

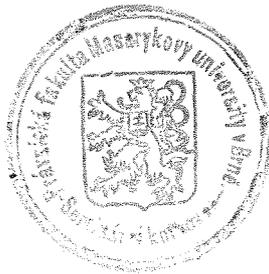
I. h 295. 13-C-14

# Calvin und das Recht.

Von

D. Dr. Josef Bohatec

o. Professor an der Universität Wien.



1934

Feudingen in Westfalen.

Verlag: Buchdruckerei u. Verlagsanstalt G. m. b. H.

## Vorwort.

Die folgenden Abhandlungen sollen die Einleitung zu einer größeren Schrift bilden, die unter dem Titel „Der organische Gedanke in Calvins Lehren von Staat und Kirche“ zum Beginn des nächsten Jahres erscheinen soll. Hier wird die Darstellung des calvinischen Rechtssystems zum Abschluß kommen. Wenn aber schon jetzt die vorliegenden vier Aufsätze vorausgeschickt werden, so geschieht es einmal aus praktischen Gründen, da die Thematata in der beabsichtigten Schrift gar nicht oder wenigstens nicht in der notwendigen Ausführlichkeit behandelt werden können; vor allem aber aus der Erwägung heraus, daß die hier erörterten Teilfragen (die Stellung Calvins zu dem bekanntlich die moderne Rechtsphilosophie stark beschäftigenden Problem des Naturrechtes und seines Verhältnisses zum positiven Recht; die Bedeutung Calvins in der Entwicklung des Widerstandsrechtes) eine erschöpfende, empfindliche Lücken in der bisherigen Calvin-Literatur ausfüllende Darstellung gebieterisch verlangen. Die scheinbar lose sich anschließende vierte Studie über die von der Wissenschaft nur flüchtig beachtete Reform des Zivilprozeßrechtes in Genf durch Calvin hängt, wie der Leser merken wird, innerlich mit den vorhergehenden zusammen. Sie alle wollen nicht zuletzt einschärfen, daß die anerkannten, in erster Linie der urtümlichen religiösen Bewegkraft des Reformators entsprungenen Leistungen auf dem kirchlichen und staatlichen Gebiet ihre Fortdauer und Fernwirkung nicht bloß seinem viel bemerkten Organisationstalent verdanken, sondern daß seine sammelnde und organisierende Tätigkeit restlos verstanden werden kann, wenn man die bekannte, aber vielfach wenig gewürdigte Tatsache im Auge behält, daß der Reformator des Kirchen- und Staatswesens in Genf einst Hörer der berühmten Juristenschulen von Bourges und Orleans gewesen war, daß man den Organisator Calvin von dem Juristen Calvin nicht trennen kann.

Wien, im August 1934.

J. Bohatec.



3/36.

Dan n. prof. Weyr.  
inv. č. 5041

I.

Das Naturrecht.

Calvins Anschauung über das Naturrecht ist erst in der letzten Zeit dargestellt und gewürdigt worden. In seinem großen Werk: „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ sucht Troeltsch die eigenartigen sozialen Prinzipien der religiösen Gemeinschaften vor allem in der Ausprägung des Verhältnisses des christlichen Ethos zu den sittlichen Problemen und Aufgaben des ausserreligiösen Lebens zu erfassen, dementsprechend die übernatürliche spirituale Sittlichkeit der beiden evangelischen Konfessionskirchen durch natürliche und allgemeine Kulturethik zu unterbauen. Das wesentliche Hilfsmittel dazu sieht er in den Begriffen des Naturgesetzes und des Naturrechts, die er bereits früher <sup>1)</sup> in ihrer Entwicklung dargestellt und nach ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung gewürdigt hatte. Die Besonderheit der sonst mit lutherisch-melanchthonischen Formeln arbeitenden Auffassung Calvins zeigt sich nach Troeltsch in zwei scheinbaren Äußerlichkeiten. Einmal ist bei Calvin der Unterschied des „absoluten“ und „relativen“ Naturrechtes weit weniger betont als bei Luther. Der Dekalog und das Naturgesetz werden immer wieder als ewige unwandelbare Regel des Sittengesetzes bezeichnet; auf die Abwandlung durch die Bedingungen des Sündenstandes wird dabei nur gelegentlich, aber nie im Prinzip, Rücksicht genommen. Die zweite Eigentümlichkeit liegt in der Auffassung des Verhältnisses der ersten und zweiten Tafel des Dekalogs. Die Lehre Calvins weist aber auch einen anderen Geist auf. Die Hervorbringungen des relativen Naturgesetzes erscheinen bei Calvin fast nie von der Seite, wo sie zweck-

---

<sup>1)</sup> In seiner Schrift „Vernunft und Offenbarung“; in dem großen Aufsatz „Protestantisches Christentum und Kirche“; ferner: „Das stoische Naturrecht und das moderne profane Naturrecht“ (Histor. Ztschr. Bd. 106) und vor allem die Studien in dem „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“. Band 26.27.

mäßige Veranstaltungen zur Bekämpfung des Bösen, zur Förderung des Guten und zur Verwirklichung der Ehre Gottes sind.<sup>2)</sup>

Eine entgegengesetzte Stellung nimmt Lang<sup>3)</sup> ein. Nach diesem spielt bei Calvins Beurteilung rechtlicher und sozialer Verhältnisse das Naturrecht keine Rolle.<sup>4)</sup> Das Naturrecht müsse trotz seiner Anfänge in der Antike als ein durch und durch katholisches Gedankengebilde angesehen werden, das auf die Ausbildung des modernen Liberalismus unmittelbar eingewirkt habe<sup>5)</sup>. Wird die erstere These v. Beyerhaus<sup>6)</sup> abgelehnt, so beschränkt dieser seine Darstellung, soweit sie auf das Naturrecht eingeht, dem Hauptthema entsprechend wesentlich auf das Verhältnis des Naturrechtes zu der Souveränität Gottes<sup>7)</sup> — Wie dieser, weist auch D o u m e r g u e<sup>8)</sup> Langs Behauptung zurück. Seine im Verhältnis zu den erwähnten Arbeiten ausführlichste Studie verfolgt vornehmlich den Zweck, Calvin als den Patron der modernen Menschen- und Bürgerrechte zu erweisen und seine „religiös-theologische“ Naturrechtsauffassung gegen die „theokratisch-mittelalterliche“ abzugrenzen.

Bei allen diesen Abhandlungen, soweit sie Calvins Bejahung des Naturrechtes zugeben, vermißt man eine nähere Erörterung der Momente, die beim Naturrechtsproblem in den Vordergrund gerückt werden müssen. Es fehlt die Beschreibung der Natur als Quelle und Ursprungsort des Naturgesetzes, sowie der psychologischen und ethischen Voraussetzungen des Naturrechtes. Es fehlt eine deutliche Abgrenzung der rein natürlichen Momente gegen die durch die christliche Erkenntnis bestimmten und bedingten, und die Darlegung der bei Calvin versuchten Synthese beider. Es fehlt die Antwort auf

<sup>2)</sup> Soziell. 657ff.

<sup>3)</sup> „Die Reformation und das Naturrecht“, in den „Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie“, Jahrgang 13, Heft 4; Göttinger Gel. Anz. 1912. Nr. 5.

<sup>4)</sup> Naturrecht, S. 22

<sup>5)</sup> ib. 46.

<sup>6)</sup> Studien zur Staatsanschauung Calvins, S. 66, Amn. 4.

<sup>7)</sup> S. 67 ff.

<sup>8)</sup> Jean Calvin V, 465.

die Frage nach dem geschichtlichen Ursprung der Naturrechtslehre. Es fehlt vor allen Dingen die Erörterung der Zusammenhänge zwischen der Naturrechtslehre und der sonstigen Gedankenwelt Calvins.

1

Der Begriff *ius naturae* ist bei Calvin nicht scharf umrissen; er wird mit dem *lex naturae* abwechselnd gebraucht. Einige Beispiele: Wird das Altersverhältnis der beiden Brüder Esau und Jakob auf die *lex naturae* zurückgeführt<sup>9)</sup> so ist damit zweifellos das *ius naturae* gemeint. Umgekehrt würde man die aus der Königsherrschaft Gottes über die Welt sich ergebende Verpflichtung der Menschen zur Gottesverehrung<sup>10)</sup> nicht auf das *ius naturae*, wie Calvin es tut, sondern auf die *lex naturae* gründen, wie ja überhaupt sonst die Ueberordnungs- und Unterordnungsverhältnisse bei ihm der *lex naturae* entspringen. Ist der Mensch ganz auf Christus, den souveränen König des Himmels und der Erde, angewiesen, so entspricht dies dem „Naturrecht“, das heißt dem Bruderverhältnis, das uns mit ihm verbindet<sup>11)</sup>, während man nach einer strengen Begriffsdistinktion die Grundlage dieser spiritualen Blutsverwandtschaft nicht in dem *ius*, sondern der *lex naturae* suchen würde. Wir dürfen in dieser Gleichsetzung umso weniger einen Mangel an strenger begrifflicher Prägung sehen, als auch die Antike und das Mittelalter beide Begriffe abwechselnd gebrauchen<sup>12)</sup>.

<sup>9)</sup> Op. 47,149.

<sup>10)</sup> Op. 31,243.

<sup>11)</sup> Op. 17,193: Nous sommes du tout à luy tant du droit de nature que pour le prix inestimable de son sang qui na pas espargne pour nostre salut.

<sup>12)</sup> Die Verwechslung findet sich bereits bei Cicero: de officiis 17,69 und öfter (Voigt, De Lehre vom *ius naturale* usw., S. 192). Die Gleichsetzung der beiden Begriffe bei den Kirchenvätern und im Mittelalter ist allgemein bekannt. In der Lehre des Mittelalters muß dies ganz besonders ins Gewicht fallen, da nach ihr das Naturgesetz bereits vor der Entstehung des Staates in Geltung war und das Dasein des Staates als Rechtsinstitution der durch die aus dem Naturrecht abgeleiteten Rechtssätze möglich war. (Vgl. Gierke, Althusius<sup>1</sup>, S. 772) — eine Theorie, die Calvin fremd ist.

Sehen wir aber näher zu, so werden wir dem Reformator das Streben nach einer gewissen Abgrenzung der beiden Begriffe nicht absprechen können.

Es ist schon eine begriffliche Klärung, wenn Calvin von den mit der *lex naturae* identischen *ius naturae* die das tatsächliche Sein und Geschehen im Weltall (*fabrica mundi, orbis machina, universitas mundi*) beherrschenden und bedingenden Gesetze scheidet. Für diese, sowie für die unabänderlichen Notwendigkeiten des sozialen und politischen Lebens verwendet Calvin mit Vorliebe die Bezeichnung *ordo naturae* (*ordre commun de nature*)<sup>13</sup>). Im Gegensatz zu dieser Ordnung steht die Verwirrung (*confusion*)<sup>14</sup>).

Die *lex naturae* ist vornehmlich der Inbegriff der praktischen, dem Menschegeist angeborenen rechtlichen und sittlichen Prinzipien (*iustitiae ac rectitudinis conceptiones*), die die Griechen als *προλήψεις* bezeichnet haben.<sup>15</sup>) Damit ist aber der Inhalt der *προλήψεις* nicht erschöpft. Calvin rechnet dazu die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes und von der Notwendigkeit, ihn zu verehren,<sup>16</sup>) womit er die Anschauung der Stoiker, vor allem Ciceros<sup>17</sup>) und Senecas<sup>18</sup>), wenn auch nicht vollständig, wiedergibt. Nach diesen gehört zu den *προλήψεις* auch die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit. Jedenfalls handelt es sich bei Calvin um die Gesetzgebung des Sollens. Denn das Gesetz vermittelt zunächst die Erkenntnis des Rechten und Billigen (*notitia recti et aequi*). Es hält sodann den Menschen die aus dieser Erkenntnis sich ergebende Regel der richtigen Lebensgestaltung (*vitae instituendae regula*) vor und ist daher vornehmlich das Mittel, die Menschen zu der richtigen Lebensnorm zu erziehen<sup>19</sup>).

<sup>13</sup>) Op. 31,290,490 *continuus naturae ordo*; 35,393: *ordre admirable en nature* ib. 378: *ordre perpetuel*; ib. 373: *ordre commun de nature*; 36,30: *ordo naturae*; 35, 329: die Ordnung als organische Verbindung der Menschheit; 26, 311ff; 33, 313, 583ff, 597, 599 (Ueberordnungs- und Unterordnungsverhältnisse; 2, 197; 27, 456: *ordo politicus, ordre public*.

<sup>14</sup>) 27,565; 33,613,615; 35,191.

<sup>15</sup>) 49,37ff: *constat absque dubio quasdam iustitiae ac rectitudinis conceptiones, quas Graeci προλήψεις vocant, hominum animis esse naturaliter ingentis*.

<sup>16</sup>) 49,38.

<sup>17</sup>) *Tusc. I, § 30 und 36, De legibus I, 16, 42 — 44.*

<sup>18</sup>) *Epistolae 117,6*

<sup>19</sup>) Op. 2,2038.

Das Gesetz ist demnach ein praktisches Naturgesetz, dessen Notwendigkeit und psychische Wirklichkeit nachgewiesen und beschrieben wird.

Wie alle Reformatoren und die ganze christliche Tradition, so knüpft Calvin an den bekannten paulinischen Gedanken Röm. 2, 14 an. Mit der allgemeinen Schuld sind auch die Heiden behaftet; haben sie ohne Gesetz gesündigt, so werden sie auch ohne Gesetz verloren gehen. „Weil es aber unvernünftig scheinen könnte, daß die Heiden ohne jedes vorangehende Gesetz verloren gehen sollten“, so muß bei ihnen an Stelle des Gesetzes das Gewissen treten. Der Zweck des praktischen Gesetzes ist also, den Menschen unentschuldigbar zu machen<sup>20</sup>). Die Heiden haben ein Gesetz ohne Gesetz, statt des geschriebenen das Naturgesetz<sup>21</sup>). Das Naturgesetz bindet aber nicht bloß die Heiden; allen Menschen, die gerne gegeneinander nachsichtig sein und jede Empfindung für die Sünde ersticken wollen, nimmt das Gewissen den Vorwand der Unwissenheit.<sup>22</sup>)

Die Darstellung der psychischen Wirklichkeit hängt eng mit der Bestimmung der Natur zusammen als der Quelle, aus der sich das sittliche Gesetz ergießt.

Mit der Uebernahme des ursprünglich stoischen Begriffs werden alle Züge abgestreift, die an den dynamischen Pantheismus der Antike erinnern. Die Quelle des sittlichen Gesetzes ist nicht die kosmische Natur, nicht die *natura rerum*, nicht die Grundzusammensetzung jedes Wesens, wie Gaius und Paulus lehren, nicht die Natur aller Lebewesen, wie Ulpian wollte, sondern die menschliche Natur, das „Herz“, das allerdings nach dem biblischen Sprachgebrauch mit Vernunft identisch ist,<sup>23</sup>) in das Gott die Normen der Gerechtigkeit und Billigkeit hineingelegt,

<sup>20</sup>) Op. 2,204.

<sup>21</sup>) Op. 49,37: *Habent ergo legem sine lege ... naturam opposuit (Paulus) legi scriptae, intelligens scilicet gentibus naturalem iustitiae fulgorem illucere, qui legis vicem suppleat. 24,720: naturaliter .. insculpta est boni et mali notitia hominibus, quo reddantur inexcusabiles: nec ulla unquam barbaries lucem hanc adeo exstinxit, quin ubique vigeret aliqua legum forma.*

<sup>22</sup>) *Ib.*

<sup>23</sup>) Op. 49,38 *nec vero cordis nomen pro sede affectuum, sed tantum pro intellectu capitur.*

hineingeschaffen hat<sup>24)</sup>. Hierin schließt sich Calvin der seit Augustin<sup>25)</sup> traditionell gewordenen Anschauung an. Die Entstehung des praktischen Gesetzes ist aber nicht so vorzustellen, alsob das objektive alles Sein durchdringende Weltgesetz im Menschen zur denkenden Vernunft geworden wäre. Es geht aber auch nicht an, in der Vernunft darum die Trägerin der sittlichen Ideen zu suchen, da sie angeblich das eigentliche Wesen des Menschen ausmache. Die erstere, stoische Anschauung, namentlich ihre humanistische, zur Zeit Calvins durch Agrippa von Nettesheim und die Anhänger von Lucrez geschaffene Ausprägung, wird verworfen, da sie Gott zum schemenhaften Wesen herabwürdigt und mit goldenen Ketten des Ursachenzusammenhangs fesselt<sup>26)</sup>. Die zweite, von Seneca ausgebildete Vorstellung ist einseitig, da das wahrhaft Menschliche, das dem Gottesbild Entsprechende die ganze Seele umfaßt<sup>27)</sup>. Nun kann aber das Gesetz nicht dem Willen aufgeben, in ihn eingegraben worden sein, als ob der Mensch die Fähigkeit und das Streben hätte, das Gesetz zu erfüllen; damit würde man die Gnade Gottes und die Ohnmacht des natürlichen Vermögens gründlich mißverstehen.<sup>28)</sup> Die Grundbegriffe des Sittlichen und — wie Calvin immer hinzufügt, — des Wahren können daher nur in der Vernunft verwurzelt sein. In der Tat gibt es eine Fähigkeit im Menschen, mithin eine Urteilskraft, die die ordnende Gesetzesregel aus sich heraussetzt. Das, was die römischen Juristen<sup>29)</sup> *ratio naturalis* genannt haben, das bezeichnet Calvin mit dem paulinischen Ausdruck *Gewissen*. Wie die *scientia* dadurch entsteht, daß die Menschen mit ihrem erkennenden Geist (*mente intelligentiaque*) die Kenntnis des Objekts gewinnen, so ist die *conscientia* der Sinn für das göttliche Gericht, gleichsam ein innerer Zeuge im Menschen, der es nicht zuläßt, daß die Menschen ihre Sünden verheimlichen, sondern der sie immer wieder vor das

<sup>24)</sup> Op. 47,37: hanc legem naturaliter insculpsit omnium cordibus — conceptiones naturaliter ingenitae.

<sup>25)</sup> De div quaest. 53,2.

<sup>26)</sup> Op. 2,45; 8,359; 24,623; 32,107; 34,251; 40,33.114; 45,289.

<sup>27)</sup> Op. 2,136: hominis nomen ad eam transferendo praecipuam esse partem iudicant.

<sup>28)</sup> Op. 49,38.

<sup>29)</sup> Caius, Instit. 1,1; 1,89.

Tribunal Gottes stellt. Das Gewissen ist ein Mittelding zwischen Gott und den Menschen, da es den Menschen nicht erlaubt, die Erkenntnis der Sünde in sich zu erdrücken, sondern sich zu dem Schuldbewußtsein durchzuringen. Die einfache Erkenntnis kann im Menschen eingeschlossen bleiben; dagegen treibt das Gewissen die Menschen, aus sich selbst herauszutreten und sich vor das Angesicht Gottes zu stellen; es ist ein Wächter, der die Geheimnisse des Herzens nicht in ihrer Dunkelheit beläßt, sondern sie in das Licht des göttlichen Gerichts rückt. So wird das Gewissen zu einem mahnenden Zeugen im Menschen, ja es vertritt die Stelle von tausend Zeugen<sup>30)</sup>. Wegen dieses dem Gewissen immanenten Zuges zur Klarheit kann es als die *ratio* bezeichnet werden, mit der der Mensch zwischen gut und böse unterscheidet, mit der er erkennt und urteilt, — ein natürliches auch durch die Sünde nicht auszutilgendes Geschenk, ein Zeichen des unsterblichen Geistes, der auch nach dem Fall nicht ganz vernichtet werden konnte.<sup>31)</sup>

Im Gewissen richtet also Gott sein Tribunal auf; im Gewissen begegnen sich Gott und die Natur.<sup>32)</sup> Darum bekommt der Satz, das Gott das Gesetz in die Natur des Menschen hineingelegt hat, eine bestimmtere psychologische Klarheit, wenn das Gewissen als der „Sinn“ bezeichnet wird, in dem sich die sittliche Erkenntnis entfaltet. Beialledem ist sich Calvin bewußt, daß nicht die volle Gesetzeserkenntnis, sondern nur Samenkörner der Gerechtigkeit der menschlichen Seele eingepflanzt sind.<sup>33)</sup> Das Rechts-

<sup>30)</sup> Op. 2,869.

<sup>31)</sup> Op. 2,196: quum ergo ratio qua discernit homo inter bonum et malum, qua intelligit et iudicat, naturale donum sit, non potuit in totum deleri; 2,204: conscientiae agnitio, inter iustum et iniustum sufficienter discernentis; 2,135: conscientia quae inter bonum et malum discernens ... indubium est immortalis spiritus signum. 40,335: nemo quidem est, quem non pungat propria conscientia, quando insculpta est omnium cordibus lex Dei ... est enim non tantum frigida illa cognitio .. sed etiam multis tenebris implicita, ut qui sibi male conscius est, sponte tamen obstupescat, dum sibi indulget; 2,267: non .. sinit nos perpetuum somnum sine sensu dormire nostra conscientia, quin intus testis sit ac monitrix eorum, quae Deo debemus quin boni et mali discrimen nobis obiciat atque ita nos accuset, dum ab officio discedimus.

<sup>32)</sup> Op. 2,267. Wir wissen, daß wir „natürlich“ Gott zu gehorchen verpflichtet sind (ex naturae obligatione obsequendi necessitas nos manet).

<sup>33)</sup> Op. 49,38: nec .. hominibus inesse plenam legis cognitionem, sed quaedam duntaxat semina esse indita ipsorum ingenio.

wissen, d. h. ein Wissen um die Grundbegriffe des Rechtlichen, die Wahrung und Erhaltung des Eigentums und die Betätigung der Vertragstreue, wird durch das Rechtsge- wissen verschärft. Kraft des letzteren wird der Mensch durch die Macht der Wahrheit so überwältigt, daß er nicht anders kann als die Rechtsprinzipien, das Gerechte oder Billige, zu bejahen.<sup>34)</sup> Daß diese innere Bejahung unter unheimlichen Kämpfen, aber auch mit innerer Freudigkeit erfolgen kann, darin weiß sich Calvin mit der Antike eins<sup>35)</sup> Nach alledem kommt im Gewissen nur das sittliche Den- ken, nicht aber die sittliche Entscheidung zum Vorschein<sup>36)</sup>. Indem Calvin die Aufgabe des Gewissens innerhalb der natürlichen Sittlichkeit auf die Ausübung der sittlichen Urteilskraft beschränkt, berührt er sich mit den An- schauungen der anderen Reformatoren.<sup>37)</sup>

Bei der Beurteilung der rechtlichen und ge- sellschaftlichen Verhältnisse gebraucht Calvin auffallend häufig den Ausdruck *sensus naturae*, oder *communis sensus*, den man am passendsten übersetzen kann: natürliches, praktisches Empfin- den. Dieses ist, wie das Gewissen, den Menschen angeboren<sup>38)</sup> und leistet ihnen ähnliche Dienste wie jenes, darf aber nicht mit ihm verwechselt werden. Der *sensus naturae* regt sich gewöhnlich, wenn es sich um die Aufrechterhaltung oder Störung der Ordnung handelt,<sup>39)</sup> wenn das Innere des Menschen sich gegen die Verletzung der öffentlichen Ehrbarkeit empört,<sup>40)</sup> die Gerechtigkeit gebeugt und die Humanität vergessen wird.<sup>41)</sup> Es ist, kurz

<sup>34)</sup> Op. 49,38 sic veritatis potentia vincuntur, ut non possint non approbare.

<sup>35)</sup> Ib. unde illae ethnicorum voces: amplissimum theatrum esse bonam conscientiam: malam vero pessimum carnificem ac saevius quibuslibet furis impios exagitare.

<sup>36)</sup> 49,38: Est igitur naturalis quaedam legis intelligentia, quae hoc bonum expetibile dicat, illud vero detestandum.

<sup>37)</sup> Für Luther vgl. WAB, 606: Conscientia . . non est virtus operandi, sed vir- tus iudicandi. Zwingli Op. ed Schuler et Schulthess 6a,82: quod Deus ista scripsit in eorum cordibus, id est Deus mali et boni cognitionem eis indi- dit. Et simul attestante conscientia, hoc est intus sentiunt, quid rectum, quid pravum sit. Melanchthon CR. 15, 578: Conscientia est totum argumentum seu iudicium in mente, quo recta approbamus et delicta improbamus; dasselbe CR. 13,196; 16,171.

<sup>38)</sup> Op. 24,661, sensus nobis divinitus ingenitus.

<sup>39)</sup> 24,605,444.

<sup>40)</sup> Ib. 641, 659, 645, 661 f.

<sup>41)</sup> Ib. 611; 33,29; 24,669.

gesagt, das Rechtsgefühl, in dem der Sinn für die Gerechtigkeit und der Sinn für die Ordnung, also der Sinn für sittliche und ästhetische Werte, ver- bunden sind, aus dem dann ein entsprechendes sitt- liches Urteil erfließt, das man als Rechtsgewissen be- zeichnen kann. Das Rechtsgefühl darf aber nicht ver- wechselt werden mit dem bei Ulpian, wahrscheinlich im Anschluß an die Lehre Ciceros, gebrauchten *animalis- chen sensus*, der den Menschen und den Tieren gemein- sam ist. Denn dieser *sensus* ist eine Kollektivbezeichnung für die instinktiven Regungen und Kundgebungen des rein sinnlichen appetitus, (wie Zeugungstrieb, Fürsorge für die Nachkommenschaft und deren Schutz). Die rein animalische Empfindung, (*sentiment*) kennt Calvin auch. Weil sie aber rein instinktiv und auch den Tieren eigen ist, die kein Urteil und keine Vernunft haben, wird sie streng von dem sittlichen Rechtsgefühl geschieden und unterschieden.<sup>42)</sup> Calvin muß allerdings zugestehen, daß die Tiere mit in ihren instinktiven Regungen die Men- schen oft beschämen<sup>43)</sup> Das Rechtsgefühl als der Sinn

<sup>42)</sup> 33,292; il est vray, qu'il n'y aura iugement ni raison en un boeuf, ni en un asne: mais si est-ce que Dieu leur donne quelque sentiment, qui les conduit jusques là ou leur nature va; vgl. 5,141 — Ähnlich Melanchthon CR 21,117: Omitto . . ea quae cum brutis communia habemus, vitam tueri, gignereque et aliud ex sese procreare, quae in ius naturae referunt Iurisconsulti, ego naturales quosdam affectus animantibus communiter insitos voco. 16,385: Et quamquam aliquae *στροφαι* bonae congruunt cum inclinationibus belluarum, ut amor erga sobolem, sensus beneficii: tamen in tanta discordia affectuum eruditus est, legem naturae ad notitias revocare — Unter dieser Voraussetzung glaubt Luther, daß man eigentlich zwischen dem ius naturale, brutale und ius rationale unterscheiden müsse. Das erstere ist nach ihm überhaupt kein Recht, denn es drückt sich darin nur das bloß naturhafte Sein aus, während es sich beim Recht um ein Soll handelt. Die Juristen haben eigentlich kein ius naturale, sondern nur ein ius gentium, das aus der Vernunft des Menschen fließt: W. A. Tischr. 1,267: iureconsulti non proprie definiunt ius naturae. hominibus et bestiis commune est, quia necesse est in iure naturali distingui hominem tamquam dominum a ceteris bestiis, et est ei tribuendum aliquid excellen- tius. Rectius igitur loquerentur si dicrent aliud ius naturae brutale, aliud rationale . . iuris consulti igitur proprie non habent ius naturale, sed tantum ius gentium, quod profluit ex ratione humana. Ius enim non est factura . . sed ius naturae in theologia est quod non fit sed debet fieri. Iuristae faciunt res, quae fiunt et non debent fieri aut non coguntur; deinde si attribuitur homini ius naturae, quod iure consulti ponunt ergo omnia promiscua. — (Vgl. Melanchthon 16,393: Voco autem ius naturale id quoque quod iuris consulti vocant ius gentium). Diese charak- teristische, soweit man sieht, bis jetzt von der Forschung nicht beachtete Stelle hätte Holl, Ges. Aufsätze 1,207 für seine gegen Troeltsch gerichtete Behauptung, daß man bei Luther das Seiende und das Seinsollende nicht vermischen dürfe, heranziehen können.

<sup>43)</sup> 36,30: saepe enim bestiae naturae ordinem melius sequuntur et plus humanitatis prae se ferunt quam homines ipsi . . omnia animantia tantum diligentiae adhibere

für die harmonische Gestaltung der politischen und sozialen Ordnung ist auch nicht ohne weiteres identisch mit dem rein sozialen Trieb. Dieser ist Instinkt, Anlage und kommt dem Menschen, dem animal sociale<sup>44)</sup> geradeso wie den Tieren zu. Die Tiere aber haben keinen Sinn für die gesetzliche Regelung der Gesellschaft, da sie in ihrer rein naturhaften Brutalität umherirren, ohne zu wissen, was das Gesetz ist; ja sie spotten über alle Verfassungen, um die sich die Menschen oft mühen.<sup>45)</sup>

Ist demnach die rationale Natur der Ursprungsort und Ausgangspunkt der sittlich-rechtlichen, religiösen und intellektuellen Betätigungen, so ist das Naturgesetz das diesen die Norm anweisende Grundprinzip.

Aus dem Naturgesetz wird sodann das Naturrecht abgeleitet, d. h. das durch die lex naturae gebotene Recht, wie dies bereits bei Cicero und das ganze Mittelalter hindurch die landläufige Auffassung gewesen war. Die Natur ist die Personifikation des Naturgesetzes; sie hat dem Menschen das ius übertragen (contulerat)<sup>46)</sup>. Das Naturrecht darf durch keine sonstigen auf Zustimmung vieler ruhenden Sitten zerstört werden, da es aus der ureigenen Naturquelle fließt und in dem allgemein verbindlichen immerwährenden und unantastbaren Prinzip aller Gesetze begründet ist.<sup>47)</sup> Das ist keine etwa nur vereinzelte Sondermeinung.<sup>48)</sup> Neben anderen überaus deutlichen Erklärungen<sup>49)</sup> müssen vor allem die das individuelle Freiheitsgebiet umschließenden Naturrechte, die subjektiven Personen- und Eigentumsrechte beachtet werden. Sie sind urtümlich und unantastbar,

soleant in educando foetu, quum saepe mulieres naturae et humanitatis omnis oblitae liberos abiciant.

<sup>44)</sup> 1,325: quoniam homo animal est natura sociale, naturali quoque instinctu ad fovendam conservandamque eam societatem propendet. Vgl. 5,20: natura indidit animalibus societatem in suo cuique genere.

<sup>45)</sup> 35,418ff les asnon sont là en leur brutalité . . s'essayent par les montages . . ils se moquent de toutes les polices, ou les hommes travaillent tant.

<sup>46)</sup> Op. 23,585.

<sup>47)</sup> Op. 24,662: Quod naturale est, nullo consensu vel more potest deleri . . quandoquidem fluit ab ipso naturae fonte, et fundata est in generali omnium legum principio, quod perpetuum est ac inviolabile.

<sup>48)</sup> Gegen Lang Gött. Gel. Anz., 112, Nr. 5, S. 72: „durchaus vereinzelt“.

<sup>49)</sup> Op. 10/1, 236: Quod naturale est, nullo consensu vel more deleri potest. 24,237: Non video . . cur praetextu legis politicae aboleri debeat quod est ex iure naturae ideoque mutari nequit; ferner 24,657: Vulgo dicitur iura naturae insolubilia esse.

da sie Naturrechte sind. So ist das Leben ein unveränderliches Gut; wer es jemanden raubt, begeht direkt einen Raub am Heiligtum (sacrilegium). Ebenfalls ist das Eigentumsrecht ein Naturrecht; denn die Natur lehrt uns, daß der Besitz zu betrachten ist, als ob er heilig wäre — ein Grundsatz, den das römische Recht, wie Calvin mit Befriedigung feststellt, mit seiner Forderung: ut ius suum cuique salvum maneat, und die Philosophen in Gänze anerkannt haben, wie ja auch jedermann sich naturgemäß gegen die Verletzung des Eigentums auflehnen muß<sup>50)</sup>. Der Besitzstörer verletzt l'ordre de nature<sup>51)</sup> und versündigt sich gegen den allgemeinen Grundsatz der Billigkeit.<sup>52)</sup> Das Personen- und Eigentumsrecht sind Freiheitsrechte, die der vis dominationis, den Auswüchsen der Herrschaftsrechte, der tyrannischen Ausbeutung der Privatpersonen und ihres Eigentums entgegengestellt werden<sup>53)</sup>. Die Freiheit ist mehr als ein halbes Leben. Wenn man sie jemand raubt, so begeht man Mord an ihm<sup>54)</sup>.

Nun ist freilich diese begriffliche Unterscheidung von ius naturae und lex naturae nicht überall streng durchgeführt und kann auch wegen der durchgreifenden Verwandtschaft nicht durchgeführt werden. Bereits in der Institutio 1539<sup>55)</sup> hebt der Reformator den prinzipiellen, übrigens allgemein reforma-

<sup>50)</sup> Op. 27,506: que nature a toujours enseigne que si les bornes n'estoient tenues et observées, il y auroit une horrible confusion. 24,676: nam ut certa sit cuique sua possessio terminos finiendis agris positos manere intactos, ac si sacri essent. 27,576 l'ordre de nature qu'il avoir établi et qu'il vouloit qu'on observat comme sacré. 24, 709, 699: Cuius (des achten Gebots) summa est, ut suum cuique ius salvum maneat . . . quod ius ne miremur apud coeleste tribunal statui, quando a philosophis eadem prope tradita est doctrina . . omnes naturaliter abhorrent.

<sup>51)</sup> 27,566.

<sup>52)</sup> 27,566 si ceci n'estoit observe il n'y auroit nulle equité entre les hommes. 24,673: aequitatem semper et cum omnibus colendam esse.

<sup>53)</sup> 29,556: ex quibus (aus der Schilderung der tyrannischen Verletzung des Personen- und Eigentumsrechtes) descendum est, quantum sit libertatis donum et quantum benigne deus cum populis illis agat, quibus eam largitur. Ib. 555 cogitandum quantum libertatis beneficium sit, cum deus illam alicui largitur.

<sup>54)</sup> 24,628: plus quam dimidium vitae fuit libertas. Hominem ergo privari tanto bono propemodum iugulare fuit. Daher ist die durch keine Stelle belegte Behauptung Barons (Calvins Staatsauffassung S. 92 und 113), daß Calvin „keine natürlichen durch die Obrigkeit zu schützenden Rechte kenne oder einen auffallend geringen Wert auf sie lege“, unbegründet.

<sup>55)</sup> Op. 1,112.

torischen<sup>56)</sup> Satz hervor, daß der Dekalog Bezeugung und Bestätigung des Naturgesetzes ist. Bei der näheren Begründung dieses Grundsatzes ist es nicht zu vermeiden, daß die Begriffe *lex* und *ius naturae* abwechselnd gebraucht werden; aber auch da wird bei Calvin ein Streben nach begrifflicher Distinktion nicht ganz geleugnet werden können.

2.

Hatte Calvin bereits im Römerbrief-Kommentar diesen Grundsatz wiederholt, ohne die Grenzen zu verschweigen, innerhalb deren die Uebereinstimmung der beiden Tafeln des Gesetzes mit dem Naturgesetz gilt<sup>57)</sup>, so vergleicht er nach dem Beispiel Melanchthons im Jahre 1563 in „*Mosis reliqui libri* (II-V. Buch) *quatuor in formam Harmoniae digesti*<sup>58)</sup> die zehn Gebote mit den anderen Ge-

<sup>56)</sup> Der Unterschied zeigt sich nur in der Betonung der einzelnen Momente. Während Luther die Feststellung in den Vordergrund stellt, daß nicht Moses der erste Verfasser des Dekalogs war, sondern die zehn Gebote von Anfang an in die Herzen aller Menschen eingegraben wurden (Disputat., herausg. von Drews: S. 408: *Decalogus non est Mosi lex, neque primus ipse eam dedit, sed decalogus est totius mundi, inscriptus et insculptus mentibus omnium a condito mundo; ib. S. 378: Ist es natürlich, Gott ehren, nicht stelen, nicht ehebrechen, nicht falsch gezeugnis geben, nicht totschiagen, und es nicht new, das Moses gebeut, denn was Gott von hymel geben hat den Juden durch Mosen, das hat er auch geschrieben ynn aller menschen herten beyden den Juden und Heiden. W. A. 24,9, W. 16,431: Gott hat den Juden auch ein geschrieven gesetz, daß dies zehen gepot geben zum überfluß, welche auch nicht anders sind denn das Gesetz der Natur, das uns natürlich ins Herz geschrieben) und Zwingli dabei besonders hervorhebt, daß Moses das Gesetz dem Volke geben konnte, da er den Geist Gottes, der in dem Naturgesetz waltet, ja das Gesetz Gottes lebendig in sich trug (Op. Schuler und Schultheß V, 263: *Talis nimirum Moses fuit qui spiritum Dei vivam scriptam habebat in corde suo; VI, 352: Eadem lex . . . postea a Mose tradita fuit, quae prius in cordibus exarata erat, I, 360: Das gsatz der Natur ist nut anders, denn das wysen und leiten des göttlichen Geistes) stellen sich Melanchthon und Calvin die Aufgabe, die Uebereinstimmung der einzelnen Gebote des Dekalogs mit den entsprechenden Inhalten des Naturgesetzes nachzuweisen, wobei Melanchthon viel ausführlicher als Calvin auf die verwandten Lehren der Philosophen und Gesetzgeber eingeht und vor allen Dingen den Dekalog der aristotelischen Sittenlehre anzugleichen sucht. (CR 21,392; CR 12,20; 21,400ff,711ff) — Das Thema zusammengefaßt CR 21,715: *Recensui Leges naturae iuxta seriem Decalogi; nam haec series perspicua est et viam, quam ratio monstrat, recte sequitur . . . deinde eo prodest sequi hunc ordinem, ut consensus Legum naturae cum Decalogo appareat . . . ut intelligamus ipsas Leges naturae divinas esse, et veram earum explicationem, demonstrationes et congruentes seu apud Philosophos seu apud Legumlatores magni faciamus, contrarios vero detestemur. Zur Uebereinstimmung mit Aristoteles vgl. CR 16,133ff mit 21,711ff und 21,117.***

<sup>57)</sup> Op. 49,38.

<sup>58)</sup> Bd. 24, S. 209ff.

setzen und nimmt auf das Naturrecht öfter Bezug. Fügt man noch die zahlreichen in den anderen Schriften verstreuten Bemerkungen über das Naturrecht hinzu, so kann man die Stellung Calvins zum Naturrecht im Rahmen seiner Erläuterungen zum Dekalog und zu den verwandten Vorschriften der übrigen jüdischen Gesetzgebung klar bestimmen.

Hinsichtlich der zweiten Tafel beschränkt sich Calvin nicht auf die allgemeine Feststellung, daß kraft des angeborenen Naturgesetzes alle Menschen die Verbrechen gegen das sechste bis achte Gebot als wirkliche Sünden empfinden und sie daher bestrafen<sup>59)</sup>; sondern es werden die einzelnen Bestimmungen der jüdischen Gesetze auf das natürliche Empfinden zurückgeführt. Das Verbot des Tötens wird als Ausdruck des natürlichen Rechtsgefühls besonders eingepreßt, da durch das Töten die Reste des göttlichen Ebenbildes im Menschen vernichtet und damit Gott selbst beleidigt wird.<sup>60)</sup> Wenn trotzdem den Verwandten des Getöteten erlaubt wird, den Verbrecher zu töten, so wird dies wieder mit dem natürlichen, allen Menschen eingepflanzten Triebe begründet, allerdings nur als ein Zugeständnis, da die Strafe sonst nicht durch eine Privatperson, sondern durch eine öffentliche Rechtsinstitution ausgeübt bzw. verhängt wird. — Der Ehebruch ist schon deshalb zu verurteilen, weil er das natürliche Gefühl der Ehrbarkeit verletzt<sup>61)</sup>. Die Frau darf nicht an einen Mann gebunden werden, der alle Naturgesetze vergift<sup>62)</sup>. Die Ehe, die mit der Witwe des Bruders eingegangen wird, widerspricht dem mosaischen Gesetz gradeso wie dem allgemeinen Völkerrecht und dem unantastbaren Naturgesetz<sup>63)</sup>. Die Heiden, die sich in der Auf-

<sup>59)</sup> 49,38: *Cur scortari et furari pudet, nisi quia utrumque malum censent? . . . adulterium legibus plectunt, et furtum et homicidium: bonam fidem, in commercii ac contractibus commendant.*

<sup>60)</sup> 24,611.

<sup>61)</sup> vgl. oben S. 10.

<sup>62)</sup> 10/1,242: *Non audemus hac necessitate mulierem obstringere, ut contubernio et thoro iungatur viro, qui omnes naturae leges obliviscitur.*

<sup>63)</sup> 10/1,236; 38,568: *ex legitimo naturae ordine, quia illud esset praeposterum, ut adolescentes et puellae pro libidine sibi accersant vel sponsos vel sponsas,*

fassung der sittlichen Reinheit gegen das Naturrecht verurteilen, werden streng verurteilt.<sup>64)</sup> — In das Gebiet des achten Gebotes fallen vor allem die Vorschriften über den Wucher, die sämtlich nach den Gesetzen der natürlichen Billigkeit (*équité naturelle*) beurteilt werden müssen<sup>65)</sup>. Auch sonstige im Grunde hemisphärische Bestimmungen des jüdischen Gesetzes, z. B. diejenigen über die diebische Freveltat auf dem Erntefeld (24,695) und über den dreschenden Ochsen (ib. 671), werden als ausdrücklich gegen das natürliche Empfinden sich richtende Unverschämtheit<sup>66)</sup> oder als Versündigung gegen das Gesetz der Billigkeit, die auch für die Tiere gilt, verurteilt. In den Bereich des achten Gebotes gehören auch die Vorschriften über das Verhalten gegen die Fremden,<sup>67)</sup> die Unmündigen<sup>68)</sup> und die Verleihung des Erstgeburtsrechtes an die Söhne aus einer bigamischen Ehe.<sup>69)</sup> Das von Gott in alle Herzen eingegrabene Verbot des falschen Zeugnisses wird besonders dadurch noch verschärft, daß Gott es ausdrücklich schriftlich fixiert haben will.<sup>70)</sup> Die Uebertretungen des zehnten Gebotes fallen vom Standpunkt des natürlichen Empfindens unter dasselbe sittliche Werturteil, mag der Gegenstand des Begehrens eine Person oder eine Sache sein.<sup>71)</sup>

<sup>64)</sup> 24,660; vgl. außerdem 2,296: *nonne Deo et naturae ab eo institutae repugnamus si non vitae nostrae genus ad facultatis nostrae modum accommodamus.* 26,311: *C'est une chose execrable et contre nature, si un enfant ne cognoist ceux par lesquels il est venu en ce monde.*

<sup>65)</sup> 10/1,248,264. Wenn Lang nur diese beiden Stellen anzuführen weiß und bemerkt (Naturrecht, S. 320), daß „sonst bei der Behandlung der Wucherfrage vom natürlichen Recht nicht mit einem Wort die Rede ist“, so hat er die Stelle Op. 24,681ff übersehen: *Si de re ipsa (sc. über Wucher) certo pronuntiandum est, non aliunde quam ex communi aequitatis regula sumenda est definitio . . . unde sequitur usuras hodie non esse illicitas, nisi quatenus cum aequitate et fraterna coniunctione pugnant.* Die *communis aequitas* ist zweifellos dasselbe wie die *naturelle équité*. Selbst bei der Besprechung der von Lang ausgeschlossenen Stelle Deut. 23,19 ist von der unverletzlichen Billigkeit die Rede: das Wuchergesetz ist zwar eine positive Bestimmung (*loy politique*), mais il y a la substance qui nous demeure, c'est à dire, l'équité est la droicture. Or ceste équité là est permanente, elle n'est pas seulement pour un temps . . . toute équité et droicture est inviolable (Op. 28,115 verglichen mit 10/1,246; la *loy de Moysse* (Deut. 23,19) et *politique*, laquelle ne nous astraint point plus oultre que porte équité et la raison d'humanité).

