verleihen. Menschenrechte haben kaum einen Wert für Parteien, denen grundlegende Rechte auf Sicherheit, Beistand und Zuflucht fehlen. Menschenrechte haben kaum Relevanz für Opfer, die keine rechtliche Stellung im Gerichtswesen haben oder denen keine Verfahrensrechte zur Verfügung stehen, um geeignete Rechtsmittel gegen politische Funktionäre oder Mitbürger einzulegen, die ihre Rechte missbraucht haben. Wenig Überzeugungskraft haben Menschenrechte in Gesellschaften, in denen das entsprechende Ethos und die Ethik fehlen, in denen Menschenrechtsverletzungen keine Gefühle von Scham und Reue auslösen und in denen Menschenrechten selbst nicht mit Zurückhaltung und Respekt begegnet wird. Im Laufe der Zeit aber entwickelten frühneuzeitliche Calvinisten in Zu-

² Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1895, xii.

sammenarbeit mit anderen eine Menschenrechtskultur und eine Reihe von verfassungsrechtlichen Strukturen, bei denen die Rechtsstaatlichkeit und der Schutz der wesentlichen Rechte und Freiheiten aller friedliebenden Gläubigen im Mittelpunkt standen.

Calvinisten übernahmen die Führung bei der Erstellung von grundlegenden Verfassungsdokumenten, die schrittweise das westliche System der Menschenrechte in der frühen Neuzeit ausweiteten. Wichtige Dokumente waren die Kirchliche Verordnung (1541/61) und der Bürgerliche Erlass (1568) von Genf; in den Niederlanden die Union von Utrecht (1579) und die Lossagungserklärung (1581); in Frankreich der Erlass von Nantes (1598); in Schottland die *Solemn League and Covenant* (das Feierliche Bündnis, 1643); in England die *Petition of Right* (1628), die *Bill of Rights* (Grundrechteerklärung, 1628) und die *Toleration Act* (Toleranzakte, 1689); in Neuengland diverse Dokumente wie der *Body of Liberties* (1641) und auch die *Massachusetts Constitution* (Verfassung von Massachusetts, 1780). Diese und andere Gesetzestexte zu diesem Thema wurden von Tausenden von calvinistischen Druckschriften, Predigten, Deklarationen, Mandaten und fachkundigen Abhandlungen untermauert, die den Rechten eine immer größere Rolle in Kirche, Staat und Gesellschaft zuschrieben und diese verteidigten.

Kapitel 1 dieses Buches zeigt, wie Johannes Calvin viele der Grundlagen für die Entwicklung der Rechte während seiner Tätigkeit in Genf schaffte. Im Jahr 1536 begann Calvin dort seine Reformationsbewegung, frisch ausgerüstet mit der ersten Ausgabe seiner *Institutio Christianae Religionis* (*Christliche Glaubenslehre*). In den Anfangsjahren nahm Calvin die protestantischen Forderungen nach Freiheit auf, die bereits durch Martin Luther eine Generation zuvor berühmt geworden waren – die Freiheit des einzelnen Gewissens von kanonischen Gesetzen und von klerikaler Kontrolle, die Freiheit der politischen Amtsträger von kirchlicher Macht und Privilegien, die Freiheit der örtlichen Geistlichen von der zentralen päpstlichen Herrschaft, die Freiheit der jungen protestantischen Kirchen von Unterdrückung durch Kirche und Staat. Anfänglich machte Calvins Auseinandersetzung mit seinem protestantischen Erbe mehr den Eindruck von Flickwerk als einer regelrechten Transformation. Er machte sich die Mühe, diese protestantischen Forderungen nach Freiheit in der Bibel und in ausgewählten klassischen und katholischen Quellen zu verankern und zu zeigen, dass geistliche und politische Freiheit verschieden von und doch wesentlich für den republikanischen Konstitutionalismus ist. In diesen Anfangsjahren rief Calvin außerdem zur allgemeinen Toleranz gegenüber Katholiken, Protestanten, Orthodoxen und Juden sowie auch Muslimen auf.

In seinen gereiften Schriften arbeitete Calvin eine vollständigere Theorie des Rechts, der Religion und der Menschenrechte aus. Seine voll entwickelte Theorie wurde in ihrer Ausrichtung parochialer und machte ihn

und die Genfer Autoritäten unduldsamer gegenüber moralischer Disziplinlosigkeit und religiösem Widerspruch innerhalb der Gemeinschaft. Und doch legte diese Theorie die Grundlagen für die spätere Entwicklung calvinistischer Rechtstheorien, insbesondere der Religionsrechte. Calvin entwickelte eine überzeugende Theorie der christlichen Gewissensfreiheit, die den späteren Grundstein für den von Calvinisten propagierten verfassungsrechtlichen Schutz der Religionsfreiheit lieferte. Er entwickelte eine detaillierte Theorie von Sittengesetzen und Pflichten, die eine ganze Bandbreite von späteren calvinistischen Theorien des Naturrechts und der natürlichen Rechte vorwegnahm. Er forderte den Schutz „der allgemeinen Rechte der Menschheit“, was die Entwicklung einer Anzahl von späteren calvinistischen Theorien der öffentlichen, privaten und prozessualen Rechte vorantrieb.

Calvin schlug einen geschickten Kurs ein zwischen den Lutheranern seiner Zeit mit ihrer Tendenz, die Kirche dem Staat unterzuordnen, und den Wiedertäufern, die einen Rückzug der Kirche von Staat und Gesellschaft befürworteten. Wie die Lutheraner bestand er darauf, dass jede örtliche Kommune (wie Genf) ein einheitliches christliches Gemeinwesen sein sollte, das den allgemeingültigen Prinzipien der Bibel und des Naturrechts folgte und das diese in detaillierte positive Gesetze zur Religionsausübung, zur Sabbatheiligung, zur Förderung der öffentlichen Sittlichkeit, der Ehe und des Familienlebens, der Sozialfürsorge, der öffentlichen Bildung etc. umsetzte. Wie die Wiedertäufer bestand Calvin auf der grundsätzlichen Trennung der Ämter und Tätigkeiten von Kirche und Staat und überließ es somit der Kirche, ihre eigene Lehre und Liturgie, Verfassung und Eigentum ohne staatliches Eingreifen zu bestimmen. Im Gegensatz zu beiden Organisationen bestand er jedoch darauf, dass die Verantwortlichen in Kirche und Staat bei der Schaffung eines kommunalen christlichen Gemeinwesens und bei der Schaffung des christlichen Bürgers komplementäre rechtliche Rollen spielen sollten.

Calvin betonte den dreifachen Gebrauch des Gesetzes und die Zusammenarbeit von Kirche und Staat, um dieses auch innerhalb des kommunalen Gemeinwesens durchzusetzen. Er glaubte, dass sowohl die natürlichen wie auch die positiven Gesetze für die Schaffung einer zweigleisigen Moral nützlich sind – zum einen „bürgerliche Normen“, die für alle Menschen gleichermaßen gelten, zum anderen „geistliche Normen“, die spezifisch christlich sind. Diese zwei Arten von Normen wiederum führen zu einer zweigleisigen Moralität – eine einfache „Pflichtenethik“, die von allen Menschen ungeachtet ihres Glaubens gefordert ist, und eine höhere „Strebensethik“, die von Gläubigen in Widerspiegelung ihres Glaubens gefordert ist. Dieses zweigleisige System der Moralität entsprach, so Calvin, ungefähr einer angemessenen Aufteilung der Jurisdiktion zwischen Kirche und Staat. Es lag in der Verantwortung der Kirche, richtungweisende geistliche Normen zu lehren. Es lag in der Verantwortung des Staates, verbindliche bürgerliche Normen durchzusetzen. Diese Kompetenz-

verteilung spiegelte sich in der Aufteilung der prozessualen Verantwortlichkeiten zwischen Kirchenkonsistorium und Stadtrat zu Calvins Zeit in Genf wider. In den meisten Fällen, bei denen es nicht um schwere Verbrechen ging, erinnerte das Konsistorium zunächst die Parteien an ihre höheren geistlichen Pflichten, wobei sie ihren Empfehlungen durch die Androhung von geistlicher Disziplinierung Nachdruck verliehen. Falls derartige geistlicher Ratschlag keinen Erfolg hatte, wurden die Parteien an den Stadtrat verwiesen, um sie mit Hilfe von zivil- und strafrechtlichen Sanktionen zu nötigen, zumindest ihre elementare Bürgerpflicht wahrzunehmen.

Calvins originärster Beitrag zur westlichen Rechtstradition bestand in seiner Umstrukturierung der Freiheit und Ordnung der Kirche. Dies erreichte er dadurch, dass er die Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit, der demokratischen Regierung und der geistlichen Freiheit in einer kohärenten Ekklesiologie vereinigte. Erstens drängte er auf Respektierung der Rechtsstaatlichkeit innerhalb der Kirche. Er entwickelte detaillierte Gesetze, welche die kirchlichen Lehren und disziplinarischen Vorgaben, die Rechte und Pflichten der Geistlichen und der Gemeindeglieder, die Verfahren und Methoden der Konsistorialgerichte genau bestimmten. Die Kirche war dadurch vor Eingriffen durch das Staatsgesetz und vor der Unbeständigkeit ihrer Mitglieder geschützt. Kirchenvertreter waren in ihrer Ermessensfreiheit eingeschränkt. Gemeindeglieder waren sich über ihre geistlichen Verpflichtungen im Klaren. Wenn neue Regeln eingeführt wurden, wurden sie diskutiert, publik gemacht und waren allgemein bekannt. Angelegenheiten, die einer Überprüfung bedurften, wurden von Konsistorialgerichten geklärt. Die in einen Fall involvierten Parteien schöpften alle Mittel des Kirchenrechts aus, bevor sie sich an die Staatsgewalten wendeten. Allerdings war dieses Prinzip der Rechtsstaatlichkeit ein Ideal, das schon zu Calvins Zeiten oft verletzt wurde. Dennoch trug es letztlich zur Gewährleistung von Ordnung, Organisation und Orthodoxie innerhalb der weit verstreuten calvinistischen Kirchen im Europa und Nordamerika der frühen Neuzeit bei.

Zweitens drängte Calvin auf Respektierung des demokratischen Prozesses innerhalb der Kirche. Kirchliche Amtsträger sollten von der Gemeinde gewählt und Delegierte der Kirchensynode von ihresgleichen gewählt werden. Gemeinden sollten regelmäßig Versammlungen halten und Abendmahlsteilnehmern die Berechtigung geben, dass sie ihre Anliegen vorbringen und ihre Ansprüche geltend machen können. Mit eingeschlossen in diesen demokratischen Prozess war die Bereitschaft, Änderungen an Lehre, Liturgie und Verfassung vorzunehmen, neue Visionen und Einsichten aufzunehmen, klerikale Fehlritte und Missbräuche zu beseitigen und solche Vorstellungen und Einrichtungen abzulehnen, deren Nützlichkeit und Richtigkeit nicht mehr einsichtig waren. Allerdings schützte dieses Prinzip die calvinistischen Kirchen nicht immer vor einem aggressiven Dogmatismus. Fragen Sie zum Beispiel Michael Servet oder

Jean Morély. Aber dieses Prinzip der Demokratie ermöglichte die Gewährleistung von ständiger Reflektion, Erneuerung und Reform innerhalb der Kirche – *semper reformanda ecclesia* (die Kirche muss ständig reformiert werden), um Calvins charakteristische Redewendung zu benutzen.