<sup>66)</sup> *Quod si sensus ipse communis naturae adeo crassam impudentiam repudiat.*

<sup>67)</sup> 24,673

<sup>68)</sup> ib. 677.

<sup>69)</sup> 24,709.

<sup>70)</sup> 24,627.

<sup>71)</sup> 49,38: *non refert an alienae mulieris et possessionis et cuiusvis rei cupiditatem promittant.*

Besonders wichtig ist die Erklärung des fünften Gebots, da dieses nach der Anschauung Calvins und auch der anderen Reformatoren<sup>72)</sup> nicht bloß das Verhältnis der Kinder zu den Eltern, sondern alle sozialen und staatlichen Ordnungen umfaßt. Das Rechts- und Pflichtverhältnis zwischen den Verwandten ist selbstverständlich ein natürliches<sup>73)</sup>. Wenn das fünfte Gebot nicht ein weiteres Herrschaftsgebiet umfaßte als das durch den Wortlaut des Gesetzes bezeichnete, so wäre das göttliche Gesetz nicht die vollkommene Norm des religiösen und sittlichen Lebens<sup>74)</sup>. Das einfache Rechtsgefühl befiehlt den Gehorsam und die nötige Ehrfurcht vor der Obrigkeit, sonst würde die menschliche Gesellschaft in ihren Grundlagen erschüttert<sup>75)</sup>.

Daß das Verhältnis zwischen der Obrigkeit und den Untertanen als ein naturgesetzliches betrachtet wird, sieht man am deutlichsten am Vergleich des letzteren mit der Ehe.<sup>76)</sup> Wie die naturrechtlich gefaßte Verpflichtung der Untertanen gegen die Obrigkeit die natürliche Befugnis der letzteren einschließt, den Gehorsam von den Untertanen zu verlangen,<sup>77)</sup> so ist auch der Gehorsam dem Tyrannen gegenüber eine Forderung des Naturgesetzes. Die Begründung dieser Forderung liegt einerseits in der

<sup>72)</sup> Luther W.A. 30/1 152: In dieses Gebot gehört auch weiter zu sagen von allerlei Gehorsam gegen Oberpersonen, die zu gebieten und zu regieren haben, denn aus der Eltern Oberheit fließt und breitet sich aus alle andere. Melancthon CR21,703: *orditur quartum praeceptum a primo gradu Imperii, scilicet a parentibus, qui debent esse regula aliorum gubernatorum, de quibus alibi dicitur ut Rom. 13. Ib. 705: Officia superiorum significata sunt in vocabulis patris et matris; Item in integro Decalogo qui universaliter est forma regiminis. et complectitur omnes virtutes et omnia officia boni patris et boni gubernatoris.*

<sup>73)</sup> Op. 52,309: *hoc genus officii est quod natura ipsa dictat. nunquam prorsus exstinguitur ius naturae quin debeant maiores natu tamquam sibi a Deo commissos, regere, aut saltem consulere quod possunt. In domesticis autem arctior est obligatio, nam eos duplici nomine curare debent, eo quod ipsorum sunt sanguis, et simul pars familiae, cui praesunt.* Vgl. auch 53,468ff.

<sup>74)</sup> 24,605: *Neque ac perfectam pie iusteque vivendi normam nos constitueret.*

<sup>75)</sup> Ib. *Principibus esse obediendum sensus ipse naturae dictat: nisi servi dominis suis pareant, evertitur societas humani generis.* 24,358: *Reverentiam quae hic exigitur, legitimis omnibus imperiis deberi ostendit ipse naturae sensus. ac dictat. Daß wir vor jeder intellektuell überragenden Autorität Ehrfurcht haben sollen, lehrt uns die Natur (34,549).*

<sup>76)</sup> Op. 24,605; 25,646; 29,549; 45,602; 51,800; 53,219; 36,656.

<sup>77)</sup> Vgl. 29,549. *Sich gegen die Obrigkeit auflehnen heißt abolir l'ordre de nature; 27,314; 26,320: ceux qui sont rebelles à la supériorité legitime, sont comme ennemis de Dieu et de nature.*

Tatsache, daß in der Tyrannis immer ein Funken von Billigkeit hervorleuchtet,<sup>78)</sup> wie ja auch durch die Fehler der Eltern das immerwährende Naturgesetz nicht aufgehoben werden kann<sup>79)</sup>; andererseits in der Erwägung, daß durch den Ungehorsam eine Störung des durchaus natürlichen Bandes (*comme un lien naturel*) und ein Zustand der tierischen Anarchie herbeigeführt würde.<sup>80)</sup> Man sieht, daß Calvin bei seiner durchaus positivistischen Ableitung der Obrigkeit von dem göttlichen Willen und Gesetz diese doch tief in den natürlichen Verhältnissen verwurzelt denkt, was nicht als Widerspruch ausgelegt werden darf, wenn man bedenkt, daß Gott der Urheber des Naturgesetzes ist<sup>81)</sup>.

Im Lichte dieser Feststellung ist die so bestimmt vortragene Erklärung, daß bei Calvin die Beziehung auf den *sensus naturae* oder den *sensus communis*, die *aequalitas naturaliter indita cunctis gentibus*, die *iura* oder *lex naturae* nur äußerlich und oberflächlich sei, und die Behauptung, bei Calvins Beurteilung rechtlicher und sozialer Verhältnisse spiele das Naturrecht keine Rolle, in dieser Ausschließlichkeit unrichtig.<sup>82)</sup>

<sup>78)</sup> 25,246: *nullam unquam fuisse vel posse cogitari a Deo saevam et effraenam tyranni, in qua non appareat aliqua aequitatis species.*

<sup>79)</sup> 24,603: *hominum vitii non tolli naturae legem.*

<sup>80)</sup> 55,559: *c'est afin que les hommes ne soyent comme chiens et chats.*

<sup>81)</sup> Es ist daher unrichtig, wenn Lang a. a. O. S. 23 behauptet, bei der Behandlung des Rechtes der Obrigkeit oder der Gehorsamspflicht gegen tyrannische Regenten sei vom natürlichen Recht nicht mit einem Wort die Rede. Die von Lang herangezogenen und von uns im Text besprochenen Stellen (Op. 54,559 und 55,245) sprechen nicht für seine Auffassung, sondern, wie bemerkt, gegen ihn.

<sup>82)</sup> So Lang, Naturrecht, S. 22. Gött. Gelehrte Anzeigen a. a. O. S. 271. Während Lang in der ersteren Schrift trotz einiger von ihm herangezogenen, das Naturrecht positiv wertenden Zeugnisse aus der *Institutio*, den *Consilia* — andere derartige Aussagen seien ihm bei einer Durchforschung der Schrift Calvins nicht begegnet — namentlich auf Grund der Stelle aus dem 4. Buch der *Institutio* und der bereits erwähnten Stellen aus den Kommentaren zum Deuteronomium, Titus- und 1. Timotheusbrief zu dem Urteil gelangt war, die Natur spiele bei seiner Bedeutung rechtlicher und sozialer Verhältnisse keine Rolle, hat er, durch Beyerhaus aufmerksam gemacht, die „Harmonie“ Calvins durchforscht und geglaubt, als Resultat der Ueberprüfung die Behauptung aufstellen zu müssen, daß er in seinem „Naturrecht“ das grundsätzlich Richtige getroffen habe, da in der „Harmonie“ das natürlich-sittliche Empfinden nur sozusagen gestreift werde und daß abgesehen von der einen Stelle 24,161 die Beziehungen auf das Naturrecht nur äußerlich und oberflächlich seien. Wenn L. diese Behauptung damit zu erhärten sucht, daß Calvin z. B. beim 7. Gebot zum Erweis, daß das Verbot des Ehebruchs auch die Hurerei umfasse, den *communis sensus* nur in zwei Sätzen erwähne, um daran die eigentlichen Argumente aus N. und A. T. eingehend darzulegen, so ist diese Begründung

Etwas anders verhält sich die Sache, wenn man das natürlich sittliche Urteil den Vorschriften der ersten Tafel des Dekalogs gegenüberstellt. Uebereinstimmend müssen alle Menschen anerkennen, daß es einen Gott gibt, dem sie Verehrung und Anbetung schuldig sind. Wenn die Bösen bei der Mahnung, sich nicht gegen Gott aufzulehnen, erschrecken, so ist es ein Zeichen, daß ihnen ein ihrem Herzen aufgeprägtes natürliches Gefühl (*sentiment de nature engravé en eux*) innewohnt<sup>83)</sup>. Ueber dem „Daß“ der Gottverbundenheit steht das „Was“. In der Bestimmung des Inhalts der Verehrung Gottes sowie der Art des religiös-sittlichen Verhältnisses zu ihm (Vertrauen, Lob seiner Kraft und Gerechtigkeit, Anrufung seines Namens) und des dem göttlichen Gesetz entsprechenden Kultus gehen die Urteile auseinander. Sie sind angesichts der göttlichen vollkommenen Norm als blind zu bezeichnen<sup>84)</sup>. Immerhin wird dem natürlichen Empfinden auch hier eine gewisse Erkenntnis eingeräumt. Dieses ringt sich nämlich zu der Wahrheit durch, daß es kein wohlgefälliges

nicht besonders glücklich, denn in einem Abschnitt, der kaum zwei Spalten umfaßt, ist die positive Wertung des natürlichen Empfindens in drei Sätzen (nicht in zwei) gewichtig genug, namentlich, wenn man bedenkt, daß es sich um die Auslegung des Dekalogs und nicht des Naturgesetzes handelt. Wenn L. ferner darauf hinweist, daß der Wertschätzung des natürlichen, sittlichen Empfindens eine Reihe Aussagen gegenüberstehen, welche den *sensus naturae* und das *commune ius gentium* im Vergleich zu der Offenbarung Gottes fast verächtlich behandeln, und als Beleg dafür die beiden Stellen 346,648ff anführt, so wird eine eingehendere Untersuchung zu einem entgegengesetzten Urteil gelangen. In der letzteren Stelle wird keine Geringschätzung des *commune ius gentium* ausgesprochen. Im Gegenteil! Calvin hebt hier rühmend die Strenge der vorsinaitischen Strafurteile und der römischen *lex Julia* hervor und tadelt die Christen geradezu, daß sie in diesem Punkt laxer sind als die *profani homines*. Ueber die Stelle Op. 34,346 siehe unten. Die anderen von Lang erwähnten Aussagen Calvins über die *profanae gentes*, *profani philosophi* et *terreni legislatores*, sowie einzelne Bestimmungen Solons, des Zwölf Tafelgesetzes und des römischen Rechtes kommen für unsere Frage gar nicht in Betracht, da sie sich, wie L. selbst andeutet, auf die Bestimmungen des positiven Rechtes, Sakral- und Strafrechtes beziehen, mit Ausnahme von 610, wo aber wiederum die *profani autores* nicht getadelt, sondern indirekt gelobt werden, weil sie vor dem Alter die nötige Hochschätzung hatten, die ihnen von Natur diktiert war, wie ja auch der *consensus populi* in dieser Frage den Beweis liefert hätte, daß diese *lex* in das Herz aller eingegraben war

<sup>83)</sup> Op. 33,431.

<sup>84)</sup> 49,38: *nec interest qualem fingant Deum, aut quot etiam Deos fabricent: satis est, quod Deum esse intelligunt; 2,205: si rationem nostram volumus ad Dei legem exigere, quae perfectae est iustitiae exemplar, comperimus, quam multis partibus caccutiat. Certe quae in prima tabula praecipue sunt, minime assequitur . . . quae unquam, naturali sensu freta, subodorata est in his et similibus positum esse legitimum Dei cultum?*

Opfer ohne die entsprechende reine Gesinnung gibt; die einzelnen heidnischen Riten (*auguria, preces, arruspicina, victimae*) sind nur Umkleidungen des bleibenden Gedankens, daß der Mensch ohne die göttliche Beihilfe nichts unternehmen kann.<sup>85)</sup> So sind auch die Speiseverbote nur ein Ausfluß des natürlichen, wesentlich ästhetisch-praktischen<sup>86)</sup> Empfindens, das auch die Heiden in höchstem Maße (*ut plurimum*) besaßen. Wenn Gott einige von den heidnischen abweichende Speiseverbote erlassen hatte, so wollte er damit die Eigenart des israelitischen Volkes auch in diesen rein formal-zeremonialen Satzungen bekunden, die als pädagogische Hilfsmittel später durch Christum beseitigt wurden.<sup>87)</sup> Das Bilderverbot entspricht dem *commune naturae principium*; darum bekämpft Calvin die papistische Verteidigung der Bilderverehrung mit ihrer Fiktion, daß das Bilderverbot zu den veralteten, nur auf das israelitische Volk sich beschränkenden Bestimmungen gehörte<sup>88)</sup>.

Die den auf die Verehrung Gottes sich beziehenden Forderungen gezogene Grenze wird von Calvin zusammenfassend dahin bestimmt, daß sie nur einen leisen Vorgesmack dessen besitzen, was Gott als eine ihm wohlgefällige Verehrung verlangt, und daß der Mensch von der richtigen Erkenntnis dieser Forderung recht weit entfernt ist<sup>89)</sup>. Der Grund liegt in der Macht des *erbsündlich* uns anhaftenden Irrtums, in dem selbstgefälligen und selbstgenugsamen Eigendünkel, der den Menschen über seinen wirklichen elenden Zustand hinwegtäuscht.

Dasselbe gilt, wenn auch in etwas beschränkterem

<sup>85)</sup> Op. 34,374: *sensus naturae dictabat nihil posse feliciter absque ope divina tentari; die jüdischen Riten waren nur durch die circumstantia loci bedingte Aeußerungen dieses Gedankens, ib.*

<sup>86)</sup> Daß es sich hier wesentlich um ein ästhetisches Empfinden handelt, beweisen die Sätze: Gott wollte durch das Verbot gewisser Speisen sein Volk zur Pflege der Reinheit anleiten (*ut in ipso victu disserent munditiam colere*). Es wird heutzutage niemand eine Wolfs- oder Löwenjagd veranstalten, um sich damit ein Luxusessen zu bereiten; auch wird niemand das Fleisch der Schlangen oder anderer giftigen Lebewesen als Nahrungsmittel begehren (24,347).

<sup>87)</sup> Durch diese einzig mögliche Deutung der Stelle wird die Auffassung Langs, daß hier der *sensus naturae* fast verächtlich behandelt werde, hinfällig.

<sup>88)</sup> 24,386.

<sup>89)</sup> Op. 2,267: *homo per legem illam naturalem vix tenuiter degustat, quis Deo acceptus sit cultus; certe a recta eius ratione distat.*

Maße, von dem auf das „irdische“, das soziale und politische Leben sich richtenden *sensus naturae*. Obwohl das Naturgesetz sich auf diesem Gebiet viel intensiver<sup>90)</sup> betätigen kann, als auf dem „himmlischen“, wo seine Notwendigkeit unbestreitbar und seine Tatsächlichkeit psychologisch nachweisbar ist, so ist doch seine Kraft nicht ungebrochen, sein Urteil nicht überall gesund und unverfehrt<sup>91)</sup>. Gerade die auserlesensten Geister halten es für ungemein töricht, eine ungerechte und allzu herrische Regierung zu ertragen, wenn sich die Gelegenheit findet, sie abzuschütteln. Es ist ein Zeichen des sklavischen Geistes, eine solche Regierung zu erdulden; aber ehrenvoll und hochherzig ist es, diese umzustürzen. Auch die Rache für erlittene Beleidigungen wird von einigen Philosophen<sup>92)</sup> keineswegs als Fehler betrachtet, besonders aber entgeht ihrem Scharfsinn bei der allgemeinen Beobachtung des Gesetzes die Berücksichtigung der Lust, deren verderbliche Wirkungen anzuerkennen der natürliche Mensch außerstande ist. Das Licht der Natur erlischt, bevor es diesen ersten Eingang zum Abgrund erreicht; denn, wenn die „Philosophen“ die ungemäßigten Leidenschaften als Fehler bezeichnen, so verstehen sie darunter nur die besonders hervorstechenden Begierden; die argen, den Geist sanft kitzelnden Gelüste halten sie für nichts.

Wie das sittliche Urteil vielfach verdunkelt, so ist auch das sittliche Streben gelähmt durch den dem Men-

<sup>90)</sup> Calvin selbst sagt 2,203: *Ubi videtur mens humana esse aliquando quam in superioribus acutior; ib. 205: in secundae tabulae praeceptis aliquando plus habet intelligentiae.*

<sup>91)</sup> 2,204: *quum iudicium universale audis in boni et mali discrimine, ne sanum ubique et integrum esse putes.*

<sup>92)</sup> Auch hier, wie sonst überall (vgl. 2,186ff.) sind die antiken Philosophen gemeint. Vor allem die Peripatetiker, die nach dem Zeugnis Ciceros (*Tusc. IV, 17,38ff*) *perturbari animos necesse dicunt esse, sed adhibent modum quendam, quem ultra progredi non oporteat* (nebenbei bemerkt, hat Calvin die *Tusc.* gelesen und zitiert Op. 2,187) und Epikuräer, die die „*suaves motiones*“ durchaus zulassen wollten. Damit will aber Calvin nicht den Stoikern beipflichten, die alle Affekte für Fehler und Krankheiten erklären (vgl. auch hier Cicero a. a. O. IV., 4.10,28). Die Affekte sind an sich nicht böse, weil sie zur schöpfungsmäßigen Bestimmtheit gehören; ihre Ausrottung würde die Zerstörung der Menschlichkeit bedeuten. Sie sind es nur in ihrer Zügellosigkeit und Maßlosigkeit, mit der die göttliche Ordnung in Widerstreit steht. Op. 2,242ff. vgl. auch Op. 49,405.422. Damit werden auch die Theorien der Peripatetiker über die Nützlichkeit des Zornes verurteilt. Hier stimmt Calvin mit Cicero (a. a. O. 19) und namentlich mit Seneca (*de ira, c. 9*), der in diesem Punkt auch Aristoteles (*Ethik VII, 6*) bekämpft.

schen angeborenen Egoismus, den eigenen Stolz, der den wahren sittlichen Zustand verhüllt<sup>93)</sup>. Die Erkenntnis steht im Einklang mit dem bereits erwähnten Grundsatz Calvins, daß das Naturgesetz zwar das sittliche Urteil ermöglicht, nicht aber gleichzeitig die Kraft gibt, das Gebotene zu befolgen<sup>94)</sup>.

Trotzdem darf man aus der ernsthaften Betonung der Hemmungen nicht einseitige Folgerungen hinsichtlich der Wertschätzung des Naturgesetzes ziehen. Einseitig ist nämlich sowohl die Anschauung, daß die Abwandlungen des angeborenen Sittengesetzes durch die Bedingungen des Sündenstandes von Calvin nur gelegentlich, nicht im Prinzip berücksichtigt werden,<sup>95)</sup> als auch die entgegengesetzte Behauptung, daß Calvin wegen seiner starken Ueberzeugung von der sündigen Verderbtheit dem Naturgesetz nur einen geringfügigen Wert beilege<sup>96)</sup>. Gegen die erstere Annahme spricht die Tatsache, daß die oben erwähnten Einschränkungen des Naturgesetzes in einem Zusammenhang stehen, der eine prinzipielle Bedeutung hat, in der Lehre vom Gesetz<sup>97)</sup>, in der Besprechung der Beschaffenheit des Sündenstandes<sup>98)</sup>.

3

Wie schwer Calvin die Sündennot empfindet, wird man am besten ermessen können, wenn man seine Anschauung über die das Naturgesetz hemmende Kraft des Bösen mit der scheinbar ähnlichen Auffassung Ciceros vergleicht. Auch nach diesem hat das Naturgesetz und das natürliche Licht mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen, die natürlich eingepflanzten Samen der Tugenden werden nach Cicero ununterbrochen durch herrschende Verkehrtheit der Mei-

<sup>93)</sup> Op. 2,267: ad hoc arrogantia et ambitione sic turgidus siquae amore excaecatus est, ut se prospicere nondum queat, et velut in se descendere, quo submittere se ac deicere discat suamque miseriam fateri.

<sup>94)</sup> Op. 49,38.

<sup>95)</sup> So Troeltsch, Soziallehren 661.

<sup>96)</sup> Lang, Gött. Gel. Anz. a. a. O. 272ff.

<sup>97)</sup> 2,266ff.

<sup>98)</sup> Op. 2,203ff.

nungen, durch Irrtum, durch die Macht der Begierden, durch die öffentliche, mit den Fehlern leicht sich aussöhnende heuchlerische Meinung der Menge, durch gelehrte und weise Aussprüche der Dichter erstickt. Obwohl die Menschen zur Gemeinschaft durch das Naturrecht bestimmt sind, vernichtet die schlechte Gewohnheit die zarten natürlichen Funken<sup>99)</sup>. Da Calvin die Wurzeln der Verderbtheit nicht an der Oberfläche, in der schlechten Gewohnheit, sondern in der Tiefe der menschlichen Bosheit findet,<sup>100)</sup> so deckt er gleichzeitig einen weiteren Fehler Ciceros und — man kann sagen: der ganzen Antike, soweit sie sich mit dieser grundlegenden Frage beschäftigt — unbarmherzig auf, nämlich den verkehrten Weg, den die Antike zur Beseitigung der Hemmungen einschlägt. Nach Cicero hilft sich die Natur selbst, indem das ihr eingeprägte Vernunftgesetz durch Aufstellung von Tugendidealen und Weisheitslehren den Menschen zur Selbsterkenntnis treibt, ihm die nötigen Mittel zur Erreichung der wahren Weisheit zeigt, ihn an seinen reinen Lebensursprung erinnert und dadurch den natürlichen, alle äußeren Hilfsmittel verachtenden Selbsterlösungsprozeß ermöglicht<sup>101)</sup>. Diesem rein intellektualistisch naturhaften Selbsterlösungsprozeß<sup>102)</sup> stellt Calvin den die Wiedergeburt des

<sup>99)</sup> Tusc. Disp. III, 1—2: Parvulos nobis dedit (natura) igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravati sic restinguimus, ut nusquam naturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum . . . Nunc autem simulatque editi in lucem et suscepti sumus in omni continuo pravitae et in summa opinionum perversitate versamur . . . Poetae speciem doctrinae sapientiaeque prae se tulerunt . . . ad vitia consentiens multitudo . . . fama popularis . . . voluntatum libidine feruntur—De leg. I, 12,33: ad participandum alium ab alio communicandumque inter omnes ius nos natura esse factos . . . tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tamquam igniculi exstinguantur a natura dati.

<sup>100)</sup> 2,211: maneat ergo hoc, non pravae duntaxat consuetudinis vitio tales esse homines, quales hic describuntur, sed naturae quoque pravitae.

<sup>101)</sup> De leg. I, 22,58: Profecto ita se res habet, ut, quoniam vitiorum omnium emendatricem legem esse oportet commendatricemque virtutum, ab ea vivendi doctrina ducatur. Ita fit, ut mater omnium bonarum rerum sit sapientia . . . Haec enim una nos docuit, ut nosmet ipsos nosceremus. Nam qui se ipse norit . . . intelliget, quem ad modum a natura subornatus in vitam venerit quantaque instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque sapientiam. — Tusc. III,3: Est profecto animi medicina philosophia, cuius auxilium non . . . petendum est foris omnibusque opibus viribus, ut nosmet ipsi nobis mederi possimus.

<sup>102)</sup> Op. 2,187: haec ergo philosophorum sententiae summa est, humani intellectus rationem rectae gubernationi sufficere; voluntatem illi subiacentem, a sensu quidem ad mala sollicitari, sed, ut liberam electionem habet, impediri nequaquam posse quin rationem ducem per omnia sequatur.

Menschen bewirkenden, den tragischen Kampf des Einzelnen gegen das immanente Böse leitenden und überwindenden Monergismus der göttlichen Gnade entgegen<sup>103</sup>).

Das Urteil über die Verderbtheit der menschlichen Natur und die supranaturale Gnadenwirkung scheint nun wie alles Natürliche, so auch das Naturrecht zu entwerten.

Es ist begreiflich, daß die zweite Theorie vom Gesichtspunkt des Calvinischen Erbsündenpessimismus aus diesen Schluß ziehen konnte, umso mehr, als nach ihrer Meinung Calvins Werturteile über das Naturgesetz nicht so günstig lauten wie z. B. diejenigen Melanchthons. Haben wir aber feststellen können, daß das Naturgesetz in der Gedankenwelt Calvins eine wichtigere Rolle spielt als diese Theorie annimmt, so scheint zwischen dem Erbsündenpessimismus und der Wertschätzung des Naturgesetzes eine Spannung vorhanden zu sein. Calvin hat aber dafür gesorgt, daß man ihn vor Mißverständnisschützen kann, und es ist ein Mangel der letzteren Theorie, daß sie auf die von Calvin angewandten Denkmittel überhaupt nicht eingegangen ist.

Es steht fest, daß durch den Fall die Natur nicht gänzlich verderbt ist<sup>104</sup>). Die Vernunft, mit der der Mensch Gutes und Böses unterscheidet, erkennt und urteilt, konnte, da sie ein natürliches Geschenk ist, nicht ganz vertilgt werden; in der verkehrten und verkommenen Natur leuchten bis heute noch die Funken der Vernünftigkeit. Ebenfalls geht der Wille nicht verloren, weil er von der Menschennatur unzertrennlich ist<sup>105</sup>). Somit kann die Heilung des verkehrten Willens durch die Wiedergeburtsgnade nicht die Aufhebung des natürlich Bedingten bedeuten; die Seelenvermögen bleiben in der Sphäre des

<sup>103</sup>) Op. 215.

<sup>104</sup>) 2,211: ne hominis naturam in totum vitiosam putemus.

<sup>105</sup>) 2,196: quum . . . ratio, qua discernit homo inter bonum et malum, qua intelligit et iudicat, naturale donum sit, non potuit in totum deleri . . . in perversa et degenera natura micare adhuc scintillas, quae ostendant rationale esse animal. Sic voluntas, quia inseparabilis est ab hominis naturae, non perit. — Op. 34,504; mais tant y a encore . . . qu'ils discernent entre le bien et le mal. — Das alles ist ein allgemein reformatorisches Gedankengut; vgl. Luther W. A. 10/1,203: der gnaden liecht vertilgt das natürlich liecht nit, aiß das drey und tzwei machen funff, ist gantz helle ym liecht der natur und das guttis zu tun, böses tzu meyden sey, ist auch helle und der gnaden liecht leschit dasselb nit auß.

menschlichen Geistes. Die Vernunft bekommt nur eine neue Sehschärfe, mit der sie die himmlischen Geheimnisse schaut<sup>106</sup>). Damit erlangt das wiedergeborene Ich die Fähigkeit, die göttlichen Wahrheiten zu erfassen<sup>107</sup>). Der bekehrte Wille wird zwar von dem natürlichen unterschieden. Er wird in der Wiedergeburt befreit von allen schwankenden Wollungen, von den „unsymmetrischen Trieben“ des rein naturhaften Daseins.<sup>108</sup>) Aber der Wille als natürliches Vermögen bleibt<sup>109</sup>).

Daß aber auch im unwiedergeborenen Zustand die Natur erhalten bleibt, ist die Wirkung der allgemeinen Gnade Gottes, die die Auswüchse der allgemeinen Verderbtheit in Schranken hält, ein kostbares Geschenk der göttlichen Milde, ohne das der Abfall die Zerreißen der ganzen Natur herbeiführen würde<sup>110</sup>). Der allgemeinen Gnade ist es zu verdanken, daß alle Menschen, auch die profanen, sich um die Erforschung der Wahrheit mühen. Der Umstand, daß gerade die letzteren es in der Physik, in der Medizin, Mathematik, Dialektik, Rhetorik und Kunst zu hervorragenden Leistungen gebracht haben, ist ein Beweis dafür, daß die allgemeine vernünftige und erkenntnismäßige Erfassung der Wahrheit den Menschen von Natur eingegeben ist<sup>111</sup>). Alles dies erinnert daran, daß der menschliche Geist, so sehr er von seiner ursprünglichen Vollkommenheit abgefallen war, doch immer mit ausgezeichneten Gottesgaben bekleidet und geschmückt ist. Solche Gaben dürfen wir überall hochschätzen, wo wir sie auch finden; sonst machen wir uns eines schnöden Undanks schuldig und müssen uns in diesem Stück durch die heidnischen Dichter beschämen lassen, die die Gesetze, die Philosophie und die Kunst von den Göttern her-

<sup>106</sup>) Op. 44,162.

<sup>107</sup>) Op. 2,426,624; 55,246.

<sup>108</sup>) Op. 2,272ff. vgl. mit 2,242; 49,132.

<sup>109</sup>) 2,215: voluntatem dico aboleri, non quatenus est voluntas; quia in hominis conversione integrum manet quod primae est naturae.

<sup>110</sup>) 2,211: Hinc succurrere nobis debet, inter illam naturae corruptionem esse nonnullum gratiae Dei locum, non quae illam purget, sed intus cohibeat.

<sup>111</sup>) 2,198: Haec documenta apperte testantur universalem rationis et intelligentiae comprehensionem esse hominibus naturaliter inditam. — In diesem Punkt offenbart sich ein voller Einklang Calvins mit Luther. Vgl. des letzteren Tischreden W. A. 3,11: Sapientia et doctrina utilis et necessaria . . . si Deus iratus omnes literatos e

leiteten. Wenn selbst die „Psychiker“ in der Erforschung der niedrigeren Dinge (gemeint ist die auf Gott und das Himmlische sich nicht beziehende Forschung) so viel Scharf- und Spürsinn bekunden, so sollen wir aus solchen Beispielen lernen, wieviel herrliche Gaben der Herr der menschlichen, der wahren Güter beraubten Natur übrig gelassen hat <sup>112)</sup>.

Die erwähnten Gaben sind aber nicht selbstverständliche, aus der in ihrer Gutheit belassenen Natur fließende Erscheinungen, sondern Wirkungen des heiligen Geistes, der in dieser Tätigkeit nicht seine heiligende Kraft entfaltet, sondern als belebende, bewegende, das All durchdringende Macht, als kosmisches Prinzip seine Gaben verteilt, je nach der Eigentümlichkeit, die Gott nach seiner Schöpfungsordnung jedem Wesen und jeder Art auf-

mondo tolleret, tunc omnes homines plane essent bestiae et ferae; nulla sapientia, nulla religio, nullum ius, sed tantum confusio et rapinae . . . Vulgus quidem mavult nullos sapientes neque contionatores neque gubernatores esse, ut libere suo more vivere possit; at illico periret vulgus, quia sine sapientia et legibus neque Turcae neque Tartari vivere possunt.

<sup>112)</sup> Op. 2,100; vgl. 34,503ff. en disant que l'esprit humain de nature est capable de cognoistre les choses d'ici bas, et qui concernent la vie presente: ce mot de nature n'empesche pas que ce ne soit un don de Dieu, mais c'est pour signifier que cela est donné aux incrédules aussi; et à ceux que Dieu n'a point regenez par son saint Esprit . . . c'est une chose commune aux fideles et aux incrédules, de juger des choses d'ici bas. Et mesmes nous voyons les meschants et contempteurs de Dieu souventes fois être plus aigus et plus prudents en leurs affaires . . . Après tous auront quelques loix, quelque police et voyent bien qu'ils ne se peuvent point passer d'ordre pour conduire les affaires qui appartient a la vie humaine. — Auch hier stimmt Calvin ganz mit Luther überein. Vgl. des letzteren charakteristische Ausführungen W. A. 51/2,242ff. Gott ist ein milder, reicher herr, er wirfft gros Gold, Silber, Reichtum . . . unter die Gottlosen . . . also wirfft er auch unter sie hohe vernunft, weisheit, sprachen, Redekunst, das seine lieben Christen lauter kinder, narren und bettler gegen sie anzustehen sind . . . Und ist mein Gedanke, das Gott darumb gegeben und erhalten habe solche Heidnische bücher als der Poeten und Historien, Wie Homerum, Virgilium, Demosthenem, Ciceronem, Livium, Und hernach die alten feinen Juristen . . . das die Heiden und Gottlosen auch haben sollten ire Propheten, Aposteln und Theologos oder Prediger zum weltlichen regiment . . . Denn weil Gott den Heiden oder der Vernunft hat wollen die zeitliche herrschaft geben, hat er ja auch müssen leute dazu geben, die es mit weisheit und mut, dazu geneigt und geschickt weren und erhielten . . . Wie wol alle Heiden gleich Heiden sind und alle gleich Menschen und vernünftig gewesen, Haben doch etliche müssen auch Wunderleute unter ihnen sein . . . welchen es die anderen nicht haben mügen gleich thun, . . . denn gleich wie Gott inn seinem heiligen volk nicht alle gleich Propheten oder gelehrt macht noch gleich hoch begabt, So hat er auch unter den Heiden die edle steine nicht so gemein gemacht wie die kieseling auff der Gassen . . . Denn es ist noch keiner komen, Homero oder Alexandro gleich . . . und so fort an bleibt auch unter den blinden Heiden solch wunder that Gottes, das nicht ihre weisheit, sondern lauter Gottesgabe ist, wo sie etwas sonderliches gewest oder gethan haben.

drückt hatte <sup>113)</sup>. Steht aber diese schöpfungsmäßige Ungleichheit der Arten nicht im Widerspruch zu der Allgemeinheit der Anlage? Die zweifellos vorhandene Tatsache, die bereits Plato durch die Gleichsetzung von Erkenntnis und Erinnerung bestätigt, daß der Mensch allgemein mit Vernunft und Erkenntniskraft begabt ist, bedeutet noch nicht Gleichheit und Gleichmäßigkeit der Begabung, des Scharfsinns, kurz der Art, wie die einzelnen Menschen ihre Naturanlage auswirken lassen. So ist der Spürsinn und die methodische Behandlung auf allen Wissensgebieten ein Vorzug Weniger, (*propria est paucorum*), während doch fast allen die Energie innewohnt, mit der sie zu einer gewissen Stufe der Klarheit durchzudringen versuchen (*communis energiae specimem est*), sei es, daß sie die überlieferten Erkenntnisstoffe zu mehrern versuchen, sei es, daß sie diese verfeinern und ausbilden.

In der allgemeinen Vernunftanlage ist also die Möglichkeit einer individuellen durch die besondere Geisteswirkung bedingten und emporgebildeten Entfaltung der Denkkraft gegeben <sup>114)</sup>. Die pathologischen Erscheinungen sollen die Menschen daran erinnern, daß alle besonderen Gaben und Fähigkeiten nicht menschliche Errungenschaften sind, sondern, daß auf der gemeinsamen Natur die besondere den Menschen nicht verpflichtete Gnade Gottes sich erhebt <sup>115)</sup>. Die inmitten der verderbten Menschheit vorhandenen unleugbaren Beweise einer gesunden, sittlichen Erkenntnis und des sittlichen Handelns können nicht auf die allgemein zugestandene Gewissensanlage zurückgeführt werden — denn trotz der besseren Einsicht kann der Mensch sich ins Böse stürzen <sup>116)</sup> — sondern vorzüglich auf die „speziellen Gnadenerweisungen Gottes, die er verschiedenen Menschen und im gewissen Grad zeigt“.

In die Schöpferordnung und das daraus sich ergebende Ungleichheitssystem ordnet sich das Naturrecht ein, sofern dieses als Heilmittel beim Aufbau

<sup>113)</sup> Op. 2,199: Replet, movet vegetat omnia eiusdem spiritus virtute, idque secundum unius cuiusque generis proprietatem, quam ei creationis lege attribuit.

<sup>114)</sup> Op. 2,198.

<sup>115)</sup> Ib. 199ff.

<sup>116)</sup> Ib. 204ff.

der menschlichen Gesellschaft in Betracht kommt. Ist der Mensch, wie Calvin mit Aristoteles einschärft, ein von der Natur für die Gesellschaft bestimmtes Wesen, sucht er als ein solches mit seinem natürlichem Instinkt die Sozietät zu fördern und zu erhalten, dann müssen wir erfahrungsgemäß (*conspicimus*) feststellen, daß ihm die Grundzüge bürgerlicher Ehrbarkeit und Ordnung eingepägt sind. Man findet niemand, der nicht wüßte, daß der Bestand der menschlichen Sozietät in den Gesetzen verankert ist, deren Wesenszug ihm unbekannt wäre; denn die unablässige Bejahung der Gesetze, die nicht bloß bei den Völkern, sondern bei jedem einzelnen feststellbar ist, weist darauf hin, daß allen Menschen Samenkörner der Gesetze eingepflanzt sind, ohne daß sie dazu eine besondere Unterweisung nötig hätten. Wenn einige die Autorität der Gesetze untergraben und statt des Rechtes die zügellose Willkür einführen möchten, so tun sie es nicht deshalb, weil ihnen die Güte und Heiligkeit der Gesetze unbekannt ist, sondern sie lassen sich durch ihre unsinnige Leidenschaft so hinreißen, daß sie sich gegen die Vernunft auflehnen. Auch wenn sie über die grundlegenden Bestandteile des Gesetzes untereinander streiten, so stimmen sie doch in dem Wesenszug der Billigkeit überein; der Keim der bürgerlichen Ordnung ist allen Menschen gemeinsam<sup>117)</sup>.

Die allgemeine Anlage darf aber nicht so verstanden werden, als ob alle Menschen die Fähigkeit hätten, die Gesellschaftsordnung zu schaffen und die dazu nötigen Gesetze zu entwerfen — eine Aufgabe, der nur besonders Begabte gewachsen sind. Die Befähigung dazu ist vielmehr wiederum das Werk der erhaltenden Gnade, die auch in der antiken Welt Staatsmänner auf den Plan gerufen, ihnen den richtigen Sinn für Billigkeit, bürgerliche Ordnung und Disziplin eingepägt hat. Darum führt Calvin zur Stütze seiner Behauptung, daß die hervorragenden Geistesgaben nur Wenigen verliehen werden, an erster Stelle die besonderen Leistungen der antiken Re c h t s g e l e h r t e n und G e s e t z g e b e r an<sup>118)</sup>. Auch ist es nicht je-

<sup>117)</sup> Op. 2,197; 34,503; 31,92.

<sup>118)</sup> 2,198: Si unicum veritatis fontem Dei spiritum esse reputamus, veritatem ipsam

dermanns Sache, den Staat zu lenken. Darum hat Gott die Könige gleichsam zu neuen Menschen geformt; darum hat Plato in Anspielung auf eine homerische Fabel den Ausspruch getan, daß die Söhne der Könige mit einem besonderen Zeichen geschaffen werden; darum richtet Gott die zum Wohl des Menschengeschlechtes die zur Herrschaft Bestimmten oft mit einer heroischen Natur aus. Aus dieser Werkstätte Gottes gehen schließlich alle in der Geschichte rühmlich erwähnten großen Führer hervor. Die Herrscher werden daher im Alten Testament und durch Christus selbst sogar als „Götter“ bezeichnet, da ihnen Gott eine Autorität „voll ehrfurchtsvoller Majestät“ verliehen hat,<sup>119)</sup> damit sie als seine Stellvertreter Recht schaffen und ihm in ihrem Beruf dienen.

Damit aber aus dem „Dienst“ der Obrigkeit nicht der Schluß gezogen werde, das schließlich alle in dienenden Berufen Stehenden: die Bauern, Ochsenhirten und Schuster, Götter genannt werden könnten, muß die betreffende Bezeichnung als Ehrenname nur für diejenigen gelten, die eine hervorragende Stellung haben und mit der Macht der Weltbeherrschung ausgestattet sind<sup>120)</sup>. Wegen ihres Ursprungs und wegen des inneren Zusammenhanges der Obrigkeit mit Gott wird die „königliche Autorität“ direkt zur „göttlichen“<sup>121)</sup>, und ihrem Träger ein Stempel ehrfurchtsvoller Majestät, Würde und Herrlichkeit aufgedrückt<sup>122)</sup>. Er nimmt dadurch eine Sonderstel-

neque respueamus, neque contemnemus, ubicunque apparebit . . . veritatem affulsisse antiquis iureconsultis negabimus, qui tanta aequitate civilem ordinem et disciplinam prodiderunt? Vgl. Luther W. A. 51,211: Man hebt itzt an zu rühmen, das natürliche recht und natürliche vernunft, als daraus geflossen sey alles geschriebene recht. Und ist ja war und wol gerühmet, aber da ist der feil (Fehler), das ein jglicher wil wehnen, Es sticke das natürliche recht inn seinem kopffe . . . Wenn das natürliche recht und vernunft inn allen köpfen steckte . . . so kundten die narren, kinder und weiber eben so wol regirn und kriegen als David, Augustus, Hannibal . . . Ja alle menschen müsten gleich sein und keiner uber den andern regirn. Welch eine auffru: und wüst ding solt hieraus werden? . . . Aber nu hatts Gott also geschaffen, das die menschen ungleich sind und einer den anderen regirn sol . . . Das edle Kleinod, so natürlich recht und vernunft heisst, ist ein seltsam ding unter menschen kindern.<sup>119)</sup> Op. 2,1116.

<sup>120)</sup> 47,252; 31,768; 31,451.

<sup>121)</sup> 30,130: auctoritas regia = potestas, quam a Domino acceperat 2,1095: divina autoritate praediti.

<sup>122)</sup> 40,712: insculptam esse Dei gloriam regibus. 33,597: imprimé. une maiesté. 7,83: maiesté celeste. 30,488: maiestatem imprimere.

lung ein, da er unvergleichliche Vorrechte besitzt<sup>123</sup>). Die Sonderstellung wird öfter, namentlich in den französischen Kommentaren, durch die Redewendung ausgedrückt: Gott hat den Herrschern sein „besonderes“ Zeichen (marque) aufgeprägt<sup>124</sup>). Gebraucht der Reformator diesen Ausdruck sonst, wenn er von der religiösen Erwählung und Neuschaffung spricht,<sup>125</sup>) um damit die dem Erwählten erwiesene Gnadenschuld zu bezeichnen, so haben wir in der die Könige zu ihrem Amt berufenden und sie dadurch mit besonderen Gnadengaben des Geistes ausrüstenden Handlung eine Gnadenwahl, die ein staatsrechtliches Gegenstück bilden soll zu der rein religiösen Erwählung. Calvin lehrt diesbezüglich mit einer jeden Zweifel ausschließenden Klarheit: „Gott hat die Könige, Fürsten und höchsten Obrigkeiten erwählt, um an ihnen seine Majestät im höchsten Grade (maxime) zu offenbaren, sie mit den Gaben seines heiligen Geistes bedacht und dies in dem Ehrennamen „Söhne Gottes“ zum Ausdruck gebracht“<sup>126</sup>).

Um den besonderen, den Erwählungscharakter, aus dem den Obrigkeiten beigelegten Prädikat „Söhne Gottes“ abzuleiten, stellt Calvin die Könige in eine Reihe mit Propheten und Lehrern; wie diese, bekommen auch sie ein Zeichen der göttlichen Erwählung und der ihnen verliehenen Gaben und Wohltaten<sup>127</sup>). Wie bei den Propheten, so tritt auch bei den Herrschern als eine besondere Wirkung des Geistes das „heroicum ingenium“, die „heroica virtus“ hervor<sup>128</sup>). Verleugnet der Begriff „heroisch“ seine Her-

<sup>123</sup>) 33,162: les princes et qui sont constituez en dignité, sont lieutenants de Dieu . . . comme si Dieu les avoit privilegiez; 33,593. il semble bien que les Princes soyent privilegiez par dessus le reste du monde.

<sup>124</sup>) 35,160.163.597; 27,128.467.411; 53,554.

<sup>125</sup>) 27,297: La grace, qui nous est faite, quand Dieu nous choisit à soy et qu'il nous donne sa marque; 28,678ff. Dieu declare que nous sommes nouvelles creatures, lors qu'il nous choisit à soy . . . c'est assavoir que Dieu imprime sa marque. 54,55 il luy plaist nous certifier de nostre election . . . Que faut-il donc? . . . qu'il nous a marquez afin de nous amener à l'heritage de vie.

<sup>126</sup>) 29,617. — 27,78: ils (Die irdischen Prinzen) sont honorables, entant que Dieu y a imprimé sa marque, mais d'eux-mesmes ils ne sont rien. Dasselbe 36,35-34,449: C'est pour le salut de tout un peuple, que Dieu donne son Esprit aux princes et aux magistrats et à toutes gens de justice. 43,219: scimus sine Dei spiritu acutissimos homines fore prorsus ineptos ad gubernandum. 33,732 il y a gens . . . que Dieu ait eslevez par dessus les autres et auxquels il ait communiqué de son saint Esprit en plus grande abondance.

kunft aus der humanistischen und antiken Gedankenwelt keineswegs, so ist sein Inhalt bei Calvin doch ein anderer geworden. Der „heroische“ Herrscher Calvins ist nicht wie derjenige der Humanisten Erasmus und Budé ein aufgeklärter, die Lebensverhältnisse nach Vernunftnormen meisternder Weisheitsapostel auf dem Thron, sondern ein willensmächtiger, entschlossener, die Verhältnisse mit innerer Ueberlegenheit und praktischer Klugheit beherrschender Wirker. Sein Vorbild ist Moses, ein Mann von überaus „reiner Tugend und heroischem Geist“, der sich durch die Widerwärtigkeiten und Häßlichkeiten des Lebens nicht unterkriegen läßt, sie mit Großmut erträgt und sich durch sie zu immer neuen Aufgaben aufrufen kann<sup>129</sup>). Nicht ein verweichlichter und träger Herrscher kann die ihm anvertrauten Völker regieren, denn durch seine schwächliche Haltung muß die Willkür noch mehr um sich greifen<sup>130</sup>). Nur durch eine kluge, und, wenn es sein muß, strenge und herzhaftige Haltung dem Bösen gegenüber wird er den Friedfertigen zu ihrem Recht verhelfen. Darum bilden die höchsten Herrschertugenden: die prudentia und die strenuitas den Inhalt des heroicum ingenium und stehen im Gegensatz zu dem bloßen Wortheroismus<sup>131</sup>). Hatte der Humanismus auch für diese Eigenschaften ein Verständnis, so fällt für Calvin die Bewußtseinseinstellung, aus der der Heroismus der Antike und der Renaissance sich herleiten, weg. Das selbstgenugsame, trotzig urwüchsige, auf seine Kraft pochende Individuum der Renaissance und sein Tugendstolz sind ein Wahnsinn (vesania), der durch den heiligen Geist nur gerügt wird. Die „Philosophen“ suchen den Grund eines glücklichen Staatswesens in der Tugend des Menschen und können sich nicht

<sup>127</sup>) Op. 29,617 verissimum . . . istud Deum esse regum et magistratum patrem; quod etiam prophetis et doctoribus commune est; quando quidem etiam notam specialem illi electionis divinae atque donorum et beneficiorum ipsorum habebant, quae in ipsis magis quam in aliis erant conspicua. Vgl. 45,27; 38,544; 31,46.

<sup>128</sup>) 43,327; 15,15; 15,330. Auch Luther kennt „fürstliche tugent“, welche man wol mag heissen Virtutes heroicas, Ritterliche tugent, welche man am Hercules, Hector, Achille und an anderen grossen Risen und herrn also nennet (W. A. 31/1,205).

<sup>129</sup>) 24,186.

<sup>130</sup>) 31,666; 2,1102; 55,245.

<sup>131</sup>) 40,590; 29,653.

zu der Erkenntnis emporkommen, daß ein „homo politicus“ nichts anderes ist als ein Organ in der Hand Gottes. Wenn man die Voraussetzung (caput) aller Staatsphilosophie nicht beachtet, daß die Menschen nichts erreichen können, wenn Gott ihnen seine Hand nicht darreicht, mögen sie sonst mit Klugheit und Tugend ausgerüstet sein, daß unsere irdischen Verhältnisse von dem Gnadenwillen Gottes unbedingt abhängig sind, so bleibt man an die Erde gebunden und nährt und bewundert seinen Stolz<sup>132)</sup>. Nur Plato konnte sich zu einer höheren Einsicht aufschwingen, indem er lehrte, daß die außerordentlichen Tugenden der Herrscher göttlicher Herkunft sind. Aber diese Erkenntnis war nach Calvins Meinung nur eine leichtfertige Vermutung<sup>133)</sup>. Infolgedessen hat Calvin das bekannte Prinzip Platos nicht übernommen: „Wenn nicht die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen wären, ist kein Ende des Unheils im staatlichen Leben und im menschlichen Dasein überhaupt möglich“,<sup>134)</sup> ein Prinzip, das in den bekannten „Fürstenspiegeln“ von Erasmus und Budé eine große Rolle spielt. Diesem Grundsatz würde er mit den Worten begegnen, die er in der Widmung seines Danielkommentars an die frommen Franzosen schreibt: „hic non prodeunt in medium philosophi, qui subtiliter in umbra et otio disserant de virtutibus: sed infatigabilis sanctorum virorum in studio pietatis constantia nos ad eorum imitationem clara voce invitat“<sup>135)</sup>. Vielmehr stellt er dem platonischen ἀνὴρ μετὰ φρονήσεως βασιλικός das Ideal eines Herrschers gegenüber, der mit einem heroischen Geist ausgerüstet, aber in demütigem Gehorsam seine göttliche Erwählung mit freiem Mut durch die Beförderung der Ehre Gottes betätigt, dabei aber nie das Gefühl loswerden darf, nur als Diener Gottes und des Volkes gelten zu können. Vor allem sind die wahren christlichen Herrscher, diejenigen, denen die Erkenntnis des Evangeliums zuteil geworden ist, verpflichtet, diese Erleuchtung nicht zu ver-

<sup>132)</sup> 32,322.

<sup>133)</sup> 36,382.

<sup>134)</sup> Polit 473 d.

<sup>135)</sup> 18,616.

bergen, sondern sie über groß und klein zu verbreiten, und durch eine großmütige und entschlossene Zerstreung von Irrtümern und Mißbräuchen das Evangelium in seiner Reinheit zu erhalten, ohne Rücksicht auf eine etwaige „Schmach“, der sie sich wegen ihres Zusammenhaltens mit den verachteten Kindern Gottes aussetzen<sup>136)</sup>. Durch die Aufnahme des Erwählungsgedankens und des damit verbundenen pneumatisch-charismatischen Wesenszuges hat Calvin das antike, in seiner römischen willensherrschaftlichen Struktur fortlebende Herrscherideal in eine höhere religiöse Lichtsphäre gerückt und es dadurch überwunden.

Man könnte allerdings darauf hinweisen, daß auch Erasmus die heidnische Kultur als ein Geschenk des heiligen Geistes wertet.<sup>137)</sup> Aber die darin sich äußernde göttliche Güte ist nicht eine spezielle „liberalitas“ oder „benignitas“, sondern die durch die lex communis allen sich zuwendende Huld Gottes, die eine Analogie in der innern Verfassung der Eltern hat, mit der sie die ihren Kindern rechtlich zukommende Herrschaft diesen überlassen<sup>138)</sup>.

Viel wichtiger aber ist die Tatsache, daß Calvins Lehre von der in der Schöpfungsordnung Gottes begründeten Unterscheidung der potentiellen naturrechtlichen Anlage und der durch die pneumatisch ausgerüsteten Organe bedingten Verwirklichung und Entfaltung des naturrechtlichen Sozietäts- und Ordnungsdranges eine energische Absage an das stoische egalitär rationalistische Naturrecht der goldenen Urzeit bedeutet. Baut sich das stoische naturrechtliche Gleichheits- und Freiheitsideal auf der individualistischen Auffassung des Menschen als einer selbstgenügsamen Persönlichkeit auf und trägt es als solches den Stempel der inneren Unwahrhaftigkeit, so wird Calvins Urteil verständlich, daß die Stoiker nur ein „steinernes Ideal“ aufgestellt hatten, dem nichts Wirkliches entspricht. Denn sie hatten sich mit ihrem Denken in imaginäre Phantasien hineingestürzt, denen alle das Leben

<sup>136)</sup> 16,372; 17,197; 18,71. 197. 312. 316ff. 644.

<sup>137)</sup> Op. Amst. Ausg. V, 1743.

<sup>138)</sup> De libero arbitrio (Quellengesch. d. Protest. Heft 8, S. 83).

tragende und vorwärts treibende Kraft fehlt<sup>138)</sup>. Der stoische Weise fühlt sich in der Kräftigkeit seines Selbstbewußtseins den Göttern gleich, schmückt sich mit der der Gottheit geraubten Beute und sucht die andern zu dieser Haltung zu erziehen<sup>140)</sup>. Ueberzeugt von ihrer außerordentlichen Würde,<sup>141)</sup> gründeten die „stolzen Prahler“ die „Prinzipien der Sittlichkeit“ auf ihre unbeirrbar, von allem Aeußeren und Zwingenden unabhängige Meinung<sup>142)</sup>. Ein Individualismus, also, der den von ihnen gleichzeitig behaupteten, die Menschen in gemeinsamer Hingabe an das Naturgesetz sittlich verbindenden Universalismus entkräftet<sup>143)</sup>.

Trotzdem darf man einen Wahrheitskern in dem stoischen Irrtum nicht verkennen. Wenn die Stoa mit ihrer Forderung, in Uebereinstimmung mit der Natur zu leben, über die natürliche Würde des Menschen nicht hinauskommt,<sup>144)</sup> so hat ihre natürliche Sittlichkeit mit ihrem Streben nach einem tugendhaften Leben, nach der Tugend um der Tugend willen, mit ihrem Eifer, das Gute um des Guten willen zu tun, deutlich bewiesen, daß die menschliche Natur nicht ganz ihre Reinheit eingebüßt<sup>145)</sup> hatte.

4

Diese Tatsache und das auch von der Stoa behauptete Vorhandensein des dem Menschen eingeborenen, im Gewissen und den sittlichen Urteilen sich bekundenden natürlichen sittlichen Gesetzes auf der einen, die erbsündliche Störung der menschlichen Natur und die daraus fließenden falschen sittlichen Urteile auf der anderen Seite gaben dem Reformator Anlaß, die Entstehung und die Bedeutung eines neuen, die Inhalte des Naturgesetzes bestätigenden,

<sup>138)</sup> Op. 2,520; 46,162;

<sup>140)</sup> Op. 48,405.

<sup>141)</sup> Op. 2,504.

<sup>142)</sup> Op. 48,406.

<sup>143)</sup> Vgl. Troeltsch, Soziallehren 53.

<sup>144)</sup> Op. 2,503ff.

<sup>145)</sup> 2,211: ipso tamen honestati studio documentum ediderunt nonnihilo fuisse in natura sua puritatis.

aber diese vertiefenden und erläuternden Sittengesetzes, das eben im Dekalog niedergelegt ist, zu begründen. „Wegen der Hartnäckigkeit und Stumpfheit des Menschen gab Gott ein besonderes geschriebenes Gesetz, um uns das, was das Naturgesetz nur dunkel erkennen läßt, recht gewiß zu machen“<sup>146)</sup>.

Die Ausweitung, Vertiefung und Verdeutlichung des Naturgesetzes durch das Sittengesetz äußert sich bezüglich der ersten Tafel des Dekalogs in der scharfen Forderung eines reinen religiös-sittlichen Verhältnisses. Obwohl das Naturgesetz des Gewissens die unbedingte Verpflichtung der Menschen gegen Gott verlangt, so fehlt doch dieser Verpflichtung der spirituale, durch Gehorsam geläuterte Wesenszug, das spirituale conscientiae obsequium, mit den hervorstechenden Aeüßerungen der Anbetung, Danksagung, und die Verbindung der Ehrfurchtsmomente mit dem Gedanken der Liebe und Huld. Die naturgesetzlichen Bestimmungen lassen außerdem eine entschiedene Verwerfung der im Bilderkult und der Magie sich hervordrängenden Kreaturvergötterung vermissen<sup>147)</sup>. Dagegen ist die Betonung der Unmöglichkeit, von sich aus der absoluten Forderung Folge zu leisten, ein integrierender Bestandteil sowohl des natürlichen als auch des göttlichen Sittengesetzes<sup>148)</sup>.

Hinsichtlich der zweiten Tafel äußert sich die Ueberlegenheit des Dekalogs über das Naturgesetz in der Forderung des Gehorsams auch gegen unwürdige Träger der Autorität,<sup>149)</sup> in der Motivierung des Verbots des Tötens mit dem Hinweis auf die Beleidigung des am Menschen sichtbar gewordenen Ebenbildes Gottes;<sup>150)</sup> in der Ein-

<sup>146)</sup> Op. 2,267: Quae (scil. der Dekalog) certius testificaretur, quod in lege naturali nimis obscurum erat et mentem memoriamque nostram, excusso torpore, vividius feriret. — Op. 40,335: Nemo quidem est, quem non pungat propria conscientia quando insculpta est omnium cordibus lex Dei: et ita naturaliter discernimus inter bonum et malum, sed si reputamus quantus sit stupor noster in tegendis nostris vitiis, non mirabimur prophetam cum hoc mandato (es handelt sich um das Verbot des Götzendienstes) prodire ut scilicet abominaciones nostrae nobis patefiant . . . est enim non tantum frigida illa cognitio . . . sed etiam multis tenebris implicita, ut qui sibi male conscius, tamen obstupescat, dum sibi indulget.

<sup>147)</sup> Op. 2,256; 26,379; 435.

<sup>148)</sup> 2,267ff; 24,262ff.

<sup>149)</sup> Op. 24,1403,606.

<sup>150)</sup> Ib. 223,325.

schärfung, daß trotz des natürlichen Empfindens die Heiden doch die licentia scortandi und die daraus sich ergebenden corruptelae nicht abgelegt haben; in der Auslegung des Diebstahlsverbotes, wonach nicht bloß das brutale Stehlen verboten, sondern die liberalitas und beneficentia und alle auf die menschliche Gesellschaft sich beziehenden Rücksichten verlangt werden; <sup>151)</sup> in der Einbeziehung aller giftigen Zungensünden in das neunte Gebot, dessen Heiligkeit und Strenge in der Fixierung der dem natürlichen Empfinden unmittelbar einleuchtenden Forderung ganz besonders hervorgehoben wird; <sup>152)</sup> in der Feststellung, daß das Urteil über die Begierde als Verlangen nach einem eiteln Gegenstand auch dann unangefochten bleiben muß, wenn der überlegende Wille dem versuchlichen Reiz nicht folgt <sup>153)</sup>. Alle diese Werturteile bedeuten die Ueberwindung der oben erwähnten antiken Auffassung, wonach nur die in ungewöhnlicher Stärke hervorbrechenden Leidenschaften als böse gewertet werden können <sup>154)</sup>.

Eindringlicher als in allen diesen Einzelheiten tritt die Ueberlegenheit des sittlichen Gesetzes über die Regungen der natürlichen Sittlichkeit hervor in der alle individuellen und sozialen Wollungen beherrschenden letztgiltigen Einheit, in der Kraft der reinen Gesinnung, die die Handlungen erst zu sittlichen stempelt; in dem sincerum boni studium, der sanctitas und puritas conscientiae <sup>155)</sup>. Ist der Inhalt des Gesetzes die Gottes-

<sup>151)</sup> Ib. 669,627.

<sup>152)</sup> 24,627.

<sup>153)</sup> 2,202; 24,719ff. 49,124.

<sup>154)</sup> Eine gewisse Unausgeglichenheit läßt sich in diesem Punkt nicht leugnen. Denn nach dem früher Gesagten verfallen nur die insolentes et effraenati motus unter das abwertende Urteil. Der Widerspruch läßt sich wohl dadurch lösen, daß ein, wenn auch schwaches Verlangen nach eiteln Gegenständen den Geist (animus mirifice compositus 2,302) aus der Fassung zu bringen, der zügellosen Herrschaft der Affekte die Bahn zu bereiten und dadurch sowohl die Ordnungen Gottes (cum Dei ordinatione pugnant 2,242) und das Liebesgebot zu verletzen vermag. (2,302 contra dilectionis legem papitur). Die Unterscheidung der cupiditas von der durch die Zustimmung des Willens (consensio voluntatis, consilium) erfolgten libido will Calvin Augustin entnommen haben (1,420 und 2,302: ad hanc intelligentiam nihi primum viam aperuit Augustinus). Die diesbezüglichen Anschauungen Augustins finden sich Ep. 200 ad Asellicum quaestio 83 Schluß; in Ps. 118 und 145, homilia 45; Retract lib. 1, cap. 5; lib. de conscientia, c. 8).

<sup>155)</sup> 2,565; 2,303.

und Menschenliebe, so sind „im Sinne Jesu und der Apostel“ <sup>156)</sup> die Forderungen der zweiten Tafel dahin zu verstehen, daß die dabei vorausgesetzte Liebesgesinnung, die sinceritas dilectionis <sup>157)</sup> ihre Quelle und ihren bestimmenden Grund in der Gottesliebe hat. Das vornehmste Ziel des Gesetzes ist daher in der Gestaltung des Lebens nach dem Urbild der göttlichen Reinheit, und, was dasselbe ist, in der Vereinigung der Menschen mit Gott zu suchen <sup>158)</sup>. Ist die Gottesliebe ohne den ungeheuchelten Glauben und die Reinheit des Gewissens ohne Gottesfurcht und Gehorsam undenkbar, so konnte die natürliche Sittlichkeit der Antike trotz ihres Strebens nach der Tugend um der Tugend willen das Gesinnungsideal doch nicht erreichen, da ihr das Glaubenslicht fehlte, ihre sittlichen Antriebe durch den Stolz und die Selbstliebe verunreinigt waren, und das letzte Endziel doch nicht auf Gott und seinen Willen gerichtet war. <sup>159)</sup>.

Ist die Verankerung des Gesinnungsantriebs in Glaube und Liebe allgemein reformatorisch, so liegt das Unterscheidende und Eigenartige der Auffassung Calvins nicht darin, daß bei ihm die Spannung zwischen der absoluten Liebesmoral der ersten Tafel und den Recht, Zwang und Gewalt einschließenden sozialen Forderungen der zweiten Tafel fehlt, auch nicht darin, daß nach ihm die Gesinnung mit Rücksicht auf die Erfüllung der Forderung der beiden Tafeln in unbedingtem Gehorsam lag <sup>160)</sup>.

Denn abgesehen davon, daß bei Luther die Liebesgesinnung nicht im schroffen Gegensatz steht zu den Zwangs- und Gewaltmaßnahmen des Staates — diese sind ja letzten Endes nur Auswirkungen der Liebe <sup>161)</sup> — so ist auch bei Luther und Melanchthon der Gehorsam dasjenige, was

<sup>156)</sup> 2,304.

<sup>157)</sup> 2,298.

<sup>158)</sup> Op. 2,203: Quorsum vero spectet lex universa . . . ut hominis vitam ad divinae puritatis exemplar formet . . . huc ita respicit legis doctrina, ut hominem vitae sanctitate cum Deo suo coniungat; 49,253: Vera erga homines caritas nisi ex Dei amore fluit, atque eius est testimonium, sicuti effectus.

<sup>159)</sup> Op. 2,565: Quum fidei luce carerent, non ad eum finem (der finis ist aber: quum perpetuum meminerimus recti finem, ut Deo serviatur, quicquid alio contendit, iam merito amittit recti nomen) ipsa retulerunt ad quem referre debuerant. Non fuisse ergo in illis veram iustitiam, quia non actibus, sed finibus pensantur officia.

<sup>160)</sup> Gegen Troeltsch Soz. 663.

<sup>161)</sup> W. A. 19,625. E. A. 13,83. E. A. 513ff. W. A. 18,361; 41,324ff; 49,103ff.

Gott unbedingt verlangt<sup>162</sup>). Glaube und Gehorsam gehören zusammen,<sup>163</sup>) wie Glaube und Liebe zusammengehören. — Andererseits ist nach Calvin der Gehorsam von der Liebe nicht zu trennen. Damit steht sein Satz, daß der Gehorsam (*observantia*) ein Zeugnis der in uns vorhandenen Gottesfurcht sei, keineswegs im Widerspruch. Denn Gott fürchten heißt, die ihm gebührende Ehre geben, oder eine solche Hochachtung bezeugen, daß wir das Verlangen haben, ihm zu gehorchen<sup>164</sup>). Die Ehrfurcht ist eine freiwillige Furcht, die das Abhängigkeitsbewußtsein in sich schließt, sodaß die Menschen freiwillig Gott gehorchen<sup>165</sup>). Der Gehorsam und Ehrfurcht vor Gott soll aber nicht bloß das Distanzgefühl bezeichnen, das wir dem erhabenen und gerechten Herrn gegenüber haben müssen, sondern auch das im Kindesbewußtsein sich emporgingende Freiheitsgefühl. Mit einem feinen psychologischen Takt unterscheidet Calvin<sup>166</sup>) in dem Begriff *timor* zwei Momente: den „honor“ und die eigentliche „Furcht“. Obwohl diese beiden Momente einen einheitlichen religionspsychischen Akt darstellen (*tametsi unus est*), so entspringen sie einer doppelten Empfindung (*sensus*). Wir können uns nämlich auf Gott als Vater oder auf Gott als den Herrn bezogen denken. Das der ersteren Beziehung entspringende Gefühl ist Ehrfurcht oder Gehorsam, das der anderen die Furcht im engeren Sinne. Beide Stimmungen können in demselben Gemüt Platz greifen. Wer Gott als seinen Vater weiß, hat Grund genug, die Beleidigungen seines Gottes mehr als den Tod zu scheuen<sup>167</sup>). Der Gehorsam ist eine freiwillige Beugung unter die göttliche Majestät,

<sup>162</sup>) W. A. 3,19: *Requirit . . . obedientiam solam. Hae sunt verae laudes obedientiae quae tantum est vel promissionum vel praeceptorum divinarum. Melancthon CR 21,690: Mandatum de dilectione — postulare obedientiam necessariam, sicut et primi mandati obedientia est necessaria. 21,388: Lex Dei requirit perfectam obedientiam erga Deum, ac damnans eos, qui non praestant hanc perfectam obedientiam.*

<sup>163</sup>) E. A. 4,197,340. Vgl. Eger, *Anschauungen Luthers vom Beruf* 124ff.

<sup>164</sup>) 2,305: *observantiam. qua ad testantum pium eius timorem . . . exerceamur Op. 26,458: Ce mot - ici importe . . . reverence . . . qu'on luy rend honneur qui est deu pour le servir . . . craindre, c'est à dire, de luy porter une telle reverence que nul demandions de luy obeir.*

<sup>165</sup>) 24,263; 27,36: *or quant à la Reverence au à la Crainte ce n'est pas une crainte, c'est le service et l'honneur que nous faissions à Dieu en nous submettant à luy.*

<sup>167</sup>) Nebenbei bemerkt, geht diese psychologische Unterscheidung auf Didymus von

hervorgerufen und gestärkt durch die Gewißheit der Ver-söhnung. Denn niemand wird Gott die Ehrfurcht bezeugen, der es nicht mit dem versöhnten Vater zu tun hat, niemand wird sich bereit fühlen, fröhlich das Gesetz zu halten, der nicht überzeugt ist, daß sein Gehorsam Gott gefällt<sup>168</sup>). Die Hochachtung setzt also die Liebe voraus, da Gott die Verehrung aus einem vollen Herzen verlangt; fehlt die Liebe, ist auch die Hochachtung verschwunden<sup>169</sup>). Man muß noch weiter gehen: die Liebe ist die Quelle des Gehorsams und der Hochachtung; durch sie werden die letzteren erst rein und echt<sup>170</sup>). Die aus der innigen Gemeinschaft mit Gott fließende, auf seine werbende Güte (*gagner à soy par douceur*) und rettende Gnade antwortende und in ihr ihre Lust und Ruhe findende freie reine Liebe, der ganze freie fröhliche Wille — das ist Gottesliebe, die das Gesetz verlangt. Alles dies sind offenbar gut lutherische Klänge<sup>171</sup>). Sie widerlegen schlagend die Behauptung,<sup>172</sup>) daß Calvin die lutherische Spiritualität, die Forderung der spiritualen, das Gute nur aus der Innerlichkeit ausströmenden Gotteingigkeit nicht kenne, sowie den Versuch, die Spiritualität Calvins nur auf die übrigen auch bei Luther und Melancthon scharf gekenn-

Alexandrien zurück (Auslegung der 7 kath. Briefe (Migne, *Patrol. M. S. G.*, 1749 Seite 118) zurück, der den *passibilis timor* der *reverentia* gegenüberstellt.

<sup>168</sup>) 2,419.

<sup>169</sup>) *Op. 2,435; 31,335; 24,263,247.*

<sup>169</sup>) *Op. 27,37: Ceste reverence - la demande aussi bien l'amour. Car Dieu veut estre honoré d'une affection cordiale . . . Si donc nous n'avons ceste amour, la reverence aussi sera nulle, elle sera aneanti.*

<sup>170</sup>) 26,439: *Si cela (sc. Verehrung, Gehorsam, Furcht) ne procede d'une amour, et que nostre coeur s'y adresse franchement et sans contredit, qu'il desavoue tout, un tel service ne luy est point agreable. 26,266: Dieu demande des services volontaires, il ne veut pas seulement, que nous le servions par une crainte servile, mais il veut, que mesme nous prenions plaisir à l'honorer. Or cela ne se peut faire que nous ne l'aimions. Ainsi notons que le commencement d'obeissance et comme la source, et le fundament de la racine, c'est amour de Dieu, que nous ne soyons point forcez de venir à luy, mais que nous y prenions nostre plaisir singulier: cognoissions aussi que c'est nostre vraye beatitude, et que nous ne demandions sinon d'estre gouvernez selon sa volonté, et d'y estre du tout conforméz. 24,723: Quoties audimus . . . diligite Jehovam etc. veniat nobis in memoriam Deum se nobis amabilem reddere, ut libenter et qua decet alacritate amplectamur quidquid iubet. 26,267: Que si ceste amour ici est en nous: il n'y a nulle doute, que nous ne luy obeissions et que sa Loy ne domine a nos pensées et nos affections et en tous nos membres.*

<sup>171</sup>) Vgl. die Belege bei Holl, a. a. O. 160,206.

<sup>172</sup>) Troeltsch, a. a. O.

zeichnete<sup>173)</sup> radikale Strenge und Gesinnungsmäßigkeit der Motive zu beschränken.

Verschieden ist allerdings die Art, wie sich Luther und Calvin die Auswirkungen des Gesinnungsantriebs in der Nächstenliebe denken. Während nach Luther der Gerechte durch „Lieb und Lust“ zu Gott getrieben wird, ein „frei, willig, fröhlich Leben dem Nächsten zu dienen umbsonst“<sup>174)</sup> ohne über den sittlichen Antrieb weiter zu reflektieren, begnügt sich Calvin mit dieser „quellenden, von inwendig aus dem Herzen fließenden“ Liebe nicht<sup>175)</sup>. Die Nächstenliebe, die gegenseitige Hilfeleistung der Glieder des christlichen Körpers ist „kein freiwilliges Werk, sondern vielmehr die Durchführung dessen, was das Naturgesetz uns auferlegt, dessen Ablehnung eine Ungeheuerlichkeit wäre“<sup>176)</sup>. Die Nächstenliebe ist eine Pflicht, von der sich niemand befreien kann<sup>177)</sup>. Diese deutlich an Kant erinnernde Ableitung des sittlichen Handelns aus Pflicht und Achtung vor dem göttlichen Gesetz prägt der ganzen Lebenshaltung den Stempel einer reflektierenden, immer wieder an Gottes Gesetz sich orientierenden Sachlichkeit auf. Die Pflicht zur Hilfsbereitschaft gegen den Nächsten ist im Grunde die Verpflichtung, von dem Gebrauch der uns zum Wohle des Nächsten nur verliehenen Gaben Gott Rechenschaft zu geben<sup>178)</sup>. Damit soll keineswegs einer kaltblütigen Pflichterfüllung das Wort geredet werden. Alle Wohltaten, die wir den Menschen erweisen, müssen aus einem aufrichtigen Liebesgefühl fließen; die Not des Nächsten muß uns innerlich so angehen, als ob es sich um unsere eigene handelte<sup>179)</sup>. Wenn sich also die Bruderliebe nach allen Seiten furchtbringend

<sup>173)</sup> W. A. 3,25.292. Melanchthon CR 21,124.388.

<sup>174)</sup> W. A. 7,36.

<sup>175)</sup> E. A. 19,307.

<sup>176)</sup> 2,511: Siquidem officiorum inter membra communicatio nihil gratuitum habere creditur, sed potius solutio esse eius quod naturae lege debitum negare prodigiosum esset.

<sup>177)</sup> Ib. Hac quoque ratione fiet, ut ne liberatum se putet, qui uno genere officii defunctus fuerit.

<sup>178)</sup> 2,509ff; 2,306: Si veram diligentem lineam tenere libet, non in hominem primum convertendi sunt oculi, sed in Deum, qui amorem quem sibi deferemus, ad universos homines diffundi iubet. Ut sit hoc perpetuum fundamentum: qualiscumque sit homo diligendum tamen esse quia diligitur Deus.

auswirkt, dann kommt es zu einer harmonischen, nach Gottes Willen und Gesetz geordneten Lebensgestaltung<sup>180)</sup>. Es wäre aber verfehlt, wollte man diese Lebensauffassung als Nomismus brandmarken. Der Nomismus ist gegeben, wenn man ein unpersönliches Gesetz zur Grundlage des sittlichen Lebens macht und den Gehorsam als Verdienst wertet. Das göttliche Gesetz ist aber nach Calvin ein lebendiger Ausdruck des höchst persönlichen spiritualen Willens Gottes<sup>181)</sup>. Befolgt man diesen Willen, so tut man es nicht aus Zwang, sondern aus Liebe zu Gott und darum freiwillig. Die Kraft des Gehorsams ist kein Verdienst, sondern ein Geschenk der vollkommenen Gerechtigkeit Christi uns zurechnenden freien Gnade Gottes<sup>182)</sup>. Der Nomismus verschüttet die Ursprungsquelle des sittlichen Lebens, die Gesinnung, und läßt das Handeln in einzelnen Taten sich erschöpfen. Derjenige, der dem Gesetz Gottes nicht gleichgültig gegenübersteht, sondern in ihm die unbedingte Autorität erblickt, wird das Wesen und den Geist des Gesetzes nach dem Wesen und dem Geist des Gesetzgebers beurteilen<sup>183)</sup>.

5.

Wird demgemäß dem göttlichen Gesetz eine durchgreifende Ueberlegenheit über das natürliche zugestanden, so macht doch Calvin den Versuch, gerade auf dem Gebiete der Nächstenliebe die beiden Gesetze einander näherzubringen. „Im Gesetz (Gottes) wird uns die Befolgung

<sup>179)</sup> Op. 2,511: Ille enim implet (sc. caritatis numeros), non qui omnibus caritatis officiis solummodo defungitur . . . sed qui ex sincero amoris affectu id facit . . . eius quem ope sua indigere conspiciunt, personam suscipiant oportet, ac fortunae deinde misereantur ac si eam sentirent ipsi ac sustinerent, ut misericordiae atque humanitatis sensu ad ferendas illi suppetias, non aliter quam sibi, ferantur.

<sup>180)</sup> 2,305: Tum optime ad Dei voluntatem compositam fore vitam nostram, quoniam omni ex parte fructuosissima fuerit.

<sup>181)</sup> 2,369.

<sup>182)</sup> 2,254.

<sup>183)</sup> 2,270: Gott ist spiritualis legislator.

des Rechtes und der Billigkeit unter den Menschen vorgeschrieben“, so bestimmt Calvin den Inhalt der Nächstenliebe<sup>184</sup>). Die beiden Begriffe: Recht und Billigkeit sind aus der Popularphilosophie, und dem römischen Recht in die kanonische und germanische Rechtswelt übergegangene fast populäre Kardinalbegriffe des Naturrechtes. Um zu bestimmen, wie der Reformator den Sinn der überkommenen antiken Lehrbegriffe dem Inhalt des christlichen Liebesgesetzes angleicht, muß vorerst die Frage erledigt werden, welche Inhaltsbedeutung er den betreffenden Begriffen beilegt, da diese bekanntlich sowohl von der antiken Jurisprudenz als auch von der modernen, diese erklärenden Rechtsgeschichtswissenschaft immer noch verschieden gedeutet werden<sup>185</sup>).

Bereits in seinem Senecakommentar hat Calvin im Anschluß an Budé<sup>186</sup>) das *aequum et bonum* im Gegensatz gegen das strenge Recht als eine Norm aufgefaßt, die die Bestimmungen des letzteren mildert<sup>187</sup>). Die Billigkeit ist Mäßigung, die in der Mitte steht zwischen der absoluten, die Strafen unerbittlich fordernden Strenge und der übermäßigen, hie und da unterschiedslos geübten Milde<sup>188</sup>). — Von einer solchen Gegenüberstellung von Recht und Billigkeit macht Calvin namentlich in seiner Gotteslehre und zwar unter Verwendung der juristischen *termini technici* reichlich Gebrauch. Gott verlangt von uns, nach bestem Recht

<sup>184</sup>) 2,305: In lege nobis tantum praescribi iuris et aequitatis inter homines observantiam.

<sup>185</sup>) Vgl. Voigt, Die Lehre vom *ius naturae, aequum et bonum* . . der Römer, S. 5 und öfter; Krueger, Geschichte der Quellen und Literatur des röm. Rechtes, S. 124ff. Rümelin. Die Billigkeit im Recht, S. 18ff.

<sup>186</sup>) Annot. in Pandectas 1562, S. 1.

<sup>187</sup>) Op. 5,119: Satis ostendit Budaeus in suis annotationibus, quid esset *aequum et bonum*, quod iuri summo seu rigori iuris opponitur. Nam quum *ius omnia recta et inflexibilia exigat, aequitas de iure aliquid remittit*. — Die von Calvin erwähnte ähnliche Unterscheidung der Griechen zwischen dem *ἐπιεικὲς* und τὸ κατὰ τὸν νόμον δίκαιον ist die aristotelische: vgl. Nik. Eth. V, 141137b,11: τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἐστίν, οὐ κατὰ νόμον δὲ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου; vgl. auch VIII, 15,1162b,21: ἕστις δὲ, καθάπερ τὸ δίκαιόν ἐστι δικτόν, τὸ μὲν ἄγγραφον, τὸ δὲ κατὰ νόμον. Ueber dieselbe Unterscheidung bei den römischen Juristen vgl. Voigt a. a. O. 357ff,391ff und 492ff.

<sup>188</sup>) Ib. 33: Ostendit (Seneca) neque iustam esse severitatem, quae praecise adeo et inexorabiliter poenas exigit, neque videri clementiam inter virtutes numerandam, quae passim ac promiscue se exhibet . . . Consectarium est, laudabilem esse moderationem, quae aliquid ex utroque temperet — Dasselbe Melancthon CR 16,233.

die absolute Erfüllung seiner Forderungen. Da diese als Pflichtleistung der Vergeltung nicht wert ist, tritt Gott von seinem Recht zurück, wenn er uns den Lohn für unsere Leistungen in Aussicht stellt<sup>189</sup>). Auch darin zeigt sich Gottes Güte und Liebe, daß er seine Erhabenheit und Autorität nicht unbedingt gelten läßt, sondern sich zu den Menschenkindern herabläßt, indem er mit ihnen den Bund schließt<sup>190</sup>). Sein Gesetz bringt seine unerbittliche Strenge zum Vorschein, die uns zum Verzweifeln bringen müßte, wenn er uns nicht von dieser Knechtschaft befreite<sup>191</sup>).

Bei einem derartigen Spannungsverhältnis zwischen Recht und Billigkeit könnte es auf den ersten Blick auffallend scheinen, daß Calvin in der oben erwähnten Stelle der *Institutio* beide in seine grundlegende Bestimmung der Nächstenliebe aufgenommen hat, da nur die Billigkeit dem Wesen der letzteren zu entsprechen scheint. Durch ein ähnliches Bedenken, durch die Gegenüberstellung von Liebe und Recht, Freiheit und Zwang, hatten bekanntlich die Täufer der Reformation ein Problem aufgedrängt. Calvin weicht dem Problem nicht aus. Gegen die anabaptistische einseitige, Staat und Recht verneinende Lösung betont er, daß es im Interesse der Liebe liegt, wenn das Recht und die damit zusammenhängende Ordnung aufrecht erhalten bleibe. Wen die echte Liebe beseelt, dem wird es nicht in den Sinn kommen, seinen Bruder zu verletzen; er wird vielmehr trachten, daß jedermann sein Recht unverletzt bleibe und daß alle gegen das Unrecht geschützt werden.

<sup>189</sup>) Op. 26,103: Quand il (Gott) useroit de plus grande rigueur beaucoup, si est-ce qu'encores ne pouvons-nous pas nous acquiter du devoir que nous avons envers luy. Or il se demet de ceste autorité-là, comme s'il quittoit une partie du son droit . . Il se monstre liberal de nous quitter son droit.

<sup>190</sup>) Op. 2,269: Nam quum eius maiestati cum nostris omnibus sumus obaerrati iure optimo, quidquid requirit a nobis, tamquam debitum reposcit; debiti autem solutio remuneratione digna non est. Iure igitur suo decedit, quum praemium proponit nostris obsequiis. 26,242: Il est vray qu'il y a une distance infinie entre vous et moy et je vous pourroye ce que bon me semblera: . . mais voicy, je me demets de mon droit . . je suis donc ici prest de contracter par article. 28,245ff: Il se demet de son droit . . car il aime beaucoup mieux que ses enfants le servent franchement que s'il les contraignoit par rigueur extreme. 26,104: Il est vray, que si Dieu usoit simplement de son droict, voir en nous declarant ce que nous luy devons, et qu'il usast de ceste rigueur simple . . il faudroit que nous le fissions.

<sup>191</sup>) Op. 7,206: Pendant que ceste rigueur a lieu, nous sommes tous forclos d'esperance de vie.

Dann muß er aber die Obrigkeit als den Hort des Friedens und der Billigkeit bejahen und verteidigen. Es beleidigt daher die Liebe, wer die Anarchie und die unmittelbar aus ihr folgende allgemeine Verwirrung verursacht. Man wahrt die Liebe, wenn man dem Gesetz gehorcht; bei der Obrigkeit als Trägerin des Gesetzes und des Rechtes ruht ein nicht geringer Teil der Liebe<sup>192</sup>). So steht auch die obrigkeitliche Strafe im Dienste der Liebe. Es versündigen sich gegen die Menschheit und ihre Ordnungen, die unter der Vorspiegelung der Humanität die Barmherzigkeit gegen die Schuldigen fordern. Denn mit der unbedingten Schonung des Einzelnen kann man viele Unschuldigen ins Verderben bringen<sup>193</sup>). Darum soll die Obrigkeit die Strenge des Gesetzes walten lassen, fest und großmütig („constance et magnanimité“) bleiben, namentlich wo es sich um ausgesprochene Gottesfeinde handelt, dabei aber alle Rachesucht und Leidenschaft fahren lassen und mit den Verlorenen Mitleid haben<sup>194</sup>). Es gibt aber auch Fälle,

<sup>192</sup>) Op. 49,252ff: Qui vera caritate praeditus erit, numquam ei in mentem veniet fratres laedere. Quid aliud tota lex vetat quam ne proximo aliquam noxam inferemus . . . quum magistratus pacis ac aequitatis sint praesides: qui suum cuique ius salvum esse cupit, et omnes ab iniuria tutos vivere, is ordinem magistratum quantum in se erit tuebitur . . . ac si dixisset: quum postulo ut principibus pareatis, non aliud requiro quam quod ex lege dilectionis debent praestare omnes fideles. Nam si bonis bene esse vultis . . . debetis studere ut leges ut iudicia valeant, ut legum praesides populum habeant obsequentem . . . ergo violat caritatem si quis ἀναρχίαν inducit, quam statim consequitur rerum omnium perturbatio . . . Ita optime confirmat (sc. Paulus) quod praecepit de obedientia magistratui deferenda, in quo posita est non minima pars caritatis. Op. 26,313ff: S. Paul nous ramène à la charité, quand il expose ce commendement d'obéir aux Magistrats. Car il montre que si nous ne avons point ceste douceur en nous, de plier le col, quand nostre Seigneur nous met un ioug dessus, que nous n'avons nulle charité envers nos prochains: si nous appetons confusion et meslinge, et que les supérieurs n'ayent plus nulle reverence, il faudra que tout vienne en brigandage. Il vaudroit beaucoup mieux que chacun vesquist à part, et sans compagnie, que de voir une telle confusion.

<sup>193</sup>) Op. 27,556,564,575. Eine ähnliche Haltung bei Luther W. A. 18,361. 389. 393.

<sup>194</sup>) Op. 27,560; 26,502ff.498; 27,588. — 2,1102: Nunc si vera eorum est iustitia, stricto gladio sontes et impios persequi: gladium recondant et puras a sanguine manus contineant, dum perditii homines nefarie per caedes interim et strages grassantur, summa sese impietate obstringent; tantum abest, ut bonitatis et laudem inde referant. Facessat modo abscessa saevaque asperitas, et tribunal illud quod reorum scopulus iure nominetur. 54,158: Je vous prie, quelle miséricorde sera-ce, qu'on espargne un seul homme et cependant que mille pauvres âmes s'en aillent en perdition . . . Faut-il la estre esmeu de miséricorde envers un loup, et cependant, qu'on laisse les pauvres brebis, et les agneaux que nostre Seigneur ha en un soin singulier, qu'on les laisse, dis-je perir? Demgemäß muß auch die innere Stellung zu einem ausgesprochen Feind des Evangeliums geregelt werden. In seinem bekannten Brief an die Herzogin von Ferrara (20,244f.) vertritt der Reformator den Stand-

wo man von dem strengen Recht keinen Gebrauch macht; es gibt ein „Gesetz der Billigkeit“, das bei den „würdigen“ Schuldigen allerdings mit aller Vorsicht zur Anwendung kommen kann<sup>195</sup>). Mit dieser Lösung, die lebhaft an diejenige Luthers erinnert<sup>196</sup>), würde Calvin jedes Bedenken gegen seine Bestimmung der Nächstenliebe zerstreuen. Aber dieses Bedenken ist nicht angebracht.