Drittens drängte Calvin auf Respektierung der Freiheit innerhalb der Kirche. Christlichen Gläubigen sollte es freistehen, die Kirche zu betreten oder zu verlassen, sich ohne Angst vor körperlicher Nötigung und Verfolgung an dem Leben der Kirche zu beteiligen; sich ohne Angst vor politischen Vergeltungsmaßnahmen zu versammeln, Gottesdienst zu feiern, zu beten und an den Sakramenten teilzuhaben; ihre kirchlichen Amtsträger zu wählen; Angelegenheiten des Glaubens und der Disziplin zu debattieren und zu erwägen und den Ermessensfragen des Glaubens, den *Adiaphora*, ohne unnötige Gesetze und Strukturen nachzugehen. Allerdings war auch dieses Prinzip ein Ideal, das Calvin bereits in späteren Jahren mit seiner besonderen Bevollmächtigung des Konsistoriums kompromitierte; einige Calvinisten von Neuengland verstießen durch ihre theokratischen Experimente noch zusätzlich gegen dieses Ideal. Jedoch ermöglichte dieses Prinzip die Gewährleistung von ständigem Einsatz für, Festhalten an und Tätigkeit für Reform durch einzelne Kirchenmitglieder.

Es war Calvins Genialität zu verdanken, dass er diese drei Grundprinzipien der Ekklesiologie miteinander verband. Demokratisierungsprozesse verhinderten, dass das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit eine verknöcherte und veraltete Orthodoxie förderte. Die Rechtsstaatlichkeit verhinderte, dass das demokratische Prinzip einen Glauben förderte, der von flüchtigen Modeerscheinungen und von der öffentlichen Meinung beeinflusst war. Die individuelle Freiheit hielt sowohl korporative Rechtsgrundsätze wie auch demokratische Prinzipien davon ab, geistliche Minderheiten zu tyrannisieren. In ihrer Gesamtheit ermöglichten diese Prinzipien der Kirche, eine dauerhafte Balance zwischen Recht und Freiheit, Struktur und Geist, Ordnung und Innovation, Dogma und *Adiaphora* zu finden. Sie halfen auch weit verstreuten calvinistischen Gemeinden, sich an unterschiedliche Lokalitäten anzupassen und die geistliche und kulturelle Atmosphäre vor Ort zu absorbieren und zu akkommodieren, ohne ihre zentrale religiöse Identität zu verlieren.³

Diese integrierte Theorie der Kirche hatte offenkundige Auswirkungen auf die Staatstheorie. Calvin wies darauf hin, dass eine ähnliche Kombination von Rechtsstaatlichkeit, demokratischem Prozess und individueller Freiheit auch dem Staat dienlich sein könnte, ohne jedoch eine detaillier-

³ Diese Eigenschaft der frühneuzeitlichen calvinistischen Kirchen weist eine gewisse Ähnlichkeit zu dem klassischen jüdischen Rechtsprinzip des *dina d'malkhuta dina* auf, das jüdischen Gemeinschaften in der Diaspora erlaubte, sich an örtliche Gesetzkulturen anzupassen, ohne ihre grundsätzliche Treue zur Halacha zu verlieren. Vgl. *Elliot N. Dorff / Arthur Rossett, The Living Tree: The Roots and Growth of Jewish Law*, Albany, NY 1988, 265–275.

te politische Theorie auszuarbeiten. Was Calvin nur umriss, führten seine Nachfolger auf vielfältige Weise aus.

Kapitel 2 berichtet davon, dass kurz nach seinem Tod im Jahr 1564 Calvins originäre Theorie von Recht und Freiheit und von Kirche und Staat in ihre erste größere Krise geriet. Die Krise hatte mit dem Massaker der Bartholomäusnacht des Jahres 1572 zu tun, in der 10.000 bis 100.000 französische Calvinisten in einem Monat der Grausamkeit auf Betreiben der französischen katholischen Obrigkeit ermordet wurden. Calvins Lehren boten wenig Orientierungshilfe, wie man auf eine Krise dieses Ausmaßes reagieren sollte. Calvin nahm an, dass jede Ortsgemeinde einen einheitlichen Glauben haben würde. Wie konnten Calvinisten religiösen Pluralismus gutheißen und als religiöse Minderheit in einer mehrheitlich katholischen Gemeinschaft Toleranz einfordern? Calvin nahm an, dass Kirche und Staat bei der Regierung eines gottgefälligen Gemeinwesens zusammenarbeiten würden. Was, wenn Kirche und Staat in Konflikt gerieten, oder schlimmer noch, gemeinsame Sache machten gegen die Calvinisten? Calvin ging davon aus, dass christliche Untergebene politischen Instanzen gehorchen sollten, soweit sie es mit ihrem christlichen Gewissen vereinbaren konnten, und Verfolgung mit Bußfertigkeit, Geduld und Gebet erdulden sollten in der Hoffnung, dass ein besserer Magistrat kommen würde. Doch was wäre, wenn die Verfolgung bis zum Pogrom eskalierte? Waren Gebet, Flucht und Martyrium die einzigen Optionen, die gewissenhaften Christen zur Verfügung standen? Gab es keinen Raum für Widerstand und Revolte, und in extremen Fällen sogar für Königsmord und Revolution? Diesen Herausforderungen hatten sich die Calvinisten während der 1540er bis zu den 1560er Jahren an verschiedenen Orten stellen müssen. Nach 1572 ging es bei diesen Fragen für französische Calvinisten um Leben und Tod.

Es war Calvins handverlesener Nachfolger in Genf, Theodor Beza (1519–1605), der am entschiedensten auf diese Krise reagierte. Er gestaltete einige der originären Lehren von Calvin um, die er anfänglich aufs Schärfste verteidigt hatte, und zitierte dabei in Teilen einige deutsche Lutheraner und einige englische und schottische Calvinisten der 1550er und 1560er Jahre. Beza argumentierte jetzt, dass jede politische Regierung durch einen stillschweigenden oder expliziten Bund oder Vertrag zwischen den Herrschern und ihren Untergebenen vor Gott als dritter Partei und Richter gebildet wird. In diesem Bund erklärt sich Gott dazu bereit, die Gemeinde zu schützen und zu segnen im Gegenzug für ihren angemessenen Gehorsam gegenüber den Gesetzen Gottes und der Natur, wie besonders im Dekalog dargelegt. Die Herrscher erklären sich dazu bereit, Gottes politische Autorität in der Gemeinde auszuüben, diese höheren Gesetze in Ehren zu halten und die Rechte des Volkes zu schützen. Das Volk erklärt sich zur Ausübung des politischen Willens Gottes für die Gemeinde bereit, indem es Wahlen und Petitionen einrichtet und seinen Herrschern

Respekt und Gehorsam zollt, solange diese dem politischen Bund treu bleiben. Falls die Untergebenen die Bestimmungen dieses politischen Bundes missachten und zu Verbrechern werden, war Beza der Meinung, dass Gott Herrscher ermächtigt, sie strafrechtlich zu verfolgen und zu bestrafen – und sie in extremen Fällen zum Tode zu verurteilen. Aber falls die Herrscher die Bestimmungen des politischen Bundes missachten und zu Tyrannen werden, ermächtigt Gott das Volk, Widerstand zu leisten und sie ihres Amtes zu entheben – und in extremen Fällen zum Tode zu verurteilen. Die Befugnis, die Tyrannen zu entfernen, liegt jedoch nicht direkt beim Volk, sondern bei seinen Repräsentanten, den niederen Magistraten, die verfassungsmäßig mit der Organisation und Leitung des Volkes bei ihrem geordneten Widerstand gegen die Tyrannen beauftragt sind – gegebenenfalls auch bei einem totalen Krieg und bei einer Revolution.

Für Beza waren Tyrannen Herrscher, die die Bestimmungen des politischen Bundes missachteten – insbesondere dessen grundlegender Anspruch, dass alle Gottes Recht auf Anbetung und das Recht des Volkes Gottes auf Erfüllung seiner Glaubensverpflichtungen in Übereinstimmung mit dem Gesetz Gottes in Ehren halten müssen. Beza machte die Rechte des Volkes zur Grundlage und Bedingung für eine gute Regierungsführung. Er schrieb, „daß die Völker nicht wegen der Obrigkeiten erschaffen, sondern im Gegenteil Obrigkeiten eines Volkes wegen eingesetzt worden sind“. Falls der Magistrat ordnungsgemäß herrscht, muss das Volk ihm gehorchen. Aber falls der Magistrat seine Autorität durch die Missachtung des politischen Bundes überschreitet, hat das Volk mittels seiner Vertreter nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, ihm als Tyrann Widerstand zu leisten.

Eine für Beza noch ungeklärte Frage war, wie er seine Lehre der Rechte begründen könne und wie er bestimmen könne, welche Rechte so fundamental seien, dass, falls sie von einem Tyrannen verletzt würden, sie das Recht auf organisierten Widerstand auslösten. An dieser Stelle überarbeitete Beza in Anlehnung an Calvins eigene späte Aussagen über die Notwendigkeit, die subjektiven Rechte des Einzelnen zu schützen, auf geschickte Weise Calvins Hauptargumente. Die ersten und wichtigsten Rechte, so schlussfolgerte Beza, mussten Religionsrechte sein – d.h. „Gewissensfreiheit“ und „freie Religionsausübung“. Menschen sind im Grunde genommen zuallererst die Untergebenen des Schöpfergottes und dazu berufen, Gott über alles zu ehren und anzubeten. Falls der Magistrat diese religiösen Rechte verletzt, dann kann nichts mehr heilig und sicher sein. Was ist für den Schutz der Gewissensfreiheit und der freien Religionsausübung erforderlich? Beza antwortete auf katechetische Weise: die Fähigkeit, dem Gesetz Gottes entsprechend leben zu können. Was ist das Gesetz Gottes? Zuallererst der Dekalog, der die Grundpflichten für richtiges christliches Leben darlegt. Was beinhalten diese Zehn Gebote? Das Recht, Gott anzubeten, den Sabbat zu halten, fremde Götzen und falsche

Schwüre zu vermeiden gemäß der ersten Tafel des Dekalogs sowie die durch die zweite Tafel geschützten Rechte auf Ehe, Elternschaft und Hausstand und auf Leben, Eigentum und Ansehen. Ist der Dekalog das einzige Gesetz Gottes? Nein, das Naturrecht, das Gott in die Herzen aller Menschen geschrieben hat, lehrt andere Rechte, die für den Schutz einer Person und eines Volkes erforderlich sind. Beza erwähnte einige dieser umfassenderen Naturrechte: religiöse Missions- und Bildungsfreiheit, kirchliche Regierungs- und Emigrationsfreiheit, Rede-, Versammlungs- und Petitionsfreiheit und Eheschließungs-, Scheidungs- und private Vertragsfreiheit. Beza trug weder viel dazu bei, diese Naturrechte zu begründen und zu systematisieren, noch stellte er klar heraus, welche dieser Rechte so grundlegend seien, dass ein Verstoß derselben einen organisierten Widerstand auslösen könnte.