Denn Calvin hat keineswegs den Gegensatz von unbeugsamem, strengem Recht und Billigkeit, vom positiven Gesetz und Naturgesetz im Auge, wenn er die christliche Liebe als Beobachtung von Recht und Billigkeit unter den Menschen aufgefaßt haben will. Vergleicht man nämlich diese Definition der Institutio mit der Deutung der Grundprinzipien der zweiten Tafel in der Deuteronomiumhomilie, sowie mit zahlreichen Stellen, in denen die beiden Begriffe droiture et équité bzw. droit et équité nebeneinander gestellt werden, so wird man finden, daß sie als Bezeichnungen für Rechtsgefühl und rechtsmäßige Gesinnung synonym gebraucht werden<sup>197</sup>).

punkt, daß man die Feinde des Evangeliums nicht so behandeln dürfe, wie die Mitglieder der Kirche, daß man das Böse an ihnen hassen müsse, ohne sich an ihre Person zu halten, daß man sie aber nicht, ohne ein gewisses Merkmal ihrer Verwerfung zu sehen, sofort zu den Verdammten rechnen dürfe, vielmehr das Urteil besonnen zurückstellen und dieses nur dem höchsten Richter überlassen müsse.

<sup>195</sup>) Op. 27,547: Ouand donc il a fait ainsi une loy d'équité pour avoir pitié de celui qui merite qu'on regard à luy, incontinent les mechans sont subtils, et attirent cela à eux. Il faut bien donc qu'il y ait prudence en cest endroit, afin d'empescher ceux qui voudroyent abuser des privileges, qui ne sont sinon par ceux que le meritent, et en sont dignes.

<sup>196</sup>) Vgl. W. A. 14,686: Exigit enim charitas, ut publice paci provideatur; sed nisi mali coercentur, pax constare non potest. Quare charitatis est, leges strenue et sinne misericordia administrare in vindictam malorum, ut serventur boni et pii. Rursus charitatis est, legum rigorem aequitate remitti, ut misericordiam consequatur, qui similis quidem est malo et nocenti et tamen nec malus nec nocens est.

<sup>197</sup>) Vgl. 96,309: Cheminer avec nos prochains en tous droit et equité mit 28,339 cheminer en toute equité avec les hommes; Op. 25,220 rectum et aequitas. Vgl. 2,302 neque vero sine causa tantam rectitudinem exigit. Nam quis aequum esse negat . . . 26,303 und 27,405: droiture et equité parallel mit intégrité (der Gesinnung) et droiture. 28,120: que nous usions d'equité et droicture en tous nos actes. 27,449: pervertis toute droiture et equité. 27,546: que nous advisions à la droiture et equité. 328: que nous gardions equité et droiture envers tous hommes. 26,331: quand il (Dieu) nous amène à ceste equité et droiture. 28,221: avoir droiture et equité en nous. 227 und 320: suyvre telle equité et droiture. 27,416: cheminer en droicture et equité; que la droiture et equité soit suyvie en toutes personnes. 24,191: aequitas et rectitudo. — 26,267 und 499: droiture et equité als Abglanz des göttlichen Rechtsempfindens und die natürliche Rechtsidee als eine dauernde Norm der positiven Ordnungen und Gesetze (2,1106:) aequitas

Der Inhalt der droiture et equité wird dahin bestimmt, daß jedem das Seine, sein Recht zukommt, daß der eine sich dem andern in wahrer Brüderlichkeit, Humanität und Loyalität mitteile und alles tue, was er für sich von dem andern verlangt<sup>198</sup>).

Mit der Humanität, Loyalität und Brüderlichkeit wird die droiture und equité direkt identifiziert<sup>199</sup>). Wird nun diese droiture et equité gegen jedes Theoretisieren über das Recht zum Prinzip der aktiven Nächstenliebe erhoben<sup>200</sup>), so stimmt dies alles vollständig mit der prinzipiellen Aussage über die Nächstenliebe in der Institutio überein, wonach die von Gott befohlene Befolgung des Rechtes und der Billigkeit jeden Egoismus, der direkt als „iniquum“ gebrandmarkt wird, ausschließen soll<sup>201</sup>). Die Selbstliebe gehört ja zu der Natur des Menschen; es bedarf daher keines besonderen Gesetzes, das diesen an sich schon unmäßigen Egoismus noch mehr entfachen würde<sup>202</sup>).

quia naturalis est non nisi una omnium (legum) esse potest mit 28,115: quand . . nous trouverons quelque loy il faut regarder à quel commandement elle se doit rapporter: là dessus si la loy es politique . . mais il y a la substance qui nous demeure, c'est-à-dire l'equite et la droiture. Or ceste equité-la est permanente; 28,211: nous savons que la police terrienne est ordonné a ceste fin, qu'un chacun vive paisiblement . . que droit et equité regne.

<sup>198</sup>) Op. 26,309: Seconde table de la Loy, ou Dieu nous monstre comme nous avons a converser ici tous ensemble; que nous qu communiquions avec les hommes en toute intégrité et droiture, rendons à chacun ce qui luy appartient . . . cheminer avec nos prochains en toute droiture et equité et que nous vivions ensemble en telle communion et concorde qu'un chacun ne soit point adonné a soy. 33,66: Et ceste droiture tend la qu'un chacun ne se retire point à part, pour chercher son profit mais que nous communiquions ensemble. Dasselbe 28,6.

<sup>199</sup>) Op. 28,220ff, 230; 26,117,331.

<sup>200</sup>) 45,220: Ubi propria utilitas agitur nemo nostrum est qui non articulate et subtiliter disserat, quid rectum sit. Ergo singuli in suum commodum acutos se ostendunt aequitatis magistros; qui fit, ut non eadem in promptu occurrat cognitio, ubi aliena vel utilitas, vel iactura in quaestionem venit, nisi quia nobis tantum sapere volumus, nemo autem proximis suis consulit? . . Regnaret . . . procul dubio inter nos perfecta aequitas, si activae ut ita loquar, caritatis tam fideles essemus discipuli, quam acuti sumus passivae doctores. (Hier unterscheidet sich Calvin von Melanchthon, der die Gebote der zweiten Tafel nur unter dem Gesichtspunkt des Gehorsams betrachtet. Ist dieser Gesichtspunkt Calvin keineswegs fremd, so wird das Moment der Liebe bei allen Geboten (mit Ausnahme des siebenten, da es selbstverständlich schien, durchgeführt). Beim fünften Gebot 26,313; 24,602, beim sechsten Gebot 24,612, beim achten Gebot 24,699; 2,298, beim neunten Gebot 26,363; 2,301, beim zehnten 2,302.

<sup>201</sup>) 2,305: Quo plane perspicuum est, non nostri ipsius amorem, sed Dei et proximi observationem mandatorum esse; optimeque ac sanctissime eum vivere qui quam minimum fieri potest, sibi vivit ac studet; neminem vero eo peius nec iniquius vivere qui sibi duntaxat vivit ac studet suaque duntaxat cogitat ac quaerit.

Das die Liebe fordernde göttliche Gesetz ist eine radikale Verneinung jedes selbstischen Triebes. Man glaubt Kant zu hören, wenn Calvin erklärt: Es gibt im ganzen göttlichen Gesetz keine Silbe, die die Regel aufstellt, wie der Mensch nach seinem Vorteil oder Schaden handeln soll<sup>203</sup>). Dem göttlichen Gebot der sich selbst verleugnenden, auf das Wohl der anderen, auch der Fernsten, ja sogar der Feinde, sich richtenden Liebe, kommt aber auch dem natürlichen Empfinden entgegen. Denn trotz des allen Menschen von Natur anhaftenden egoistischen Triebes ringt sich in der Menschheit, die die spezielle christliche Offenbarung nicht kennt, also auch in der Heidenwelt, ein richtiger, durch die Natur selbst diktierter Grundsatz durch, daß alle Menschen als Träger des Ebenbildes Gottes Gegenstände der Liebe sein müssen<sup>204</sup>). Aus dieser Erwägung ergibt sich die große Synthese der natürlichen aus dem Herzen der Menschen herausstrahlenden<sup>205</sup>) Forderung mit der christlichen Lebensregel<sup>206</sup>).

Diese Synthese ist allerdings nicht neu. Unter den Reformatoren ist es vorzüglich Zwingli, der diesen Gedanken wiederholt in den Vordergrund „der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit“ stellt<sup>207</sup>). Luther ist der Satz: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das

<sup>202</sup>) Ib.

<sup>203</sup>) Ib: In tota vero lege syllaba una non legitur, quae regulam homini de iis statuat quae carnis suae commodo facturus aut ommissurus sit.

<sup>204</sup>) Op. 27,329: Les Payens ont bien seu dire cela: Combien que tout le genre humain soit allié, toutes fois que les voisins qui s'entrecognoissent, doivent avoir une amitié speciale pour se soubvenir. Et de fait sans qu'on lise l'Escriture Saincte, chacun saura bien alleguer ceci . . Et qui apprend ceste leçon? Nature 53,160. Tous sont d'une mesme nature, l'image de Dieu est imprimé en eux, il y a comme un lien inséparable.

<sup>205</sup>) 45,220: Ad aequitatis regulam quae in cordibus nostris Iucet. 45,187: natura ipsa dictat.

<sup>206</sup>) Regula illi iuris ipsius naturalis, quam dominus Jesus Christus partem summae legis et prophetarum statuit: ne videlicet faciamus alteri, quod factum von vellemus nobis 10/1,264). Rien n'entrevienne qui n'accorde avec equité naturelle, et si on examine la chose selon la reigle de Christ: ascavoir ce que vous voules que les hommes vous fassent etc. elle ne soit trouver convenir partout (Op. 10/1,248) dasselbe 31,148.

<sup>207</sup>) Vgl. Op. ed-Schuler et Schulthess 1,439. Das gsatz der Natur ist: Das du willst dir beschehen das thu eim andren ouch! 5,7: Ergo vero imaginem hanc similitudinem esse puto quod nos naturae ius dicimus: Quod tibi vis fieri, aliis facito, sowie die zahlreichen Belege bei Bräseke, Zwingli und das Naturrecht, S. 36, Anm. 1.

tut ihr ihnen auch“ das Gesetz der reinen und unverderbten Natur, das mit der Liebe identisch ist <sup>208</sup>). Bei Melanchthon ist der Satz wiederum ein Beweis für die „iustitia distributiva et communicativa“ des Aristoteles <sup>209</sup>). Sonst trägt Melanchthon wie Calvin in die antike Billigkeit christliche Züge hinein. Nach ihm ist der Grundzug des Evangeliums im Unterschied von dem auf dem Gebiet des Gesetzes sich betätigenden rigor iuris und ius strictum die aequitas <sup>210</sup>). Während aber Zwingli und die Reformatoren die Billigkeit als das Hauptmoment der christlichen Liebe bezeichnen, fügt Calvin auch noch das allerdings mit der Billigkeit identische „Recht“ hinzu. Diese rein formale Differenz berührt die inhaltliche Uebereinstimmung mit der reformatorischen Auffassung der Nächstenliebe in keiner Weise. Sie will nur das im Wesen der Billigkeit bereits eingeschlossene, von den anderen Reformatoren daher nicht besonders hervorgehobene Moment kräftig herausstellen, daß die Liebe es auch mit der Wahrung der subjektiven Rechte (maintenir de droits de nos prochains) zu tun habe, daß die wahre Gemeinschaft nur in der Verbindung der Rechte mit den entsprechenden Pflichten bestehen kann. Zwei Prinzipien sind hier einheitlich verbunden: Die Anschauung, daß die Befahrung der subjektiven Rechte eine sittliche Pflicht ist, und die Mahnung, daß die Persönlichkeit mit allen ihren Rechten nicht ein absolutes Individuum sein darf, sondern daß an sie die Forderung der Billigkeit ergeht, ihre Individualrechte im Interesse der Gesamtheit einzuschränken, sich in die Gemeinschaft der anderen, die gleich ihr berechtigt und verpflichtet sind, einzustellen <sup>211</sup>).

Weil dieser Gedanke nicht bloß gelegentlich ausgesprochen wird und eine prinzipielle Bedeutung beansprucht, ist die Frage nach dessen Herkunft nicht nebensächlich. — Die Forderung der „droiture“, jedem das Seine zu geben, ist ein antikes, nach dem Zeugnis

<sup>208</sup>) Op. ex. 12,185, W. A. 2,120; wörtlich übereinstimmend mit Calvin: E. A. 8,67.

<sup>209</sup>) CR 16,370,379.

<sup>210</sup>) CR 11,923.

<sup>211</sup>) vgl. unten S.

Platos <sup>212</sup>) auf Simonides zurückweisendes „praeceptum iuris“ der römischen Rechtswissenschaft. Wenn diese Forderung anderwärts als eine feste und unvergängliche Willensäußerung der Gerechtigkeit <sup>213</sup>) bezeichnet und direkt mit der aequitas totius rei identifiziert wird <sup>214</sup>), wenn Cicero das ius suum cuique tribuere das einermal im Anschluß an Plato und die Stoiker als einen charakteristischen Zug der iustitia <sup>215</sup>), das andere Mal als eine Äußerung der aequitas <sup>216</sup>) bezeichnet, so weicht Calvin von der die iustitia und aequitas zusammenfassenden antiken Auffassung insofern nicht ab, als auch er, wenn auch nur selten, seine „droiture“ der „iustice“ angleicht <sup>217</sup>). Die Seltenheit erklärt sich wohl daraus daß Calvin im Laufe der Zeit eine andere Bedeutung der iustitia aufgegangen ist. Diese ist nicht mehr das platonische und stoische διανεμητικόν (ἀπονεμητικόν) τῆς ἀξίας (τοῦ κατ' ἀξίαν) ἐκάστω, sondern Treue <sup>218</sup>). Man wird die Vermutung aussprechen dürfen, daß Calvin in diesem Punkt von Cicero abhängig ist und seine Nebeneinanderstellung von droiture et equité diesem entnommen hat, ohne den Begriffsanarchismus, den sich Cicero in dieser Materie zuschulden kommen ließ, mitzumachen <sup>219</sup>). In seinen „Leges“ <sup>220</sup>) faßt Cicero die rein naturrechtlich verstandenen Begriffe ius et equitas als Synonyma auf, und stellt ihren jeden Egoismusgedanken aus-

<sup>212</sup>) De rep. I,331e.

<sup>213</sup>) D 16,3,10,1

<sup>214</sup>) D 16,3,31,1; vgl. Rümelin, a. a. O. 27, Amn. 2.

<sup>215</sup>) De fin. 5,23,65: Quae animi affectio suum cuique tribuens . . . iustitia dicitur: andere Stellen bei Voigt, a. a. O. 190,207.

<sup>216</sup>) De off. II,22,78ff: Aequitatem, quae tollitur omnis, si habere suum cuique non licet.

<sup>217</sup>) 26,335: Il sera traité quand aux biens, que nous ne devons estre larrons, que nous ne devons point dire faux temoignage entre nos prochains: cela se rapporte à la justice ou droiture. Or si nous voulons garder à chacun soin droit, nous ne ferons nulle force, ni injure aux personnes; vgl. 26,267, die Nebeneinanderstellung: justice et droiture, justice et equité.

<sup>218</sup>) 38,53: Iustitia . . . non est rependere cuique iustam mercedem, sed latius extenditur, quando quidam accipitur pro fide. Es handelt sich allerdings um die göttliche Gerechtigkeit, die aber als Vorbild der menschlichen hingestellt wird. 38,229 nec enim iustum intelligit quod iustam cuique mercedem reddat, sed quod optimus sit suorum custos et erga eos beneficus, quod piis omnibus fidem praestet ac servet promissa, cum eos eripit nec tantem opprimi sinit.

<sup>219</sup>) Vgl. dazu Voigt a. a. O., S. 40ff.

<sup>220</sup>) 1,18,48.

schließenden Inhalt, mit demjenigen der *iustitia*, *benignitas* und *liberalitas* zusammen <sup>221</sup>). Wenn überdies Cicero an anderen Stellen die Gerechtigkeit und Wohltätigkeit als die die *Gemeinschaft* erhaltenden, die Weltliebe in sich einschließenden Tugenden preist, denen dann die *aequitas* als Prinzip sich zugesellt <sup>222</sup>), so ist dies in Einklang mit der calvinischen Anschauung, die die Tugenden: *humanité* et *liberalité* gerade mit der „heidnischen“ Weltliebe in Zusammenhang bringt <sup>223</sup>). Indem Calvin daher den Inhalt der christlichen Nächstenliebe mit der *equité naturelle*, der *regula iuris naturalis* zusammenfaßt, so wird er hauptsächlich an die Antike gedacht haben, die übrigens die Zusammengehörigkeit der *aequitas* mit dem *ius naturale* ausführlich begründet und dieses Verhältnis auf einen prägnanten, auch bei Calvin vorkommenden Ausdruck: *naturalis aequitas* gebracht hat <sup>224</sup>). In der Verbindung der natürlichen Forderungen mit den Geboten der christlichen Nächstenliebe kommt wiederum der humanistische Einschlag der calvinischen Ethik zum Vorschein, der umso bemerkenswerter ist, als selbst das humanistische Oberhaupt des französischen christlichen Humanismus, Budé, diese Synthese nicht zu vollziehen wagt und die Forderungen des Evangeliums bezw. der Bergpredigt von den Inhalten des Natur- und Völkerrechtes streng scheidet <sup>225</sup>).

<sup>221</sup>) Ib. Etenim omnes viri boni ipsam aequitatem et ius ipsum amant . . . per se ius est expetendum et colendum. Quod si ius, etiam iustitia . . . ut enim quisque maxime ad suum commodum refert, quaecumque agit, ita minime est vir bonus . . . ubi enim beneficus, si nemo ulterius causa benigne facit.

<sup>222</sup>) Voigt, 190, 207.

<sup>223</sup>) Op. 27, 330ff. Vgl. namentlich 330: Car soit en prestant, soit en donnant, il n'y a point de liberalité le plus souvent aux hommes; mais chacun regardera à son profit — Daß auch die römische Jurisprudenz die *iustitia* und *aequitas* mit der *humanitas* zusammenstellt, dazu vergl. Voigt, a. a. O. 362, 491, Rümelin, S. 27ff.

<sup>224</sup>) Voigt, 364ff, 451.

<sup>225</sup>) Opera omnia 1557, S. 142: Illud vero vehementer incommodum accidit philosophari hac via auspicantibus, idque vicio iuris gentium evenit quod pene iuris naturalis vim obtinuit ante servatoris adventum, nec magnopere postea exolevit. Nam cum in artibus ac disciplinis humanis, inter enuntiata rata atque confessa censeantur ea quae ἀπόρροα dicuntur, id est primae et communes animi notiones, mentibus humanis suapte evidentia anticipatae: e contrario cum philosophiae tum vero Christianismi praecipua dictata, sensui communi sunt paradoxa, prudentiae eo amplius urbanae a primoribusque cultae omnino antidoxa: cuiusmodi illa sunt apophthegmata, ex ipsius evangelii et servatoris doctrina oriunda, et sapientia coelesti. Es folgen dann die einzelnen christlichen von der Antike abweichenden Grundsätze; vgl. auch ib. 111.

Indessen der Einfluß der Antike reicht bei Calvin noch tiefer, tief bis in die letzten Grundlagen seiner organischen Lebens- und Weltauffassung hinein. Die harmonische Verbindung von Rechten und Pflichten ist nämlich die Voraussetzung für die Bildung und Aufrechterhaltung jedes Organismus. Wer sich in falscher Erhabenheit und satter Selbstgenugsamkeit von den anderen trennt, der versündigt sich gegen die mit dem natürlichen Band zusammengefügte Menschheit und das ihr eingeprägte göttliche Ebenbild, und zerstört damit die Naturordnung, was ebenso revolutionär und verwerflich ist wie die Auflehnung eines Gliedes gegen den ganzen Körper <sup>226</sup>). Das alles sind christliche Kerngedanken, aber, wie Calvin sofort einschärft, auch den „Heiden“ bekannt <sup>227</sup>). Zweifellos denkt Calvin in erster Linie an die stoische Idee eines großen Menschheitsverbandes, einer *societas generis humani* (*societas hominum*), eine organische, die ganze Menschheit umfassende Einheit, wie sie ihm namentlich bei Cicero begegnet war. Man braucht nur die oben angeführten Stellen mit einer einzigen, aber charakteristischen Ciceros, de off. III, 5, 24 zu vergleichen, um die auffallende Ähnlichkeit sofort festzustellen: *detrahere igitur aliqui alteri, et hominem hominis incommodum suum augere commodum, magis est contra naturam quam mors . . . quam cetera quae possunt aut corpori accidere aut rebus externis. Nam principio tollit convictum humanum et societatem. Si enim sic erimus affecti, ut propter suum quisque emolumentum spoliet aut violet alterum,*

<sup>226</sup>) Vgl. besonders 27, 329 und 53, 160, 27, 328: Lien de nature qui est commun en tout le genre humain, 54, 559: il faut que nous cognoissinos qu'il y a comme un lien naturel qui nous oblige tellement que je ne puis alleguer, que ce ne dovyrien à cestuy-ci ou à cestuy-là: car, il faudroit que il me separasse de la compagnie des hommes. 51, 765: Dieu nous a creez et nous nourrit aussi à telle condition que nous soyons comme une masse. Car s'il y a plusieurs doigts en un corps humain, s'il y a plusieurs nerfs, cela ne fait pas que tous ne soyent un, et qu'un membre s'empesche de secourir à l'autre comme à soy-mesme. Car c'est contre nature que le corps se bande et qu'il veuille faire un division. 26, 10: S'il est question qu'un chacun aide à son prochain, qu'on s'abstienne de mal et de nuisance, il faut que les hommes pensent que le Dieu les a unis, et qu'il les a creez à son image.

<sup>227</sup>) 26, 9: les Payens ont bien connu cela (das heißt den Gedanken, daß alle Menschen das Ebenbild Gottes tragen und daß ein Gemeinschaftsband über ihnen besteht).

disrumpi necesse est eam, quae maxime est secundum naturam humani generis societatem. Ut si unum quidque membrum sensum hunc haberet ut posse putare se valere, si proximi membri valetudinem ad se traduxisset, debilitari et interire totum corpus necesse esset: sic si unus quisque nostrum ad se rapiat commoda aliorum detrahatque, quod cuique possit, emolumentum sui gratia, societas hominum et communitas evertatur necesse est. Nach Cicero und Calvin ist also die Betätigung des Naturrechts nach dem diesem immanenten Grundsatz der Billigkeit der bewirkende und tragende Grund der Organismus und der Organismus der Zweckursache des ganzen sittlichen und sozialen Strebens. Ein Gedanke, der für die Staatslehre Calvins von großer Bedeutung ist. Denn die Voraussetzungen, die hier Calvin für die Entstehung des großen Weltorganismus angibt, gelten auch vom Staat. Calvin ist aber nicht der einzige unter den Reformatoren, der diese Gedanken im Anschluß an die Antike entwickelt. Nach Melanchthon ist die leitende Idee der naturrechtlichen, auf die zweite Tafel sich beziehenden Bestimmungen, die Lebensgemeinschaft<sup>228)</sup>, die Voraussetzung des öffentlichen Friedens. Auch in der Bestimmung der die Individuen mit ihren Rechten und Pflichten zusammenfassenden Einheit lehnen sich beide Reformatoren an Cicero an.

6.

Da ergeht an die Menschen die Forderung, die Menschlichkeit und Brüderlichkeit, entsprechend dem Prinzip der *droiture et équité*, zu pflegen<sup>229)</sup>. Denn die Menschheit ist nicht bloß natürlich gegeben, sondern naturrechtlich und sittlich aufgegeben. Gott ist

<sup>228)</sup> CR 21,119: Quia nascimur in quendam communem vitae societatem neminem laede, sed officiis quosvis iuvato. Si fieri nequit, ut prorsus nemo laedatur, hoc agatur, ut paucissimi laedantur, sublatis iis qui publicam quietem inturbant . . . ceterum per contractus alii aliorum in opiam sublevent . . . res dividunt propter publicam pacem.

<sup>229)</sup> 27,328: il faut donc que nous gardions équité et droiture envers tous hommes, car là nous contemplons nostre nature.

nicht bloß Schöpfer, sondern auch Vater der Menschheit<sup>230)</sup>. Da die Menschheit eine organische Gemeinschaft ist, so ist sie ein Material der Menschlichkeit, der Humanität<sup>231)</sup>.

Aber dieses höchstwertige Ziel, die Förderung der Menschen und Friedensgemeinschaft bleibt doch ein Ideal, wenn die tatsächliche Verwirklichung der naturrechtlichen Forderung ins Auge gefaßt wird. Schon die antike Begründung, daß die harmonische Lebensgemeinschaft unter den Menschen erstrebt werden soll, da alle Menschen als vernunftbegabte Wesen Söhne Gottes sind<sup>232)</sup>, trifft, so erhaben sie auch ist, in Wirklichkeit nicht zu. Denn auf der Menschheit lastet die Sündennot, die das Ebenbild Gottes nur schwerlich durchschimmern läßt. Daher kann der Ehrenname „Söhne Gottes“ im Grunde nur den mit der erleuchteten Vernunft, Gerechtigkeit und Heiligkeit, mit dem Adoptionsgeist ausgestatteten Gläubigen beigelegt werden; infolgedessen kann die spezielle Bruderliebe eigentlich nur in der Christugemeinschaft, die deswegen unendlich höher steht als die natürlichen Menschheitsbande, sich auswirken<sup>233)</sup>. Zwar hat die Antike in ihrer allgemeinen Welt- und Menschheitsliebe verschiedene Stufen der natürlichen Liebesgemeinschaft unterschieden;<sup>234)</sup> zu der Höhe der christlichen Liebes- und Lebensauffassung hatte sie sich aber nicht aufschwingen können, da sie im Rahmen des philosophischen Lebens bleibt und das höchste Ziel, den Ruhm Gottes, nicht kennt<sup>235)</sup>.

Trotzdem muß die Forderung der Humanität zur Festigung der Menschen- und Friedensgemeinschaft aufrechterhalten bleiben und gerade die Christen verpflichten,

<sup>230)</sup> Ib. 479ff.

<sup>231)</sup> 26,23; 27,330.333; 51,760.765; 27,479.

<sup>232)</sup> Vgl. Cicero, De leg. I,7,23: Est igitur, quoniam nihil est ratione melius eaque et in homine et in Deo, prima hominum cum deo rationis societas.

<sup>233)</sup> 27,328: mais cependant les domestiques de la foy sont unis d'un lien plus prochain avec nous, c'est donc bien raison que nous leurs portions une fraternité speciale. 26,331: plus sacré que ce lien de nature.

<sup>234)</sup> Vgl. die verschiedenen Stufen bei Cicero, de off. I,17,53ff.

<sup>235)</sup> 26,393: Que nous ne menions point une vie philosophique comme des Payens, pour vivre honestement avec les hommes: mais que l'honneur de Dieu surtout nous soit recommandé et que nous commençons sur tout par ce bout-la.

umso mehr als die anderen sich stolz von dem Ganzen trennen wollen (27,479ff). Die Spannung zwischen dem Ideal und der rauhen Wirklichkeit kann allerdings nicht übersehen werden. Im Gegenteil, die durch die Sünde verursachte Verwirrung sittlicher Begriffe und die daraus sich ergebende Unsicherheit sittlicher Haltung, die Unmöglichkeit, den vernünftigen Regeln des Rechtes und der Billigkeit zu folgen, läßt den Abstand des ursprünglichen sinnlosen Zustandes von dem der gegenwärtigen Wirklichkeit in umso grellerem Licht erscheinen. Wären die Menschen in ihrem ursprünglichen Zustand geblieben, so wären sie nur der Herrschaft der Vernunft unterworfen gewesen, ein Verhältnis, dem jede sklavische Form der Heteronomie gefehlt hätte. In diesem Zustand hätte man keine Gesetze, keine Schwertgewalt gebraucht. Jeder hätte das Gesetz, den Ausdruck der Vernunft und des göttlichen Willens, in sich getragen; jedermann hätte dann in Freiheit über sich selbst und Gott über alle geherrscht. Der mit dem Gesetz Gottes freiwillig übereinstimmende Wille, die harmonische Verbindung der Theonomie und Autonomie, hätte eine wunderbare Herrschaftsform hervorgebracht, die viel herrlicher gewesen wäre als alle Herrschaftsformen der Welt <sup>236</sup>). Durch die Sünde ist ein ganz

<sup>236</sup>) Op. 35,417ff./170; 27,409: Si les hommes estoient demeurez en leur intégrité, ils seroyent suiets à raison, non point par une forme de servitude, mais chacun dominerait tellement sur soy, que Dieu regneroit pour tout: il ne faudroit point alors ne de loix, ne de iustice, ne de glaive pour l'executer quand les hommes s'adonnent à mal: il ne faudroit rien de tout cela: car chacun seroit pour soy et loy et raison, chacun auroit la volonté de Dieu imprimée en son coeur. Et une telle suiettion ainsi-volontaire, seroit plus noble et plus excellente, que tous les empires du monde. Si nous estions demeurez en integrité de nature, telle que Dieu avoit creée: l'ordre de iustice, qu'on appelle, ne seroit point tant requis: d'autant qu'un chacun porteroit la Loy en son coeur, tellement qu'il ne faudroit nulle contrainte pour nous ranger: chacun sauroit la regle, et d'un accord nous suyvrions ce qui seroit bon et iuste. Si cela estoit, il est certain qu'on verroit l'equité et la droiture regner entre les des hommes et ne faudroit point tant de loix, ne tant de iustices . . . car chacun seroit son maistre et docteur, chacun auroit une iustice enclose en soi, tellement qu'il ne seroit ia besoin qu'on vinst devant le juge, il ne faudroit ne sergens, ni advocats, ne procez. — Derselbe Gedanke findet sich auch bei Luther E. A. 22,60: Wenn alle Welt rechte Christen wären, so wäre kein König Schwert noch Recht noth oder nützlich. Denn wozu solts ihn? dieweil sie den heiligen Geist im Herzen haben, der sie lehret und macht daß sie niemand unrecht tun . . . darumb ist unmöglich, daß unter den Christen sollte weltlich Schwert und Recht zu schaffen finden; sintemal sie viel mehr tun von ihm selbst denn alle Recht und Lebre fordern mügen.

anderer Zustand eingetreten. Statt der freiwilligen Unterwerfung unter das immanente Gesetz eine sklavische Unterordnung unter das selbstherrliche System der Sünde, die Herrschaft der die Menschen unter ihre Autorität beugenden Gesetze <sup>237</sup>). So sind die Gesetze und die ganze irdische Gewaltherrschaft ein Spiegel unserer Verkehrtheit; die Prinzipien der Vernunft und der Billigkeit müssen durch den Zwang verwirklicht werden <sup>238</sup>).

Am ursprünglichen Ideal gemessen, sind die Zwangsinstitutionen, vor allem der Staat, sichtbare Zeichen des Abfalls und Zerfalls des menschlichen Geschlechts. An ihrem Zweck gemessen, sind sie notwendige, überaus wertvolle, durch Gottes Güte geschaffene Heilmittel zur Erhaltung des Menschengeschlechtes und zum Schutz der menschlichen Gesellschaft <sup>239</sup>). Der immer wiederkehrende Satz, daß der Staat, der als Schöpferordnung und göttliche Setzung das größte leistet, was dieses der vollen Entfaltung des Reiches Gottes entgegenharrende Leben (vie transitoire) aufweist, den Bestand des menschlichen Geschlechtes und der menschlichen Gesellschaft zu schützen und zu sichern hat <sup>240</sup>), ist aus dem Gegensatz verständlich, in dem sich Calvin zu den anarchistischen Schwärmern befand. Er sah in ihren spiritualistisch gefärbten Schlagworten keine bloßen Ideologien, nicht einen „unpraktischen und phantastischen Unsinn“ <sup>241</sup>), sondern aus dem Anarchismus des Geistes stieg vor seinen Augen

<sup>237</sup>) 53,418: mais d'autant que nous sommes corrompus, il faut que nous soyons tenus en servitude: car en cela Dieu nous montre que nous ne sommes pas capables de nous gouverner . . . Et . . . il y aura les lois et la police qui tiendront les hommes sous le ioug.

<sup>238</sup>) 27,409: Toutes fois et quantes qu'on parle de la police terrienne, cognoissons, que là nous avons un miroir de nostre perversité: d'autant qu'il faut que par force nous soyons amenez à suyvre equité et raison.

<sup>239</sup>) 27,409: nous sommes bien admoenestez . . . de nous humbler, voyons que nos vices requierent une telle medicine. Mais tant y a que nous devons magnifier la bonté de Dieu, de ce qu'encores il a voulu provoies à ce que tout n'allast point en confusion . . . Cognoissons donc une bonté admirable de nostre Dieu . . . cognoissant que c'est un don singulier de Dieu, et un moyen de conserver le genre humain.

<sup>240</sup>) 49,249: ius imperii in humani generis salutem a Deo ordinatum est. 25,266ff: proinde quum magistratus ac principes Deus ad conservationem humani generis creaverit. Ib. 426: Ordinati ad humani generis conservationem. 26,313: Conserver le genre humain; 49,250: ad tuendam hominum societatem . . . unicum remedium quo ab interitu vindicetur humanum genus.

der Anarchismus der Tat empor. In das Mäntelchen der Spiritualität hüllt sich bei den Täufeln die alles verwirrende und zerstörende Tierheit und Dämonie<sup>242</sup>). Die anarchistische Zerstörungswut kann nur der Staat als Träger der Schwertgewalt abwehren; sie läßt sich nicht durch Liebesgesinnung so verschwindend kleiner Zahl der Frommen beseitigen<sup>243</sup>). Nur eine starke, im Rahmen der Gesetze allmächtige Staatsgewalt bietet die Bürgschaft für die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft<sup>244</sup>).

Man sieht: das Naturrecht des Urstands oder, wie man es gewöhnlich bezeichnet, das absolute Naturrecht bleibt ein Ideal, das sich in der rauhen Wirklichkeit der Gegenwart nicht durchsetzen kann. Wenn statt der Freiheitsgesetze des Urstandes die Zwangsbestimmungen und Sanktionen herrschen, so ist damit die Verbindung zwischen der Idee und der Wirklichkeit noch nicht zerrissen. In den Gesetzen, die die Obrigkeit zur Aufrechterhaltung des Staatsbestandes und der Gesellschaft erläßt, ist die unveräußerliche Idee der Billigkeit enthalten<sup>245</sup>). Der Zweck des Staates, den Bestand des Menschengeschlechtes zu sichern, entspricht ferner dem natürlich dem Menschen eingegeben, durch die Sünde nicht ausgerotteten Trieb nach Gesellschaft, nach ihrer Förderung und Erhaltung. Die Notwendigkeit der Gesetze als Mittel des Zusammenseins und der Ordnung wird nicht erst durch eine positive Menschenordnung oder die Lehre des Gesetzes dem Einzelnen eingeschärft<sup>246</sup>). Die Hervorhebung des gesellschaftlichen Urtriebes richtet sich gegen die Lehre von der Urhaftigkeit der egoistischen Selbsterhaltungs-

<sup>241</sup>) Gegen Troeltsch, *Soziall.* 660.

<sup>242</sup>) 36,83: Fanatici homines, qui ius gladii omnemque politiam et ordinem exterminare conantur sind Feinde des menschlichen Geschlechtes; 53,133: Sous ombre de Chrestienté ils taschoyent d'abolir tout ordre qu'il n'y est plus de police en ce monde; sie sind diables qui eussent voulu pervertir toute humanité et mettre une telle confusion et si horrible, qu'il vaudroit mieix que les hommes devenus bestes brutes. 2,1096: excipiunt qui anarchiam inducere cuperent . . . in quo non suam modo inscitiam sed diabolicum fastum produunt, dum perfectionem sibi arrogant cuius ne centesima quidem pars in illis conspicitur. Dasselbe 49,248ff.

<sup>243</sup>) 43,348.

<sup>244</sup>) 31,452.

<sup>245</sup>) Siehe unten die 2. Abhandlung.

<sup>246</sup>) 2,197.

triebe, wie diese bereits von den Epikuräern und Cyrenai kern verkündigt worden war<sup>247</sup>). Dagegen wird die Behauptung von Aristoteles, daß der Staat aus dem natürlichen gesellschaftlichen Urtrieb entstanden sei, von Calvin zwar nicht direkt, aber indirekt abgelehnt. Die Annahme Calvins, daß der israelitische Staat aus der Familie entstanden ist<sup>248</sup>), besagt noch nicht, daß der Ursprung des Staates in dem Gesellschaftstrieb als solchem verwurzelt ist, vielmehr muß der Ursprung des Staates, wie aller innerweltlichen Ordnungen, direkt auf die Setzung Gottes zurückgeführt werden. Nicht bloß sein Dasein, sondern auch sein Sosein, ja sogar seine entarteten Formen sind gottgewollt. Es läßt sich nicht feststellen, warum zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten gerade diese Staatsformen auftauchen, wie es auch unverständlich bleibt, warum plötzlich ausgebrochene Revolutionen die Gestalt der Welt verändern<sup>249</sup>). Dem rationalen Zweck des Staates, die Gesellschaft zu schützen, wird also der irrationale Grund, die göttliche Setzung, gegenübergestellt. Damit wendet sich Calvin offenbar gegen eine auf Aristoteles zurückgehende Richtung in der mittelalterlichen Staatsphilosophie, die als die causa impulsiva oder remota die Natur, die Quelle des im Menschen wirksamen Bedürfnisses und Triebes zum geselligen Leben betrachtet, während sie die staatliche Vereinigung selbst auf die freie und vernünftige Tat des Menschen zurückführt<sup>250</sup>).

— Der Stagirite hat bekanntlich seine Theorie in den Satz verdichtet, daß der Schöpfer des ersten Staates als Urheber der höchsten Güter angesehen werden muß. Wohl kann Calvin eine Strecke mit den „Staatsphilosophen“ zusammengehen, entsprechend seinem uns bereits bekannten Prinzip, daß die Staatsphilosophen am Aufbau

<sup>247</sup>) Bereits in seinem Senecakommentar (5,40) bezieht sich Calvin ausdrücklich auf den grundlegenden klassischen Satz des Aristoteles im 3. Buch der Politik (12,78b, 17—22; vgl. 12,25b). Die im Kommentar herangezogenen Stellen aus Cicero (De officiis II, De finibus II) aus Platos Schrift an Archytas und aus Senecas 7. Buch De beneficiis und Epistolae morales VI, 48 (bei Teubner V, 4, cap. 7) sind direkt gegen die Epikuräer und Cyrenaiker gerichtet.

<sup>248</sup>) 29,242.

<sup>249</sup>) 2,1114; 38,544; 23,197; 53,547ff; 55,244; 49,294; 40,575ff; 35,268.

<sup>250</sup>) Gierke, *Althusius* 95; *Genossenschaftsrecht* III, 629.

des Staates mitarbeiten sollen. Diese fassen „sehr geistvoll alles zusammen, was zweckdienlich erscheint; sie zeigen sehr scharfsinnig die Ursachen und Gründe, die bei der Errichtung eines Staatswesens in Betracht kommen; sie legen die Fehler bloß, die den Ordnungsstand eines Staates verderben und tragen alles in diesem Punkt Wissensnotwendige zusammen“<sup>251)</sup>. In der Hauptsache trennen sich aber die Wege. Die Philosophen vergessen, daß auch ihre genialen Fündlein doch Wirkungen der allgemeinen Gnade sind, die ihnen diese Fähigkeiten verliehen hatte, daß die Staatsmänner nur Organe in der Hand Gottes sind, und die Bedingungen eines glücklichen Zustandes und das Geheimnis des Erfolges in Gott allein ruhen. Die durchaus irdisch (in terra reptare) orientierte der Lehre des hl. Geistes widersprechende Staatsphilosophie greift in die himmlischen Rechte des souveränen Gottes ein, indem sie stolz alle Errungenschaften nur sich selbst und ihrer eigenen Kraft zuschreibt<sup>252)</sup>. Die Ausführungen Calvins stehen mit der bereits erwähnten Betonung der natürlich fundierten besonderen Gaben der Gesetzgeber und Staatsphilosophen nicht im Widerspruch. Sie wollen letztere nicht leugnen, nur die stolzen Folgerungen hinsichtlich des Ursprungs und der eigentlichen ersten bewirkenden Ursache tadeln. Die Betonung der göttlichen Urkausalität wird auch dazu beigetragen haben, daß Calvin den naturrechtlichen Ursprung des Staates im Sinne von Aristoteles wenigstens indirekt ablehnt. Seine Anschauung würde sich also nicht weit von derjenigen einiger mittelalterlichen Publizisten entfernen, die den irrationalen Grund mit dem rationalen zu vereinigen suchten, indem sie in Gott die irrationale causa remota des rational gedachten Gesellschaftstriebes als nächster immanenten Ursache des Staatswesens erblickten<sup>253)</sup>.

<sup>251)</sup> 32,322.

<sup>252)</sup> Ib. Ut laus omnis prosperi successus penes unum Deum maneat; 33,733: Il est vray, qu'il y aura les ordonnances et polices humaines, auxquelles il se faut assuettir: mais encore le tout se rapporte à luy, et en depend. — In dieser kräftigen Betonung der bewirkenden Kausalität Gottes im Staatswesen stimmt Calvin mit Luther überein. Vgl. E. A. 20,48 — 109, namentlich 48,60,66ff und W. A. 19,262.

<sup>253)</sup> Gierke, Althusius 63; Genossenschaftsrecht III, S. 629.

Demnach sind bei der Entstehung des Staates drei Ursachen zu unterscheiden: die veranlassende: die menschliche Sünde; die bewirkende: die göttliche Güte und die Zweckursache: die Erhaltung des menschlichen Geschlechtes. Selbstverständlich ist die Unterscheidung nur eine begriffliche; in der Tat wirken ja alle diese Ursachen zusammen. Dies muß im Auge behalten werden, da, sobald eine von diesen Ursachen zu der beherrschenden gemacht wird, die calvinische Bewertung des Staates leicht in ein schiefes Licht gerückt werden kann. Das ist der Fall bei der Annahme, daß die Bedingungen des Sündenstandes bei Calvin nur gelegentlich, nie im Prinzip herangezogen werden<sup>254)</sup>. Es ist richtig, daß der Staat an den Hauptstellen nie als bloßes Gegengewicht des Sündenstandes erscheint, sondern immer zugleich als heilige und gute Ordnung unmittelbar auf Gott zurückgeführt wird. Nur darf man sich die Sache nicht so vorstellen, daß der Staat als eine heilige und gute Ordnung und der Staat als Gegengewicht des Sündenstandes zwei verschiedene Wertbegriffe seien, wie Troeltsch anzunehmen scheint, der infolgedessen die nach seiner Meinung von Calvin bevorzugte Wertschätzung des Staates als heilige Ordnung der augustini-schen und lutherischen Bewertung gegenüberstellt<sup>255)</sup>. Die oben angeführten Stellen beweisen ja zur Genüge, daß der Staat gerade in seiner Eigenschaft als Heilmittel gegen das Böse eine gottgewollte, heilige Ordnung ist. Auch in der Institutio wird das Sündenmoment vorausgesetzt, wo die negative, das Böse abwehrende Tätigkeit des Staates geschildert wird (2,1097,1099ff). Troeltsch könnte sich allerdings auf eine wichtige, von ihm übrigens gar nicht beachtete Stelle Inst. IV,22,4 (2,1095) berufen, die die Ableitung des Staates aus der menschlichen Verderbtheit direkt abzulehnen scheint: Eodem (auf die Beglaubigung der obrigkeitlichen Würde durch die göttliche Autorität) pertinent quod sapientia Dei per os Salomonis (Prov. 8,14) affirmat suum esse opus, quod reges regnant et consiliarii decernunt iusta; quod principes principatum gerunt, et

<sup>254)</sup> Troeltsch, Soziall. 661ff.