Kapitel 3 zeigt auf, wie Bezas Hauptargument über politische Bünde und Grundrechte in den nächsten zwei Jahrhunderten, unter späteren Calvinisten, die in den Niederlanden, Schottland, England und schließlich in Amerika gegen Tyrannen kämpften, endlosen Veränderungen und Erweiterungen ausgesetzt war. Diese Argumente fanden sofortige Anwendung im Aufstand der niederländischen Calvinisten gegen die Tyrannei Spaniens. In den Niederlanden, ähnlich wie zwei Jahrhunderte später in Amerika, herrschte der spanische Kaiser Philip II., ein ausländischer Monarch, der zum Tyrann wurde. In den 1560er Jahren legte Philip den Niederlanden eine Reihe von zunehmend belastenden Beschränkungen auf – hohe Steuern, handelsrechtliche Vorschriften, militärische Einberufungen, gezwungene Einquartierung von Soldaten etc. –, die gegen viele der alten Chartas der Rechte und Freiheiten verstießen. Noch schlimmer war, dass Philip die furchterregende spanische Inquisition in den Niederlanden einführte und dabei Calvinisten und andere zu Tausenden niedermetzelte und sehr viel Privateigentum beschlagnahmte, um die protestantische Häresie konsequent auszurotten und den Niederlanden die extensiven neuen Dekrete des katholischen Konzils von Trient aufzuerlegen. In den späten 1560er und 1570er Jahren, unter der inspirierenden Leitung von Wilhelm von Oranien und anderen, setzten die Niederländer die frühen calvinistischen Prinzipien des Widerstands und der Revolution in die Tat um. Aufgepeitscht durch donnernde Predigten und Tausende von Druckschriften warfen Calvinisten und andere Niederländer schließlich die spanischen Unterdrücker ab. Sie erstellten eine Unabhängigkeitserklärung, in der sie den Aufstand gegen Spanien auf der Grundlage von „eindeutigen Wahrheiten“ über „die Rechte und Freiheiten der Natur“ rechtfertigten. Sie bildeten eine Regierung der Konföderation mit sieben souveränen Provinzen und einer nationalen Regierung, jede mit ihrer eigenen Konstitution und ihrer eigenen Grundrechteerklärung (*Bill of Rights*). Einige dieser Provinzverfassungen übernahmen die fortgeschrittensten Rechtsschutzvorkehrungen der damaligen Zeit, wodurch die Niederlande

ein Zufluchtsort für viele, wenn auch nicht für alle kulturellen und religiösen Dissidenten von ganz Europa wurde.

Der niederländische Aufstand zog etliche einflussreiche calvinistische Theoretiker an. Die originärste Arbeit stammte von der produktiven Feder des in Deutschland geborenen calvinistischen Juristen Johannes Althusius (1557–1638). Im Rückgriff auf eine Vielzahl von biblischen, klassischen, katholischen und protestantischen Quellen, systematisierte und erweiterte er viele der zentralen politischen und rechtlichen Lehren von Calvin, Beza und anderen Mitgläubigen erheblich – und zwar, dass die Republik aus einem zwischen den Herrschern und dem Volk vor Gott geschlossenen Bund gebildet wird, dass die Grundlage dieses Bundes das Gesetz Gottes und das Naturrecht ist, dass der Dekalog der beste Ausdruck dieses höheren Gesetzes ist, dass Kirche und Staat hinsichtlich ihrer Form zwar getrennt, aber hinsichtlich ihrer Funktion verbunden sind, dass sowohl Familien und Kirchen wie auch Staaten die Rechte und Freiheiten der Menschen schützen müssen und dass Verstöße dieser Rechte und Freiheiten, oder der göttlichen und natürlichen Gesetze, die diese informieren und autorisieren, Formen von Tyrannei sind, die organisierten, verfassungsmäßigen Widerstand auslösen müssen.

Althusius fügte eine Reihe von anderen zentralen Ideen zu diesem calvinistischen Erbe hinzu. Er entwickelte eine Theorie des Naturrechts, die den Dekalog weiterhin als die beste Quelle und Zusammenfassung des Naturrechts betrachtete, überlagerte aber seine Gebote mit allerlei neuen biblischen, klassischen und christlichen Lehren. Er entwickelte eine Theorie des positiven Rechts, welche die Wirksamkeit und die Nützlichkeit jedes menschlichen Gesetzes einschließlich des positiven Rechts von Mose und der kanonischen Satzungen der Kirche sowohl anhand des Naturrechts der Schrift und der Tradition als auch anhand des Grundgesetzes des Staates beurteilte. Er forderte eine detaillierte schriftliche Verfassung als Grundgesetz für die Gemeinschaft und forderte immerwährenden Schutz für die „Herrschaft des Gesetzes“ und für die „Herrschaft der Rechte“. Er entwickelte eine umfangreiche Theorie der Volkssouveränität als Ausdruck der göttlichen Souveränität, die jeder Mensch als Ebenbild Gottes widerspiegelt. Er entwickelte eine detaillierte und präzisiertere Theorie der Naturrechte – und zwar religiöse und soziale, öffentliche und private, materielle und verfahrensmäßige, vertragliche und das Eigentum betreffende Rechte. Er veranschaulichte in aller Ausführlichkeit, wie jedes dieser Rechte auf dem Dekalog und auf anderen Formen des Naturgesetzes basierte und wie jedes dieser Rechte durch öffentliche, private und strafrechtliche Gesetze und Verfahren, die vom Staat bekannt gegeben wurden, geschützt werden sollte. Besonders bemerkenswert war dabei seine Forderung nach religiöser Toleranz und absoluter Gewissensfreiheit für alle als eine natürliche Folge und Konsequenz der calvinistischen Lehre von der absoluten Souveränität Gottes, dessen Beziehung zu seinen Geschöpfen nicht zerstört werden kann.

Noch bemerkenswerter war Althusius' „symbiotische Theorie“ der menschlichen Natur und seine „Bundestheorie“ der Gesellschaft und Politik. Unter Anerkennung der traditionellen calvinistischen Lehre von der totalen Verderbtheit des Menschen betonte Althusius, dass Gott alle Menschen als sittliche, liebende, kommunikative und soziale Wesen geschaffen hat, deren Leben durch symbiotische Beziehungen mit anderen, bei denen sie ihren Körper und Seele, ihr Leben und ihren Geist, ihren Besitz und ihre Rechte angemessen miteinander teilen können, die größte Erfüllung finden. Während Menschen folglich frei, gleich und als Individuum geboren werden, sind sie von Natur aus und aus Notwendigkeit heraus dazu geneigt, Verbindungen einzugehen – z.B. Ehen und Familien, Vereine und Gesellschaften, Städte und Provinzen, Nationalstaaten und Imperien. Jede dieser Verbindungen, von dem kleinsten Haushalt bis hin zum größten Imperium, wird durch einen für beide Seiten einvernehmlichen Bund oder Vertrag gebildet, der von allen Mitgliedern dieser Verbindung voreinander und vor Gott abgeschlossen wird. Jede Verbindung ist ein Ort der Autorität und Freiheit, der sowohl die Herrscher als auch die Untergebenen an die Bedingungen ihres Gründungsvertrags und die Gebote der grundlegenden Gesetze Gottes und der Natur bindet. Jede Verbindung bestätigt und schützt die Souveränität und Identität wie auch die natürlichen Rechte und Freiheiten ihrer konstituierenden Mitglieder.

Althusius verwendete diese christliche Vertragstheorie auf umfassendste Weise in seiner Darstellung des Staates. Am Beispiel der politischen Geschichte des alten Israel zeigte er auf historische und philosophische Weise, wie sich Nationalstaaten allmählich von Familien hin zu Stämmen, zu Städten, zu Provinzen, zu Nationen, zu Imperien entwickeln. Jede neue Ebene der politischen Souveränität wird anhand von Bündnissen gebildet, die von den Vertretern der kleineren Einheiten vor Gott abgeschlossen wurden; diese Bünde werden schließlich zu schriftlichen Verfassungen des politischen Gemeinwesens. Die Verfassungen bestimmen und unterteilen die Ämter der Exekutive, Legislative und Judikative innerhalb dieses politischen Gemeinwesens und regulieren die Beziehungen von Herrschern und Untergebenen, Geistlichen und Magistraten, Vereinigungen und Einzelpersonen. Sie bestimmen die Beziehungen zwischen Nationen, Provinzen und Städten und zwischen privaten und öffentlichen Vereinigungen – die Althusius alle als eine Art von „Föderalismus“ bezeichnete (von *foedus*, der lateinische Name für Bund). Die Verfassungen stellen auch die politischen Handlungen und Unterlassungen klar heraus, die zur Tyrannei führen, sowie die Verfahren und Rechtsmittel, die den Opfern von Missbrauch zur Verfügung stehen. Althusius fertigte die umfassendste calvinistische Theorie des Rechts, der Religion und der Menschenrechte in der frühen Neuzeit an; viele seiner Erkenntnisse nahmen Lehren vorweg, die für den westlichen Konstitutionalismus und die Menschenrechte axiomatisch werden würden.

Kapitel 4 schildert, was John Milton (1608–1674) „die Reformierung der Reformation“ der Rechte im England des 17. Jahrhunderts nannte. Der Katalysator für diese neue Reformation der Rechte war erneut die Tyrannei – dieses Mal die Tyrannei der englischen Monarchie gegen das englische Volk, nicht zuletzt gegen die anwachsende Bevölkerung der englischen Calvinisten. Im Jahr 1640 schlossen sich die Calvinisten vielen anderen an, um gegen die Ausschweifungen des Königshauses zu rebellieren. Die Ursachen für die englische Revolution waren mannigfaltig und vielschichtig. Die begüterten Aristokraten und Kaufleute waren verärgert über die drückenden königlichen Steuern und Gebühren, die zur Finanzierung unliebsamer Kriege und des verschwenderischen Lebensstils von König Charles erhoben wurden. Viele Gläubige litten unter den strengen neuen anglikanischen *Establishment Laws*, aufgrund deren Calvinisten und andere religiöse Nonkonformisten zu Tausenden zuerst aus ihren Familien und Kirchen und dann auch aus England insgesamt vertrieben wurden. Das ganze Land ärgerte sich über die immer aggressivere Durchsetzung der königlichen Maßnahmen durch die neu ermächtigten königlichen und kirchlichen Gerichte. Als das Parlament schließlich nach einer Unterbrechung von elf Jahren im Jahr 1640 einberufen wurde, ergriffen dessen Führungskräfte die Macht durch Waffengewalt. Bürgerkrieg brach zwischen den Anhängern des Parlaments und den Anhängern des Königs aus. Die parlamentarische Partei gewann schließlich die Oberhand und verabschiedete im Jahr 1649 ein Gesetz, welches „das englische Volk zu einem *Commonwealth* und einer Republik erklärt und als solche konstituiert“. Das Parlament schaffte die Königsherrschaft ab, und König Charles wurde bemerkenswerterweise vor ein Sondertribunal gestellt, des Landesverrats verurteilt und durch öffentliches Hängen hingerichtet. Das Parlament schaffte auch das aristokratische Oberhaus ab und gab bekannt, dass die „Oberherrschaft“ bei dem Volk und seinen Vertretern lag. Der Anglikanismus wurde offiziell vom Staat getrennt und episkopale Strukturen wurden durch calvinistische Kirchenformen ersetzt. „Gleichberechtigte und proportionale Repräsentation“ wurde bei der Wahl von örtlichen Abgeordneten des Parlaments gewährleistet. England sollte nun unter „der demokratischen Herrschaft“ des Parlaments und des Protektorats von Oliver Cromwell sein.

Nach Cromwells Tod im Jahr 1658 brach jedoch die *Commonwealth* Regierung zusammen. König Charles II., Sohn von Charles I., kehrte nach England zurück, forderte im Jahr 1660 den Thron zurück und stellte die traditionelle monarchische Regierung, das anglikanische *Establishment* und das vorrevolutionäre Recht wieder her. Diese Ära der Instandsetzung war jedoch nur von kurzer Dauer. Als sein Nachfolger König James II., der andere Sohn von Charles I., begann, seine königlichen Privilegien wie zuvor schon sein Vater zu missbrauchen, zwang das Parlament ihn, im Jahr 1688 zugunsten der neuen Dynastie von William und Mary auf den Thron zu verzichten. Dies war die *Glorious Revolution* (Glorreiche Revo-

lution). Sie ermöglichte die dauerhafte Bildung einer Regierung seitens des Königs im Parlament und die Einführung einer Reihe von neuen Zusicherungen für englische Staatsbürger, insbesondere solche, die in der *Bill of Rights* und dem *Toleration Act* von 1689 festgelegt wurden.

Die englische Revolution löste eine gewaltige Flut an Schriften und Rechtsvorschriften aus, die die Stärkung und Durchsetzung der Rechte und Freiheiten der Engländer einforderten. Diese bemühten sich zum Teil um die Erweiterung der in der *Magna Carta* (1215) ausgeführten traditionellen Rechte des Lebens, der Freiheit und des Eigentums, so dass sie allen Kirchen und Bürgern, nicht nur Anglikanern und aristokratischen freien Bürgern, galten. Diese bemühten sich auch zum Teil darum, auf die *Petition of Right* (1628) aufzubauen, die etliche öffentliche, private und prozessuale Rechte für das Volk und die Parlamentsabgeordneten dargelegt hatte. Aber die radikalsten und unvergesslichsten Bemühungen der englischen Revolution waren die vielen, in den 1640er und 1650er Jahren veröffentlichten Petitionen und öffentlichen Podien, die zur Etablierung einer demokratischen, dem Schutz einer ganzen Bandbreite der Rechte und Freiheiten des Volkes gewidmeten Regierung aufriefen. Diese beinhalteten die Religions-, Rede-, Presse- und Versammlungsfreiheit, das Recht auf Eid-, Zehnten- und Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen, den Schutz vor Zwangseinquartierung von Soldaten und Matrosen, das Recht auf Privateigentum und den Schutz vor ungerechten Einnahmen, vor übermäßiger Besteuerung und Regulierung. Ebenso beinhalteten sie die private Vertragsfreiheit, Erb-, Eheschließungs- und Scheidungsfreiheit, das Recht auf zivil- und strafrechtliche Schwurgerichtsverhandlungen und alle möglichen Schutzvorkehrungen für Strafverfahren – und zwar keine rückwirkende Gesetzgebung und *Bills of Attainder* (Parlamentsverurteilungen), keine unbefugten Verhaftungen, keine illegalen Durchsuchungen und Beschlagnahmungen, das Recht auf Freilassung auf Kautions, das Recht auf ein faires und zügiges Verfahren, das Recht, seinem Ankläger gegenüberzutreten, das Recht auf gerichtliche Vertretung, Schutz vor Selbstbelastung, Schutz vor grausamer Ermittlung und Strafe, das Recht auf Berufung. Während die meisten dieser Rechtsvorschlüsse teilweise von Cromwells Protektorat und ganz und gar von der Regierung der Stuart-Restauration von 1660 verworfen wurden, bildeten sie ein normatives Wahrzeichen, dass das spätere *Common Law* verwirklichen konnte. Bereits in der *Glorious Revolution* von 1689 wurden Religions-, Rede- und Versammlungsfreiheit sowie einige Schutzregeln zum Strafverfahren teilweise durchgesetzt. Und viele weitere dieser Rechtsvorschlüsse kamen in den englischen Kolonien in Nordamerika klar zur Geltung und wurden dort erprobt.

Während Dutzende von standhaften englischen calvinistischen Rechtstheoretikern im England des 17. Jahrhunderts auftauchten, war es der große Dichter und politische Philosoph John Milton, der die interessanteste integrative Rechts- und Freiheitstheorie vorlegte. Während einige

von Miltons Vorstellungen über calvinistische Konventionen hinausgingen, blieben die meisten seiner politischen Vorstellungen innerhalb der Tradition und entwickelten diese weiter. Unter Berufung auf Calvin, Beza und eine Reihe von niederländischen, schottischen und englischen Calvinisten argumentierte er, dass jeder Mensch dem Ebenbild Gottes gemäß mit „einer ewigen Sehnsucht“ geschaffen ist, um Gott, den Nächsten und sich selbst zu lieben. Jedem Menschen ist das Gesetz Gottes in Herz, Verstand und Gewissen geschrieben; auch ist es in der Bibel schriftlich festgehalten, insbesondere im Dekalog. Jeder Mensch ist eine gefallene und fehlbare Kreatur und benötigt ständig die göttliche Gnade und Vergebung, die all denen, die danach fragen, umsonst geschenkt wird. Jeder Mensch ist ein Gemeinschaftswesen, das natürlicherweise dahin tendiert, private, häusliche, kirchliche und politische Vereinigungen zu bilden. Jede solche Vereinigung wird mit Hilfe von einem einvernehmlichen Bund oder Vertrag gegründet, der die Form und Funktion und die Rechte und Befugnisse ihrer Mitglieder bestimmt, die alle den Grenzen des Naturgesetzes unterworfen sind. Jede Vereinigung wird von einer Autoritätsperson geleitet, die zum Wohl ihrer Untergebenen herrscht und der Widerstand geleistet werden muss, falls sie sich missbräuchlich verhält oder tyrannisch wird. Derartiger Widerstand sollte so gemäßigt, geordnet und friedlich ablaufen wie möglich, aber es kann gegebenenfalls im politischen Bereich zum Aufstand und Königsmord kommen.

Bei der Entwicklung seiner eigenen Reformation der Rechte griff Milton das auf, was er als die wichtigste Lektion der calvinistischen Reformatoren ansah – nämlich dass die Reformation immer weitergehen sollte, *semper reformanda*. England darf nicht die protestantischen Lehren vergöttern oder idealisieren, selbst nicht die von Calvin und den Genfer Vätern, so insistierte Milton. England sollte vielmehr diese Lehren in kontinuierlichem Bemühen um eine erneute Reformierung von Kirche, Staat und Gesellschaft weiterentwickeln und vertiefen, anwenden und verbessern. Es kann „für unseren Aufschub der Reform keine Rechtfertigung“ geben, schrieb Milton bereits im Jahr 1642. Er griff außerdem das auf, was er für die Hauptlehre des Calvinismus hielt – nämlich dass Gott jeden einzelnen Menschen dazu beruft, Prophet, Priester und König zu sein und mit natürlichen Rechten und Pflichten ausstattet, damit die Menschen zugleich in Kirche, Staat, Familie und Gesellschaft sprechen, Gott anbeten und herrschen können. Für Milton waren daher nicht nur Geistliche oder Amtsträger, Gelehrte oder Aristokraten die treibende Kraft hinter der immerwährenden Reformation Englands. Genauso waren die Bürgerlichen und Hauseigentümer, Handwerker und Bauern jeglicher Art, die sich um Frieden bemühten, die wahren Reformer. Jeder Mensch war von Gott mit Gewissens-, Verstandes- und Willensfreiheit geschaffen worden. Jeder Mensch war von Gott dazu berufen, sowohl seine private christliche Berufung wie auch seine öffentliche soziale Verantwortung als Ausdruck seiner Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst zu erfüllen. Dies

war eine Form des christlichen Populismus und der Volkssouveränität, auf die die calvinistische Tradition bisher nicht so viel Wert gelegt hatte. Milton ging bei seiner Definition der religiösen, häuslichen und bürgerlichen Rechte und Freiheiten, die jede Person bei der Wahrnehmung dieser Ämter als Prophet, Priester und König genießt, weit über die traditionellen calvinistischen Lehren hinaus. Hinsichtlich religiöser Freiheiten bestand er auf Gewissensfreiheit, Freiheit der Religionsausübung, Kulturfreiheit, Vereinigungs- und Veröffentlichungsfreiheit, Gleichheit der verschiedenen biblischen Glaubensrichtungen vor dem Gesetz, Trennung von Kirche und Staat und Entstaatlichung einer nationalen Religion. Hinsichtlich häuslicher Freiheiten betonte er nachdrücklich das Heirats- und Scheidungsrecht, jedoch nur in Übereinstimmung mit den dargelegten Lehren der Schrift, wie auch die dazugehörigen Rechte auf Förderung, Disziplinierung und Erziehung der eigenen Kinder und das Recht, das Privathaus von unerwünschten Durchsuchungen und Beschlagnahmungen von privaten Unterlagen und Besitztümern freizuhalten. Hinsichtlich bürgerlicher Rechte brachte er eine glänzende Verteidigung der Rede- und Pressefreiheit vor und verteidigte ernsthaft die demokratischen Wahl-, Vertretungs-, Petitions- und Widerspruchsrechte wie auch die privaten Vertrags- und Vereinigungsrechte und das Recht auf ein Geschworenengericht.

Milton gründete seine Logik der Freiheit auf einen leidenschaftlichen Glauben an die *Wahrheit*⁴ – die *Wahrheit* von Gott und der Heiligen Schrift, die *Wahrheit* der Vernunft und der Natur; diese können alle mit Hilfe von freier und solider Bildung und durch Nachforschung, Experimentieren und Diskussion ausfindig gemacht werden. Nur befreit von der Tyrannei der Prälaten und Monarchen, der Tradition und des Brauchs, der Unwissenheit und Fehlerhaftigkeit, der Zensoren und Lizenzgeber, so glaubte er, könnte göttliche, natürliche und menschliche *Wahrheit* endlich ausfindig gemacht und weiterentwickelt werden. Milton gründete seine Logik der Freiheit auch auf einen leidenschaftlichen Glauben an das inhärent Gute und das Potenzial eines jeden englischen Mannes und einer jeden englischen Frau. Wenn erst einmal von der Tyrannei der Kirche und des Staates, des Verstandes und des Herzens befreit, wenn erst einmal durchdrungen von den Tugenden der Schrift und der Natur, der Gelehrsamkeit und der Literatur, so glaubte er, würde jeder Engländer die *Wahrheit* bereitwillig ergreifen und sich zu großartigen neuen Höhen des Verstehens und der Errungenschaften aufschwingen. Was England zur Bewerkstelligung dessen brauchte, war eine „zweite Reformation“, die sowohl auf die Erfolge der calvinistischen Reformation im 16. Jahrhundert aufbaute, aber gleichzeitig darüber hinausging. Dies sollte eine „äußere Reformation“ sein, welche die zentralen Institutionen

⁴ Anm. der Übersetzerin: Im Englischen unterscheidet Witte hier zwischen „Truth“ (*Wahrheit*) mit großem Anfangsbuchstaben und „truth“ (*Wahrheit*) mit kleinem Anfangsbuchstaben.

der Familie, der Kirche und des Staates von allen verbleibenden Vorkommnissen und Arten von Tyrannei befreite und wahre häusliche, geistliche und bürgerliche Freiheit brachte. Dies sollte auch eine „innere Reformation“ sein, die Herz, Verstand und Gewissen von der Tyrannei altbewährter und ermatteter Traditionen reinigte und einen regen Geist des Forschens und Lernens, eine wahre Liebe für Tugend und Güte, ein angeborenes Talent für Selbstbestimmung und Selbststeuerung freisetzte. Diese einflussreichen Ansichten entwickelten sich in den nachfolgenden Jahrzehnten zu Grundbestandteilen vieler calvinistischer Theorien von Demokratie und Volkssouveränität.