<sup>255)</sup> „Eine schroffe Aeußerung über den Staat im augustini-schen und lutherischen Sinn sucht man bei Calvin vergeblich“ Ib. Anm. 350.

munifici omnes iudices terrae. Perinde enim istud valet ac si dictum esset, non humana perversitate fieri ut penes reges et praefectos alios sit in terris omnium arbitrium, sed divina providentia et sancta ordinatione, cui sic visum est res hominum moderari<sup>256)</sup>. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß diese Auslassung sich gegen die täuferische Anschauung über den Ursprung des Staates richtet. Die Täufer haben nämlich in den die vollkommenen Christenmenschen nichts angehenden Geschäften des Staates eine Stütze ihrer Auffassung gesehen, wonach der Staat seinen Ursprung nur der Unwissenheit und Unvollkommenheit der Menschen verdanke; sie haben darum die bewirkende Ursache, die göttliche Setzung bei der Entstehung des Staates, ausgeschaltet. Bedeutet demnach die kräftige Betonung der göttlichen Ursächlichkeit keineswegs die Verneinung der menschlichen Verkehrtheit, sondern die Ablehnung der aus dieser gezogenen falschen Folgerung hinsichtlich der wahren bewirkenden Ursache, so darf aus der Wertbestimmung des Staates als einer guten, heiligen Ordnung nicht der Schluß gezogen werden, daß für Calvin die Tätigkeiten des Staates nur nach ihrer positiven rationalen, Gesellschaft und Kirche fördernden Seite in Betracht kommen. Calvin würde sich sicherlich dagegen verhalten, daß die Tätigkeit des Staates nur nach ihrer positiven, rationalen, Gesellschaft und Kirche fördernden Seite in Betracht kommt. Die auf den Schutz der beiden Tafeln, der religiösen und sittlichen Belange, sich erstreckende Tätigkeit des Staates ist selbstverständlich eine positive. Die Aufrechterhaltung des reinen Gottesdienstes, der reinen Lehre und des Bestandes der Kirche geschieht aber nicht ohne die Abwehr der religiösen Auswirkungen der Sünde: des Götzendienstes und der Gotteslästerung (idololatria, sacrilegia, blasphemiae, religionis offensiones). Ebenfalls hat die Förderung des allgemeinen Friedens, die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft der Einzelnen untereinander und die Hochhaltung der öffent-

<sup>256)</sup> Dasselbe 49,250: Ergo hic docet (Paulus) in quem finem instituti sint a domin: magistratus: cuius etiam effectus semper exstaret nisi culpa nostra corrumpetur tam praeclara et salubris institutio.

lichen Ehrbarkeit ihr negatives Gegenstück in der Ahndung des den Kindern, Witwen, Unschuldigen und Fremden angetanen Unrechtes<sup>257)</sup>. Mit dieser Verbindung der positiv aufbauenden und fördernden, mit der negativen, das Böse niederhaltenden Tätigkeit sieht Calvin die ordnende Aufgabe des Staates und rückt damit entschieden in die Nähe Luthers<sup>258)</sup>.

7

Der Zusammenhang zwischen der Idee und dem tatsächlichen Zustand kommt des weiteren auch darin zur Erscheinung, daß der Staat die naturrechtlich verankerten sittlichen Belange, die Billigkeit und Humanität und ihre religiösen Wurzeln, die Frömmigkeit und die reine Lehre schützt<sup>259)</sup>. Aus der wohlgeordneten Herrschaft fließt, wie Calvin nach 1. Tim. 2,2 schließt, das harmonische friedliche Zusammenleben, die ungehinderte Betätigung der Frömmigkeit und die im Zeichen der Humanität stehende öffentliche Ehrenhaftigkeit<sup>260)</sup>. Diese drei hervorstechenden Merkmale sind nach Calvins Ansicht freilich nur eine kurze Zusammenfassung der vom Staate zu schützenden Güter und könnten „erweitert“ werden<sup>261)</sup>. Diese „Erweiterung“ besteht, wie wir bereits wissen, in

<sup>257)</sup> 2,1094,1099ff.

<sup>258)</sup> Die beliebte, auch von Troeltsch befolgte Methode, die Staatsauffassung Luthers nur nach seiner mönchisch-augustinischen Einstellung zu beurteilen, sollte endgültig fallen gelassen werden. Zwar hat der Augustinismus auch in der Staatslehre Luthers seine Spuren hinterlassen. Den Satz: Das weltliche Regiment ist das unterste und geringste Regiment Gottes (W.A. 23,514) würde man sicherlich nicht bei Calvin finden (vgl. Op. 31,768ff). Wenn in der Begründung seiner These Luther die negativen Tätigkeiten des Staates hervorhebt „er straft nur die Bösen und wehret den Unordigen“, so kommen fast um dieselbe Zeit (nach 1527) bei ihm Aussagen vor, die auf entschieden positive Tätigkeiten des Staates hinweisen. Die Obrigkeit ist „Hand, Rohre und Mittel, durch die Gott alle Güter uns vermittelt“ (W.A. 30/1,136); die Fürsten sind der teuerste Schatz und das köstlichste Kleinod auf Erden (ib., 153), ja sogar Heilande (31/1,205) und fleischgewordene Götter (43,514). Es ist das allernötigste für die weltliche Obrigkeit und Regiment zu bitten, „durch welche uns Gott allermeist unser tägliches Brot und alle Gemächlichkeit dieses Lebens erhält, so besonders den Frieden und die Sicherheit (30/1,204; 36,429; 30/2,554). Der Herrscher soll vor allen Dingen Gottes Ehre schützen, handhaben und mit allem Ernst fördern (Enders, Luthers Breifwechsel 12,194).

<sup>259)</sup> Vgl. oben S. 44ff.

<sup>260)</sup> 52,667.

<sup>261)</sup> 53,130: il est vray que ceci se pourroit deduire plus au long.

dem Schutz der natürlichen Freiheitsrechte. Gott hat den Obrigkeiten die Zwangsgewalt anvertraut, damit sie die Freiheitsrechte jedes Einzelnen schützen und ihre freie Ausübung verbürgen<sup>262</sup>). Dies geschieht durch die Gesetze, die, um ihre Aufgabe erfüllen zu können, fest und dauerhaft sein müssen<sup>263</sup>). Durch den Schutz der Gesetze und Obrigkeit werden die subjektiven Rechte der Einzelnen zu subjektiv-öffentlichen Rechten erhoben. So ist die Freiheit der Zweck des Zwanges, der Rechtszwang der Gesetze will die Freiheit und den Frieden wahren<sup>264</sup>). Aber auch umgekehrt. Indem der Einzelne sein Recht verteidigt, verteidigt er damit das Recht der Allgemeinheit, das objektive Recht, das „bonum publicum“<sup>265</sup>). Verteidigt er aber sein Recht, so versündigt er sich nicht gegen die naturrechtlichen Regeln der Billigkeit und der Liebe, denn er strebt dadurch die Aufrechterhaltung der Ordnung an. Würden die Rechte der Einzelnen angetastet, so würde dadurch die Grundlage des Rechtes erschüttert, die Anarchie bevorzugt, der Friede gestört und damit die Liebe verletzt. Wer also sein Recht verteidigt, der verteidigt innerhalb des engen Raumes das Recht und damit zugleich die unerläßliche Ordnung der Gemeinschaft. Der Einzelne kann und soll sein Recht suchen, wo es für die Aufrechterhaltung des objektiven Rechtes notwendig oder wünschenswert erscheint, wo es um des Gesamtwohls willen, mithin aus Liebe geschieht<sup>266</sup>).

Somit verfolgt der auf sein subjektives Recht pochende Einzelne den Zweck, den auch der das subjektive Recht

<sup>262</sup>) 28,214: Dieu a voulu armer les magistrats pour maintenir le droit d'un chacun pour ne point souffrir que nul soit outragé en sa personne ou en ses biens.

<sup>263</sup>) 41,8: hoc quidem laude dignum est in legibus, nempe ut sancta sit illarum autoritas . . . ut subinde variae feruntur leges necesse est multis afferri iniuriam: quia nullum cuiusquam privati ius erit stabile nisi ubi lex perpetua . . . Sic non potest vigere ulla aequitas, ubi mutatio in legibus tantum habet licentiae.

<sup>264</sup>) 2,1107: ut eius manu ac praesidiis adversus flagitiorum hominum et iniurias defensi quietam et securam vitam agamus.

<sup>265</sup>) ib. 1108: perniciosi hominis conatus impedire, ne rei publicae noceat.

<sup>266</sup>) 49, 252ff: Quum postulo ut principibus pareatis, non aliud requiro quam quod ex lege dilectionis debent praestare omnes fideles. Nam si bonis bene esse vultis (quodquidem nolle esset inhumanum) debetis studere ut leges et iudicia valeant, ut legum praesides populum habeant obsequentem, quorum beneficio tranquillitas omnibus constat. Ergo violat caritatem si quis ἀναρχίαν inducit, quam statim consequitur rerum omnium perturbatio.

durchsetzende Staat vor Augen haben muß, nämlich die Erhaltung der Ordnung als Vorbedingung zur Aufrechterhaltung der menschlichen Gesellschaft. Das Recht steht nicht über der Ordnung, sondern diese über dem Recht. In dem Rechtsstreit um Mein und Dein, in dem das starke, für alle gleiche Recht angewandt wird<sup>267</sup>), handelt es sich um die Aufrechterhaltung der Ordnung<sup>268</sup>). Durch die richtige Verteilung von Strafe und Lohn wird nach Solons altem Spruch der Bestand des Staates gewahrt, durch das unrichtige Verfahren sinkt die ganze Disziplin des Staates in sich zusammen<sup>269</sup>). Der zum Wohle der communitas angewandte rechtliche Zwang bezweckt die Ordnung und den damit bedingten Frieden und die Verhütung der Anarchie<sup>270</sup>). Darum dienen die berechtigten Kriege (legitima bella)<sup>271</sup> der Wiederherstellung der Ordnung; durch sie werden die aufrührerischen auf die Zerstörung der Gesetzesdisziplin und des privaten und allgemeinen Friedens hinzielenden Bewegungen unterdrückt und die Unordnung (confusion) beseitigt<sup>272</sup>). Die richtige Art der Kriegsführung besteht darin, daß der Einzelne sich mit seinem Willen in den Willen des Ganzen einfüge und nicht seine eigene, sondern die Bewegung des Ganzen vollziehe; sonst entsteht eine allgemeine Unordnung<sup>273</sup>). Die Ordnung erstreckt sich auf alle sozialen und kulturellen Verhältnisse des Staates und darf von diesem nicht losgelöst werden<sup>274</sup>). Selbst die Wissenschaften, die doctrinae liberales, sind Vorbedingungen für die Erhaltung der Ordnung. Diese Ueberzeugung hielt Calvin seinen humanistisch denkenden Zeitgenossen vor. Auf

<sup>267</sup>) 2,1099; 25,640.

<sup>268</sup>) 29,584: ne quam confusionem capere sinant potentioribus in alios saevientibus, sed suum cuique tribuatur.

<sup>269</sup>) 2,1100.

<sup>270</sup>) 2,260: haec coacta expressaque iustitia necessaria est publicae hominum communitati, cuius hic tranquillitas consulitur, dum cavetur ne omnia permisceantur tumultu, quod fieret si omnia omnibus licerent.

<sup>271</sup>) Calvin äußert sich über den Krieg verhältnismäßig seltener als Luther. Wie nach diesem, so ist auch nach Calvin nur der Verteidigungskrieg berechtigt; jeder aus Geiz und Ehrgeiz vom Zaun gebrochene Krieg ist Verbrechen. 26,12; 27,609.

<sup>272</sup>) 2,1102ff; 26,12; 36,83: bellum per se damnandum non est: subsidium enim est conservandae rei publicae.

<sup>273</sup>) confusion générale 27,610ff; 23,675.

<sup>274</sup>) wie die modernen Theoretiker annehmen; so z. B. Wolzendorff („Der reine Staat“).

den Vorwurf des Bischofs von St. L'Aigle (Aquitanus), durch die religiösen Streitigkeiten in Frankreich wären die schönen Wissenschaften zerstört und eine barbarische Unordnung eingeführt, wendet Calvin im Namen der Evangelischen ein, daß die Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung (*ordinis et politiae*) den Evangelischen sehr am Herzen liegt, daß die Sorge um die Wissenschaften ihn und die Seinen bewegt<sup>275</sup>). Der Ordnungsbegriff beherrscht das Denken des Reformators so sehr, daß er unter der „*ordinatio*“ (Uebersetzung des neutestamentlichen *diatage* Röm. 13, v.2) nicht bloß politischen *St a n d* (*ordo politicus*) sondern *O r d n u n g s z u s t a n d* (im Unterschied von der *ἀταξία*) verstehen will<sup>276</sup>). Ohne Ordnung ist auch der Friede ein Unding; denn dann sind die Menschen in ihrer natürlichen Unduldsamkeit viel schlimmer als die Tiere, die sich in den Wäldern noch verhältnismäßig gut vertragen<sup>277</sup>). Uebt der Staat seine ordnende Tätigkeit nicht energisch genug aus, duldet er, daß die Häretiker die Einheit des Glaubens zerstören, die Kirche verwirren und darum Gott den Ruhm rauben, so entsteht eine „verworrene Mischung“<sup>278</sup>). Läßt der Staat die Meinung aufkommen, daß das wahre Leben nicht mehr ist denn Essen und Trinken, läßt er es zu, daß die Unsittlichkeit in Wort und Tat sich breit mache und die dagegen ergriffenen Maßnahmen mißachtet oder sogar verspottet werden, dann ist es besser, daß die Menschheit untergeht, statt in einer totalen Konfusion (*confusion par tout, toute dissolution*)<sup>279</sup>) erhalten zu bleiben.

Es ist direkt ein *Pathos* der *Ordnung*, daß Calvin bei der Regelung der Lebensverhältnisse beseelt und ihn zu gesteigerter Aktivität drängt. Auch bei Luther spielt der Ordnungsgedanke eine große Rolle, namentlich in der Zeit seiner Kämpfe mit den „Schleichern und Winkelpredigern“. Luther will aber die Einführung bzw. Wiederherstellung geordneter Zustände nicht selbst in die Hand

<sup>275</sup>) 8,81; vgl. auch 49,325.

<sup>276</sup>) 45,249.

<sup>277</sup>) 53,134.

<sup>278</sup>) ib. 140ff.

<sup>279</sup>) ib. 143ff.

nehmen. Es leitet ihn dabei sein unverwüstlicher Optimismus, sein Glaube, daß Gott überall, wo der kirchliche und gesellschaftliche Organismus gestört wird, die Ordnung ersetzen will. Sein Vorsehungsglaube und Pflichtbewußtsein geben ihm den Mut, die Entwicklung der Dinge dem lebendigen Gott, und die Wiederherstellung der Ordnung dem Zucht- und Strafverfahren der Obrigkeit zu überlassen. Anders Calvin. Zwar ist sein Vertrauen auf Gott und die von ihm eingesetzte Obrigkeit als Sachwalterin der Ordnung ebenso ausgeprägt wie bei Luther; er revolutioniert aber nicht bloß mit einem heiligen Fanatismus alle Kräfte für rücksichtslose Durchsetzung der Ordnung auf allen Gebieten, sondern er nimmt die Regelung oft selbst in die Hand. Während Luther groß ist in dem Glauben an sein Ideal, groß in seiner Bescheidenheit und Schüchternheit, liegt Calvins Stärke in dem Versuch, die Wirklichkeit möglichst bald dem Ideal näherzubringen. Gott tritt in die Mitte und will, sofern er Urheber seiner Ordnung ist, daß wir in ihr seine Gegenwart erkennen<sup>280</sup>).

Trotzdem würde Calvin, der Ordnungsmensch höheren Ranges sein Pathos nicht auswirken lassen, wenn er nicht überzeugt wäre, daß der Ordnungsgedanke allen Menschen von *Natur* eingegeben ist<sup>281</sup>). Daß der Ordnungssinn sich nicht überall betätigt, liegt wieder an der Macht der durch die Sünde immer wieder sich entfesselnden Leidenschaften, die nicht bloß das persönliche- und gesellschaftliche Leben verwirren, sondern auch die große Weltharmonie stören<sup>282</sup>). Und doch bricht aus allen Hemmungen der Ordnungssinn hervor, der als *Rechtssinn* oder *Rechtsgefühl* gegen die Verletzungen der Grundsätze der *Humanität*, *Billigkeit* und *Gerechtigkeit* reagiert, da solche Störungen

<sup>280</sup>) Op. 2,778

<sup>281</sup>) 2,197ff: *civilis ordinis universales impressiones inesse omnium hominum animis.*

<sup>282</sup>) 37,635: *Turbamus et coelum et terram nostris peccatis. Nam si essemus rite compositi in Dei obsequio, certe omnia elementa nobis acciderent atque ita cerneremus in mundo quasi angelicam melodiam. Sed quia tumultuantur nostrae cupiditates adversus Deum . . . necesse est ut rursus et deorsum omnia turbentur . . . ergo et imputanda haec intemperies omnium elementorum nostris peccatis.*

<sup>282</sup>) wie oben ausgeführt.

gen den Bestand des Ganzen bedrohen und unterwühlen<sup>283</sup>). den Bestand des Ganzen bedrohenden Wurzeln sieht<sup>283</sup>). Der Ordnungsbegriff ist bei Calvin geradeso wie das Rechtsgefühl ästhetisch gefärbt; der Ordnungstrieb ist ein Lustgefühl der harmonischen Einheit. Wie es in dem Makrokosmos eine geschlossene, harmonische, symmetrische Einheit in der Mannigfaltigkeit der eigenartigen Einzeldinge (symmetrie, proportion, convenance et temperature, fermeté, variété)<sup>284</sup>), einen wunderbaren Zusammenhang der Grundbestandteile (pulcherrima elementorum compositio) gibt — zweifellos ein platonischer Gedanke, der den Kosmos ästhetisch als eine harmonische Vereinigung zwischen dem Vielfachen und Einem, als eine *παλίντονος ἀρμονία* auffaßt, — so hat auch der ordo als Binde- und Erhaltungsmittel der menschlichen Gesellschaft, und zwar in seiner Bedeutung als Stand und Zustand eine ästhetische Färbung. Als Gegensatz zu dem verworrenen und zersplitterten Chaos (confusum et dissipatum chaos)<sup>285</sup>) gehören der pulcherrimus ordo und die symmetria zusammen<sup>286</sup>). Die Anarchie ist daher nicht bloß ethisch zu verurteilen, da sie die Gemeinschaft stört, sondern sie ist auch unästhetisch, weil sie den Schönheitssinn beleidigt.

Die Ordnung als Binde- und Erhaltungsmittel der menschlichen Gesellschaft setzt aber die Mannigfaltigkeit und Gliederung innerhalb des Ganzen voraus, d. h. die Gesellschaft muß als organischer Körper vorgestellt werden; sie kann nur erhalten werden, wenn sie organisch verfaßt ist<sup>287</sup>). Der Ordnungsgedanke wird damit als Erscheinungs- und Betätigungsform des organischen Systems aufgefaßt. Nur bei einem Gesellschaftskörper, d. h. einer organischen Größe, deren Struktur zwar nur dem menschlichen Körper analoge Wesenszüge aufweist, die aber trotz-

<sup>283</sup>) 35,367ff,401.433ff; 32,88.

<sup>285</sup>) 49,503.

<sup>286</sup>) 49,238.

<sup>287</sup>) 49,504: Nullum corpus sine multiplici membrorum symmetria statum suum retinere docet, ut sciamus tam publicae quam privatae saluti consulere dum quisque suis partibus fungitur . . . Deum hanc symmetriam ordinasse, idque in utilitatem totius corporis quia aliter permanere in statu nequeat.

dem ein natürliches Gefüge ist<sup>288</sup>), kann man von der Ordnung reden, d. h. von einer harmonischen Zusammenstimmung der eigenartigen, nach ihren Tätigkeiten und Fähigkeiten abgestuften Glieder, die eingereiht in das Ganze mit ihren Gaben an den ihnen zugewiesenen Ort zur Bildung, Umgestaltung und Förderung des Ganzen wesentlich beitragen. Bedingten sich das Wirken für die Gemeinschaft und die Durchsetzung des Einzelnen in seiner Eigenart gegenseitig, so ist dieses organische Leben einer Symphonie vergleichbar, in der es verschiedene Töne gibt, die aber in einem bestimmten Verhältnis aufeinandergestimmt einen Wohlklang ergeben<sup>289</sup>). Das alles ist ein platonischer, von Cicero übernommener und bereits durch Augustin ins Christliche übertragener Gedanke<sup>290</sup>).

## 8

Aus dem organischen Prinzip ergeben sich nun wichtige Bestimmungen über den Charakter der natürlichen Freiheitsrechte und deren Verhältnis zu dem absoluten Naturrecht. Dies muß besonders hervorgehoben werden, da bei den Werturteilen über den Calvinismus als Träger und Begründer der modernen Menschen- und Bürgerrechte<sup>291</sup>) in die Grundbegriffe moderne

<sup>288</sup>) 29,583: aptissima similitudo illa a corpore humano ducta ad hominum coniunctionem indictandam; Der Organismus als natürliches Gefüge: 49,504: perverti naturae ordinem.

<sup>289</sup>) 49,504: membra inter se differre facultatibus et officiis, ut mutant inter se colligationem habeant ad corpus unum conservandum. ib. 497: Sicuti in symphonia varii sunt cantus, sed tali proportione inter se temperati ut unum efficiant concentum.

<sup>290</sup>) Vgl. Cicero De rep. II, cap. 42,69: Ut enim in fidibus aut tibiis atque ut in cantu ipso ac vocibus concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem immutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt, isque concentus ex dissimillarum vocum moderatione concors tamen efficitur et congruens, sic ex summi et infimi et mediis et interiectis ordinibus ut sonis moderata ratione civitas consensu dissimillarum concinit et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ae est in civitate concordia. Dasselbe bei Augustin, De civ. Dei II,21.

<sup>291</sup>) hauptsächlich Doumergue: vgl. neben seinem Calvinwerk noch seine Abhandlungen; Calvin, le fondateur des libertes modernes in, Revue de theologie et des questions religieuses VII; Les origines historiques de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen 1905; in der Sammlung: Calvin et l'Entente S. 807—840.

Züge hineingetragen und daraus Folgerungen gezogen werden, die dem ursprünglichen Calvinismus fremd sind.

Das Problem lautet: Können unter der Zwangsinstitution der gegenwärtigen Wirklichkeit die natürlichen Freiheitsrechte bestehen?

Es ist ein Mißverständnis, wenn man die Freiheit der absoluten Willkür gleichsetzt, die jede Ordnung zu Boden schlägt, das Chaos einführt, während die gemäßigte Freiheit den Gehorsam einschließt, der die gegebenen Ueber- und Unterordnungsverhältnisse bejaht<sup>292)</sup>. Die natürliche Freiheit darf auch nicht mit der inneren spirituellen Freiheit verwechselt werden<sup>293)</sup>. Durch Beseitigung dieser Verflechtung müssen auch die radikalen Folgerungen verneint werden, durch die die Gegner die positiven Ordnungen zu erschüttern glauben. Vor allem die alle Bindungen niederreisenden Gleichheitsbestrebungen, die in der demagogischen Wunderlichkeit der Fragestellung gipfeln: warum ist dieser größer als ich?<sup>294)</sup>. Die Art der Antwort muß nach Calvin zwei verschiedene Gedankenreihen verbinden und begrenzen, wenn ein so wichtiges Schlagwort einen richtigen Wahrheitskern hüllen und im Einklang mit einer festen Lebensordnung stehen soll. Wohl sind die Menschen von Natur gleich, gleich in ihrem Kreaturverhältnis und Erlösungsbedürfnis; wohl haben sie den gleichen Stammvater Adam; wohl haben sie gemeinsam die Arche Noahs verlassen und kehren durch eine andere Tür, die ihnen der Mittler öffnet, vor das Angesicht Gottes zurück<sup>295)</sup>. Weil sie alle dasselbe Ebenbild

<sup>292)</sup> 29,643ff: Ne hoc . . . esto amuleti et alexipharmaci loco adversus omnem confusionem ne nimia libertas ulli concedatur . . . ut populi discant oboedientiam: nam dum optime res geruntur quum ordinem constitutum omnes observare tenentur. Contra vero sumam regnare confusionem, ubi nullae leges neque disciplina, sed ex sua elibidinis arbitrio vivere sibi omnes permittunt.

<sup>293)</sup> 2,1093: Spiritualis libertas cum politica servitute optime stare potest. 53,804: Ia servitute que nous rendons à nos superieurs est seulement selon la chair et que nous ames . . . ne laissent pas toujours libres et franches quand à Dieu . . . il ne nous a affranchis quand au corps, car i a voulu qu'il y ait les principautez et seigneuries en ce monde: ce qui ne estre que l'un ne soit subiet, et que l'autre ait préeminence.

<sup>294)</sup> 53,799: Pourquoi — celui-là se fera-il plus grand que moy?  
<sup>295)</sup> 51,159ff; 26,321; 51,799; 52,595.

Gottes tragen, ist auch die aus dieser Gleichheit unmittelbar quellende Brüderlichkeit für sie eine Gabe und Aufgabe zugleich. — Aber diese Brüderlichkeit berührt in keiner Weise die sozialen Unterschiede, die überlegenen Ordnungen in der Familie und der Gesellschaft, sie verwischt nicht die Grenze zwischen öffentlicher und privatrechtlicher Lebensgestaltung<sup>296)</sup>. Ebenfalls gibt es trotz der natürlichen Gleichheit fest umrissene Berufsverschiedenheiten und dementsprechende Würdenabstufungen, ein gegliedertes Ordnungsganzes, in das sich jeder Einzelne freiwillig einfügen muß<sup>297)</sup>. Die unbestreitbare Gleichheit aller Menschen vor Gott, die durch das ihnen eingeprägte Gottesebenbild klar gekennzeichnete Gleichwertigkeit, bedeutet noch nicht Gleichartigkeit ihrer intellektuellen Begabung<sup>298)</sup> und ihrer Leistungsfähigkeit auf allen Gebieten des menschlichen Zusammenlebens. Wollten die Menschen, auf ihre natürliche Gleichheit pochend, und ihrem ureigentümlichen Drang folgend nur herrschen und gar nicht gehorchen, so würden die dadurch bedingten Ueberordnungs- und Unterordnungsverhältnisse aufhören; es müßte ein Tierzustand mit allen seinen chaotischen Erscheinungen einbrechen<sup>299)</sup>. Die Ordnung

<sup>296)</sup> 53,554: Nous sommes freres, et cela n'empeschera point que l'un ne soit maistre et l'autre valet, que l'un ne soit pere et l'autre enfant, qu'un ne soit en office de magistrat, et l'autre personne privé.

<sup>297)</sup> 26,321: nous sommes d'une mesme nature: tous cela emporte que les hommes sont pareils. Mais cependant puis qu'il a pleu à Dieu de mettre certains degrez: il faut revenir là, et observer cest ordre, que celui qui a quelque préeminence et dignité, soit recogneu pour tel qu'on honore . . . Il est vray que les hommes voudroient bien estre exemptez de toute servitude: mais puis que Dieu a institué un ordre divers, il nous y faut ranger de bon coeur et non point par force. — Zu der natürlichen Gleichheit 34,658: nous avons un Createur, duquelle nous sommes tous descendus, et que nous sommes du nature semblable; ib. 659: nous sommes d'une nature semblable.

<sup>298)</sup> 2,199,213.

<sup>299)</sup> 51,799ff; 36,400: in statu rite ordinato persona servi et domini distingui debent. — Mit dieser Auffassung stand Calvin nicht allein. Nach Luther müssen Ordnung und Unterschiede sein und bleiben, die weltliche Obrigkeit muß höher gewertet werden als die Untertanen. Wo diese Unterschiede und Ordnungen im weltlichen Regiment nicht wären, würden die Stärkeren die Schwächeren unter die Füße treten und ein wüstes Wesen entstehen in der Welt (W.A. 28,445). Die „auführerischen Bauern“ haben Luther den Standpunkt aufgedrängt, daß „in der Welt Ungleichheit bleiben soll, daß ein König und Fürst mehr sei denn seine Untertanen. Wer nun da eine Gleichheit machen wollte, daß der Knecht so viel

das Binde- und Erhaltungsmittel der menschlichen Gesellschaft setzt, wie gesagt, die Mannigfaltigkeit und Gliederung und darum die Ungleichheit der Gaben und Aufgaben, Würden und Leistungen innerhalb des gesellschaftlichen Körpers voraus<sup>300</sup>).

Die Spannung zwischen der natürlichen Gleichheit und der gliedhaften Ungleichheit verliert ihre Kraft, wenn man erwägt, daß beide, Gleichheit und Ungleichheit, in dem Setzungswillen Gottes begründet sind<sup>301</sup>) und daß beide nach ihrem innersten Wert sittlich betont sein müssen. Gleichheit und Ungleichheit verpflichten. Die Untertanen sollen bedenken, daß die Vorgesetzten trotz ihrer überlegenen Stellung nicht aufhören Brüder der Untergeordneten zu sein, daß beide zusammen zu der würdevollen, großen Zahl der Gotteskinder gehören, daß es also den ersteren ein leichtes sein muß, den letzteren den schuldigen Gehorsam zu leisten, ihnen die gebührende Ehrerbietung zu bezeugen und alle revolutionären Gelüste fahren zu lassen, umsomehr, als sie dadurch dem allerhöchsten willensmächtigen Herrn gehorchen. Umgekehrt sollen die Uebergeordneten ihre Autorität

gelten soll als sein Herr, der würde ein „sehr löbliches Regiment anrichten“ (W.A. 52,137; vgl. ib. 55: Der Bauer will ein Bürger, der Edelmann ein Graf, der Fürst ein Kaiser sein, das ist ein Beweis, daß sie außer Christo sind und nichts von ihm wissen. Darum singen sie: Ehr und Lob sei hienieden auf Erden den roten Gulden, den Talern, meiner Gewalt, Gunst, Kunst etc. Nun singt getrost, liebe Gesellen. Was gilt's aber, es soll ein Eselsgesang daraus werden, das sich hoch anhebt und wird ein Icka daraus. 45,534: Der gemeine Pöbel ist nicht gerne noch gutwillig untertan und wollte viel lieber des Gehorsams und des Zwanges los und frei sein. Darum müssen Könige und Herren im Regimente sitzen bleiben und der Pöbel mag ja auch böß und ungehorsam sein, dennoch unten bleiben; sonst würde bald alles in Trümmern gehen. 29,599: Der tolle Pöbel .. schaut das weltliche Reich für einen Jammer, Zwang, Not an, die auf seinem Halse liegt, weil ein Gottloser nicht so sehr die Ordnung sieht.

<sup>300</sup>) 49,503ff; 53,552; 51,803.

<sup>301</sup>) 26,321: cela ne vient point de ce que l'un vaille mieux que l'autre: mais c'est pource que Dieu a voulu que ceux auxquels il a donné quelque preeminence soyent ainsi en honneur . . . Dieu a institué un ordre divers. 51,801: toutes ces disputes sont inutiles et frivoles quand chacun dira, Et de quoy suis-je tenu à cestuy-ci? Et pourquoy un tel me tiendra le pied sur la gorge? Qui luy a donné plus d'autorité qu'à moy? Or il nous faut faire silence, puis que Dieu a prononcé qu'il le veut ainsi. 53,548: ce n'est point à nous . . . il distribue à chacun la condition en laquelle il veut qu'on soit. 34,659: celui qui a créé le maistre, il a créé le serviteur.

nicht mißbrauchen und in ihrer Höherstellung nicht das Vorrecht einer über den „commun rang“ sich erhebenden Willkür erblicken, sondern ihre Untertanen wie Brüder behandeln<sup>302</sup>). Gilt darnach der Grundsatz, daß jeder an seinem ihm gewiesenen Ort seine ihm zukommende Pflicht zu erfüllen habe,<sup>303</sup>) so müssen alle aus dem Ungleichheitsproblem sich ergebenden Bedenken weichen, wenn man nach der Regel verfährt: die mit der Ungleichheit gegebenen Vorrechte und Würden sind nur erhöhte Rechte außerhöhte Pflichten. Diese immer wieder eingeschränkte,<sup>304</sup>) das Gleichgewicht von Rechten und Pflichten darstellende Regel entspricht durchaus dem Prinzip der Wertgleichheit. Calvin wird zur Erörterung dieses Problems durch die Quertreibereien der staatsfeindlichen Wiedertäufer gedrängt, deren utopistische, alle geschichtlich gegebenen, rechtlichen Bindungen verneinende Gleichheitsschwärmerei die Gegner des Evangeliums mit der Anschauung der Reformation verwechselten und dieser den Stempel der Revolution aufzudrücken bemüht waren<sup>305</sup>). In der Lösung Calvins wird die natürliche Gleichheit in das höhere Gebiet der sittlichen Gleichheit, der Gleichheit gegenüber der sittlichen Forderung, erhoben. Die ungleich verteilten Ga-

<sup>302</sup>) 34,656ff; 53,554ff; 34,709; 35,50.164; 27,479.

<sup>303</sup>) 34,660: tel ordre qu'un chacun s'acquite de son devoir selon sa vocation.

<sup>304</sup>) 25,629: Selon donc qu'une charge est plus honorable, elle est aussi de plus grand travail. ib 632: quand il plaist à Dieu de nous mettre du bien entre mains, ou de nous elever en quelque estat, qu'il nous oblige, et qu'il y a un lieu tant plus estroit, et que nous aurons un conte tant plus difficile à rendre. 25,638: plus droits et plus iustes ont besoin d'estre admonestez ceux que Dieu aura honorez . . . ils ont besoin qu'on leur declare leur devoir. 51,533: celui qui est le plus excellent de tous les autres, est plus obligé à faire valoir ce que Dieu luy a commis en charge. 28,255: ceux qui ont le plus excellence, et qui sont bien privez du monde, encore ont-ils beaucoup de taches. 25,630: d'autant plus qu'un homme sera élevé, il est obligé aussi et à Dieu et à ceux sur lesquels il preside, comme il n'y a nulle preeminence sans charge, voire sans servitude. 27,468: Dieu t'oblige beaucoup plus que les personnes privees, afin que tu cognoisses quel est ton devoir: c'est que tu sois mieux enseigné que tous les autres et que tu leur dois monstrier exemples. 51,515: celui qui sera le plus excellent . . . d'autant plus est-il tenu à Dieu.

<sup>305</sup>) 53,551: on dira que l'Evangelie met confusion . . . qu'elle fait maistres ceux qui devroyent estre valets: et à l'opposite. Et puis, qu'elle donne licence de pervertir tout droit et raison . . . que la doctrine que nous portons, est cause de ravir aux hommes ce qui leur appartient, et de mettre confusion aux grans et aux petits. Vgl. 51,802ff.

ben verpflichtet zu ungleichen Aufgaben und zu einem gegenseitigen Austausch der Fähigkeiten. Die Ungleichheit der Gaben und Aufgaben unter der gleichen, alle unbedingt verpflichtenden sittlichen Forderung ist für Calvin die Voraussetzung für den Bestand des Staates als eines Organismus. Darum empfindet der Mensch seine soziale Schranken und Bindungen nicht als unabwendbares Schicksal, sondern als von Gott zum Besten der Menschheit (*pour nostre bien*) gesetzte Möglichkeiten, um die seinen Kräften entsprechenden Pflichten zu erfüllen. Darum wird er weder willenlos seine Bestimmung ertragen, noch revolutionär die Fesseln sprengen wollen, sondern sich freiwillig (*volontairement, affection franche*) geduldig (*en toute patience*) und getreu innerhalb der gegebenen Grenzen halten. Der stärkste Antrieb, diese seelische Haltung zu erzeugen und zu erhalten, ist die Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät,<sup>306)</sup> das Bewußtsein, daß Gott, der uns in diese Lebenslage versetzt, die im Unterordnungsverhältnis geleistete Pflichterfüllung als einen ihm selbst erwiesenen Dienst von uns verlangt und empfängt, und die daraus fließende Beruhigung, daß der die sozialen Bindungen setzende souveräne Wille in dieser Begrenzung nur sein innerstes Wesen offenbaren will, nämlich die Liebe<sup>307)</sup>. Prägnant wird der Gleichheitsgedanke mit dem Unterordnungsprinzip in einem Satz zusammengefaßt: *etsi autem aliis alios praeesse utile est, servanda erit tamen ut inter fratres aequabilitas* (23,179).

Die geschilderte Stellungnahme Calvins zu dem Gleichheits- und Ungleichheitsproblem läßt den Versuch, die Gleichheitsfrage bei Calvin mit den Schlagworten der modernen Demokratie: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit lösen zu wollen<sup>308)</sup> als mißlungen erscheinen. Die herangezogenen Stellen, die nur die Gleichheit vor Gott bezeugen<sup>309)</sup>, dürfen im Sinne der demokratischen Schlag-

<sup>306)</sup> 35,657: *La reverence que nous portions à sa maiesté qu'un chacun s'acquie de son devoir, tellement que Dieu soit servi en degré souverain.*

<sup>307)</sup> 51,804ff; 27,192.608.

<sup>308)</sup> Doumergue, S. 441.

<sup>309)</sup> Doumergue, S. 442. Die herangezogenen Stellen Op. 58,59,65 und 34,657ff betonen gegenüber den Anmaßungen, mit denen die Hochgestellten die Untergeordneten ihr Ueberordnungsverhältnis fühlen lassen und gegenüber der allgemeinen Meinung, die kritiklos alles äußerlich Große bewundert und das Kleine verachtet,

worte nicht gedeutet werden. Der Versuch verfehlt auch sein eigentliches Ziel, die Bedeutung des Gleichheits- und Brüderlichkeitsprinzips für die Bestimmung der „demokratischen, von Calvin vermeintlich bevorzugten“<sup>310)</sup> Staatsform zu erweisen, da in allen herangezogenen Belegen kein Hinweis in dieser Richtung zu finden ist. Es bezeugen vielmehr die anderen, von Doumergue und der bisherigen Forschung gar nicht benutzten Quellen das Gegenteil. Wir haben bereits gesehen, daß nach Calvins Ueberzeugung die absolute Freiheit im Sinne vager und blinder Willkür mit ihren zur Gesetzlosigkeit treibenden Ueberhebungen, als auch die absoluten, alles nivellierenden Gleichheitsbestrebungen mit der offenbaren Tendenz, die urtümlichen Herrschaftstrieb unter Mißachtung aller vernünftigen Ueberlegungen zu betätigen, zu Verwirrungen und zum Untergang des Staates führen müssen. Alles das sind Merkmale der äußersten Demokratie, die von Calvin energisch abgelehnt wird.\* Er kennt die Massenpsychologie. Wo der Menge unbedingte Entscheidungsbefugnisse eingeräumt werden, da läßt sie sich von den verschiedensten Affekten leiten<sup>311)</sup>. Die sogenannte „öffentliche Meinung“ ist eine tyrannische Gewalt, denn wo die Menge in ihrer Mehrheit sich zu-

die Gleichheit aller sozialen Schichten vor Gott. Die die Eigenart der einzelnen Glieder des Organismus im Sinne der persönlichen Ungleichheit scharf kennzeichnende Auslegung Calvins (49,503ff) versucht Doumergue 442, Anm. 1 abzuschwächen. Calvin bekämpfe an dieser Stelle (I. Korinth. 12,17,20) nur die Gleichmacherei (*égalité*), d. h. die Identität der Individuen. Wenn unter dem „*égalité*“ die Gleichheit von Pflicht und Fähigkeiten verstanden werden sollte, so wäre gegen diese Deutung Doumergues nichts einzuwenden. Wenn er aber aus den Aussagen Calvins herauslesen will, daß der Reformator die Gleichheit der Individuen der Gleichheit der verschiedenen Stände gegenüberstellen, d. h. die Gleichheit der Gemeinschaftsgruppen annehmen wollte, so ist diese Konstruktion höchst bedenklich. In seinem Kommentar zu Tit. 2, 11 ist es Calvin nicht um den Gleichheitsgedanken zu tun, sondern um die Sinndeutung des Begriffs *πάντες* „von dem er allerdings annimmt, daß er nicht individuell, sondern kollektiv verstanden werden muß. Die Konstruktion macht ferner die Gleichheit der Einzelnen vor Gott, — denn nur um diese handelt es sich in den von Doumergue angeführten Stellen, — illusorisch. Schließlich führt die Zusammenfassung der „modernen demokratischen Gleichheit“ mit der Gleichheit vor Gott sich selbst ad absurdum, denn das ist eben das Hervorstechende an dem modernen demokratischen Gleichheitsprinzip, daß es gerade den Einzelnen die gleichen angeborenen Menschenrechte einräumen will.

<sup>310)</sup> a. a. O., S. 440.

<sup>311)</sup> 2,796.

sammenrottet, da werden die selbständigen Geister sofort zum Schweigen gebracht. Die leicht erregbare neuerungssüchtige Menge lärmt gerne: turba est turbulenta<sup>312)</sup>, wenn sie nicht durch überlegene Geister gemeistert wird. Ohne Führer gleicht sie einem von Stürmen gepeitschten Meer<sup>313)</sup>. Das Sprichwort: turba est turbulenta verdankt seine Entstehung dem Verhalten des aus den verschiedensten Schichten der peregrini zusammengesetzten römischen Pöbels, der Volksrevolutionen entfesselt und dadurch den Staat innerlich zerklüftet hatte<sup>314)</sup>. Mit dieser gefährlichen Gesinnungsbeweglichkeit rechnen eben die Demagogen, die in den Verfassungslökalen sich um die Gunst des Volkes bewerben und dabei die gemeinsten Kniffe anwenden, so daß oft die zügellosesten und liederlichsten Elemente ans Ruder kommen<sup>315)</sup>.

Wie sehr Calvin die Gleichheitsschwärmerei des absoluten Naturrechts ablehnt, sieht man ferner am deutlichsten an seiner Anschauung über das Eigentum. Man wird seine diesbezüglichen Ausführungen gebührend werten können, wenn man sie mit den früheren Eigentumstheorien vergleicht.

Die klassischen römischen Rechtsphilosophen und später die Glossatoren haben das Verhältnis des Privateigentums zu dem Gesamteigentum bzw. die Einordnung dieser beiden Wirtschaftsordnungen unter das Recht eingehend erörtert<sup>316)</sup>. Dabei hat man streng zwischen der kulturlosen Urzeit und der Kulturperiode unterschieden. Nach der Anschauung der römischen Juristen beginnt das Privateigentum erst mit der anhebenden Kultur. Die frühere Periode war die Zeit der

<sup>312)</sup> Op. 38,320; 24,444.

<sup>313)</sup> 25,192: *populus enim nisi alieno consilio regatur, instar maris est obnoxii multis tempestatibus.*

<sup>314)</sup> 5,16. Das Sprichwort wird von Varro, apud Gellium, 13,11,3, erwähnt.