Kapitel 5 legt dar, wie einige der Ideen der englischen Reformation von Gesetz, Religion und Menschenrechten in den amerikanischen Kolonien, vor allem im puritanischen Massachusetts und in anderen Kolonien in Neuengland im Zeitraum von 1620 bis 1780 klar zur Geltung kamen und erweitert wurden. Den puritanischen amerikanischen Kolonisten wurde in ihren Gründungsurkunden die Freiheit eingeräumt, viele der von den englischen calvinistischen Revolutionären vorgebrachten radikalsten Vorschläge und Ideale vor Ort zu erproben. Die Kolonisten griffen besonders bereitwillig die Vorschläge für den Schutz von Rechten und Freiheiten innerhalb einer demokratischen Regierung auf. In seinem berühmten *Body of Liberties* (1641) legte der calvinistische Jurist und Theologe Nathaniel Ward für die Kolonie Massachusetts Bay einen 25-seitigen Grundrechtekatalog dar, der jedes der von Calvin, Beza, Althusius, Milton und den puritanischen Pamphletisten vorgeschlagenen Rechte und Freiheiten erfasste und noch viele andere Rechte und Freiheiten hinzufügte, vor allem zum Schutz von Frauen, Kindern und Tieren. Der *Body of Liberties* war ein grundlegender Text für den neuenglischen kolonialen Konstitutionalismus und nahm viele der Grundrechtsbestimmungen der Verfassung von Massachusetts von 1780 und der anderer Staatsverfassungen von Neuengland vorweg. Obwohl diese Rechtsdokumente oft von autokratischen und theokratischen Kolonistenführern verletzt und ignoriert wurden, boten sie eine wesentliche gesetzmäßige Rechtsgrundlage, die sich als dauerhaft erwies.

Eine Anzahl von Puritanern von Neuengland – insbesondere John Winthrop (1588–1649), John Cotton (1584–1652), Thomas Hooker (1586–1647), Samuel Willard (1640–1707) und die drei Mathers, Richard (1596–1669), Increase (1639–1723) und Cotton (1663–1728) – fassten die vorherrschenden calvinistischen Ansichten zu einer grundlegenden Theorie von Autorität und Freiheit, Gesellschaft und Politik zusammen. Einerseits argumentierten sie, dass jede Person nach dem Ebenbild Gottes geschaffen und durch den Glauben an Gott gerechtfertigt ist. Jeder Mensch hat eine unterschiedliche Berufung, die allen anderen in Würde und Unantastbarkeit gleichwertig ist. Jeder Mensch ist ein Prophet, Priester und König und hat die Verantwortung, andere in der Ge-

meinde zu ermahnen, ihnen zu dienen und über sie zu herrschen. Jeder Mensch wird daher vor Gott und vor seinem Nächsten gleich angesehen. Jeder Mensch ist mit einer natürlichen Freiheit zu leben, zu glauben, zu lieben und Gott und den Nächsten zu dienen ausgestattet. Jeder Mensch hat Anspruch auf die Heilige Schrift in der Landessprache, auf Bildung, auf Berufsausübung. Andererseits ist jeder Mensch sündig und tendiert zum Bösen und zum Egoismus. Jeder Mensch benötigt die Einschränkung durch das Gesetz, um ihn vom Bösen abzuhalten und ihn zur Umkehr zu bewegen. Jeder Mensch braucht die Verbindung zu anderen, die ihn ermahnen, sich um ihn kümmern und ihn anhand des Gesetzes und mit Liebe regieren. Jeder Mensch ist daher ein Gemeinschaftswesen. Jeder Mensch gehört zu einer Familie, einer Kirche und einem politischen Gemeinwesen.

In Anlehnung an ihre europäischen Glaubensgenossen verwendeten die Puritaner von Neuengland zur Darstellung dieser theologischen Lehren demokratische Ausdrucksformen, die unter anderem darauf ausgelegt waren, Menschenrechte zu schützen. Einerseits gebrauchten sie zur Darstellung der Lehre von der Person und der Gesellschaft demokratische Sozialformen. Da vor Gott alle Menschen gleich sind, müssen sie auch vor Gottes politischen Vertretern im Staat gleich sein. Da Gott alle Menschen mit natürlichen Freiheiten des Lebens und des Glaubens versehen hat, muss der Staat ihnen ähnliche bürgerliche Freiheiten gewährleisten. Da Gott alle Menschen dazu berufen hat, Propheten, Priester und Könige zu sein, muss der Staat ihre Rede- und Predigtfreiheit sowie ihre Freiheit schützen, in der Gemeinschaft zu sprechen, zu predigen und zu herrschen. Da Gott Menschen als soziale Wesen geschaffen hat, muss der Staat eine Vielzahl von sozialen Einrichtungen, vor allem die Kirche und die Familie, fördern und schützen. Andererseits gebrauchten die Puritaner von Neuengland zur Darstellung der Sündenlehre demokratische politische Formen. Das politische Amt muss gegen die Sündhaftigkeit des politischen Amtsträgers abgesichert werden. Politische Macht wie kirchliche Macht muss unter der in Eigenkontrolle arbeitenden Exekutive, Legislative und Judikative aufgeteilt werden. Amtsträger dürfen nur für eine begrenzte Amtsperiode gewählt werden. Gesetze müssen klar kodifiziert werden, und Diskretion muss streng gewahrt werden. Falls Amtsträger ihr Amt missbrauchen, muss man ihnen den Gehorsam verweigern. Falls der Missbrauch andauert, müssen sie entfernt werden, falls nötig sogar mittels revolutionärer Kräfte und Königsmord.

Die Geistlichen von Neuengland fügten dieser Zusammenfassung von traditionellen calvinistischen Lehren ihre eigene besondere Bundestheorie hinzu. Sie verwendeten die biblische Bundesidee sowohl in theologischer als auch in soziologischer Hinsicht. Der Bund beschrieb nicht nur die Beziehung zwischen Mensch und Gott, sondern auch die vielfältigen Beziehungen zwischen Menschen in Kirche, Staat und Gesellschaft. Der Gnadensbund bestimmte die Beziehung zwischen jedem Menschen und

Gott. Anfänglich sahen die Puritaner diesen Bund als eine Art von „diktiertem Vertrag“ an, bei dem Gott alle Bedingungen vorgibt und sogar mittels der Prädestination diktiert, wer den Vertrag schließen und dessen Verheißung auf Rettung genießen konnte. Als frühe Kolonisten wie zum Beispiel Anne Hutchinson und Roger Williams dieses Verständnis in Frage stellten, wurden sie kurzerhand aus der Kolonie verbannt. Dagegen beschrieben die Puritaner den Gnadensbund vom 18. Jahrhundert an vielmehr als einen ausgehandelten Austausch in Bezug auf das Heil – jeder Mensch versucht, seine oder ihre eigenen, auf Verstand, Gewissen, Erfahrung und biblischer Meditation basierenden Schlussfolgerungen hinsichtlich der Verpflichtungen zu ziehen, die er Gott, dem Nächsten und sich selbst gegenüber hat. Dieses Verständnis von privater religiöser Freiheit spielte in den ersten Verfassungen von Neuengland, die in den 1770er bis zu den 1790er Jahren entworfen wurden, eine prominente Rolle.

Die Puritaner von Neuengland verwendeten die Lehre von dem Bund nicht nur zur Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und der Menschheit, sondern auch zur Beschreibung der Beziehung zwischen Menschen. Sie unterschieden zwischen (1) sozialen Bündnissen, dem *Mayflower-Vertrag* (*Mayflower Compact*, 1620) und seinen zahlreichen kolonialen „Nachkommen“; (2) politischen Bündnissen und Eiden für das politische Amt, die schließlich Verfassungstexte wurden; und (3) kirchlichen Bündnissen, dem berühmten *Charleston Church Covenant* (1630) und seinen Dutzenden von „Nachkommen“. Der soziale Bund schuf die Gesellschaft oder das Gemeinwesen als Ganzes. Er bezeichnete jede Gemeinschaft als Gottes auserwähltes Volk und setzte einen hohen moralischen Maßstab, sodass die Gemeinschaft eine „Stadt auf einem Hügel“, ein „Licht für die Nationen“ sein konnte. Die politischen und kirchlichen Bündnisse begründeten die zwei Hauptsitze der Autorität innerhalb der Gemeinschaft, nämlich Kirche und Staat. Die Puritaner betonten, dass Kirche und Staat zwei unabhängige Bundesvereinigungen innerhalb einer breiteren Bundesgemeinschaft waren. Jede der beiden Vereinigungen war dazu aufgerufen, unterschiedliche Bundesverpflichtungen zu erfüllen, wie sie in den Gesetzen Gottes und der Natur umrissen und im Bund, durch den Kirche und Staat geformt wurden, ausgearbeitet waren. Jede der beiden Vereinigungen sollten in Bezug auf ihre Formen und Funktionen, Ämter und Amtsträger von der anderen unabhängig sein, sollten aber gegenseitig dafür Verantwortung tragen, dass alle dem Gemeinwohl dienen gemäß den Bedingungen des sozialen Bundes.

Trotz der göttlichen Bestimmung der kirchlichen und staatlichen Ämter sind die Amtsträger, die diese innehaben, sündige Geschöpfe, wie die Puritaner hervorhoben. Sich selbst überlassen, würden sie diese Ämter unweigerlich in Instrumente der persönlichen Bereicherung und der Tyrannei umwandeln. Solch öffentliche Willkür und öffentlicher Missbrauch würde sowohl zum Volksaufstand wie auch zur Verhängung von göttli-

chen Sanktionen führen. Die Puritaner befürworteten und setzten daher innerhalb der Kirche wie auch des Staates eine Vielzahl von verfassungsrechtlichen Schutzmaßnahmen gegen Autokratie und Missbrauch ein. Sowohl kirchliche als auch staatliche Amtsträger sollten einen so „gottgefälligen Charakter“ wie möglich haben – sie sollten für die Gemeinschaft Vorbilder an Spiritualität und Sittlichkeit sein, die den Treueeid auf Gott und die Bibel leisteten. Sowohl kirchliche wie auch staatliche Amtsträger sollten ihre Ämter nur auf begrenzte Zeit innehaben und sie dann wechseln; lebenslange Amtszeiten waren schlichtweg zu gefährlich. Sowohl Kirche als auch Staat sollten demokratische Wahlen für ihre Amtspersonen sowie regelmäßige Gemeinde- und Stadtversammlungen für diese Amtspersonen und ihre Untergebenen durchführen. Sowohl Kirche als auch Staat sollten selbstlimitierende „republikanische“ Regierungsformen mit separaten Formen oder Zweigen der Autorität haben, und jede sollte mit der Vollmacht versehen sein, die sündhaften Ausschweifungen des anderen einzudämmen. Sowohl Kirche wie auch Staat sollten „föderalistische“ Regierungsstrukturen haben: Die Kirche sollte in selbständige Kirchengemeinden untergliedert werden, die jeweils mit ihren eigenen internen Strukturen von pastoraler, pädagogischer und diakonischer Autorität und Disziplin ausgestattet, jedoch in einer breit angelegten Synode lose miteinander verbunden sind; der Staat sollte in selbständige Stadtgemeinden aufgeteilt werden, die jeweils mit ihren eigenen internen Strukturen von Exekutive, Legislative und Judikative ausgestattet, aber in einer breiter angelegten Provinzregierung lose miteinander verbunden sind. Diese puritanischen theologischen und politischen Ideen und Praktiken boten einen fruchtbaren Nährboden, aus dem ein beachtlicher Teil des späteren amerikanischen Konstitutionalismus erwuchs. Viele der grundlegenden Vorstellungen und Institutionen der gesellschaftlichen, kirchlichen und politischen Bünde wurden unmittelbar in die ursprünglichen Verfassungen von Neuengland ab dem Jahr 1780 aufgenommen und von einer Vielzahl von puritanischen Predigern und politischen Konservativen in der frühen Republik in Bezug auf die Nation öffentlich vertreten – der prominenteste unter ihnen war der große Jurist und Politiker John Adams aus Massachusetts, der von Geburt an ein Calvinist war. Einige grundlegende puritanische Ideen lebten sowohl in den „liberalen“ wie auch in den „republikanischen“ Schulen des späteren 18. und 19. Jahrhunderts in Amerika weiter. „Liberale“ Schriftsteller fanden in den puritanischen Vorstellungen vom natürlichen Menschen und dem Naturrecht wichtige Quellen für ihre Auffassungen über den Naturzustand und die natürliche Freiheit. Sie fanden in den puritanischen Vorstellungen von einem gesellschaftlichen und einem politischen Bund Prototypen für ihre Theorien eines Gesellschafts- und Regierungsvertrags. Sie fanden in der Lehre von Kirchenbünden und von der Trennung von Kirche und Staat eine Grundlage für ihre Vorstellungen von Entstaatlichung der Religion und von freier Religionsausübung für den Einzelnen wie auch für die

Gruppe. „Republikanische“ Schriftsteller verwandelten wiederum die puritanische Idee des auserwählten Volkes in eine revolutionäre Theorie des amerikanischen Nationalismus. Sie gestalteten das puritanische Ideal der Bundesgemeinschaft in eine Theorie der öffentlichen Tugend, Disziplin und Ordnung um. Sie wandelten das Beharren der Puritaner auf Wiedergeburt und Reformation in einen allgemeinen Aufruf zur „moralischen Reformation“ und „republikanischen Erneuerung“ um.

Grundlegende puritanische konstitutionelle Institutionen blieben innerhalb der neuen föderalen und staatlichen Verfassungen der jungen amerikanischen Republik ebenfalls erhalten. Von politischen Herrschern erwartete man, dass sie einen moralischen, tugendhaften und gottgefälligen Charakter aufwiesen und bereit waren, dieses unter Eid zu bestätigen. Die meisten Amtsträger waren dazu verpflichtet, sich demokratisch in ihr Amt wählen zu lassen. Politische Amtsträger hatten ihre Ämter normalerweise nur auf begrenzte Zeit inne. Politische Autorität war auf Exekutive, Legislative und Judikative verteilt, die jeweils mit der Autorität zur Kontrolle der anderen ausgestattet waren. Der Föderalismus war konstitutionell vorgeschrieben. Die Freiheiten der Bürger wurden umfassend aufgelistet. Kirche und Staat waren getrennt; jedoch war ihnen erlaubt, zusammenzuarbeiten.

So lautet der wesentliche Inhalt dieses Buches. Ich erhebe keinen Anspruch darauf, dass die rund ein Dutzend Personen, die hier näher untersucht werden, die einzigen Vertreter der calvinistischen Tradition von Gesetz, Religion und Menschenrechten sind oder dass diese Personen der frühen Neuzeit das entscheidende Wort in Bezug auf einen „calvinistischen“ oder „reformierten“ Rechtsdiskurs (*rights talk*) haben.⁵ Ein kurzer

⁵ Ich werde die Begriffe „calvinistisch“ und „reformiert“ in diesem Buch austauschbar verwenden, wohl wissend, dass diese Begriffe nicht wirklich klar greifbar und zudem kontrovers sind. Heutzutage scheinen die meisten Gelehrten die Bezeichnung „reformiert“ zu bevorzugen – zum Teil, weil frühere Gelehrte den Begriff „calvinistisch“ abwertend als Bezeichnung für „pietistische“ oder „scholastische“ Theologen verwendet hatten, die gegen Calvin eingestellt waren oder von ihm abwichen; zum Teil, weil ein charakteristisches Kennzeichen dieser Tradition der Aufruf zur ständigen Reformation ist; zum Teil, weil viele Zeitgenossen von Calvin im 16. Jahrhundert, wie z.B. Ulrich Zwingli, Martin Bucer, Guillaume Farel, Pierre Viret, Jacques Lefèvre, Heinrich Bullinger und Theodor Beza, auch auf die Ausarbeitung der charakteristischen theologischen Lehren und Akzentuierungen der fälschlich benannten „calvinistischen“ Tradition Einfluss hatten. Siehe vor allem *Richard A. Muller, After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford 2003; *Donald R. McKim, Introducing the Reformed Faith*, Louisville, KY 2001.

Während ich die Weisheit von all diesem anerkenne, versuche ich in diesem Buch aufzuzeigen, wie sich eine eigenständige Tradition des Rechtsdiskurses aus Johannes Calvins eigenen grundlegenden Einsichten entwickelte und wie diese Tradition in den nächsten zwei Jahrhunderten vermittelt und verwandelt wurde. Der ältere Begriff „calvinistische Tradition“, trotz aller Unzulänglichkeiten, erscheint mir als die beste Abkürzung, um dieses Interesse auszudrücken. Meine Geschichte hätte einen anderen Akzent und einen anderen Titel, falls ich den Traditionen des Rechtsdiskurses nach-

Überblick über John T. McNeills alten Klassiker, *The History and Character of Calvinism (Die Geschichte und der Charakter des Calvinismus)*,⁶ oder das neue Meisterwerk von Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed (Die Kirchen Christi Rein Reformiert)*,⁷ macht deutlich, dass Hunderte von starken calvinistischen Stimmen der frühneuzeitlichen Tradition – amerikanische, österreichische, kanadische, holländische, englische, französische, deutsche, ungarische, schottische, südafrikanische, schweizerische und andere – über diese grundlegenden Themen von Gesetz, Religion und Menschenrechte gesprochen haben. Und heutzutage haben Calvinisten verschiedenster Denominationen auf der ganzen Welt weitere wichtige Themen entwickelt, insbesondere seit dem Aufkommen der internationalen Menschenrechtsbewegung. Eine umfassende Studie all dieser calvinistischen Persönlichkeiten könnte leicht einige Bücherregale füllen, falls über jede von ihnen auf so detaillierte Weise berichtet würde, wie es in den einzelnen Fallstudien in diesem Buch geschieht. Und ein detaillierter Bericht über den Einfluss ihrer Arbeit auf rechtliche, politische und soziale Institutionen und Praktiken auf lokaler Ebene wie auch im täglichen Leben könnte problemlos noch einmal mehrere Dutzend Bücherregale füllen. Bei der Vorbereitung eines überschaubaren und (hoffentlich) einigermaßen kohärenten Berichts war es leider notwendig, zu kürzen und selektiv vorzugehen.

Ich habe mich entschieden, die Analyse zu verkürzen, indem ich mich auf die Geschichte der frühen Neuzeit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert konzentriere und die moderne und postmoderne Geschichte der calvinistischen Rechte für einen oder zwei spätere Bände aufhebe. Die calvinistische Tradition der frühen Neuzeit weist eine Kontinuität, Kohärenz und Konzentration des Denkens über Rechte auf, die in diversen modernen und postmodernen calvinistischen Traditionen, die ich (allerdings nur) stichprobenartig zusammengestellt habe, schwerer zu finden ist. Die frühneuzeitliche calvinistische Tradition weist auch eine eindeutige und bewusste Entwicklung der Rechtsideen und Rechtsinstitutionen auf, die heutzutage in den fragmentarischeren und kurzlebigeren Ausdrucksweisen des calvinistischen Rechtsdiskurses in den letzten zwei Jahrzehnten schwerer aufzufahren ist.

spüren würde, die sich bei den Zeitgenossen Calvins im 16. Jahrhundert vorfinden. Während „reformiert“ (*Reformed*) für protestantische eingeweihte Kreise ein erkennbarer Fachbegriff sein mag, ist er für Gelehrte außerhalb der protestantischen Tradition nicht so offensichtlich, vor allem für Nichtchristen, die den Begriff „reformiert“ (*reformed*) auch dazu verwenden, Bewegungen innerhalb ihrer Tradition zu beschreiben. Nach all dem Gesagten habe ich jedoch keine Präferenz für einen der beiden Begriffe und verwende sie deshalb austauschbar und entschuldige mich bei denen, die viel Wert auf einen oder den anderen Begriff legen.

⁶ John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, Oxford 1954.

⁷ Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*, New Haven / London 2002.

Ich werde in diesem Buch einige Schlüsselfiguren für eine eingehende Analyse auswählen, anstatt eine Studie vorzubereiten, in der Hunderten von Personen, die der Analyse würdig sind, jeweils einige wenige Paragraphen gewidmet werden. Ich versuchte zuerst, solch eine Studie zu verfassen; jedoch wurde daraus schnell ein Bericht darüber, dass ein Calvinist das eine sagt und ein anderer etwas anderes. Das dicke Manuskript befindet sich nun auf dem Stapel für ausrangiertes Material. Stattdessen habe ich solche Personen ausgewählt, die in Zeiten der Krise und der Herausforderung alle anderen überragten, und die bewusst die traditionellen calvinistischen Lehren von Gesetz, Religion und Menschenrechten wieder in Erinnerung riefen und neu gestalteten, um den neuen Erfordernissen gerecht zu werden. Diese Methodik wird unweigerlich solchen Lesern zu schaffen machen, deren calvinistischer Lieblingsheld dadurch übergangen wird. Jedoch verfügen wir meiner Ansicht nach über genügend adäquate Untersuchungen zur Tradition des calvinistischen politischen Denkens, und wir haben genügend gute Stichproben gesammelt, um zu wissen, wo einige der tiefen Adern der Erkenntnis vergraben liegen. Meiner Ansicht nach würde uns besser damit gedient sein, uns einige dieser Adern sorgfältiger zunutze zu machen, unter der Oberfläche zu schürfen und das Aufgefundene besser weiterzuentwickeln. Das größte Kompliment für dieses Buch läge darin, dass es die Anfertigung von vielen weiteren und besseren Studien zu zahlreichen anderen Rechtsdenkern des 16. Jahrhunderts bis heute anregen würde, die ebenso eine eingehende Analyse verdienen.