<sup>315)</sup> 25,635: *on brigade par les tavernes, on ordonne . . . ceux qui sont les plus dissolus et desbordez. 35,150: aux tavernes on briguera, on fera des entreprinses les plus vilains du monde. Quand . . . les magistrats, qui seront esleus, parviennent par tel moyen diabolique à leur degré: il faut bien, que les meschans dominant.*

<sup>316)</sup> Vgl. zum Folgenden die Darstellung der sozialen und politischen Theorien von R. W. und A. I. Carlyle: *A History of the Medieval Political Theory in the West.* 2 Bde. 1903, 1909, und P. Oertmann, *Die Volkswirtschaftslehre des corpus iuris civilis.* 1891.

Willkürherrschaft, des Krieges aller gegen alle. Man mußte damals nicht bloß die nicht rechtsfähigen Tiere, die sich der Sachen bemächtigten, bezwingen, sondern auch die herrenlosen Sachen an sich reißen (okkupieren). Der Akt der Okupation war eine Wohltat, deren Vollzug dann Rechtskraft bekam, indem der Besitzergreifer gegen etwaige Störungen seines Eigentums durch die Fiktion geschützt wurde, daß für den status quo das Naturrecht zu gelten habe. Und auch fernerhin, in dem Kulturzustand erwirbt man nach dem *ius gentium* das Eigentumsrecht entweder durch den Sieg über die Feinde, oder nach dem *ius civile* durch Uebertragung der früher einem anderen gehörigen Sache auf den jetzigen Eigentümer. Immerhin galt es als ein naturrechtlicher Grundsatz, daß die *res nullius* (wie die Fische des Meeres und das Wild der Berge) durch Occupation in das rechtmäßige Eigentum eines Einzelnen übergehen dürfen. Die Glossatoren (Johannes Bassianus, Placentius und Azo) gehen noch weiter und nehmen wohl unter dem Einfluß des germanischen Rechtes an, daß auch für die Urzeit das Recht gegolten habe, in dem Sinn nämlich, daß hier kraft des Naturrechtes alle Dinge gemeinsam waren, daß dann später in der Kulturperiode durch Okupation das Privateigentum nach dem *ius civile* und *gentium* entstanden sei. Indem nun auf diese Weise das Gesamteigentum und Privateigentum aus verschiedenen Rechtsquellen (das erstere aus dem Naturrecht, das letztere aus dem Völker- und bürgerlichen Recht) ableiteten, boten sie dem kanonischen Recht eine willkommene Gelegenheit, für die urchristliche Zeit einen Kommunismus anzunehmen. Nach Gratian muß ursprünglich die Nutznießung aller Dinge, die es auf dieser Welt gibt, gemeinsam sein. So hätten es die weisesten Griechen (Plato) für Freunde, die Apostel und ihre Schüler für sich gehalten. Rufinus sagt es gerade heraus, daß es für alle den Dingen gegenüber nur eine Freiheit und gemeinsamen Besitz habe. Eine Annäherung an die Distinktionen der Glossatoren ist es allerdings, wenn Stephan von Tournai, um doch das Privateigentum zu retten, eine merkwürdige Unterscheidung macht: man

könnte sagen, daß es nach dem eigentlichen göttlichen, d. h. natürlichen Recht kein Privateigentum gibt, nach dem kanonischen aber das von den Menschen gewissermaßen durch die göttlichen Inspiration geworden ist, doch manches Privateigentum ist.

Die Unterscheidung des Privateigentums und des gemeinsamen Eigentums und die damit bedingte verschiedene Wertung der Kultur- und Vorkulturperioden fehlt bei Calvin ganz. Ein herrenloses oder gemeinsames Eigentum für die Urzeit ist für ihn ausgeschlossen, da Gott bei der Schöpfung dem ersten Menschen die ganze Kreatur zum Besitz bestimmt hatte. Dieses Besitzrecht haben Adam durch seinen Fall und seine Nachfolger mit ihm verloren, einem Vasallen gleich, dem, nachdem er an seinem Herrn Verrat begangen hatte, alle Güter konfisziert werden<sup>317)</sup>.

Dagegen stimmt Calvin mit dem römischen Recht überein, wenn er die von dem besiegten Feinde erbeuteten Gegenstände in den rechtmäßigen Besitz (*iure spoli*) des Siegers übergehen läßt<sup>318)</sup>. Leider fehlt ein Beleg dafür, wie sich Calvin die römisch-rechtliche Lehre von der Okkupation des herrenlosen Eigentums denkt. Die Unterwerfung der vier Städte durch Nimrod ist entweder auf eine Gründung oder auf die Vertreibung der früheren Eigentümer zurückzuführen<sup>319)</sup>. Wie sehr Calvin die Unterscheidung der Glossatoren und des kanonischen Rechtes samt allen Spitzfindigkeiten fernlag, sieht man am deutlichsten an seiner Beurteilung des sogenannten christlichen Kommunismus. Nicht Aufhebung des Privateigentums, sondern eine intensive Hilfe für die Armen; nicht Gleichmacherei, sondern eine gemäßigte Verteilung der Güter strebte der christliche Kommunismus an<sup>320)</sup>. Er war darin dem Kommunismus der „Freunde“ gleich,

<sup>317)</sup> 35,420ff: il est vray qu'en la creation du monde toutes bestes ont esté donnees à Adam afin qu'il en fust maistre et seigneur: mais nous avons perdu ceste possession, comme quand un vassal aura fait quelque lascheté ou trahison à son prince, son bien est confisqué, il sera debouté du tout.

<sup>318)</sup> 24,131: iure belli licet spolia ex hostibus colligere.

<sup>319)</sup> 23,159.

<sup>320)</sup> 47,96: non aequalis fuit bonorum partitio, moderata dispensatio.. ne quis egestate ultra modum premeretur..

artete aber nicht zu Weibergemeinschaft aus<sup>321)</sup>. Hebt also die urchristliche Gemeinschaft das Wirtschaftsleben nicht auf<sup>322)</sup>, so muß man auch noch bedenken, daß der urchristliche Zustand ein idealer, auf der innigen frommen Seelengemeinschaft beruhender war<sup>323)</sup> und nicht eine allgemein bindende Norm abgeben wollte<sup>324)</sup>. Demnach ist nur das Privateigentum und die daraus sich ergebende richtige Scheidung und Unterscheidung der dem Einzelnen in verschiedenem Maße von Gott verliehenen Güter, die einzige mögliche Grundlage der sozialen Regelung und damit der Ordnung. Das Recht des Urchristentums konnte in der vorstaatlichen Zeit nicht durchgesetzt werden. Erst unter einem legitimen Herrscher (*qui ad rerum gubernacula sedent*) ist es möglich, daß jeder dem andern das Seine gibt und darum ein gegenseitiger Wechsel- und Handelsverkehr stattfindet, während für die frühere Zeit nur eine tierische Zerfleischung (*laniatio*) anzunehmen ist<sup>325)</sup>. Weicht in diesem Punkt Calvin sowohl von dem klassischen Recht als auch von der Glosse ab, so findet er sich mit einem Teil der letzteren zusammen in der Meinung, daß die Staatsgewalt über dem Privateigentum nur ein Hoheits- bzw. Schutzrecht habe<sup>326)</sup>. Er stimmt weiter mit ihnen in der uns bereits bekannten Anschauung überein, daß die Staatsgewalt überall da, wo das allgemeine Wohl es erfordert, zur Einschränkung der Privatrechte befugt ist, wenn dies nur aus vernünftigem Grund geschieht<sup>327)</sup>.

<sup>321)</sup> ib. 60.

<sup>322)</sup> ib. 60: *communitas ista quam Lucas commendat, non tollit oeconomiam.*

<sup>323)</sup> ib. 96: *quum talis bonorum communicatio esse nequeat, nisi ubi viget pius consensus regnatque cor unum et anima una.*

<sup>324)</sup> ib. 96ff: *neque hic universis legem praescribit Lucas quam necesse habeant sequi: nec sine exceptione de omnibus loquitur, ut possit colligi non fuisse pro Christianis habitos, nisi qui sua omnia venderent.*

<sup>325)</sup> Op. 29,583ff.

<sup>326)</sup> Op. 29,554.

<sup>327)</sup> Da diese Auffassung trotz einiger Verschiedenheiten im einzelnen ein durchgehender Grundsatz der mittelalterlichen Publizisten war (zu den von Gierke, Althusius, 279ff, angeführten Stellen seien noch diese hinzugefügt: Jason: in I. Barbarius col. 7 de offic. Praet: Felinus, de rescrip. num. 63 und 65 Thomas von Aquino, de regimine princip., cap. 11), könnte es müßig scheinen, einen bestimmten mittelalterlichen Autor als unmittelbare Vorlage für die Anschauung Calvins feststellen zu wollen. Trotzdem ist hier eine sichere Spur zu entdecken. Calvin erörtert in seiner 29. Samuelishomilie die „ratio“ der Tyrannen, um ihr in derselben Homilie sowie in der 36. das *ius regni* eines legitimen Herrschers entgegenzustellen, wobei

Weil nun dieses Zugeständnis an die Staatsmacht weder eine Sicherstellung des Privateigentums gegenüber etwaigen Eingriffen der Staatsgewalt, noch als Äquivalent für dieses Zugeständnis die Entschädigungspflicht verlangt, ja im Senecakommentar das absolutistische Enteignungsrecht sogar ohne Widerspruch hingenommen wird, hat man in der Stellung Calvins zu dem Eigentumsbegriff eine „gewisse Unausgeglichenheit“ sehen wollen<sup>328</sup>). Man wird aber der Anschauung Calvins gerecht, wenn man seine Auslegung der Deuteronomiumstelle (Kap. 19, 14 — 15 in Op. 27,565ff) sich vergegenwärtigt. Hier sieht Calvin nicht bloß in dem durch die Fürsten aus Ehrgeiz und Habgier entfesselten Krieg eine Verletzung der Naturordnung, sondern er verurteilt jede Grenzverwirrung als Verletzung des Naturrechts. Allerdings wird diese Verletzung nicht bloß an den Fürsten, sondern an allen Untertanen getadelt, aber die Verfehlung der Fürsten wird als besonders schwer empfunden<sup>329</sup>). Dadurch wird den Fürsten jeder ungerechte Eingriff in die Eigentumsrechte seiner Untertanen glatt verboten. Dieses Verbot steht ganz im Einklang mit den in der Institutio 1536 (Op. 1, 230) und den späteren im Samuelkommentar entwickelten Grundsätzen. Dort bezweckt die an die Obrigkeit ergehende Forderung: ut su-

er den Inhalt des der tyrannischen Herrschaft entgegengesetzten *ius regium*, Deut 16 u. 17 zu entnehmen glaubt. Dasselbe Verfahren finden wir bei Bartolus in seinem *Tractatus de regimine civitatis (consilia quaestiones et tractatus 1547)*. Vor allem ist es bezeichnend, daß die Enteignung der 1. Samuelis cap. 8,14,15 aufgezählten Sachen mit der Erhebung von Steuern und Abgaben identifiziert wird, was vor Calvin in demselben Maße bereits Bartolus und zwar unter Heranziehung der einschlägigen römisch-rechtlichen Bestimmungen getan hat. Vgl. namentlich diese Sätze: *Alia autem debet facere rex quae ponuntur XXXIII q. v. c. regum est et c. rex debet . . . Sed licet ibi ponatur quid lex facere debeat et qualis in se debeat esse: non tamen ibi ponitur quid ab subditis possit exigere Respondet expensas maiestati regiae congruentes facere debeat. Sed hoc habemus expressum X. colu. quae sint rega c. l. ubi dicitur, quod ad regem pertinet omnia tributa. vectigalia et census publici, quae ibi specialiter dominantur et quod ad regem etiam pertinet ex causa necessaria ponere collectas, ut ibi dicitur et etiam iure Digestorum probatur, quod reges habeant omnem potestatem.*

<sup>328</sup>) Beyerhaus, a. a. O.

<sup>329</sup>) 36,320: quod dicit (der Herrscher): terminos populorum sustuli, tantundem valet ac Propagavi fines meae dominationis, aliasque regiones meis finibus adiunxi, et earum distinctio et terminus tolleretur. Quemadmodum si diceremus, regem Galliae fines Britanniae, Burgundiae, Aquitaniae, Provinciae et aliarum regionum sustulisse quum eas pro regno coniunxit.

um cuique salvum sit et incolome, nicht bloß den Schutz gegenüber privaten Eingriffen, sondern verlangt von der Obrigkeit den Verzicht auf das Enteignungsrecht<sup>330</sup>). Denn die über die tatsächlichen öffentlichen Bedürfnisse hinaus eingetriebenen Steuern, mit denen die „misera plebs“ ohne Grund geplagt wird, entspringen der tyrannica rapacitas des Fürsten. Das im Samuelkommentar dem Herrscher eingeräumte Recht, in „Fällen dringender Not“ außerordentliche Unterstützungen zu erheben, geht daher über die Forderung der Institutio nicht hinaus; denn die „dringende Not“ hat mit der tyrannischen rapacitas nichts zu tun. Auch die Forderungen des Samuelkommentars stehen nicht im Widerspruch mit dem „absolutistischen Selbstzeugnis“ Neros: qualem quisque sortem statumque habeat, in manu mea posita est, und der Auslegung, die Calvin diesem Worte gibt: dicit . . . Nero in facili sibi esse locupletari quoslibet et . . . etiam fortunis spoliare. Der Grundsatz des Samuelkommentars: neque enim talis est eorum (der Untertanen) subiectio, ut ipsis abuti ad libidinem principibus liceat: sed tranquille et quiete ac pacifice acceptis a Deo quemque bonis et facultatibus uti et frui oportet, quae proinde non sunt in regum potestate sine discrimine et causae cognitione posita, ist zu vergleichen mit der fast gleichzeitigen Äußerung in dem Danielkommentar (40,713): ego haec verba (quos volebat occidere, occidebat, quos volebat percutere percutiebat) non referro ad libidinem tyrannicam, quasi Nebuchadnezar iugularet multos innocios sine ulla ratione: deinde quod spoliaverit multos suis fortunis, et alios ditaverit, sive honore et opibus ornaverit. Ego non ita accipio, sed quod in eius arbitrio fuerit vel occidere vel dare vitam: item, alios extollere, alios autem deicere. Calvin nimmt demnach an, daß die legitimen Herrscher, zu denen er in seinem Senecakommentar Nero, in dem Danielkommentar Nebukadnezar rechnet, ihre Eingriffe in das Privateigentum aus rationaler Ueberlegung vornehmen und nicht in die Kategorie der willkürlich verfahrenen Tyrannen gehören. — Die Be-

<sup>330</sup>) Gegen Beyerhaus, 69.

hauptung, daß die Entschädigungspflicht ein am Anfang des 16. Jahrhunderts feststehender Grundsatz war<sup>331)</sup>, und der damit zusammenhängende, wenn auch stillschweigend erhobene Vorwurf gegen Calvin, daß er wie diese die Entschädigungspflicht verlangt, müssen auf ein richtiges Maß gebracht werden. Die erstere Behauptung ist in dieser Ausschließlichkeit nicht zutreffend, denn es steht fest, daß z. B. die Glossatoren in diesem Punkt nicht durchaus einig waren; <sup>332)</sup> außerdem hatte man wieder vielfach teils bei allgemeinen und jeden Einzelnen betreffenden Gesetzesakten, teils in Notfällen Ausnahmen von diesem Grundsatz zugegeben <sup>333)</sup>. Aber auch der Vorwurf gegen Calvin ist nicht stichhaltig. Die Entschädigungspflicht wurde nur bei der Enteignung (Expropriation) verlangt. Calvin spricht aber nicht von dem Expropriationsrecht, sondern von dem Besteuerungsrecht des Herrschers. Die Steuern waren ja im Unterschied von den Expropriationsmaßnahmen „Zwangsbeiträge der Personen oder Einzelwirtschaften an den Staat zwecks Deckung des öffentlichen Finanzbedarfes, welche ohne Rücksicht auf eine spezielle Gegenleistung in gesetzlich bestimmten Abgaben geleistet wurden“ <sup>334)</sup>. Dieser Unterschied war keineswegs eine moderne Begriffsdistinktion; er ist bereits im Mittelalter gemacht worden. Das Expropriationsrecht war viel schwerwiegender als das Besteuerungsrecht. Das zeigt sich darin, daß die Scholastiker, vor allem Lessius und Lujo, das Besteuerungsrecht als ein kleineres Uebel aus dem Expropriationsrecht ableiteten <sup>335)</sup>. Uebrigens gehört zwar nicht die Entschädigungspflicht, wohl aber die Hoffnung auf eine künftige bessere Zeit nach Calvin zu den Impondera-

<sup>331)</sup> Wie Beyerhaus, a. a. O., 70 mit Georg Meyer, Das Recht der Expropriation, Seite 116, annimmt.

<sup>332)</sup> Dies wird selbst von Meyer a. a. O. 92—94 zugegeben.

<sup>333)</sup> Gierke, Althaus. 270.

<sup>334)</sup> Amberg, Die Steuer in der Rechtsphilosophie der Scholastiker; im Arch. f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. 2, Beiheft 3, S. 1.

<sup>335)</sup> So sagt Lujo: Wenn ein Statthalter aus einem öffentlich-rechtlichen Grunde einem einzelnen Bürger seine Sache enteignen kann, weshalb soll er dann nicht mehrere Bürger zusammen zu geringeren Beiträgen an das öffentliche Staatsbedürfnis verpflichten können? Es ist doch einfacher, eine große Leistung von vielen gemeinschaftlich als von einem Einzelnen allein zu verlangen, weil eben auf diese Weise die Last verteilt wird, wie es bei den Steuern der Fall ist. Zitiert bei Amberg, a. a. O., S. 32.

bilien, die die Herrscher bei Auferlegung von Lasten beachten sollten <sup>336)</sup>.

Ist daher die Stellung Calvins zum Eigentum keineswegs schwankend und widerspruchsvoll, so wird man schließlich auch den Grund zurückweisen müssen, der für diese Unausgeglichenheit angeführt wird, nämlich die Vereinigung theologischer und juristischer Gesichtspunkte. Es ist von vornherein uncalvinisch gedacht, wenn man bei ihm von einem Antagonismus der juristischen und theologischen Auffassung, in diesem konkreten Fall von einem Widerstreit zwischen dem Naturrecht und göttlichen Recht inbezug auf die Bestimmung der Eigentumsverhältnisse spricht. Nicht bloß das den Herrschern zugestandene Recht, Steuern zu erheben, sondern auch das subjektive Recht der Untertanen, der Anspruch auf das Eigentum, gründet sich auf das allen gemeinsame Naturrecht <sup>337)</sup>. Wenn aber diese naturrechtlich begründete Eigentumssphäre zugleich als Gabe Gottes gewertet wird <sup>338)</sup>, so wird damit kein Gegensatz statuiert, im Gegenteil: das allen Menschen gebührende Recht bekommt gerade dadurch, daß es nicht als etwas Zufälliges ihm anhaftet (non fortuito), sondern auf der Bestimmung des absoluten Willens beruht, eine Festigkeit; der Besitz dieses Rechtes wird zu einem friedlichen und ruhevollen Genuß <sup>339)</sup>. Es ist eine wunderbare Dialektik in dem Denken Calvins: Das Erworbene und täglich zu Erwerbende im Leben erscheint zugleich als etwas Empfangenes, freier Gnade Entsprungenes; die Freiheit der Menschen ist nicht ein von Gott unabhängiges Vermögen, ein

<sup>336)</sup> 29,554: Si reges ex animi sui sententia et pro voluntate sua rem publicam gerant . . . certum est subditos rapinis et compilationibus comprimendos, sine spe ulla futurae melioris conditionis, sed potius summo metu oppressionis.

<sup>337)</sup> 29,558: quod tamquam ius commune et naturale locum apud omnes gentes habuit.

<sup>338)</sup> 24,49: fateor eius (sc. der Gerechtigkeit) esse proprium tueri ius suum cuique, prohibere furta damnare fraudes. Sed videamus quidnam sit cuiusque? Quis suum esse iactabit nisi quod a Deo datum est? Et quidem et precario possideant singuli quod Deo placet, cui liberum est singulis momentis auferre quod dedit. 2,298: Sic enim cogitandum est unicuique evenisse quod possidet non fortuita sorte, sed ex distributione summi rerum omnium Domini; non posse igitur perverti malis artibus facultates cuiuspiam, quin fraus divinae dispensationi fiat.

<sup>339)</sup> 29,554: tranquille et quiete ac pacifice acceptis a Deo bonis et facultatibus uti et frui oporteat.

selbstverständlicher Besitz, sondern etwas durch Gott Gesetzes und immerfort aus ihm Quellendes<sup>340)</sup>. Es bewahrheitet sich auch in diesem Punkt, daß für Calvin alle rechtlichen und sittlichen Zustände in ihrer religiösen Abzweckung einen Gipfelpunkt erreichen, in dem alle Spannungen des Lebens und Handelns zur Ruhe kommen, wo man bei allem Gehorsam den vorgesetzten Instanzen gegenüber doch sein Freiheitsrecht behauptet, das durch willkürliche Akte jener nicht mißbraucht werden darf. Aber gerade in dieser Spannung, die darin zum Ausdruck kommt, daß Calvin einerseits die Gehorsamspflicht der Untertanen verlangt und andererseits die willkürlichen Absichten der höchsten Macht durch das Gemeinwohl bindet, hat man eine Vereinigung der theologischen und juristischen Gesichtspunkte gesehen und eben darum bei ihm eine glatte Formulierung des Eigentumsbegriffs vermißt. Indessen von einem Widerspruch zwischen den beiden Gesichtspunkten könnte gesprochen werden, wenn Calvin absoluten Gehorsam um jeden Preis, also auch bei eklatanten Verletzungen verlangt hätte. Das ist aber, wie sein Widerstandsrecht zeigt<sup>341)</sup>, nicht der Fall. Gerade hier sieht man, wie geschickt und folgerichtig Calvin die beiden Blickfelder unterscheidet. Bei der Verletzung des göttlichen Rechtes wird der theologische, besser gesagt religiöse Gesichtspunkt angewandt, der die Kündigung des Gehorsams direkt fordert; bei der Schmälerung der menschlichen Rechte, zu denen ja auch die Vermögensfreiheit gehört, kommen die durch das positive Recht aufgestellten Schranken zur Geltung, die Anrufung der legitimen Wächter der Volksfreiheit. Hier wird der Gehorsam der Untertanen mit Recht nicht aufgekündigt, es werden nur die ihn auf schwere Proben stellenden Hemmungen beseitigt. So können bei diesem rein staatsrechtlichen Gesichtspunkt beide Interessen, die Gehorsamspflicht der Untertanen und die Gebundenheit der höchsten Macht an das Gemeinwohl zur Geltung kommen. Das hat aber seinen tieferen Grund darin, daß

<sup>340)</sup> 29,556: quantum sit libertatis donum et quam benigne Deus cum populis suis agat, quibus eam largitur.

<sup>341)</sup> Vgl. unten Aufsatz 3.

Calvin zwei Auswüchse weislich vermeidet. Auf der einen Seite die Absolutheit der staatlichen Macht, auf der anderen Seite die Absolutheit des auf seine natürliche Freiheit pochenden Individuums. Denn nicht das absolute Ich stellt die Forderung auf, daß sich um seinetwillen die Staatsmacht Beschränkung auferlegen soll. Die Schranke der staatlichen Macht ist neben der Wahrung der Autorität die Rücksicht auf das allgemeine Wohl.

Wir haben eine klare Zusammenfassung des objektiven Rechts der Obrigkeit und der subjektiven Rechte der Einzelnen vor uns. Die natürlichen Freiheitsrechte, das Recht auf Eigentum und Leben, sind nicht absolut, da der Staat in die Individualsphäre aus einem auf das Staatswohl gerichteten Rechtsgrund (*iusta causa, ratio*) eingreifen kann. In das Eigentumsrecht greift der Staat mit seiner Steuergesetzgebung; in das Recht auf das Leben durch die Forderung der Militärflicht, die in ihren äußersten Auswirkungen, in dem Kriegsfall, den Einsatz des Lebens fordert (29,554). Aber der Zwang des Staates und der Obrigkeitsorgane darf nicht absolut tyrannisch, sondern durch Recht und Gesetz bedingt sein. Damit sind die Untertanen und die Staatsgewalt aufeinander angewiesen im Interesse der beide bindenden Rechtsordnung. Es stehen also nicht die subjektiven Rechte über dem Obrigkeitsrecht, der Staat verfügt aber auch nicht absolut über die Rechte der Einzelnen. Vielmehr sind die Rechte und Pflichten beider in einen übersubjektiven Zusammenhang der Rechtsordnung eingefügt.

Diese Synthese hat Calvin bereits in der *Institutio* 1543 (Op. 1,1105) bei der Besprechung der Staatsformen vollzogen. Der Vorzug der glücklichsten Staatsform, der Aristokratie oder der Mischform von Aristokratie und Demokratie, besteht darin, daß in ihr die auf ein richtiges Maß beschränkte Freiheit (*ad eam quam decet moderationem composita*), die gesetzlich festgesetzte Freiheit, von einer längeren Dauer sein kann, da die aristokratische „aus scharfsinnigen und klugen Männern“ bestehende Obrigkeit viel

eher geneigt und befähigt ist, die Freiheit des Volkes (in der französischen Ausgabe Op. 4,1134: franchise du peuple) zu wahren. Während nämlich der Monarch nicht imstande ist, seinen Willen leicht in Einklang mit Recht und Gerechtigkeit zu bringen, können die Mitglieder eines aristokratischen Ratskollegiums einander unterstützen, ermahnen und belehren, so daß, wenn einer von ihnen sich über Gebühr erheben wollte, er mehrere neben sich hat, die seine Handlungen überprüfen und ihn des besseren belehren können (plures sint ad cohibendam eius libidinem censores ac magistri; vgl. 32,57: rara virtus est eum qui omnia potest, ita esse temperantem, ut nihil licentiae sibi permittat). Diese gesetzlich beschränkte Freiheit, die mit der absoluten von allen Bindungen losgelösten Willkür nichts zu tun hat und gleichzeitig die Verneinung einer reinen Demokratie bedeutet<sup>342</sup>), ist aber, wie die nachfolgenden Abschnitte über die Macht der Obrigkeit hinsichtlich ihres Eingriffs in das Eigentum der Untertanen gegen alle tyrannischen Mißgriffe zeigen, (2,1110f) zunächst die uns bekannte bürgerliche Freiheit. — Es wird ein Zustand geschildert, in dem die natürlichen subjektiven Rechte der Einzelnen durch die Staatsgewalt gewährleistet und geschützt, aber auch im Interesse des Staatswohls begrenzt werden.

Allerdings deckt der Begriff der gemäßigten Freiheit noch einen weiteren Bedeutungsinhalt. Die gemäßigte Freiheit als Merkmal des glücklichsten Staatswesens ist, so führt Calvin aus, nicht bloß ein überkommener Lehrbegriff der Staatsphilosophie, sondern eine in der Geschichte hervortretende konstitutive Größe. Das von ihm verkündete Ideal des besten Staatswesens findet nämlich Calvin bestätigt durch die in der Geschichte vorgenommenen Versuche (experimentum), ihrer Verwirklichung, namentlich in der Einrichtung einer der Demokratie benachbarten Aristokratie in Israel, die für ihn eine besondere Bedeutung gewinnt, da sie durch Gottes Autorität eingeführt, und daher vorbildlich ist (ib.). Sie ist „unus ex statibus memoria dignis“ mit seinem als praefectura Dei gedach-

<sup>342</sup>) Vgl. oben S. 66 ff.

tem Verwaltungssystem (administratio)<sup>343</sup>), ein Freiheitszustand unter den Gesetzen, in dem das Volk von öffentlichen, an die Gesetze sich haltenden, von ihm selbst gewählten und verantwortlichen Männern regiert wird<sup>344</sup>). Die Freiheit besteht in dem Recht des Volkes, seine Leiter selbst zu wählen und damit indirekt an der Verwaltungsgewalt teilzunehmen. Sie ist daher eine politische Freiheit. Sie ist nicht absolut, sondern eine Freiheit unter den Gesetzen<sup>345</sup>). An diese politische Freiheit wird gedacht, wenn die Einrichtung der siebenzig Männer, die Israel vorstehen sollten, beschrieben wird. Sie werden gewählt „populi suffragiis“ und zwar nicht leichtfertig, aufs Geradewohl (temere, promiscue) aus der Masse des Volkes, sondern aus „dem Standesältesten und den Häuptionen des Volkes“, Männer, die beim Volk angesehen waren und durch besondere Tugenden die Eignung zur Leitung bezeugten, ohne vorher eine bestimmte Verwaltungsprovinz zugeteilt bekommen zu haben (25,171). Wenn auch sonst die politische Wahlfreiheit als ein besonderes Geschenk Gottes bezeichnet wird<sup>346</sup>), so stimmt ihr Bedeutungsinhalt ganz mit derjenigen in der Institutio dargelegten „libertas ad moderationem composita . . . et rite constituta“, mit der Freiheit unter den Gesetzen überein. Das zeigt sich in der Art, wie die (politische) Wahlfreiheit sich auswirkt. Die zu erstrebende Wahlart ist zwar das aktive allgemeine Wahlrecht<sup>347</sup>), aber diese äußert sich vornehmlich<sup>348</sup>) in der bloßen Zustimmung des Volkes (consensus populi) zu einer bereits von maßgebenden Autoritäten getroffenen Wahl (24,190). Das passive Wahlrecht ist ebenso nicht allgemein, sondern

<sup>343</sup>) 49,242ff.; 29,187.

<sup>344</sup>) 27,459ff.

<sup>345</sup>) ib. d'estre en liberté et que les lois cependant dominassent. Car c'est une chose plus supportable, que nous ayons des gouverneurs, qui soyent choisis et eleus et qui exercent estre suiets aux lois.

<sup>346</sup>) 25,635: Dieu nous fait ceste grace, voir, ce privilege, qui n'est point commun à tout peuple, de lire gens qui gouvernent. 27,411: cognoissons, que c'est un don inestimable, si Deu permet qu'un peuple ait liberté d'elire iuges et magistrats.

<sup>347</sup>) 43,375: Hic enim maxime est optabilis status populi creare omnibus suffragiis pastores. — Unter den pastores sind nicht bloß die Geistlichen zu verstehen, sondern nach dem Zusammenhang alle Leiter des Gemeinwesens.

<sup>348</sup>) auf dem kirchlichen Gebiet allgemein.

mit Rücksicht darauf, daß nur geeignete Männer die Leitung übernehmen dürfen und nicht zuletzt im Hinblick auf die Majestät Gottes, die durch religiös und sittlich minderwertige obrigkeitlichen Funktionäre beleidigt würde, wesentlich eingeschränkt (25,635; 29,365). Diese Verbindung des allgemeinen, aber doch im Grunde begrenzten aktiven Wahlrechts mit der beschränkten passiven ist das Merkmal einer gemäßigten politischen Freiheit. Nur durch die Einschränkung des passiven Wahlrechts ist die Möglichkeit, den Gesetzen durch wirklich geeignete Obrigkeiten zur Herrschaft zu verhelfen, gewährleistet<sup>349)</sup>.

Wir sehen: auch bei der Erörterung der politischen Freiheit weist der Reformator sowohl die Obrigkeit als auch die ihre Freiheit betätigenden Untertanen in gesetzliche Schranken; die absolute Staatsmacht und die absolute Freiheit werden ausgeschlossen. Das bedeutet aber die Verneinung des absoluten Naturrechtes, dem überdies durch die Beseitigung des Gleichheitsprinzips und durch die Anerkennung der Ueber- und Unterordnungsverhältnisse jeder Daseinsgrund entzogen wird. Man kann daher, wenn man den Unterschied vom absoluten Recht deutlich hervorheben will, die übersubjektive, die Obrigkeit und Untertanen bindende Rechts- und Gesetzesordnung als Ausfluß des relativen Naturrechtes bezeichnen.

9.

Es ist aber lehrreich, daß Calvin, der Wirklichkeitsmensch und praktische Politiker, trotzdem nicht bei dem Gegebenen, dessen Berechtigung in der göttlichen, autoritativen Setzung und in der sündhaften Wirklichkeit begründet, stehen bleibt, sondern darüber hinaus das Ideal eines freieren Rechtes zeichnet und die Verinnerlichung der Ueber- und Unterordnungsverhältnisse anstrebt, ohne dem Phantom des absoluten Naturrechtes nachzujagen. In

<sup>349)</sup> 29,556: ubi magistratus legibus sunt subditi nihilque moliant a se ipsis, sed ratione et consilio rem gerunt, cuius etiam tandem rationem sunt reddituri.

dem Genesiskommentar (23,158ff) beschreibt er den ältesten Weltzustand als eine ideale Aera, in der das Ueberordnungs- und Unterordnungsverhältnis nicht als königlich-öffentliches Herrschaftssystem, sondern als eine Art bürgerliche, in den Schranken der modestia sich haltende Einrichtung angesehen wurde. Die Vorgesetzten, die mehr Autorität als Macht besaßen, haben sich in ihrer Herrschaft so eingeschränkt, daß sie die Niedrigeren (minores) als Gleichwertige behandelten; diese blickten wiederum mit Verehrung zu jenen empor und unterwarfen sich freiwillig, ohne Zwang. Es war ein Gott wohlgefälliger, mittelmäßiger (mediocris) Zustand, von dem sich die nachfolgende Tyrannis eines Nimrod deutlich abhob. Entsprechend diesem in einem kleinen Orts- und Zeitraum verwirklichten Ideal sind die Forderungen für eine tiefinnerliche Gestaltung des Staatswesens. Der Staat ist nicht bloß eine rechtlich vergesellschaftete Verbindung von Menschen, wie Calvin bereits in seinem Senekakommentar (5,96) im Anschluß an Cicero annimmt, sondern ein geistig-sittlicher Organismus. Diese Auffassung ist die notwendige Folge seiner Lehre vom Naturrecht, sofern sich dieses in der positiven Gesetzgebung verwirklicht<sup>350)</sup>. Ist das mit dem Naturgesetz übereinstimmende, auf dem Billigkeits- und Liebesprinzip ruhende Sittengesetz der Kern aller positiven Gesetze, an den die Obrigkeit und die Untertanen gebunden sind, so ist es folgerichtig, wenn die Obrigkeit ihren Beruf als einen sittlichen auffaßt, nicht tyrannisch, sondern väterlich und gerecht regiert, und die Untertanen nicht sklavisch, sondern willig und aufrichtig gehorchen. Das Verhältnis zwischen der Obrigkeit und den Untertanen wird vertieft und verinnerlicht, wenn es geradezu als eine Verbindung von Brüdern bezeichnet wird, ein Verhältnis, in dem das Recht als ius fraternae coniunctionis zum Bindemittel zwischen Haupt und Gliedern im Staatswesen wird. Die Gegenseitigkeit von Pflichten zwischen dem Staatsoberhaupt und den Untertanen wird mit der mutua obligatio capitis et

<sup>350)</sup> siehe die II. Abhandlung.

<sup>351)</sup> 24,371: ne putent ideo ius fraternae coniunctionis esse abolitum,

membrorum verglichen<sup>351</sup>). Gilt dies bei allen Formen der organischen Ueber- und Unterordnungsverhältnisse<sup>352</sup>), so ist es klar, wie sehr der die Zwangskategorien in sittliche verwandelnde organische Gedanke auf die Versittlichung des Staates und aller gesellschaftlichen Verbände hinarbeiten mußte. Diesem Bestreben kam aber das Naturrecht in seinem Wesenszug entgegen. Kann das strenge Recht durch die Billigkeit gemildert werden, sind die Begriffe Rechtsgefühl und Rechtsempfinden inhaltlich dem sittlichen Urteil nahe, so muß schließlich das Recht nicht als Knecht des Zwanges, sondern dieser als Knecht des Rechtes gelten und soll nur als Mittel zur Durchsetzung des höheren sittlichen Zieles, des Wohles der Gemeinschaft dienen. Der Zwang kommt nur bei denen zur Anwendung, die nicht aus innerem Drang der Gerechtigkeit folgen, sondern nur durch Drohungen und Sanktionen dazu zu bringen sind<sup>353</sup>). Damit also wird die Grenze zwischen Recht und Sittlichkeit nicht gänzlich verwischt, so wird doch zugleich eingeschärft, daß die Bindung an die transsubjektive Rechtsordnung nur dann hemmungslos, frei und freudig sich vollziehen kann, wenn sie zugleich als Erfüllung des spiritualen an die Gesinnung des Menschen sich wendenden Willens Gottes betrachtet wird, der als Urheber der Rechtsordnungen den Menschen den Sinn für die Gemeinschaft eingeschaffen und jede stolze, gottlose Zerreißen der natürlichen Prinzipien verabscheut<sup>354</sup>).

quia toto populo sint (reges) praefecti: quin potius omnes studeant fovere tamquam membra.

<sup>352</sup>) 27,480: quand un homme sera en dignité ou qui aura dequoy pour estre tenu en credit: s'il est tenté de s'oublier, qu'il regarde: Je ne suis pas toutes fois separé d'avec le reste du corps, ie n'en suis que un membre: et ceux qui sont inferieurs à moy, ne laissent point d'estre mes freres. 35,164: un qui est en autorité publique regarde de gouverner des suiets telement qu'il les cognoisse comme ses freres.

<sup>353</sup>) 2,260: non voluntaria submissione, sed inviti ac resistentes, tantum timoris violentia ad legis studium trahantur.

<sup>354</sup>) 24,607: voluit Deus impiam superbiam quae naturae principia convelleret horroni esse.

10.

Dieser Erkenntnis scheint aber die Tatsache zu widersprechen, daß Gott selbst sich über die Prinzipien des Naturrechts hinwegsetzt. Wird dies von Calvin restlos zugegeben, so beruhigt er sich nicht damit, die Antinomie zwischen der Erhabenheit Gottes und dem Naturgesetz einfach festzustellen. Das Durchbrechen des Naturrechtes, das aus den sie bezeugenden Schriftstellen nicht wegzu deuten ist, gehört aber nicht zu dem eigentlichen oder gewöhnlichen Tun Gottes; sonst wäre das „Recht des Naturrechtes“ wie der Bestand der Seinsgesetze illusorisch. Die Frage ist nur, welchen Motiven das außerordentliche Tun Gottes entspricht und ob es eine generelle Aufhebung des Naturrechts bedeutet<sup>355</sup>).

Daß die Prädestinationslehre die Problematik des Naturrechts berühren muß, ist wegen des bereits von Paulus in den Erwählungsgedanken eingepflochtenen Erstgeburtsrechtes der beiden Isaakbrüder begreiflich. Trotzdem geht Calvin in der systematischen Erörterung der Prädestinationslehre auf das Problem: Gott und das Naturrecht, nicht näher ein, sondern beschränkt sich auf die Feststellung, daß die schenkende Gnade als solche in der ungleichen Behandlung der Menschen zur Erscheinung kommt<sup>356</sup>).

<sup>355</sup>) vgl. zum Folgenden die Ausführungen von Beyerhaus, S. 72ff. der die Durchbrechung des Naturrechts mit Recht feststellt, aber die aus den angegebenen Motiven von Calvin selbst hinsichtlich des Naturrechtes gezogenen Schlüsse übergeht, wodurch die Problematik des Naturrechts noch problematischer erscheint.

<sup>356</sup>) 2,685: ut minime ab eo exigenda sit aequalis gratiae partitio, cuius inaequalitas ipsum vere esse gratuitam demonstrat. Offenbar eine rationale Lösung, die auch bei Melancthon sich findet. Vergleiche CR 15,682: videt Paulus haec longe posita esse supra conspectum rationis humanae: quare interpellat ipse sese et argumentum commune, quod omnibus sanis in mentem venire necesse est, proponit et diluit. Si Esau et Jacob sunt pares, Deus utrumque eligere et reicere debuit, quia iustus index reddit paria paribus. Paria paribus reddenda sunt cum solvitur debitum; In donatione vel cum agitur per misericordiam, nihil opus est paria reddere paribus. Dasselbe 15,981. Vgl. dazu die irrationale Lösung Luthers W.A.24,37: Also haben wir das Göttliche urteil von den zweyen brüdern, das was da hoch ist, für Gott nichts sey und müsse herunter geworffen werden und was nidrig ist, für yhm hoch ist und obligen müsse, Auff das da gewehret werde beydr: aller vermessenheit und verzweivelung und die armen trost und trotz haben, aber die großen und gewaltigen sich furchten und demütigen. Dasselbe W.A. 24,681 in bezug auf Ephraim und Manasse.

Dagegen wird in der Homilie über 1. Samuelis 16 (Op. 30, 176ff) das Naturrechtsproblem mit der Prädestinationslehre eng verknüpft. Wenn Gott bei seiner Erwählung das von ihm und seinem Gesetz gut geheiene und in seinem Volk immer beobachtete natürliche Vorrecht der Erstgeburt nicht berücksichtigt, so will er damit der überströmenden Anmaßung der Menschen entgegenreten, die in ihrem Wahn, Gott müsse ihre Tugenden mit seiner Liebe belohnen, vergessen, daß die Erwählung von keinen menschlichen Ursachen, von keinem menschlichen Rat abhängig, und der Grund in Gottes Herrscherwillen zu suchen ist. Durch die Nichtachtung des Erstgeburtsrechtes wird aber die natürliche Ordnung auf keine Weise umgestoßen. Dieser außerordentliche Weg soll vielmehr die Menschen daran erinnern, daß die himmlischen Güter aus seiner reinen Gnadenquelle fließen<sup>357</sup>). „Die wohl überlegte Aenderung des Naturrechtes“<sup>358</sup>) ist also nur eine Abweichung von der Naturordnung,<sup>359</sup>) aber nicht eine khne Durchbrechung der Naturordnung, die dadurch keineswegs entwertet oder außer Kraft gesetzt wird<sup>360</sup>).

Sonst wird das Problem Prdestination und Naturrecht nur einmal aufgerollt, und zwar bezeichnenderweise

<sup>357</sup>) 30,169: Deum eligentem aliquos non pendere ab ullis causis humanis nullamque neque personarum neque consiliorum, neque illius rei quae ab hominibus profiscatur habere rationem: sed in se uno causam reperire. Quod etsi nobis novum et insolens videatur, sic tamen illum operari necesse est, ut omnis gloriandi occasio nobis adimatur. Quis enim primogeniturae ius inter homines instituit, quod ipse Deus approbavit, nisi Dei spiritu afflati homines, quibus primogenitos ornare hac praerogativa visum est, ut sint reliquorum domini et caput? Et semper observatum ius istum in Dei populo divinaeque lege comprobatum. Quandoquidem igitur Deus naturae ordinem instituit, quare eundem invertit, annon eo delectatur? Minime gentium evertit, sed quoniam fere turgemus superbia ac arrogantia, et nobis videmur digni quos Deus amore suo propter ingenitas virtutes complectatur, necesse est ipsum extraordinaria via progredi, ut . . . sciamus, bene spiritalia ab ipsius mera gratia sola promanare.

<sup>358</sup>) 23,586: ac si non Deus saepe consulto ius naturae mutaret: ut sciamus in mero eius arbitrio esse positum quod gratis confert.

<sup>359</sup>) Vgl. 47,397: prater ordinem. Charakteristisch ist die Bemerkung Calvins zu Deut. V, Vers 4 (26,436): Die Gerechtigkeit Gottes ist eine so unantastbare Sache, daß dadurch die Ordnung der Natur in den meisten Fällen aufgehoben werden müßte. Trotzdem bleibt bei allen Revolutionen, die als Folge der strafen-den Gerechtigkeit eintreten, die Naturordnung innerlich unverändert.

<sup>360</sup>) Angesichts des minime gentium evertit ist der Ausdruck „eine khne Durchbrechung“ (Beyerhaus, a. a. O.) nicht passend.

nicht spontan, sondern als Auseinandersetzung mit dem Einwand Castellios, daß die Prädestination der natürlichen Liebe widerspreche<sup>361</sup>). Die Lösung Calvins, daß Gott an die den Geschöpfen gegebenen Gesetze nicht gebunden sei, ist eine typische; sie kehrt nämlich als Antwort auf die anderen mit der Prädestinationslehre nicht zusammenhängenden Fragestellungen wieder, in denen der Widerstreit zwischen den souveränen göttlichen Akten und dem Naturrecht ganz offenkundig zutage tritt.

Das ist der Fall bei der Ex. 3,20ff, 11,2ff berichteten, von Gott gebotenen Beraubung der Aegypter. Der scheinbare Widerspruch (videtur) zwischen der göttlichen, die Naturrechte des Einzelnen, also auch das Eigentum schtzenden Gerechtigkeit<sup>362</sup>) und der die Forderungen des 8. Gebots außer Acht lassenden Handlungsweise Gottes sind behoben, wenn man bedenkt, daß das nur ein von Gott den Menschen verliehenes Geschenk ist, über das er frei verfügen kann, da er an die menschlichen Gesetze nicht gebunden ist. Diese Handlungsweise Gottes ist nur eine vereinzelt erscheinende; es wäre verkehrt, das Beispiel ohne besonderen Auftrag Gottes nachzuahmen<sup>363</sup>). Auch die Zurechnung und Bestrafung der allgemeinen Menschheitssnde sowie die Heimsuchung der Sünde der Väter an den Nachkommen wird damit begründet, daß Gott sich selbst Gesetz ist, dabei aber hervorgehoben, daß dieses Strafverfahren nicht eine blinde, unterschiedslos die Verworfenen mit den Unschuldigen durcheinandermischende Gewalttat ist, sondern daß auch hier Gott das höchste Recht mit der Billigkeit verbindet<sup>364</sup>). — Vollends bei den schwersten und heikelsten Situationen, in denen das Allernatrlichste von dem Natürlichen, die Eltern- und Bruderliebe im Interesse der unverkürzten Ehre Gottes zurückgestellt werden mu, wird mit allem Nachdruck

<sup>361</sup>) Vgl. Beyerhaus, a. a. O. 73, Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, 75ff.

<sup>362</sup>) Op. 24,49: Eius esse proprium tueri ius suum cuique, prohibere furta . . .

<sup>363</sup>) ib. 31ff: neminerimus tamen singulare exemplum hic narrari, cuius absque speciali Dei mandato perversa imitatio esset.

<sup>364</sup>) ib. 631: eum sibi esse legem, nec coeco impetu ruere in exercenda vindicta, ut insontes reprobis commisceat, sed . . . ut suum rigorem optima aequitate temperet. 28,192: c'est à sa facon, qui nous est incomprehensible, c'est à dire qu'il ne fait rien sans equité.

betont, daß die Hintanstellung der natürlichen Pflichten die Naturordnung nicht verändert, daß bei der notwendig gewordenen Wahl zwischen Gott und den natürlichen Pflichten Gott das Uebergewicht behalten muß,<sup>365</sup>) dessen Wille auch in diesem Fall die sicherste Regel der Gerechtigkeit bleibt<sup>366</sup>). Wenn man darin einen andern von Luthers Ethik abweichenden Geist feststellt und behauptet, daß für Luther die natürliche Liebesordnung (in ihrer urständlichen Vollkommenheit) mit dem göttlichen Sittengesetz identisch sei, bei Calvin das natürliche Liebesgesetz und das positive göttliche Gesetz der bedingungslosen Verherrlichung der Souveränität Gottes unter Umständen auseinandertrete,<sup>367</sup>) so ist dem entgegenzuhalten, daß Luther noch in schärferen Worten die Unbedingtheit der göttlichen Forderung in den Vordergrund rückt, als Calvin<sup>368</sup>).

Es geht bei Gott nicht Macht vor Recht. Er handelt

<sup>365</sup>) Diese wichtigen Momente werden von Beyerhaus (a. a. O. 74) nicht erwähnt, wodurch leicht ein schiefes Bild entstehen kann.

<sup>366</sup>) Op. 29,142ff zu Deut. 23,9. non pas que Dieu ait voulu changer l'ordre de nature, mais c'est pour monstrier quand il est question d'exercer leur charge, qu'il ne soyent point destournez par aucun regard mondain, que rien ne les empesche que du tout fidelement il n'executent ce que Dieu leur commande. Il ne faut point que celui qui voudra servir à Dieu oublie pere et mere, pour ne se point acquiter du devoir naturel qu'il a: mais il faut qu'il prefere Dieu à tous hommes. — Zu Ephes. 6,1 bemerkt Calvin (Op. 51,228ff): praeter naturae legem, quae recepta est inter omnes gentes, Dei quoque autoritate sancitum docet filiorum obedientiam. Inde tamen sequitur, eatenus obediendum esse parentibus, ne laedatur erga Deum pietas, quae primum gradum obtinet. Nam si ad Dei institutum tamquam ad suam regulam exigenda est filiorum subiectio: praeposterum foret, per eam ab ipso Deo abduci. Neque enim disputare fas est aut in controversiam revocare quale sit quod statuit is, cuius voluntas certissima est regula iustitiae et rectitudinis.

<sup>367</sup>) Troeltsch, a. a. O., 641 Anm.

<sup>368</sup>) Vgl. W. A. 32,400: Also kan sich ein Christ leichtlich inn die sachen richten, das er sich beide gegen feind und freund recht halte und jedermann liebe, segne, wo es des nehesten person betrifft, aber doch daneben, was Gott und sein Wort angehet, nichts lasse, zu nahe geschehen, sondern dasselb uber und für alles setze, alles druber zusetze, niemand angesehen, es sei freund odder feind. . . Was Gottes Wort belanget, das sollte keine freundschaft noch liebe gewarten, das ich dawidder thun solt, ob du auch mein nehester bester freund werest, Sondern wei du dasselb nicht leiden wilt, so wil ich solch gebet und segen uber dich sprechen, das dich Gott zuschmettere inn die erden. Gerne wil ich dir dienen, aber nicht dazu, das du Gottes wort wilt unbstoßen, da soltu mich nicht zu bringen, noch vermögen, das ich dir einen trunck wassers solt geben. Summa, menschen sol man lieben und dienen, aber Gott uber alles, das wo man die selbe hinderen odder weren wil, da gilt keine liebe noch dienst mehr, denn es heißet: deinen feind soltu lieben und guts tun, aber Gottes feinden muß ich auch feind sein, das ich nicht mit in widder Gott anlaufe. Dasselbe W. A. 47,267.

nicht willkürlich und tyrannisch<sup>369</sup>). Da man nicht annehmen kann, daß Gottentsprechend dem Sittengesetz handeln will, aber nicht handeln kann, weil er nichts gegen seinen Willen verfügt, so müssen wir in allen göttlichen Willensäußerungen und Taten, die uns unbegreiflich scheinen, eine uns unbekannte Gerechtigkeit voraussetzen und an diese glauben. Wir wollen eben darin unsere Ehre suchen, Gottes Recht als ein ureigenstes Recht gelten zu lassen<sup>370</sup>). Dieses Recht ist aber ein gerechtes Recht, denn der göttliche Wille ist die Regel der höchsten Rechtlichkeit, begründet in der besten Vernunft und der höchsten Billigkeit<sup>371</sup>). Weil dieses ureigenste, höchst vernünftige, alle tyrannischen Akte ausschließende<sup>372</sup>) göttliche Recht, in dessen Hervorhebung Calvin mit Luther übereinstimmt<sup>373</sup>), das Naturrecht nach der ausdrücklichen Aussage des Reformators nicht aufheben will, so ist der Schluß, den man gerade mit Rücksicht auf die Souveränitätslehre Calvins hat ziehen wollen, nämlich daß diese den Reformator dem Naturrecht entfremdet hatte, ungerechtfertigt<sup>374</sup>).

\* \*

<sup>369</sup>) Op. 49,185.

<sup>370</sup>) 24,224: nihil nobis honorificum, quam Deo ius suum asserere et in suum attollere eius gloriam, ut emineat. Vgl. auch 34,340ff.

<sup>371</sup>) 49,187: rectissimae aequitatis regula. 9,245: voluntas haec, etsi neque aliunde pendet nec aliam habet priorem causam, in optima tamen ratione summae aequitate fundata est. Nam quum legis fraeno indigeat hominum intemperies, alia est Dei ratio, qui sibi ipse lex est et cuius voluntas est regula optime rectitudinis. Op. 9,713: voluntas (Dei) summa est iustitiae regula. 9,258: summa aequitatis regula. 8,361: rationum omnium ratio. 2,872: perfecta omnis iustitiae ac sanctitatis regula. 58,38: regle de iustice, sagesse et equité. 51,786: sa volonté est une regle certaine et infaillible, de laquelle il n'est nullement licite de decliner ni à dextre ni à senestre. 26,267: Dieu est fontaine de toute sagesse, de toute vertu, de tout droiture et equité.

<sup>372</sup>) Op. 49,185.

<sup>373</sup>) W. A. 18,712: Deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio, quae illi ceu regula aut mensura praescribatur, cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipsa est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula vel mensura aut causa aut ratio, iam nec dei voluntas esse posset. Non enim quia sic debet et debuit velle, ideo rectum est, quod vult, sed contra: quia ipse, sic vult, ideo rectum est quod vult.

<sup>374</sup>) So abermals Lang Gött. Gel. Anz. 272. Wenn dieser überdies in Ergänzung der diesbezüglichen Ausführungen von Beyerhaus als Stütze seiner Annahme, die Betonung des göttlichen Willens mache das gelegentliche Anspielen auf den sensus naturae vollkommen gegenstandslos, die Stelle 24,403 anführt, so übersieht er, daß das darin enthaltene Verbot: quidquid humanum cum Dei mandato miscere nichts mit dem Naturrecht zu tun hat, daß aber der gegen den Aberglauben der Bilderverehrung sich richtende Satz ausdrücklich auf das mit dem Worte Gottes übereinstimmende Naturrecht Bezug nimmt (24,386 porro hinc refellitur stolidi

Somit bleibt das Naturrecht unter der göttlichen Souveränität unerschüttert. Und zwar, wie wir jetzt zusammenfassend sagen können, trotz der Erbsündennot, ja vielleicht gerade wegen der Erbsündennot. Denn das Naturrecht ist die durch die allgemeine Gnade in der zerrütteten Natur erhaltene schöpfungsmäßig differenzierte Fähigkeit der Menschen, an der Lösung der zum Aufbau der Menschheit unumgänglichen Aufgaben mitzuarbeiten. Es entspricht dem Charakter der allgemeinen Gnade und der kosmischen Wirkung des hl. Geistes, daß allen Menschen die Samenkörner des Rechtes und der Billigkeit, der Sinn für Ordnung und der Zug zur Gemeinschaft von Natur eingeboren sind. Wird in dieser Hinsicht eine Uebereinstimmung zwischen dem Naturrecht und dem Sittengesetz festgestellt, so erfahren die Inhalte des ersteren durch das letztere Verdeutlichung, Vertiefung und Ausweitung, vor allen Dingen werden die natürlichen individuellen und sozialen Regungen durch das Sittengesetz, die Offenbarung des rein spiritualen Willens Gottes, einheitlich geregelt durch die Kraft des im Glauben, Lieben, Gehorsam und Ehrfurcht verankerten Gesinnungsantrieb. Die Angleichung der christlich bestimmten Inhalte an die außerchristlichen geschieht ständig unter Berücksichtigung der Antike, wie ja auch die Naturrechtslehre Calvins unter Umgehung des Mittelalters unmittelbar von den Kardinalbegriffen der antiken, besonders der stoischen Lehre ausgeht, wobei der Abstand von dieser geflissentlich gewahrt wird. Muß Calvin viel entschiedener als die Stoa den Unterschied zwischen dem absoluten, egalitären Naturrecht und dem relativen betonen, so tritt in der inhaltlichen Bestimmung des letzteren die Eigenart der calvinischen Naturrechtslehre ganz besonders hervor. Sie besteht in der engen Verknüpfung des Naturrechtes mit dem organischen Gedanken, wodurch die schroffen, in der Ver-

papistarum inscitia, qui prohibitionem hanc (Bilderverbot) ad veterem populum restringunt . . . quasi vero Judaeos compellet Paulus, dum ex communi natura e principio ratiocinatur). Die Stelle 24,284: Was Gott geboten hat, ist ein cultus legitimus, die menschlichen Gedankenfündlein dagegen ein cultus adulterinus, widerlegt nicht die naturrechtlichen Forderungen, sondern den päpstlichen Kultus (quum vero pompae omnes cultus papalis congeries sit vanarum traditionum).

absolutierung des objektiven Zwangsrechtes und der subjektiven Naturrechte verwurzelten Gegensätze gemildert und die Ethisierung der gesellschaftlichen Ueber- und Unterordnungsverhältnisse angebahnt wird. Es wird die nächste Aufgabe der Forschung sein, zu zeigen, wie diese eigenartige Auffassung des relativen Naturrechtes in der Geschichte fortgewirkt hat. Jedenfalls braucht man jetzt nicht mehr es als Problem zu bezeichnen, warum das Naturrecht sich „gleich einem unaufhaltsamen Strom in den reformierten Protestantismus ergossen hatte“<sup>375)</sup>, da die Voraussetzung, daß „Calvin zu dem Naturrecht eine weniger günstige Haltung eingenommen hatte“, als unbegründet aufgegeben werden kann.

<sup>375)</sup> Lang, Naturrecht, 40.

**II.**

Naturrecht und positives Recht.

Bei der Bedeutung des mit dem Sittengesetz wesentlich identischen Naturgesetzes ist es begreiflich, daß es den vernünftigen Grund (ratio) aller geschriebenen Gesetze bildet, daß das der christlichen Liebe entsprechende Rechtsprinzip, der Billigkeit als Grund und Stütze aller Gesetze angesehen werden kann <sup>1)</sup>. Die Billigkeit ist, weil unveränderlich, in allen Gesetzen dieselbe, während die Rechtsform, die constitutio, durch die sich die geschriebenen Gesetze von den jüdischen und anderen positiven Gesetzen unterscheiden, wechselt. Das Naturgesetz muß demnach allgemeingültig und notwendig sein und als Maßstab (regula) für alle besonderen Rechtsordnungen dienen. Wie aber die geschichtlich und empirisch gegebenen Verhältnisse darnach zu gestalten seien, das ist zufällig und partikulär, hebt aber den Wert des Gesetzes nicht auf <sup>2)</sup>. Die Gesetze mögen mehr oder weniger verschieden, durch abweichende räumliche und zeitliche Umstände bedingt sein, das ihnen zugrundeliegende Prinzip, Richtmaß, Ziel und Begriff der Billigkeit ist ein und dasselbe <sup>3)</sup>.

## 1

Drängt sich bei dieser allgemeinen Verhältnisbestimmung die Ueberzeugung auf, daß hier Calvin wesentlich die althergebrachte, trotz aller späteren zahlreichen scho-

<sup>1)</sup> 2,1105f.

<sup>2)</sup> Sie können allerdings die Vollkommenheit der Menschen nicht herbeiführen, wohl aber die Fehler der Menschen abzuwenden helfen: 27,544: nous voyons que les loix ne son point pour amener les hommes à perfection: ie di les loix civiles qui sont faites pour la police humaine. Elles ne sont point donc pour establir une sainteté parfaite entre nous, mais pour remedier aux vices.

<sup>3)</sup> 2,1106. Vgl. 24,662.

lastischen Unterscheidungen im Grunde einheitliche, die Naturrechtslehre der Antike, der Kirchenväter und des Mittelalters beherrschende Anschauung wiedergibt, so lassen doch die charakteristischen Ausdrücke, sowie die praktische Anwendung dieser Verhältnisbestimmung darauf schließen, daß Calvin seine Formulierung nicht den mittelalterlichen Vorlagen verdankt. Bei einem in den berühmten Schulen des römischen Rechtes aufgewachsenen humanistischen Juristen kann man überdies erwarten, daß er zunächst auf die Lehrarten der Antike zurückgreift.

Den Grundgedanken seiner Unterscheidungsformel wird Calvin zweifellos den klassischen Stellen in Quinctilian's *Institutio oratoria* XII, 23 entnommen haben<sup>4)</sup>. Quinctilian unterscheidet die *leges, quae natura sunt omnibus datae*, auf denen das *iustum natura*, und die *leges, quae propriae sunt populis et gentibus constitutae*, auf denen das *iusdum constitutione* beruht<sup>5)</sup>. Quinctilian und mit ihm Calvin geht dabei von dem Grundsatz des römischen Rechtes aus, wonach das *ius civile*, bzw. die *lex civilis* als formales Rechtsgesetz, als eine mit rechtskonstituierender äußerer Form ausgestattete Rechtserscheinung zu werten ist<sup>6)</sup>, und gerade durch diese seine Form

<sup>4)</sup> Calvin hat Quinctilian's *Institutio* gründlich studiert; das bezeugen die Zitate aus fast allen Büchern dieses Werkes in dem Seneca-Kommentar. (5,17 (zitiert das 5. Buch) ib. 25 (8. Buch), 32 (3. Buch), 34 (5. und 7. Buch), 37 (10. Buch), 47 (2. Buch), 48 (5. Buch), 57 (8. Buch), 64 (9. Buch), 76 (12. Buch), 78 (6. Buch), 89 (3. Buch), 93 (18. Buch), 115 (10. Buch), 116 (9. Buch und 10. Buch), 156 (6. Buch), 157 (5. Buch), 159 (8. Buch), 162 (5. Buch).

<sup>5)</sup> Zu dem Unterschied von *iustum natura et constitutione* vgl. *Inst. orat.* VII, 4,5,6.

<sup>6)</sup> Vgl. die Bezeichnungen *ius constitutum*, *ius quod populus constituit*, *iuris constitutio*, *civilis constitutio*, bei Voigt, a. a. O. I,302. Neben den dort angeführten Belegen noch *Martianus Inst. lib. 1 § 11. de I. N. 1,2: ea quae ipsa sibi quaeque civitas constituit, saepe mutari solent.* — Auch das kanonische Recht verwendet offenbar im Anschluß an das römische, den Begriff *constitutio* als Bezeichnung der geschriebenen und überlieferten *mores (iure conscripti et traditi)*; darum die *constitutiones ecclesiasticae vel saeculares*, die dem *ius naturae (lex divina)* nachstehen; *constitutiones vel ecclesiasticae vel saeculares, si naturali iuri contrariae probantur penitus sunt excludendae*. Daher auch die Unterscheidung: *ius naturae et ius constitutione* (Vgl. die Einleitung über die kirchlichen Rechtsquellen im *principium Gratians dist. 1—20* und § 1 vor c. 27 C XI qu 1). Es ist auf eine geringe Vertrautheit mit den Grundbegriffen des römischen und kanonischen Rechtes zurückzuführen, wenn Doumergue (*Calvin V, 473* und Anm. 3) den Begriff *constitutio* mit dem modernen Begriff *Konstitution* = *Verfassung* identifiziert.

sich von anderen Gesetzen unterscheidet, genauer, daß erst diese Form den verschiedenen Gesetzen auch eine eigenartige Prägung gibt.

Allerdings fehlt der Unterscheidungsformel Quinctilian's die ausschließliche Forderung Calvins, daß die Billigkeit und *constitutio* in einem Gesetz als Bestandteile desselben zusammengefaßt werden; ebenfalls werden bei Quinctilian nicht Billigkeit und *Konstitution*, sondern *Natur* und *Konstitution* gegenübergestellt. Hat dagegen Aristoteles<sup>7)</sup> statt der *Natur* das *ἐπιεικὲς* als bleibende Art des Gerechten bezeichnet, indem er die Billigkeit mit dem *κοινὸς τῆς φύσεως νόμος* zusammenfallen ließ, dabei aber an der Ueberzeugung festgehalten, daß die Billigkeit ihrer *Natur* nach niemals Inhalt eines geschriebenen Gesetzes werden kann, sondern in jedem einzelnen Fall als Folge eines neuen rechtsschöpferischen Aktes genommen werden muß<sup>8)</sup>, so kann er die Formulierung Calvins nicht beeinflusst haben. Diese ist zweifellos Cicero entlehnt, der in der *Topica* 2,9<sup>9)</sup> das *ius civile* als *aequitas constituta* iisdem, qui eiusdem civitatis sunt, definiert und die Verschiedenheit der Rechtsform<sup>10)</sup> in der eigenartigen Beschaffenheit der einzelnen Staaten begründet sieht.

Wichtiger indes als diese Uebereinstimmung ist die Frage, ob die Festlegung des Verhältnisses von *Naturrecht* und *positivem Recht* im Einklang steht mit derjenigen Melancthons, dessen Anschauung bekanntlich die späteren Lehren wesentlich beeinflusst.

Melancthon äußert sich über das fragliche Verhältnis in verschiedenen Definitionen, die nicht ganz übereinstimmen, sich aber gegenseitig ergänzen. In seinen *Ethicae doctrinae elementa*<sup>11)</sup> heißt es: Das positive Recht ist das „*decretum*“ einer legitimen Machtautorität, das nicht dem *Naturrecht* widerspricht, wohl aber diesem eine „*circumstantia probabili ratione*“ hinzufügt (*addens*); dieser

<sup>7)</sup> *Rhetorik* 1375a, 27:

<sup>8)</sup> Hirzel *Agraphos nomos* in den *Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. Ph. hist.* Klasse 20, S: 60.

<sup>9)</sup> Calvin hat die *Topica* Ciceros gelesen; vgl. 5,102.

<sup>10)</sup> *Pro Balb.* 13,31: *dissimilitudo civitatum varietatem iuris habeat necesse est.*

<sup>11)</sup> CR 11,229.

allgemein lautenden ratio (z. B. fures puniendos esse) wird dann durch eine spezielle Anordnung des Staatslenkers gleichsam eine Novelle beigegeben (z. B. die nähere Art der Strafe), deren Festsetzung wieder nach einer bestimmten probabilis ratio erfolgt (z. B.: ingenia ferociora durioribus vinculis cuercenda sunt)<sup>12)</sup>. In der Enarratio libri V Ethicorum Aristotelis bekommt das Verhältnis der beiden Rechte eine nähere Bestimmung, da hier das positive Recht als Inbegriff der logischen aus den Grundsätzen des Naturrechtes gezogenen Schlußfolgerungen bezeichnet, also der Nachdruck auf die Schilderung der Ursprungsart gelegt wird<sup>13)</sup>. Diese Ergänzung ist ein genuin thomistisches Gedankengut. Nach Thomas von Aquino (Summa, 1,2 qu. 95, a 2) hat jedes positive, vom Menschen erlassene Gesetz den Charakter und die Kraft des Gesetzes, sofern es von dem Naturgesetz abgeleitet wird (derivatur). Weicht es von dieser Norm ab, so ist es kein Gesetz, sondern Verkehrtheit. Nun kann vom natürlichen Gesetz etwas sich ableiten, wie Schlußfolgerungen (conclusiones) abgeleitet werden von Prinzipien, oder als nähere Bestimmungen eines Allgemeinen. Die erstere Weise ist der Art ähnlich, in der in den Wissenschaften Schlußfolgerungen gezogen werden. Der zweiten Weise entspricht es, wenn der Künstler seine Kunstform auf einen besonderen Stoff und Verhältnisse anwendet. Manches wird von den gemeinsamen Prinzipien des Naturgesetzes, wie Schlußfolgerung abgeleitet; z. B. die Bestimmungen, daß man nicht töten

<sup>12)</sup> Dasselbe, CR 11,913; 12,22 und 16,71; ähnlich 12,22: ut suas quasdam leges addat (die Obrigkeit), non pugnantia cum divinis, sed quae circumstantias aliquas legum generalium determinet, probabili ratione, et sint adminicula legum divinarum, ut cum gradus suppliciorum ordinat etc.

<sup>13)</sup> CR 16,392: ius positivum significat conclusiones propter rationem probabilem, additas legibus naturae, congruentes cum illis, non dissidentes, ut lex naturae praecipit puniri furtum. Hic legislator (nicht wie in der vorigen Definition gubernator politicus) propter probabilem rationem modum poenae determinat. Aliter punit grassatorem, aliter furantem non animo latrocinandi, aliter punit fures in iis gentibus quae alioqui bona disciplina reguntur, aliter in gentibus ferocioribus. Aehnlich 11,913 (Decl. de legibus): Summis gubernatoribus in politia mandat est, ut ipsi quoque leges addant decalogo, quae tamen cum legibus naturae non pugnent, sed aut necessaria consequentia aut probabilis ratione extracta sint, et sint velut adiumenta legum naturalium, et circumstantias aliquas definiant. Dasselbe in der Philosophiae moralis epitome CR 16,71ff. . . Hic sequuntur conclusiones non necessario, sed tamen sunt determinationes quaedam generalium sententiarum ex quibus sequuntur.

soll, kann von dem Prinzip abgeleitet werden, man solle anderen nichts Böses zufügen. Manches andere ist eine nähere Bestimmung des Allgemeinen, eine Anwendung des Prinzips auf besondere Verhältnisse. Z. B. das Naturgesetz bestimmt, man müsse jenen, der sündigt, strafen; daß er aber diese oder andere Strafe erleiden soll, ist eine nähere Bestimmung des allgemeinen Naturgesetzes, eine Anwendung auf bestimmten Fall<sup>14)</sup>.

Die thomistischen „Schlußfolgerungen“ und „Determinationen“, die als Bindemittel zwischen dem Natur- und positiven Recht bei Melanchthon und in der Folgezeit bei den evangelischen Naturrechtlern immer wieder vorkommen, fehlen bei Calvin ganz. Er begnügt sich mit der allgemeinen, bereits erwähnten Feststellung, daß das Naturrecht Regel, Ziel und Grenze der positiven Gesetze ist. Es wird dem Ermessen der Obrigkeit überlassen, „neue Erlässe“ herauszugeben, wenn der Zustand des Staates sich verändert, was namentlich in der Kriegszeit der Fall ist. Im Interesse der Menschlichkeit wird eine strenge Gesetzesordnung in den Gegenden eintreten müssen, die von den Verbrechern heimgesucht werden<sup>15)</sup>. Der Inhalt der zu erlassenden Gesetze richtet sich daher nach der Lebenswirklichkeit, nicht nach Denkkategorien. Wenn Calvin trotzdem diese Methode außer acht läßt und sich offenbar auf das Rechtsgefühl stützt, so soll es nicht heißen, daß der Gesetzgeber seinem subjektiv-willkürlichen Gefühl folgt und erst nachher für seine Entscheidung eine Begründung sucht. Der Reformator geht vermutlich von der Erwägung aus, daß nach dem Selbstgeständnis von Thomas die Zuverlässigkeit der Schlußfolgerungen nicht erreichbar ist, da die praktische Vernunft sich mit nur zufälligen Einzeldingen, nicht aber, wie die spekulative Vernunft, mit den notwendigen beschäftigt. Je mehr man in einzelne besondere Fälle „hinabsteigt“, umso mehr wird

<sup>14)</sup> Aehnlich ib. art. 4b,1 mit dem Unterschied, daß hier die conclusiones auf dem Gebiet des ius gentium, die determinationes auf dem Gebiet des ius civile gebraucht werden: Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis . . . quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommode determinat.

<sup>15)</sup> 2,1106.

nach Thomas die Sicherheit des Urteils problematisch<sup>16)</sup>. Jedenfalls zieht sich Calvin in den Ring der römischen Rechtswissenschaft und der Popularphilosophie Ciceros, denen die conclusiones und determinationes der Scholastik unbekannt sind, zurück und entgeht dadurch der Gefahr, der Melanchthon nicht entgehen konnte, nämlich als Mittelglied zwischen der Scholastik und der späteren naturrechtlichen Schule zu gelten<sup>17)</sup>. Trifft allerdings diese Behauptung insofern nicht zu, als Melanchthon bekanntlich das römische Recht als die gebildete, Gott geschenkte Philosophie, als Heilmittel gegen die Zügellosigkeit der Kultur weitertragen wollte und in seiner Sozialethik auf die Stimme Ciceros hören wollte<sup>18)</sup>, so steht es dennoch fest, daß Melanchthon in der Absicht, die Lehren von Thomas über das Naturrecht und positive Recht dem römischen Recht anzugleichen, nicht bedenkt, daß zwischen dem römischen Recht und der thomistischen Lehre insofern eine Spannung vorhanden ist, als Thomas durch die conclusiones und determinationes das natürliche Recht nicht erweitern oder verkürzen wollte, während das römische Recht<sup>19)</sup> in dem ius civile tatsächlich Aenderungen des ius commune sieht. Zwar versucht Thomas von Aquino, der weiß, daß nach dem römischen Recht nicht alle menschlichen Gesetze von natürlichen abgeleitet werden können<sup>20)</sup>, die Spannung dadurch zu lösen, daß er einen Unterschied feststellt zwischen den ersten unveränderlichen Prinzipien des Naturrechtes und den veränderlichen, d. h. den Schlußfolgerungen<sup>21)</sup> — eine Unterscheidung, die Melanchthon nicht macht, da er die Schlußfolgerungen bereits dem positiven Recht zuzählt; die Spannung bleibt also bei ihm bestehen. Calvin entgeht dieser Schwierigkeit dadurch, daß er zwar

<sup>16)</sup> Ib. qu. 94 a 3b.

<sup>17)</sup> Kelsen, Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus, S. 37.

<sup>18)</sup> CR 11,88.

<sup>19)</sup> Vgl. die bekannte Definition Ulpian in Inst. lib. 1,16 br. De I. et I.: ius civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit nec per omnia ei servit: itaque cum aliquid addimus vel detrahimus iuri communi, ius proprium, id est civile efficitur.

<sup>20)</sup> Ib. qu. 95,2 IV.

<sup>21)</sup> Ib. qu. 94 Art. 5

nicht das „primäre Naturrecht“ des Thomismus, wohl aber die nach Cicero und dem römischen Recht unveränderliche Billigkeit zum bleibenden Wesen jedes positiven Gesetzes rechnet, die conclusiones und determinationes des Thomismus ausschaltet und dadurch im Rahmen der römischen Definition bleibt.

Darin ist aber die weitere Abweichung von Melanchthon unverkennbar, der in seiner Verhältnisbestimmung den bleibenden Wesenszug des Gesetzes nicht in der aequitas sucht. Der Grund dieser Abweichung liegt darin, daß Melanchthon den Billigkeitsbegriff vorwiegend im Gegensatz gegen das summum ius, die severa iustitia als Norm bei der Auslegung der gesetzlichen Bestimmungen in ihrer Anwendung auf bestimmte Rechtsfälle gebraucht haben will<sup>22)</sup>. Sonst würde er diesem Gegenstand seine zahlreichen Abhandlungen über das discrimen inter summum ius et aequitas<sup>23)</sup> in denen er seine Anschauung fast stereotyp wiederholt, nicht gewidmet haben. Die Veranlassung dazu gab ihm die in seiner Zeit vielfach erörterte Frage, ob es genüge, in öffentlichen Angelegenheiten sich des geschriebenen und sicheren Rechtes zu bedienen, oder ob man der Obrigkeit gestatten dürfe, die Streitfälle nach der natürlichen, ungeschriebenen Billigkeit zu entscheiden<sup>24)</sup>. Eine große Rolle spielte dabei die Auslegung der Stelle L. placuit im Codex de iudiciis (lib. 3 tit. 1 lex 8): Placuit in omnibus rebus praecipuam esse iustitiae aequitatisque quam stricti iuris rationem. Wenn es sich dabei auch vornehmlich nur um Fragen der gerichtlichen Praxis handelt, so sind doch die Resultate, zu denen Melanchthon gelangt, für unser Problem insofern von Bedeutung, als in ihnen seine Stellung zum geschriebenen Gesetz zum Ausdruck kommt. Bei der Beurteilung der Rechtsfälle muß der Grundsatz gelten, daß der Richter nicht an den Buchstaben des Gesetzes gebunden ist. Die „Wortängstlich-

<sup>22)</sup> Die oben im Text dargebotene ausführliche Darstellung ist mangels einer diesbezüglichen Monographie unumgänglich.

<sup>23)</sup> CR 16,73ff; 231ff,299ff,562ff; 11,551ff,669ff; 12,95ff.

<sup>24)</sup> CR 16,78: Estne iudicandum iuxta scriptum ius an secundum aequitatem; deutlicher 16,234: an iudicandum sit ex scripto iure an vero aequitas extra scriptum quaerenda sit.

keit“ hat nicht selten verkehrte Urteile hervorgebracht und Pflichten verwirrt<sup>25)</sup>. Das strenge Recht (*ius strictum*) ist rabulistisch (*ius strictum, id est calumniosum*)<sup>26)</sup> und darf, wie es öfter geschieht, nicht mit dem *summum ius* (*ἀκριβοδίκαιον*) verwechselt werden<sup>27)</sup>. Das geschieht, wenn man den natürlichen wahren Sinn des ursprünglichen Gesetzes nicht beachtet<sup>28)</sup>, der allein den Namen der Billigkeit verdient.

So kann alles geschriebene Recht höchst billig sein; auch das höchste Recht<sup>29)</sup>, denn dieses ist die Befolgung der Vorschrift in dem Rechtsfall, der ausdrücklich und prinzipiell im Gesetz erwähnt ist. So redet auch das erwähnte Gesetz *Placuit* von einer *scripta aequitas* in den Fällen, die sie prinzipiell erwähnen und festsetzen. Andere geschriebene Gesetze fügen zu den strengen Vorschriften nach dem Grundsatz der Billigkeit eine Reihe von Milderungen voll Humanität;<sup>30)</sup> oft werden zwei Urteile nebeneinandergestellt, ein strengeres und ein mildereres<sup>31)</sup>. Gibt es eine solche geschriebene Billigkeit, so wird man „in der Regel“ nach ihr die gerichtlichen Entscheidungen treffen<sup>32)</sup>; denn auf diese Weise werden die letzteren der privaten die Gesetzeskraft entwertenden Willkür und der tyrannischen Laune der Herrscher entrückt<sup>33)</sup>. Darum ist es eine überaus ernste Aufgabe des Gesetzgebers, aus der Menge voneinander abweichender Meinungen mit stichhältigen Gründen die Billigkeit festzusetzen, die von den Laien nicht immer richtig gesehen wird. Oft werden unter der Autorität der Rechtswissen-

<sup>25)</sup> CR 11,553.

<sup>26)</sup> 11,553.554; 12,97; 16,399.

<sup>27)</sup> 16,73: *Summum ius non est calumniosa interpretatio iuris; 16,401 discernatur summum ius a calumnioso etsi saepe summum pro calumnioso dicitur.*

<sup>28)</sup> 16,563: *est autem calumniosa interpretatio, quando receditur a nativo intellectu verborum, de quo sani et honesti consentiunt; 11,673: ita erunt beate Res publice, si legum voci in vera et nativa sententia obtemperavimus. Vgl. 12,7 nativa sententia.*

<sup>29)</sup> 11,672ff *universaliter dici potest semper id quod scriptum est aequissimum esse; videlicet de illo toto genere de quo lex loquitur. Vgl. 11,222.*

<sup>30)</sup> 12,99.

<sup>31)</sup> 11,672.

<sup>32)</sup> 16,72.80.235.

<sup>33)</sup> 11,553. Eine solche Willkür ist barbarisch und der gesitteten Menschheit unwürdig. Vgl. 16,80 und 11,363.

schaft Irrtümer begangen, wenn man, wie der Jurist *Celsus* bereits klagte, nach der Einbildung der Ungebildeten die Billigkeit konstruiert, diese aber nicht aus wahren Quellen fließen ließ<sup>34)</sup>.

In der Wertschätzung der geschriebenen Billigkeit geht *Melanchthon* soweit, daß er sich selbst über die damals anerkannte Lehrmeinung des *Aristoteles* hinwegsetzt. Die Anhänger dieser Meinung fanden es auffallend, daß die bereits erwähnte Stelle im *Codex* von einer geschriebenen *aequitas* redet, die doch nach *Aristoteles* immer ungeschrieben sein muß und als ein neuer schöpferischer Akt das geschriebene Gesetz verbessert<sup>35)</sup>. *Aristoteles*, der zwar einen solchen Wert der geschriebenen Gesetze anerkennt, indem er die Herrschaft der Gesetze als eine göttliche und legitime, die Herrschaft des einzelnen ohne Gesetze der tierischen Herrschaft gleichsetzt<sup>36)</sup>, beugt doch nach *Melanchthon* die Autorität des Gesetzes, da er dem Richter die Macht gibt, das geschriebene Gesetz zu ändern, wobei er von dem Vorurteil ausgeht, daß die geschriebenen Gesetze nur bleierne Regeln sind. Besser als diese *Lesbia regula* ist nach *Melanchthon* die Regel: *Lapis ad regulam, non regula ad lapidem*. Die Erfahrung lehrt, daß das Leben ohne geschriebene Gesetze nicht möglich ist, wie ja auch Gott das Leben nur durch geschriebene Gesetze leiten will<sup>37)</sup>.

Ringt sich auf diese Weise *Melanchthon* über *Aristoteles* hinaus zu einer Wertschätzung der geschriebenen Billigkeit, so hat *Calvin* sicherlich auch die Absicht des deutschen Freundes getroffen, wenn er in jedem geschriebenen Gesetz als „Substanz“ die Billigkeit vorfindet. Der praktisch judiziellen, von *Melanchthon* so eifrig erörterten Frage, wie noch ein Milderungsverfahren eintreten kann, wenn die Billigkeitsgründe nicht ausdrücklich im

<sup>34)</sup> 12,99; 11,672.

<sup>35)</sup> 12,97: *Scio reprehendi a quibusdam quod hic nominat lex aequitatem scriptam: cum tamen apud Aristotelem nominetur scripti correctio.*

<sup>36)</sup> 16,80.235.446; 11,217.220. Vgl. das 3. Buch der *Polit.* des *Aristoteles* cap. 11 § 4.

<sup>37)</sup> 11,552ff, 12,23. *Nec imaginandum est omnia decreta mirabilia esse seu ut Aristoteles nominat regulas lesbias. — Lesbia regula ist die Uebersetzung der Lesbia oikodome des Aristoteles Eth. lib. 5, cap. 10 § 7.*

Gesetz erwähnt sind, geht Calvin nicht weiter nach. Wenn er auch der Ueberzeugung ist, daß das Billigkeitsprinzip in jedem Gesetz irgendwie vorhanden ist — die Gesetze, die das Gerechtigkeits- und Humanitätsprinzip nicht enthalten, sind keine wahren Gesetze, sondern barbarische Satzungen<sup>38)</sup> — so würde er nach seinem Grundsatz, daß den würdigen Schuldigen die Billigkeit zuzuschreiben sei, in zweifelhaften Fällen, d. h. wo der Billigkeitsgedanke nicht klar hervortritt, sich auf das natürliche Billigkeitsempfinden verlassen, wie er ja auch in seiner Genfer Praxis, um ein Gutachten befragt, öfter nach seinem Rechtsgefühl den entsprechenden Rat gegeben hat. Allerdings, das klare Leitwort Luthers, daß ein rechtes, gutes Urteil nicht aus Büchern gesprochen werden kann, sondern aus der Liebe und dem natürlichen Recht, das aller Vernunft voll ist, geschöpft werden muß, findet sich in dieser Bestimmtheit bei Calvin nicht. Seine starke Schätzung des positiven Rechtes, die ihm in den Schulen von Bourges und Orleans und durch Budé eingeprägt wurde, hält ihn von der scharfen Formulierung Luthers ab. Andererseits ist auch nach Luther die Billigkeit keineswegs nur im Sinne von Aristoteles ein Prinzip außerhalb der überlieferten und geschriebenen Rechtssatzungen<sup>39)</sup>. Das natürliche Recht und die natürliche Vernunft, d. h. aber die Billigkeit ist zwar nicht die einzige, wohl aber die Hauptquelle des positiven Rechtes<sup>40)</sup>. Und so verträgt sich die Auffassung Calvins, daß die Billigkeit Zweck, Norm und Grenze des positiven Rechtes sein soll, mit der gleichlautenden Luthers: „Die Billigkeit soll des Rechts Meysteryn sein und wo es die zufelle forddern, das recht lencken“<sup>41)</sup>.

<sup>38)</sup> 2,1105: Barbaras illas et feras leges . . . pro legibus habendas minime censeo: quandoquidem abhorrent ab omni humanitate etiam et mansuetudine. So auch Augustin de civ. Dei 19,21.

<sup>39)</sup> Gegen Haußherr, Der Staat in der Gedankenwelt Calvins und Holl, a. a. O. 270, vom Haußherr abhängig ist.

<sup>40)</sup> W.A. 51,211. Man hebt jetzt an zu rühmen das natürliche recht und natürliche vernunft, als daraus komen und geflossen sey alles geschrieben recht. Und ist ja war und wohl gerühmet.

<sup>41)</sup> W.A. 19,633; vgl. auch 11,272: Darumb sollt man geschriebene recht unter der vernunft halten, darauß sie doch gequollen sind als aus dem rechts brunnen. Tischreden W. 6,326. weltlich oder kaiserlich recht ist anders nichts, denn was menschliche Vernunft aus dem natürlichen Gesetze spielet, schleußt und ordnet. vgl. 51,344 Tischreden W. 4,182: summum ius, summa iniuria, ideo ἐπιτετατα opus est, quae non est temeraria legum et disciplinae laxatio, sed est legum

Wenn Luther es auch „fein“ findet, daß ein Kaiser und Fürst „von Natur so weise und klug ist“, daß er das Urteil frei ohne Rechtsbücher fällen kann, so will er sich doch nicht verhehlen, daß solche „vogel seltzam“ sind<sup>42)</sup>.

Darum sind die positiven Rechte und Gesetze trotz ihrer Mängel doch immer besser als Anarchie — eine Ueberzeugung, in der sich Luther und Calvin begegnen<sup>43)</sup>. Nicht bloß die Doktoren sollen das gemeine Buchrecht auslegen, sondern das „gantze Handwerk, als Kanzler, Schreiber, Richter, Fursprecher, Notarius und was zum rechte des regiments gehoret“, sind dasjenige im „weltlichen Reich“, was ein frommer Theologus in der Kirche ist, Propheten und Lehrer.

2

Mit seiner These, daß die Verschiedenheit der einzelnen positiven Gesetze ihren Wert nicht herabdrückt, wenn sie nur mit dem sittlichen Gesetz im Einklang stehen, bewegt sich Calvin in den allgemein anerkannten, schon von Cicero<sup>44)</sup> und Augustin<sup>45)</sup> angebahnten Gedankengängen. Da stimmt er auch restlos mit Melanchthon überein<sup>46)</sup>. Ebenfalls sind beide Reformatoren sich in der Auffassung einig, daß die Verschiedenheit der einzelnen Konstitutionen in den durch die Verschiedenheit des Raumes und der Zeit bedingten und daher nur relativen Wert beanspruchenden Strafbestimmungen und Strafarten zum

interpres, quae mitigat aliquando circumstantiam aliquam in casibus, de quibus lex non principaliter loquitur. Cum illis dispensat. Sed talis debet esse dispensatio, ut non sit dissipatio, nam contra ius naturae et ius divinum non sunt concedendae dissipationes . . . doch soll man gleichwol in solcher Milderung fleißig zusehen, daß unter solchem Schein nicht widder Recht etwas gehandelt werde: iudex sit iuris dispensator, non dissipator. Denn was widernatürlich und göttlich Recht ist, darinnen soll kein dispensation zugelassen werden.