Eine neue Geschichte des westlichen Rechts

Die Geschichte in diesem Buch könnte Wissenschaftler und Studenten der Menschenrechte und des Calvinismus durchaus überraschen, ja sogar schockieren. Die Textbücher, die wir als Schüler benutzten, haben uns seit langem gelehrt, dass die Geschichte der Menschenrechte in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert begann. Menschenrechte, wie wir oft hören, waren Erzeugnisse der westlichen Aufklärung – Kreationen von Grotius und Pufendorf, Locke und Rousseau, Montesquieu und Voltaire, Hume und Smith, Jefferson und Madison. Menschenrechte waren die mächtigen neuen Waffen, von amerikanischen und französischen Revolutionären geschmiedet, die im Namen politischer Demokratie, persönlicher Autonomie und religiöser Freiheit gegen veraltete christliche Konzepte von absoluter Monarchie, aristokratischem Privileg und religiöser Institutionalisierung kämpften. Menschenrechte waren die Schlüssel, die westliche Liberale schließlich schmiedeten, um sich selbst von den Fesseln eines Jahrtausends der christlichen Unterdrückung und konstantinischen Hegemonie zu befreien. Menschenrechte bildeten seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Kernbestandteile der neuen demokratischen

konstitutionellen Experimente. Wie es heißt, waren die einzigen Christen, die auf diese Entwicklung wirklich Einfluss hatten, einige frühe Kirchenväter, die die heidnische römische Verfolgung lautstark verdammt, einige Mutige aus dem Mittelalter, die sich der päpstlichen Tyrannei widersetzen, und einige Wiedertäufer der frühen Neuzeit, die die katholische und protestantische Verfolgung entlarvten.⁸

Vertreter dieser konventionellen Geschichtsschreibung haben erkannt, dass westliche Autoren seit der klassischen griechischen und römischen Zeit oft die Begriffe „Recht“ oder „Rechte“ (lateinisch *ius* und *iura*) verwendeten. Aber das konventionelle Argument ist, dass vor dem Anbruch der Aufklärung der Begriff „Recht“ üblicherweise eher in einem „objektiven“ als in einem „subjektiven“ Sinn verwendet wurde. „Objektives Recht“ (oder „Richtigkeit“) bedeutet, dass etwas unter diesen Umständen die objektiv richtige Sache oder Handlung ist. Objektives Recht wird dadurch erzielt, dass etwas richtig geordnet ist, gerecht oder ordnungsgemäß ist, dass etwas als recht oder angemessen angesehen wird, wenn es anhand eines objektiven oder externen Standards beurteilt wird. „Recht“ (richtig) wird hier als Adjektiv verwendet, nicht als Substantiv: recht ist, was korrekt oder angemessen ist – „gebührend und billig“ („*due and meet*“) in viktorianischem Englisch. Wenn daher Autoren vor dem 17. Jahrhundert von den „natürlichen Rechten“ einer Person sprachen, meinten sie eigentlich die „natürlichen Pflichten“ einer Person – nämlich das für eine Person Richtige, gemessen an einem externen Maßstab, der von der Natur oder von dem natürlichen Verstand vorgegeben ist. Der bedeutende Professor der Universität von Chicago, Leo Strauss, formulierte es wie folgt:

„In seiner klassischen Gestalt ist das Naturrecht mit einer teleologischen Schau des Universums verbunden. Alle natürlichen Wesen haben ein natürliches Ziel, eine natürliche Bestimmung, die entscheidet, was zu tun gut für sie ist. Was die Menschen anbetrifft, so ist Vernunft vonnöten, um zu erkennen, was zu tun und was zu lassen ist: Die Vernunft bestimmt im Hinblick auf das natürliche Ziel des Menschen, was von Natur Rechts ist.“⁹

Philosophen der Aufklärung, angefangen mit Hobbes und Locke und dann auch Strauss, waren die ersten, die den Begriff „natürliches Recht“ eher in einem subjektiven als einem objektiven Sinn verwendeten. Im späten 17. Jahrhundert wurde der Begriff „Recht“ (*right*) zum ersten Mal regelmäßig als Substantiv und nicht als Adjektiv verwendet. Ein „subjektives Recht“ wurde als ein Anspruch, eine Macht oder eine Freiheit angesehen, das die Natur einem Untergebenen, einer Person verleiht. Der Untergebene kann dieses Recht gegen einen anderen Untergebenen oder

⁸ Siehe auch die Analyse der aktuellen repräsentativen Literatur im Artikel von *Victoria Kahn*, *Early Modern Rights Talk*, in: *Yale Journal of Law and the Humanities* 13 (2001), 391.

⁹ Dt. Übersetzung: *Leo Strauss*, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956, 7–8. Vgl. *Leo Strauss*, *Natural Right and History*, Chicago 1953, 7.

Souverän geltend machen und kann das Recht vor einer zuständigen Instanz verteidigen lassen, falls das Recht bedroht, verletzt oder missachtet wird. Es heißt, dass die Einführung dieses subjektiven Rechtsverständnisses der Anfang des modernen Menschenrechtsdiskurses ist. Wenn Figuren der frühen Aufklärung von „natürlichen Rechten“ oder von den Rechten der Menschen in Übereinstimmung mit dem Naturrecht sprachen, dann meinten sie damit, was wir heute normalerweise unter „Rechte“ verstehen – die inhärenten Ansprüche, die der Einzelne auf die verschiedenen natürlichen Güter wie Leben, Freiheit und Eigentum hat. Sie entwickelten „einen gänzlich neuen Typus politischer Doktrin“, schreibt Strauss.

„Die vormodernen Naturgesetzdoktrinen lehrten die Pflichten des Menschen. Wenn sie seinen Rechten überhaupt irgendeine Beachtung schenkten, dann fassten sie sie als wesentlich von seinen Pflichten abgeleitet auf. Wie oft bemerkt worden ist, wurden im Verlaufe des 17. und 18. Jahrhunderts die Rechte viel mehr betont, als es jemals zuvor getan worden war. Man kann von einer Verlagerung des Nachdrucks von den natürlichen Pflichten auf die natürlichen Rechte sprechen.“¹⁰

Die historische Darstellung der Rechte von Strauss ist im Vergleich hierzu noch viel detaillierter. Das gleiche gilt für die späteren historischen Darstellungen einiger seiner besten Schüler, die frühneuzeitliche christliche Theorien integrieren konnten.¹¹ Darüber hinaus muss daran erinnert werden, dass Strauss selber, sowie einige seiner Schüler, ihre Rechtsgeschichten zum Teil deshalb schrieben, um das Zerrütten der objektiven und subjektiven Rechte und den daraus resultierenden Zerfall der modernen Rechtsdiskurse in eine lange subjektive Wunschliste von Gütern ohne objektive Grundlage zu beklagen. Strauss selber beschäftigte sich in einigen seiner späteren Schriften eingehend damit, die Reichtümer der Theologien und Philosophien seiner eigenen jüdischen Tradition aufzudecken.¹² Doch ist diese grundlegende „Strauss'sche“ Darstellung der aufklärerischen Ursprünge von westlichen Rechten mit zahlreichen Varia-

¹⁰ Dt. Übersetzung: *Leo Strauss*, *Naturrecht*, 188–189. Vgl. *Leo Strauss*, *Natural Right*, 182. Vgl. auch *Leo Strauss*, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, übers. von *Elsa Sinclair*, Chicago 1952; *Leo Strauss*, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Glencoe, IL 1959, vor allem 197ff.

¹¹ Vgl. vor allem *Michael P. Zuckert*, *The Natural Rights Republic: Studies in the Foundation of the American Political Tradition*, Notre Dame, IN 1996; *ders.*, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton 1994; *ders.*, *Launching Liberalism: On Lockean Political Philosophy* Lawrence, KS 2002. Ich bin dankbar, dass John Perry von der Universität von Notre Dame mich auf die verschiedenen Schulen des Strauss'schen Denkens hingewiesen hat.

¹² *Leo Strauss*, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, hg. Von *Kenneth H. Green*, Albany, NY 1997. Siehe auch *Catherine H. Zuckert* / *Michael P. Zuckert*, *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, Chicago 2006.

tionen in vielen Diskursforen bis heute bestehen geblieben, vor allem wenn sie, wie oft geschieht, auf populäre säkulare Weise dargestellt wird. Einer dieser Foren ist ironischerweise der des konservativen Protestantismus. Viele konservative Calvinisten und andere Protestanten betrachten Menschenrechte heutzutage noch mit Argwohn, wenn nicht sogar mit Hohn. Einige sehen Menschenrechte als ein Teil und als ein Erzeugnis der gefährlichen katholischen Naturrechtstheorien an, die Calvinisten vermeintlich immer schon ablehnten. Die Mehrheit sieht Menschenrechte als eine gefährliche Erfindung der Aufklärung an, die sich auf ein Loblied des Verstandes statt der Offenbarung, der Habgier statt der Liebe, der Natur statt der Schrift, des Individuums statt der Gemeinschaft, der vorgetäuschten Souveränität des Menschen statt der absoluten Souveränität Gottes gründet.¹³ Diese Kritiker betrachten die gelegentlichen Diskussionen von Naturrecht in den Schriften von Calvin und anderen frühen Reformatoren als ein scholastisches Überbleibsel, das von späteren Calvinisten durch ein klarsichtigeres Lesen der Heiligen Schrift vergnügt aus der Tradition entfernt wurde.¹⁴ In Bezug auf den aufklärerischen Ur-

¹³ Dies ist die Position, die oft mit dem Schweizer reformierten Theologen Karl Barth in Verbindung gebracht wird. Siehe detaillierte Literaturangaben in der neuen Studie von *Stephen J. Grabill*, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, Grand Rapids, MI 2006, 21–53.

Während Barth sich eindeutig gegen einen Großteil von Diskursen über natürliche Theologie, Naturrecht und natürliche Rechte aussprach, war er nicht in dem Maße gegen Menschenrechte eingestellt, wie ihm oft nachgesagt wird. Als Pastor in Safenwil setzte er sich zum Beispiel sehr dafür ein, die Rechte der Arbeiter und Gewerkschaften sicherzustellen, das Recht auf höhere Löhne und bessere Arbeitsbedingungen sowie das Recht auf eine Arbeit, die der eigenen Berufung entspricht und die die eigene „Würde des Menschen“ bestätigt, zu sichern. Als ein christlicher Sozialist verteidigte er erbittert die Rechte der Armen, der Witwen, der Waisen, der Fremdlinge. Er drückte es folgendermaßen aus: „Gott ... [steht] jederzeit unbeding und leidenschaftlich auf dieser und nur auf dieser Seite: immer gegen die Hohen, immer für die Niedrigen, immer gegen die, die ihr Recht schon haben, immer für die, denen es geraubt und entzogen ist.“ (Dt. Übersetzung: *Karl Barth*, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1: Die Lehre von Gott, Zollikon-Zürich 1946, 434) Und als Hauptautor der unerschrockenen Barmer Theologischen Erklärung von 1934 gegen den Nationalsozialismus brachte er die Gründungsrechte der calvinistischen Tradition neu und eindrucksvoll zum Ausdruck – und zwar das Recht auf Religionsfreiheit und das Recht von religiösen Führungspersonen, solche Tyrannen prophetisch zu verurteilen, die diese ersten Rechte auf Religionsausübung einschränken. Vgl. die Zitate und Literaturbesprechungen in *George Hunsinger*, *Karl Barth*, in: *John Witte, Jr. / Frank S. Alexander* (Hg.), *The Teachings of Modern Christianity on Law, Politics, and Human Nature*, 2 Bd., New York 2005, I:352–380, II:280–306.

¹⁴ Vgl. Literaturangaben und weitere Diskussion in meinem Artikel: A Dickensian Era of Religious Rights, in: *William and Mary Law Review* 42 (2000), 707, 719–724, 768–770. *Allen D. Hertzke* hat neulich behauptet, dass konservative amerikanische protestantische Evangelikale anfangen, sich für moderne Rechtsdiskurse zu erwärmen. *Ders.*, *Freeing God's Children: The Unlikely Alliance for Global Human Rights*, Lanham, MD 2004.

sprung der Rechte deckt sich auf einer bestimmten Abstraktionsebene diese konservative protestantische Kritik der Menschenrechte mit bestimmten Zügen der „Strauss’schen“ Historiografie. Eine Anzahl von Straussianern lehnten den vormodernen christlichen Rechtsdiskurs als Verrat an der Aufklärung ab. Eine Anzahl von Protestanten lehnten den modernen aufklärerischen Rechtsdiskurs als Verrat am Christentum ab. Ungeachtet der philosophischen und theologischen Verdienste dieser jeweiligen Positionen können die historischen Lesungen und Erzählungen, die diese stützen, nicht mehr aufrechterhalten werden. Dies ist nicht nur meine eigene Darstellung. Inzwischen ist eine regelrechte Industrie entstanden, die neue wichtige akademische Studien anfertigt, um zu zeigen, dass es bereits reichlich „Freiheit vor dem Liberalismus“¹⁵ gab, und dass viele Menschenrechte vorhanden waren, bevor moderne demokratische Revolutionen im Namen dieser Rechte stattfanden. In der Tat steht es nun fest, dass die Aufklärung nicht so sehr eine Quelle für westliche Rechte bildete, sondern eher eine Wasserscheide in einem langen Strom des Rechtsdenkens, der mehr als ein Jahrtausend zuvor begann. Eine umfassende Geschichte der westlichen Rechte ist heute immer noch eine in Ausführung befindliche Arbeit, bei der ernstzunehmende Wissenschaftler immer noch die wesentlichen Ursprünge und Wege der Entwicklung entdecken und ernsthaft disputieren. Aber die Grundzüge der Entwicklungsgeschichte der westlichen Rechte werden immer deutlicher. In dieser sich abzeichnenden Geschichte nimmt sowohl die Reformation als auch die Aufklärung, wenn auch erst in späteren Kapiteln, einen wichtigen Platz ein. Beide Bewegungen setzten entscheidende Rechtsentwicklungen im klassischen Rom und im mittelalterlichen katholischen Europa voraus und bauten auf sie auf. In der Tat erbten Führungspersonen der Reformation wie auch der Aufklärung viel mehr Rechte und Freiheiten, als sie entwarfen. Während sie sicherlich ihren eigenen originären und entscheidenden Rechtsbeitrag leisteten, trugen protestantische Theologen und Philosophen der Aufklärung vor allem neue theoretische Strukturen bei, die schließlich diese traditionellen Rechtsformulierungen zu einer Reihe von universalen Forderungen ausweiteten, die universell gültig waren. Es lohnt sich, einen kurzen Überblick über die wichtigsten Wendezeiten in der Geschichte der westlichen Rechte zu geben, um besser verstehen und anerkennen zu können, welchen Beitrag insbesondere die calvinistische Tradition leistete. Die erste größere Wendezeit in der Geschichte der westlichen Rechte ging mit der Entwicklung des klassischen Römischen Rechts sowohl vor als auch nach der christlichen Bekehrung des Kaisers

¹⁵ *Quentin Skinner*, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge 1998. Siehe auch *Virpi Mäkinen* / *Peter Korkman* (Hg.), *Transformation in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Dordrecht 2006; *R.W. Davis* (Hg.), *The Origins of Modern Freedom in the West*, Stanford 1995; *J.C.D. Clarke*, *The Language of Liberty 1660–1832: Political Discourse and Social Dynamics in the Anglo-American World*, Cambridge 1994.

Konstantin im 4. Jahrhundert n. Chr. einher.¹⁶ Die klassischen römischen Juristen gebrauchten den lateinischen Begriff „*ius*“, um ein „Recht“ im objektiven wie auch im subjektiven Sinn genau zu bestimmen. (*Ius* bedeutete auch ganz allgemein Gesetz oder Gesetzesordnung.) Der objektive Sinn von *ius* – ordnungsgemäß sein; das tun, was richtig und erforderlich ist; „jedem sein Recht zukommen lassen“ (*ius suum cuique tribuere*) – dominierte die römischen Rechtstexte. Aber diese Texte verwendeten auch gelegentlich *ius* im subjektiven Sinn, nämlich dass eine Person „ein Recht hat“ (*ius habere*), das verteidigt und durchgesetzt werden konnte. Viele der subjektiven Rechte, die vom klassischen Römischen Recht anerkannt wurden, bezogen sich auf das Eigentum: das Eigentums- und Miteigentumsrecht; das Recht, Eigentum zu besitzen, zu verpachten oder zu nutzen; das Recht, auf eigenem Grund und Boden zu bauen oder das Bauen zu verhindern; das Recht, sich Zugang zu Wasser zu verschaffen; das Recht, von Störungen oder Übergriffen auf das eigene Eigentum frei zu sein; das Recht oder die Befugnis, Eigentum zu veräußern; das Recht, die eigenen Toten zu begraben etc. Einige Texte befassten sich mit Persönlichkeitsrechten: mit den Rechten von Erblässern und Erben, den Rechten von Schutzherren und Vormündern, den Rechten von Vätern und Müttern ihren Kindern gegenüber, den Rechten von Herren ihren Sklaven gegenüber. Andere Texte befassten sich mit öffentlichen Rechten: mit dem Recht eines Amtsträgers, seine Untergebenen zu bestrafen oder mit ihnen auf bestimmte Weise zu verfahren; dem Recht, die Macht zu übertragen; dem Recht, niedere Amtsträger zu ernennen und zu beaufsichtigen. Andere befassten sich mit Verfahrensrechten bei Straf- und Zivilprozessen. Allein in den *Digesten* (eines der vier Bücher des *Corpus Iuris Civilis* von Justinian aus dem 6. Jahrhundert) hat Charles Donahue neulich 191 Texte zum Thema der subjektiven Rechte ausfindig gemacht, und er vermutet, dass Hunderte, wenn nicht sogar Tausende solcher Texte in anderen Büchern des klassischen Römischen Rechts gefunden werden können.¹⁷

Das klassische Römische Recht nahm auch durch den Gebrauch des lateinischen Begriffs *libertas*, was grob übersetzt Freiheit, Privileg oder Unabhängigkeit heißt, Bezug auf subjektive Rechte. Grundsätzlich war *libertas*, wie Justinian sich ausdrückte, „die natürliche Fähigkeit, nach Belieben zu handeln, wofern nicht durch Gewalt oder Rechtsbestimmungen ein Hindernis entsteht“.¹⁸ Nach dem Römischen Recht hing die eigene

¹⁶ Vgl. Literatur und Diskussion in *Charles A. Donahue, Ius in the Subjective Sense in Roman Law: Reflections on Villey and Tierney*, in: *D. Maffei* (Hg.), *A Ennio Cortese*, 2 Bd., Rome 2001, 1:506–535; *Max Kaser, Ius Gentium*, Köln 1993; *ders.*, *Ausgewählte Schriften*, 2 Bd., Neapel 1976–1977; *Tony Honoré, Ulpian: Pioneer of Human Rights*, 2. Aufl., Oxford 2002; *C. Wirszubski, Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 1950.

¹⁷ *Donahue, Ius in the Subjective Sense in Roman Law*.

¹⁸ Dt. Übersetzung: *Die Institutionen des Kaisers Justinian in vier Büchern*, hg. und übers. von *Wilhelm M. Roßberger*, Berlin 1829, I.III. §1 (S. 19). Vgl. *The Institutes of*

libertas teilweise von dem eigenen Status in der römischen Gesellschaft ab: Männer hatten mehr *libertas* als Frauen, verheiratete Frauen mehr als Konkubinen, Erwachsene mehr als Kinder, freie Personen mehr als Sklaven etc. Aber jede Person hatte dem Römischen Recht zufolge eine grundsätzliche *libertas*, die seinem oder ihrem sozialen Status innewohnte. Dieses beinhaltete das grundlegende Recht auf Freiheit von Unterwerfung oder von übermäßiger Einschränkung durch andere, die kein Recht (*ius*) oder Besitzanspruch (*dominium*) auf sie hatten. So wurde der Frau die *libertas* gewährt, keine sexuellen Beziehungen außer der zu ihrem Mann zu haben. Dem Kind wurde die *libertas* gewährt, keine Anweisung von anderen außer der des Pater familias oder der seiner Vertreter befolgen zu müssen. Sogar dem Sklaven wurde die *libertas* gewährt, keine Disziplinierung von anderen außer der seines Herrn annehmen zu müssen. Und die Durchsetzung dieser Rechte konnte durch das Erheben einer Klage gegen den Täter vor einem Richter oder einem anderen zugelassenen Amtsträger direkt, oder, wie es typischer war für jene der unteren sozialen Schichten, durch einen Vertreter geschehen.

Einige, vom Römischen Recht anerkannte Interessen der *libertas* wurden allgemein gehalten und waren nicht unbedingt an korrelative Pflichten anderer geknüpft. Die Religionsfreiheit, die den Christen und anderen in der von dem Kaiser Konstantin verabschiedeten Mailänder Vereinbarung (313) zugesichert wurde, war dafür ein gutes Beispiel. Dazu gehörte „die Freiheit [*libertas*] ..., die religiöse Macht zu verehren, die sie wollen“; „freie und absolute Vollmacht ..., ihre Religion auszuüben“; und „im Interesse der Ruhe unserer Zeit eine gleich offene und freie Vollmacht [*facultas*] für ihre Religion und ihre Religionsausübung“.¹⁹

Die Wiederentdeckung und neue Untersuchung der antiken Texte des Römischen Rechts in der zweiten Hälfte des 11. und im 12. Jahrhundert förderte das Auslösen einer Renaissance des subjektiven Rechtsdiskurses im Westen. Brian Tierney hat aufgezeigt, dass schon im 12. Jahrhundert mittelalterliche Kanonisten (die Juristen, die sich mit den Kirchengesetzen, die auch kanonische Gesetze genannt wurden, beschäftigten) zwischen allerlei Rechten (*iura*) und Freiheiten (*libertates*) unterschieden.²⁰ Sie verankerten diese Rechte und Freiheiten im Naturgesetz (*lex naturae*) oder Naturrecht (*ius naturale*) und verbanden sie verschiedentlich mit

Justinian: Text, Translation, and Commentary, hg. und übers. von J.A.C. Thomas, Cape Town 1975, I.III.

¹⁹ Dt. Übersetzung: Die Mailänder Vereinbarung, in: Volkmar Keil (Hg.), Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen, Texte zur Forschung Bd. 54, 2. Aufl., Darmstadt 1995, 48.2 (S. 59), 48.5, 6 (S. 60); vgl. 48.2–12 (S. 59–63). Vgl. Original in *Lactantius*, De Mortibus Persecutorum [c. 315], 48.2–12, hg. und übers. von J.L. Creed, Oxford 1984, 71–73.

²⁰ Brian Tierney, The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150–1625, Grand Rapids, MI 1997; siehe auch Peter Landau, Zum Ursprung des „Ius ad Rem“ in der Kanonistik, in: Proceedings of the Third International Congress of Medieval Canon Law (1971), 81–102.