<sup>42)</sup> W.A. 30/2,557.

<sup>43)</sup> Für diesen vergl. Op. 2,887; 29,636.

<sup>44)</sup> De inventione c. 53 — 55.

<sup>45)</sup> De civ. Dei 19,12; de doctrina Christiana 3,14,22.

<sup>46)</sup> CR 12,25. Satis est leges politicas ubicunque congruere ad hanc regulam ut sint honori bono operi, et terrori malo . . . hoc est congruere ad Decalogum. In caeteris rebus de quibus Magistratus condere leges potest, similitudinem legum esse nequaquam necessarium est.

Vorschein kommen<sup>47)</sup>. Wohl ist auch diese Lehre ein Gemeingut der thomistischen Tradition. Aber während Thomas und ihm folgend Melanchthon in der Verschiedenheit der Strafbestimmungen nur verschiedene determinaciones, eine bestimmte Anwendung des Naturgesetzes auf einzelne Fälle erblicken, fehlen bei Calvin diese Denkmittel wieder ganz. Dagegen folgt er dem deutschen Reformator in der Aufzählung der besonderen Strafarten in ihrem Verhältnis zu dem normativen Sittengesetz des Dekalogs. Während aber Melanchthon in seiner Abhandlung: *Collatio actionum Atticarum et Romanarum*<sup>48)</sup> neben der Aufzählung einzelner Klagearten in ihren Beziehungen zum Dekalog<sup>49)</sup> auch einzelne Momente des Strafverfahrens ausführlich beschreibt, beschränkt sich Calvin auf die Aufzählung der einzelnen Strafarten, wobei er in einem Punkt vorteilhaft über Melanchthon hinausgeht, nämlich in der Berücksichtigung auch der neueren, namentlich französischen Strafbestimmungen, die ihm als dem früheren Hörer an den Schulen von Bourges und Orleans wohlbekannt waren. Da der spätere Gesetzgeber Genfs auch an der Ausgestaltung der wesentlich französisch orientierten Genfer Strafgesetze beteiligt war, wird es nicht unzweckmäßig sein festzustellen, welche Strafgesetze der 27jährige frühere Jurist bei seinem in unserem Abschnitt enthaltenen Strafartenkatalog im Auge hat.

Im Unterschied von Melanchthon geht Calvin nur auf die Strafen für die Uebertretungen der zweiten Tafel des Dekalogs (5. und 9. Gebot) ein. Sehr allgemein lauten seine Aussagen über die Mordstrafen: „Den Menschenmord rächen alle Gesetze gleich mit dem Blut, aber mit verschiedenen Todesarten“. In seinen *Appendices sexti praecepti*

<sup>47)</sup> Zu den Ausführungen Calvins 2,1106 (*est regio . . . est saeculum*), vgl. Melanchthon CR 16,229: *ingenia ferociora durioribus vinculis coercenda sunt 230: cum autem iuris positivi rationes tantum probabiles sint, non necessariae possunt in eo genere dissimiles leges esse allis temporibus et apud alias gentes*; vgl. auch CR 16,392.595; 11,914.

<sup>48)</sup> CR 16,594ff.

<sup>49)</sup> Ib. 596: *cum autem fons sit Decalogus omnium honestarum actionum plurimum prodest assuefieri ut in enumeratione virtutum semper intueamur Decalogum . . . hae civitates fuerunt honestiores, quarum actiones in iudiciis magis ad Decalogum congruerunt.*

*politicae*<sup>50)</sup> spricht er dagegen ausführlich über die *poena talionis*, die „auch im Gebrauch anderer Völker stand“, wobei er sich gegen die dunklen Bestimmungen der *Decemviri* und die frostigen Spitzfindigkeiten wendet, mit denen Phavorinus die diesbezüglichen Bestimmungen des Zwölftafelgesetzes behandelt. Führt er außerdem noch die *Lex Cornelia de sicariis* mit den betreffenden Auslegungen der Juristen *Martianus* und *Paulus* an, so wird ihm nicht unbekannt gewesen sein, daß die Römer den Meuchelmord mit Kreuzigung und Enthauptung bestraft haben<sup>51)</sup>. Ob Calvin das attische Recht bekannt war, das den Tod bei vorsätzlichem Mord, die Verbannung bei nicht-beabsichtigter Tötung eintreten läßt<sup>52)</sup> ist zu bezweifeln, da er ja nur von „Todesstrafen“ spricht. Aus diesem Grunde ist auch nicht anzunehmen, daß ihm das französische Strafrecht vorschwebte, das neben Köpfen und Hängen auch das Peitschen als besondere Strafe erwähnt<sup>53)</sup>.

Seine ebenfalls sehr allgemein gehaltene Aeußerung zu den Strafen des 7. Gebots: *in adulteros alibi severiores, alibi leviores edictae sunt poenae*, steht auf den ersten Blick mit der Aussage in den „*appendices septimi praecepti*“<sup>54)</sup> im Widerspruch, daß nach dem „allgemeinen Völkerrecht die Todesstrafe auf Ehebruch folgen sollte. Diese Verallgemeinerung ist offenbar ein Irrtum, denn auch die als Beleg herangezogene *lex Julia* kennt neben der Selbstrache (Tötung durch den Vater der Betroffenen) auch Verweisung und Vermögensverlust<sup>55)</sup>. In der Kaiserzeit wird allerdings öfter die Todesstrafe, namentlich Lebendigverbrennen und Einsäckung erwähnt, aber daneben auch Konfiskation<sup>56)</sup>. Wird dieses Versehen wohl dem Nachschreiber der akademischen Vorlesung umso mehr zur Last gelegt werden können, als die in der Insti-

<sup>50)</sup> 24,621.

<sup>51)</sup> Rein, *Criminalrecht der Römer*, 913,914.

<sup>52)</sup> *Tittman*, Darstellung der griechischen Staatsverfassung, S. 290ff.

<sup>53)</sup> Vgl. *Papon*, *Decisiones* 1624, S. 624b und 625. Derselbe *Recueil d'arrestz des courtz souveraines de France* 1567, im folgenden „*Arrêts*“ zitiert.

<sup>54)</sup> 24,649.

<sup>55)</sup> Rein, a. a. O. 840ff., *Mommson*, *Römisches Strafrecht*, 690ff.

<sup>56)</sup> Vgl. Rein, a. a. O. 857ff,628ff; dort auch andere Strafen wegen verschiedener Sittlichkeitsdelikte.

tutio vorgetragene Behauptung durchaus einen Tatbestand des damaligen Strafrechtes wiedergibt, so geht man wohl nicht fehl in der Annahme, daß Calvin bei den „schwereren“ Strafen hauptsächlich an das französische Recht denkt. Seine Feststellung, daß vor dem weltlichen Forum die Verschuldung des Mannes milder beurteilt wird als die der Frau<sup>57)</sup>, scheint auf die seit jeher verteidigte, durch die oben erwähnten Decisiones von Papon quellenmäßig bestätigte Praxis der französischen Gerichte hinzudeuten, die die ehebrecherische Frau viel empfindlicheren Strafen aussetzte, als den noch mehr belasteten Mann. Die französischen Kriminalisten haben bis tief in das 18. Jahrhundert hinein die These verfochten: *Gravius esse peccatum uxoris cum alio quam mariti cum alia rem habentis et ideo constitutionen Iustiniani 134 nullo modo laudandam esse*<sup>58)</sup>. Aus den in den Decisiones bzw. Arrêts Papons enthaltenen Belegen des 16. Jahrhunderts ersehen wir, daß die mildeste Strafe, die eine Frau treffen konnte, die Geldstrafe von 200 — 400 livres war,<sup>59)</sup> in weiterer Abstufung die Prügel- und Gefängnisstrafe, Verbannung, lebenslängliche Abgeschiedenheit im Kloster, Galgen (*estranglé au gibet*) und schließlich Köpfen<sup>60)</sup>. Wenn Papon<sup>61)</sup> aus den decisiones von Boerius die „*usitissima in Francia poena*“, die eine Ehebrecherin treffen konnte, dahin bestimmt: *tondere foeminam adulteram cyclade et toga ipsius praescissa seu decurtata a fronte et a tergo, ita ut in durium supra genua relinquatur: eunque in modum tonsa, decurtate et vestita ingeniosa per platea deducatur*, so wird durch diese Bestimmungen das besonders streng verpönte französische Strafrecht, das „*semper*“ der Appendices schlagend widerlegt. Als Strafe für den Ehebrecher bestimmt die Coutume von Aiges-Mortes, daß dieser „*sine fusticatione currat nudus*;

<sup>57)</sup> 24,649: Denn so ist der Satz: *quamvis in forto terreno non aequè puniatur viri ac mulieris perfidia* nachdem Zusammenhang zu deuten; vgl. 27,434.

<sup>58)</sup> *Matthaeus*, De criminibus 1760, S. 348, der sich namentlich gegen die mildere holländische Praxis wendet.

<sup>59)</sup> *Papon*, Decis, 630ff, Arrêts 490,774.

<sup>60)</sup> Dec. 630ff. Arrêts 776,487,488.

<sup>61)</sup> Dec 632.

die Coutume von Milhau ordnet an, daß dieser schmachvolle Lauf „*se fasse en plein jour et ne soit pas rachetable par une amende*“<sup>62)</sup>.

Etwas breiter äußert sich Calvin über die das 8. Gebot betreffenden Strafarten. *Lex Dei furari prohibet. Quae furtis constituta fuerit poena in politiis Iudeorum, videre est in Exodo. Aliarum gentium vetustissimae leges furtum duplo puniebant; quae postea sequutae sunt, discreverunt inter manifestum et non manifestum. Aliae ad exilium progressae sunt, aliae ad flagrum, aliae ad capitis supplicium. Dabei vertritt er die zu seiner Zeit keineswegs vereinzelt Meinung, daß die ältesten Gesetzgebungen, nämlich die Drakons und Solons, ihre Strafbestimmungen dem Dekalog entlehnt und sie an die Dezemviren vermittelt hatten, wenn auch in den Bestimmungen der letzteren hinsichtlich des doppelten und vielfachen Schadenersatzes gewisse Unstimmigkeiten wahrzunehmen und ihre Abweichungen vom Dekalog als Schlimmverbesserung anzusehen sind<sup>63)</sup>. Die spätere Unterscheidung zwischen dem *fur manifestus* und *non manifestus* findet sich, wie Calvin selbst<sup>64)</sup> bemerkt, im Zwölftafelgesetz,<sup>65)</sup> aber auch bei den späteren römischen Juristen<sup>66)</sup>. Was sind aber die *aliae leges*? Die in diesen vorgesehenen Strafen: das Peitschen (*flagrum*) und die Verbannung sind allerdings auch in dem römischen Strafrecht geläufig<sup>67)</sup>, desgleichen in dem attischen Recht<sup>68)</sup>. Es scheint aber, daß Calvin außerdem an die lokalen Strafbestimmungen denkt, die die verschiedenen französischen Coustumes auch verschieden abgestuft haben. Zwar folgt der *Grand Coustumer* oder die *Somme rurale*, gesammelt von Bouteiller (1459 und 1460)<sup>69)</sup> im allgemeinen dem römischen Strafrecht,*

<sup>62)</sup> *Boys*, Histoire du droit criminel de la France I,261.

<sup>63)</sup> 24,688.

<sup>64)</sup> *Ib.* 688.

<sup>65)</sup> Vgl. *Rein*, a. a. O. 297. *Mommsen* 750ff.

<sup>66)</sup> *Rein*, 311. *Mommsen* 751.

<sup>67)</sup> *Rein*, a. a. O. 915. *Mommsen* 776; die Relegation beim Einbruchsdiebstahl 782. beim Menschen diebstahl (*plagium*), wie ja auch der für *manifestus* die Kapitalstrafe (*supplicium*) zu gewärtigen hatte (*Mommsen* 750ff).

<sup>68)</sup> *Petitus*, *Leges atticae*. III,635ff.

<sup>69)</sup> *Lib.* 1 fol. LXXVII.

indem er zwischen dem *larrecin manifest ou appert* und *larrecin non appert* unterscheidet, aber die Strafarten werden hier viel feiner spezialisiert als in dem römischen Recht. Der „*larrecin appert*“ verliert, wenn es sich um einen Betrag unter 5 Sols oder um einen gleichwertigen Gegenstand handelt, die Ohren, im Wiederholungsfall verfällt er der Todesstrafe. Der „*larrecin non appert*“, d. h. derjenige, der die Herkunft der gestohlenen Sachen nicht nachweisen kann, muß den vierfachen Ersatz an den Seigneur zahlen und, falls ihm dies unmöglich ist, öffentlich geschlagen oder gepeitscht werden<sup>70)</sup>. Nach den Bestimmungen der *Coutume de Labour* wird der Täter gepeitscht, im Wiederholungsfall gehenkt und erwürgt. Ein Raub zieht den Kopfverlust nach sich<sup>71)</sup>. Die *Coutume d'Anjou*<sup>72)</sup> erwähnt einen Fall, wo der Täter gehenkt und gevierteilt wurde.

Das falsche Zeugnis, das die Juden nach dem *ius talionis* bestrafen, wurde in den anderen Strafgesetzgebungen (*alibi*) durch Aufhängen oder Kreuzigung geahndet<sup>73)</sup>. Die Strafe durch Aufhängen ist hauptsächlich in Frankreich im Gebrauch gewesen. Das Parlament in Paris hat gerade im 16. Jahrhundert (1534) verschiedene Erlässe veröffentlicht. In diesem Jahr sind in Moulins zwei Delinquenten gehängt worden, desgleichen 1550 zwei andere in Toulouse, einer in Lyon, 1543 einer in Grenoble. Aber bereits im Jahre 1539 ist ein königliches Edikt erschienen, nach dem die falsche Zeugenaussage in Zivil- und Strafprozessen, namentlich aber in Verhandlungen über Verträge mit Tod bestraft werden soll<sup>74)</sup>. Aber auch nach dem deutschen Recht soll das falsche Zeugnis den Verlust des Lebens nach sich ziehen<sup>75)</sup>. Die Strafe der Kreuzigung kommt in dem römischen Recht vor<sup>76)</sup>, wie ja die ältesten

<sup>70)</sup> Boys, a. a. O., 239.

<sup>71)</sup> Boys, a. a. O., 265.

<sup>72)</sup> Bei Boys findet sie die ständige Formel: *pendu et estranglé*. Vgl. Papon *Arrêts* 503 und *Decisiones* 646a.

<sup>73)</sup> 2,1106.

<sup>74)</sup> Papon, *Arrêts*, 497. *Decis* 642.

<sup>75)</sup> So in der *Carolina* Art. 64 und 68.

<sup>76)</sup> Das Aufhängen an der *arbor infelix*, Rein, a. a. O. 913.

römischen Strafrechtsordnung den falschen Zeugen in Kapitalprozessen dem Mörder gleichstellen<sup>77)</sup>. Dagegen hat Calvin vergessen, das attische Recht zu erwähnen, wonach auf die *δίκη ψευδομαρτυρίων* die *ἀτιμία* folgte; die völlige Atimie schloß den völligen Verlust des Rechtes, Klage vorzubringen, ja selbst als Zeuge vor Gericht aufzutreten, in sich<sup>78)</sup>.

3

Die häufige Heranziehung der römischen Strafrechtsbestimmungen legt die Frage nahe, welche Stellung bei der Bewertung der einzelnen Rechtsformen dem römischen Recht zukommt. Angesichts der hier hauptsächlich in Betracht kommenden Auslegung des Dekalogs in Op. 24,120ff kann man nicht ohne weiteres behaupten, daß „unter den Rechtsnormen der *profanae gentes* das römische Recht die oberste Stelle einnimmt“<sup>79)</sup>. Wohl hat Calvin bei der Besprechung des 7. Gebots das Urteil gefällt: *Ordini divinitus praescripto consentiunt Romanae leges, ac si ex Mose didicissent eorum autores quid honestum sit et naturae consentaneum*. Aber dieses Werturteil bezieht sich nur auf ein Teilgebiet des Dekalogs, und würde auch von den griechischen Gesetzgebern gelten, sofern diese ihre Bestimmungen dem Dekalog entlehnt haben<sup>81)</sup>. Wenn man außerdem glaubt, eine besondere Wertschätzung des römischen Rechtes darin zu sehen, daß Calvin sich nur einmal gegen einen römischen Rechtssatz wendet<sup>82)</sup>, nämlich gegen die *patria potestas* über Leben und Tod der Kinder, die als eine *licentia merito repudianda* bezeichnet wird<sup>83)</sup>, so wird diese Annahme dadurch entkräftet, daß Calvin auch sonst von den römi-

<sup>77)</sup> Mommsen, 635.

<sup>78)</sup> Lipsius, *Das attische Recht* III,392,789. S. Petitus *Jurisprudentia Romana et Attica*, 1741, S.450.

<sup>79)</sup> Beyerhaus, a. a. O. 67.

<sup>80)</sup> 24,661.

<sup>81)</sup> 24,688.

<sup>82)</sup> Beyerhaus a. a. O. 68.

<sup>83)</sup> 24,608.

schen Gesetzen abrückt. Das dem Vater oder Ehemann einer geschändeten Frau zustehende Recht, den Verführer zu töten, wird als eine von Gott nie gebilligte *licentia* zurückgewiesen<sup>84)</sup>. Gegen den die Ehe mit einer Enkelin billigenden Senatsbeschluß hat sich sogar das natürliche Rechtsgefühl der *profanae gentes* aufgelehnt<sup>85)</sup>. Ebenfalls war es eine *immanis barbaries*, daß bei den Römern wie bei den anderen Völkern die Herren die *potestas vitae ac necis* über ihre Sklaven hatten<sup>86)</sup>. Die Todesstrafe soll nicht bloß, wie es in dem römischen Recht der Fall war, die Vatermörder treffen, sondern auch diejenigen, die sich zu einer Gewalttat gegen ihre Eltern haben hinreissen lassen<sup>87)</sup>. Auf der anderen Seite fehlt es nicht an Stellen, die eine volle Uebereinstimmung der römischen Gesetze mit den göttlichen feststellen. Hierher gehört das *impedimentum consanguinitatis*,<sup>88)</sup> die strenge Ahndung des Ehebruchs<sup>89)</sup>, der Grenzverschiebung<sup>90)</sup>, des Gebrauchs von falschem Maß und Gewicht, wobei allerdings zu bemerken ist, daß die Bestimmungen von Lev. 19,35 und Deut. 25,13—16 im Unterschied vom römischen Recht keine bestimmte Strafe angeben, und endlich die Bestrafung des *fur manifestus* und *non manifestus*, mit der charakteristischen Bemerkung, daß sowohl nach dem alttestamentlichen als auch dem römischen Gesetz (nach der Auslegung von Marcellus) die Geldstrafe den Ehrenverlust mit sich bringt<sup>91)</sup>. Als ein besonderer Vorzug des römischen Rechtes wird die in der *lex Cornelia* scharf präziserte Gleichsetzung der bösen Absicht mit der Tat hervorgehoben<sup>92)</sup>, und die aus dem Grundsatz der *aequitas* fließende Humanität den Feinden gegenüber, die sich in der Einrichtung der *Fetialen* äußert, gerühmt<sup>93)</sup>. Wenn

<sup>84)</sup> 24,639.

<sup>85)</sup> 24,662.

<sup>86)</sup> 24,624.

<sup>87)</sup> 24,607.

<sup>88)</sup> 24,661.

<sup>89)</sup> Ib. 649.

<sup>90)</sup> Ib. 676.

<sup>91)</sup> Vgl. 24,613.

<sup>92)</sup> 24,638: vgl. 24,551: *les Payens, quand ils ont escrit, en ont ainsi parle: la loy ne punit point les evenements, elle punit le conseil.*

<sup>93)</sup> 12,632.

demgegenüber Deut 20,12ff den Juden das Recht gibt, die männlichen Glieder einer bestimmten Stadt zu töten, Weiber, Kinder und Vieh zu rauben, so wird dieses scheinbar willkürliche Zugeständnis (*videtur haec nimis licentiosa concessio*), die gegen die Liebesregel verstößt und bei weitem nicht als vollkommen bezeichnet werden darf, (*longe a perfectione distat*)<sup>94)</sup> mit der Härte der Israeliten, der Gott öfter, als es recht und billig war, Zugeständnisse machen mußte, begründet. Calvins Erklärung will offenbar die tatsächliche Ueberlegenheit des römischen Rechtes über das jüdische Kriebsrecht nicht in einem besonders grellen Licht erscheinen lassen. Aehnlich verhält sich die Sache bei der Verurteilung der Bestimmung über die Behandlung der ihren Herren entflohenen Sklaven (Deut. 23,15ff). Wenn das jüdische Gesetz den Personen, zu denen sich die Sklaven hilfeschend geflüchtet haben, das Recht gibt, diese zu behalten, so scheint es wieder nicht ganz gerecht zu sein (*videtur non omni ex parte iusta esse*), obwohl es als ein humanes, mildes Gesetz gelten will (*quamquam . . . ad humanitatem et clementiam spectat*). Nach dem römischen Recht konnten sich die Sklaven in die Tempel oder zu den Statuen der Cäsaren flüchten, um damit zu beweisen, daß sie unmenschlich behandelt worden sind; nach der Feststellung der Ursache durften sie an mildere Herren weiterverkauft werden. Die römische Behandlung war wenigstens erträglich; dagegen beraubt die Bestimmung des Deuteronomiums die bisherigen Herren ihres Eigentumrechtes und verletzt überdies, da es den Flüchtlingen den Aufenthalt im Lande ohne weitere Begründung gestattet, das Völkerrecht; abgesehen davon, daß die Sklaven, unter denen sich zweifelhafte Individuen, ja Verbrecher befanden, den ihnen zugewiesenen Ort von neuem mit ihren Untaten bedrohen konnten. Da infolgedessen die Gesetzbestimmung als eine Art Förderung der gesetzlichen Barbarei unter dem Deckmantel der göttlichen Autorität ausgelegt werden könnte, glaubt Calvin sie nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach verstehen zu können. Das Gesetz

<sup>94)</sup> 24,633: vgl. 24,624 *quod autem leges politicas Deus ad solitam perfectionem non exegit hac facilitate coaguere voluit populi contumaciam.*

gewährt nicht den Uebeltätern, sondern den von ihren bisherigen Eigentümern unmenschlich behandelten Sklaven die Zuflucht in dem Lande Kanaan, um sie nicht wieder ihren früheren Peinigern auszuliefern, und zwar nach einer gerichtlichen Entscheidung, die der durch das Gesetz vorgesehenen Wahl der jeweiligen Wohnstätte vorherzugehen schien, da der Aufenthalt im Lande Kanaan nur den Gottesverehrern gestattet war. Demnach werden diese deuteronomischen Gesetzesbestimmungen nicht „abgelehnt“<sup>95)</sup>, sondern sie verlieren durch richtige Sinnanwendung den Anschein von Willkür und Ungerechtigkeit.

Alle diese die Beziehungen zwischen dem römischen Recht und den politischen Zusätzen des Dekalogs erläuternden Sätze verraten eine Freimütigkeit, mit der der Reformator die beiden Gesetzesgruppen nach ihren Vorzügen und Mängeln abwägt, einen Freimut, der auf natürliches Rechtsgefühl und die Liebesregel sich stützt und nicht zögert, die ideelle Ueberlegenheit des römischen Rechtes über das jüdische zuzugeben, und bestrebt ist, die scheinbare Minderwertigkeit des letzteren aus den sie bedingenden äußeren Umständen zu erklären<sup>96)</sup>.

Enthalten aber die vergleichenden Betrachtungen Calvins keine direkte Aussage über den Wertprimat des römischen Rechtes, etwa dem attischen gegenüber<sup>97)</sup>, so kann man aus der Tatsache, daß Calvin die römischen Gesetze auf einer

<sup>95)</sup> Wie Beyerhaus a. a. O. 68 will.

<sup>96)</sup> Der Freimut des Reformators steht mit seiner beannten Ehrfurcht vor dem Alten Testament keineswegs im Widerspruch. Die Bestimmungen waren ja zeitgeschichtlich bedingt und konnten gerade so derogiert werden wie die alttestamentlichen Wuchervorschriften (24,680) ohne den Kern des Gesetzes zu zerstören; vgl. 2,1105. Im Grunde ist Calvins Bestreben, die Möglichkeit einer schiefen, das rechtliche und sittliche Prinzip der betreffenden Bestimmungen antastenden Beurteilung durch die angemessene Erklärung im Keime zu ersticken, dem Interesse entsprungen, die Autorität Gottes „des Vaters der Barmherzigkeit“ (24,632) zu wahren, der eine in seinem Namen begangene Entwertung der Gesetze nicht zulassen kann. Ib. 633.

<sup>97)</sup> Wenn Beyerhaus a. a. O. 67ff. aus der Behauptung Calvins, daß die gesetzlichen Bestimmungen des Solon und der Decemviren nur Verschlechterung und Trübung des ursprünglichen Rechtsgefühls enthalten, den Schluß zu ziehen glaubt, Calvin sei geneigt, das Trennende zwischen diesen und dem Dekalog wahrzunehmen, so trägt er in die Gedanken Calvins mehr hinein als dieser beabsichtigt hat. Wie hätte Calvin daneben das Urteil aussprechen dürfen, daß die Gesetzgebung Solons auf den Dekalog zurückgeht?

weiten Strecke mit dem Dekalog zusammengehen läßt, wenigstens indirekt den Schluß ziehen, daß er dem ersteren einen höheren Wert beilegt als den Gesetzgebungen der anderen profanen Völker.

Bestimmter und ausführlicher sind die Urteile der deutschen Reformatoren. Sie werden gleichsam umspült von der Welle, die die bereits am Ende des 15. Jahrhunderts siegreich durchgeführte Rezeption des römischen Rechtes, die *receptio in complexu*, in die deutsche Rechtsgeschichte geworfen hatte, und müssen die dagegen einsetzende Revolution durch den Nachweis der Vortrefflichkeit des römischen Rechtes zurückschlagen. Melancthon wie die Rezeptionsjuristen überhaupt, preist die unbesiegbare Vortrefflichkeit der römischen Gesetze, da in ihnen im Gegensatz gegen die ungewissen, d. h. nicht geschriebenen und unbilligen, das beste und billigste Recht enthalten sei<sup>98)</sup>. Auch die Völker, die ihre heimatlichen Gesetze beibehalten, sollen doch das römische Recht erlernen, um ihm den Geist, d. h. die Kraft und Natur der Billigkeit zu entlocken, nach der sie ihre eigenen Gesetze beurteilen können<sup>99)</sup>. Die Wertschätzung des römischen Rechtes steigert sich bei Melancthon förmlich zu einer enthusiastischen, fast abgöttischen Verehrung. Wenn er in dem römischen Recht eine Art Orakel sieht, eine *vox et lux Dei*, wenn die Aufhebung des römischen Rechtes ihm wie ein Rückfall in die Zeit der Barbarei und des kulturlosen Naturzustandes erscheint, wenn sich ihm das römische Recht als eine Art gebildete, gottgeschenkte Philosophie darstellt<sup>100)</sup>, so sind diese Lobpreisungen der Ausdruck einer humanistischen Seele, die in dem quellenden römischen Recht ein sicheres Bollwerk gegen die Tyrannis auf der einen, gegen die Zügellosigkeit auf der anderen Seite und damit ein Hilfsmittel zur Verwirklichung einer wahrhaft menschlichen, auf Ordnung, auf Harmonie

<sup>98)</sup> CR 11,363 *aequissimum et maxime consentaneum rationi, quod munit nos adversus tyrannidem. 446 plenum humanitatis atque aequitatis . . . quod hanc gentem cuius olim summa barbaries fuit ad mitiorem atque humaniorem vitam traduxit.*

<sup>99)</sup> 11,81,79.

<sup>100)</sup> 11,79.299.353.

von Wissen und Leben aufgebauten Kultur zu finden glaubt. Diese Ueberschätzung hat ihr Gegenstück in der Abwertung der heimatlichen Rechte und Gewohnheiten, in denen die Rezeptionsjuristen ein ungewisses Recht (*ius incertum* im Gegensatz zum geschriebenen und festen Recht) und unbilliges Gesetz (im Gegensatz gegen das „billige, römische“ gesehen haben. So kann auch Melanchthon das sächsische und westfälische Recht seiner Zeit nur insoweit beklagen, als sie die Bestandteile des römischen Rechtes nicht aufgenommen haben<sup>101)</sup>. Er steht unter dem Bann der Rezeptionsjuristen, da er, wie diese, das rezipierte römische Recht, das übrigens kein reines, sondern das modernisierte Recht der italienischen Juristen<sup>102)</sup> war und auf die Kommentare des Bartolus und Baldus sich stützte<sup>103)</sup>, auf die heimischen Verhältnisse unter weitgehender Verkennung ihrer Eigenart anwenden will. Wenn er die unbedingte Herrschaft der römisch-rechtlichen Bestimmungen auf dem Gebiete des Familien- und Erbrechtes (namentlich des Rechtes der formlosen Vermächtnisse, Fideikomnisse) und des Klagerechts fordert<sup>104)</sup>, so teilt er die Ueberzeugung der Rezeptionsjuristen und kehrt stillschweigend die Motive hervor, die die Rezeption des römischen Rechtes veranlaßt hatten. Dabei wird das Gerichtsverfahren als das Grundmotiv vorangestellt werden müssen. Denn wir wissen, daß der Schwerpunkt der Rezeptionsgeschichte in der Umwandlung der deutschen Gerichtsverfassung zu suchen ist, daß zuerst die Urteile und als Folge davon die Rechtsgeschäfte nach dem römischen Recht umgestaltet, daß zunächst das Gericht und dann das Recht vom römischen Recht erobert wurden<sup>105)</sup>. Wir wissen aber auch, daß durch die Rezeption des römischen Rechtes der Privatrechtszustand Deutschlands in mancher Beziehung verschlechtert worden ist<sup>106)</sup>,

<sup>101)</sup> Sohm, Zeitschr. von Grünhut 1, S. 246. Institutionen des röm. Rechts, 1928.

<sup>102)</sup> Sohm, Zeitschr. von Grünhut 1, S. 246. Institutionen des röm. Rechts, 1928, S. 15. Stinzing, Geschichte der deutschen Wissenschaft, S. 49.

<sup>103)</sup> Nach Melanchthon waren Imerius und Bartolus heroici viri, 11,356.

<sup>104)</sup> 11,361ff.

<sup>105)</sup> Laband, Die Bedeutung der Rezeption des römischen Rechts für das deutsche Staatsrecht, 1880, S. 32ff. Moddermann, Die Rezeption des römischen Rechts, S. 54ff.

<sup>106)</sup> Laband, a. a. O.

wie es Melanchthon als Rezeptionstheoretiker noch nicht ahnen konnte.

In der Wertschätzung des römischen Rechtes weicht Luther nicht wesentlich von Melanchthon ab. Wenn seine diesbezüglichen Aussagen zwar nicht so enthusiastisch lauten, als diejenigen seines humanistischen Freundes, so haben nach ihm doch die Römer „so herrliche Gesetze und Rechte gehabt, denn die Vernunft leret sie, das man die Mörder strafen, die Diebe hencken solte, und wie man sonst Erbgüter austeilten möchte, das haben sie alles gewußt und fein ordentlich gethan, one rat und unterricht der Heiligen Schrift“<sup>107)</sup>. Er tritt für die Erhaltung des römischen Rechtes ein, „weil unser regiment inn deutschen landen nach dem römischen Kaiserlichen recht sich richten mus und sol, Welchs auch unsers regiments Weisheit und recht ist, von Gott gegeben, So folget, daß solch regiment nicht kann erhalten bleiben, sondern mus zu grund gehen, wo man solche recht nicht erhelt“<sup>108)</sup>. Zwar ist „das Keiserliche recht, nach welchem das Römisch reich noch heutiges tages geregieret und bis an den Jüngsten tag bleiben wird, nicht anders, denn heidnische Weisheit, welchs die Römer, ehe denn Roma von Christen oder Gottes selber ichts gehöret hat, gesetzt und geordnet haben;“ aber entsprechend seiner uns bereits bekannten Ueberzeugung, daß Gott auch den Heiden große Gaben verliehen habe, empfiehlt Luther das Studium der klassischen Werke des römischen Rechtes, denn die „haben warlich gar schön und reichlich ausgestrichen und gemalet, beide mit sprüchen und bildern, mit leren und exempeln Aus welchen die alten Keiserlichen rechte komen sind“. Eine Aenderung des gegenwärtigen Rechtes wäre eine Revolution und müßte mit einer Verheerung des Reiches enden<sup>109)</sup>, es sei denn, daß „Gott wider einen gesunden helden oder Wundermann gibt, unter des Hand alles besser gehet oder ja so gut, als jnn keinen buch stehet, der das Recht entweder endert oder also meistert, das es im lande alles grü-

<sup>107)</sup> W. A. 16,354.

<sup>108)</sup> W. A. 30/2,557ff.

<sup>109)</sup> 51,242.

net und blüet mit friede, zucht, schutz, straffe, das es ein gesund regiment heißen mag.“ (51,214). Die Schätzung des römischen Rechtes wird bei Luther verständlich, wenn man sie als Gegenstück zu seiner Verachtung des kanonischen Rechtes auffaßt. An dem römischen Recht gemessen, ist das „geistlich recht kindisch, albern, schlecht ding, ob wol viel heiliger, trefflicher leute drinn gewest sind, das auch die Juristen selber sagen: Purus Canonista est magnus Asinista“<sup>110</sup>).

Diesen Ausführungen scheint eine andere Aeußerung Luthers zu widersprechen, die römischen Gesetze seien tot, da Rom nicht mehr ist, sondern war (Romanae leges sunt mortuae, quia Roma non est, sed fuit)<sup>111</sup>, eine Aeußerung, die an einer anderen Stelle dahin gemildert wird, daß die „römischen Rechte der kaiserlichen noch gar ein wenig hangen, denn wenn ein Kaisertum, Königreich oder Fürstentum fällt, so fallen auch desselben Rechte, Gesetz und Ordnungen“<sup>112</sup>). Der Widerspruch kann nur gelöst werden, wenn man erwägt, daß Luther in dem damals in Deutschland geltenden römischen Recht nicht ein reines, zur Zeit des Römerreiches geltendes Recht sieht, sondern wie es tatsächlich der Fall war, ein modernisiertes, durch kanonische Bestandteile durchsetztes Recht; man denke nur an den damaligen Zivilprozeß<sup>113</sup>).

Wenn bei Calvin ein überschwängliches Lob des römischen Rechtes nicht anzutreffen ist, so würde er gegen einzelne Sätze Melanchthons nichts wesentliches einwenden. Wenn er die Verachtung der Gegner der communes gen-

<sup>110</sup>) W. A. 51,242. — Tischreden W. 6,326: Im Gegensatz zu dem weltlichen Recht ist „das geistliche Recht nichts Anders, denn was der Papst will und träumet. Und weil das Papsttum vom Teufel gestiftet ist, so sind auch seine Rechte, die mit Gottes- und dem natürlichen Gesetz und Recht nicht übereinstimmen, sondern dawider sind, des Teufels Stiftung und Ordnung. Vgl. auch W. 6,459.

<sup>111</sup>) Tischreden W. 4,457.

<sup>112</sup>) Ib. 1,144.

<sup>113</sup>) Daß Luther in dem römischen Reich der deutschen Nation nicht eine Fortsetzung des alten Römerreiches im Unterschied von den Kanonisten sah, ist bekannt (Vgl. W. A. 6,462ff: Es ist ohn zweiffel, das das recht romisch reych davon die schrift der Propheten Numeri 24 und Daniel verkundet haben lengist vorstoret und ein end hat . . . und ist nu ein ander romisch reich, das der bapst hat auff die Deutschen bawet, den jhenes, das erst ist langis, wie gesagt, untergegangen.

tium leges als eine alberne geißelt<sup>114</sup>), so denkt er bei den gemeinsamen Gesetzen der Völker zweifellos an das römische Recht, umso mehr, als dieses zu seiner Zeit im Gegensatz zu den Statutarrechten der einzelnen Territorien als Weltrecht galt. Auch Melanchthons Billigung der römischen aequitas würde Calvin gutheißen, da er den Vernunftgrund aller Gesetze in ihrer christlichen Form als der römischen aequitas kongenial wertet. Infolgedessen würde er den Satz Melanchthons unterschreiben, daß die römischen Gesetze zu achten sind, da ihre Bestimmungen von dem mit dem göttlichen Gesetz identischen Naturgesetz abgeleitet sind. Hat doch auch Calvin, wie gezeigt, nicht bloß allgemein die natürliche Billigkeit als Norm und Ziel aller positiven Gesetze bezeichnet, sondern gelegentlich die Uebereinstimmung der einzelnen römischen leges mit dem Naturgesetz und Dekalog hervorgehoben. Wenn aber, wie wir zugeben mußten, die überragende Stellung des römischen Rechtes gegenüber den anderen positiven Gesetzen nur angedeutet, nicht direkt behauptet wird, so kann man trotzdem annehmen, daß die Ueberlegenheit des römischen Rechtes ihm außer Zweifel stand. An Stelle des direkten Wortzeugnisses tritt der Tatbeweis ein. Calvin arbeitet in seiner Staatslehre und Theologie viel häufiger als die anderen Reformatoren nicht bloß mit den Grundbegriffen des römischen Rechtes, sondern er verwertet bejahend auch einzelne Bestimmungen des privaten und öffentlichen Rechtes; der Wesenszug seiner Staatsauffassung wurzelt in dem römisch-rechtlichen Boden. Calvin, der praktische Gesetzgeber Genfs, hat die überragende Bedeutung des römischen Rechts dadurch anerkannt, daß er den Zivilprozeß und das Eherecht in Genf von den kanonistischen Bestandteilen möglichst zu befreien und auf die römisch-rechtliche Basis zu stellen versuchte<sup>115</sup>).

<sup>114</sup>) 2,1104ff: sunt enim qui recte compositam esse rem publicam negent, quae neglectis Mose politicis, communibus gentium legibus regitur. Quae sententia quam periculosa sit et turbulenta, viderint alii, mihi falsam esse et ac stolidam, demonstrasse satis escrit.

<sup>115</sup>) Vgl. hinsichtlich des Zivilprozesses die 4. Abhandlung.

Man hat Melanchthon den Vorwurf gemacht, daß er, wie die Naturrechtslehrer aller Völker und aller Zeiten, mit dem größten Nachdruck die Anschauung, das positive Recht sei neben dem Naturrecht überflüssig oder schädlich, bekämpft hätte, ohne zu bedenken, daß das positive Recht neben dem Naturrecht logisch unmöglich sei<sup>116)</sup>. Da Calvin in dieser Anschauung mit Melanchthon übereinstimmt, wird er durch diesen Vorwurf mitbetroffen. Melanchthon bekämpft<sup>117)</sup> die Anschauung, die die Notwendigkeit der geschriebenen Gesetze durch den Hinweis auf die natürliche Urteilsfähigkeit der Gerichtsorgane zu bestreiten glaubte, eine Anschauung, die sich offenbar auf das oben erwähnte aristotelische Prinzip stützte, wonach die nicht-geschriebene Billigkeit das geschriebene Recht verbessern kann. In seiner scharfen Auseinandersetzung mit dieser Auffassung<sup>118)</sup>, der selbst Luther nicht abhold war<sup>119)</sup> und die mit den sonstigen Anschauungen des Aristoteles in Widerstreit steht<sup>120)</sup>, will er nicht die unbedingte Notwendigkeit des positiven Rechtes als eines Systems gültiger Sollnormen neben dem Naturrecht erhärten, sondern, wie seine vorhergehenden Ausführungen beweisen, die von den Gegnern bestrittene Notwendigkeit der positiven Gesetze damit beweisen, daß das natürliche Prinzip der Billigkeit in diesem enthalten ist und nur in den Fällen, wo es nicht direkt in dem geschriebenen Gesetz zum Vorschein kommt, aus den naturrechtlichen Quellen (ex artis fontibus) erschlossen werden müsse. Um diese Stellung zu begreifen, muß man wissen, daß Melanchthon wie Cal-

<sup>116)</sup> Kelsen, Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre des Positivismus, S. 36.

<sup>117)</sup> CR 16,234ff.

<sup>118)</sup> Er nennt sie direkt barbarisch.

<sup>119)</sup> W. A. 11,279: wo du der liebe noch urteylest, wirst du gar leycht alle sachen scheyden und entrichten on alle recht bücher. Wo du aber der liebe und natur recht auß den augen thust, wirstu es nymmer mehr so treffen, das es Gotte gefalle, wenn du auch alle recht bücher und Juristen gefressen hettist, Sondern sie werden dich nur yrrer machen . . . Eyn recht gut urteyl das muß und kan nicht auß büchern gesprochen werden, sondern auß freyem synn daher, als were keyn buch. Aber solch frey urteyl gibt die liebe und natürlich Recht, das alle vernunft voll ist.

<sup>120)</sup> siehe oben, S. 105.

vin sich gegen zwei Fronten von Gegnern zu verteidigen hatten. Wie bereits bemerkt, hatten sie zunächst mit den anarchistisch-täuferischen Gegnern zu tun, die die Staatsordnungen als auf Gewalt ruhende Einrichtungen und die vom Staat erlassenen Gesetze als Mittel der Zwangsherrschaft bekämpften. War es diesen Gegnern gegenüber leicht, darauf hinzuweisen, daß ohne festgefügte Ordnungen der Bestand des Staates bedroht ist, so mußte man anderen aus den Wirren des Bauernkrieges hervorgegangenen „Bundesgenossen“, die die „heidnischen“ Gesetze durch das „gsatz Mosis“ ersetzt haben wollten<sup>121)</sup>, mit anderen Denkmitteln begegnen. Melanchthon, der ursprünglich geneigt war, die Einführung der mosaischen Gesetzgebung zu befürworten, unternahm eine literarische Fehde zum Schutz der positiven, namentlich der römischen Gesetze. Seine Reden „Ueber die Gesetze“ gehen von dem Prinzip aus, daß die hl. Schrift nicht bloß nicht die bürgerlichen Gesetze mißbillige, sondern direkt befehle, daß sie mit Ehrfurcht und heiliger Scheu verehrt werden sollen (religiose sancteque colantur CR 11,68) und daß vorzüglich die römischen Gesetze dem Prinzip der Billigkeit entsprechen.

Calvin entkräftet den Einwand der Gegner, durch die Unterwerfung der Christen unter die in ihrem Land geltenden Gesetze werde das mosaische Gesetz außer Kraft gesetzt, so, daß er auf der einen Seite die mosaische Gesetzgebung in ihrer Kraft beläßt, auf der anderen Seite, was besonders unterstrichen werden muß, als Voraussetzung für die Giltigkeit aller Gesetze die Notwendigkeit des Naturrechts verlangt. Von dem mosaischen Gesetz werden lediglich die judiziellen und zeremoniellen, nur Israel angehenden Bestimmungen abgeschafft, sein

<sup>121)</sup> Johann Eberling von Guenzberg, Ausgewählte Schriften, herausg. von Enders, I, 130: Alle alte kaiserliche und pfaffenrecht thun wir ab . . . kein peinlich statut soll fürhin angenommen werden, das mit im gsatz Moysi außdruckt ist. — „Alle doctores der Rechte, sie seind geistlig oder weltlich sollen an keinem Gericht bei keinen Rechten, auch in keins Fürsten oder anderen Räten mehr gelitten, sondern ganz abgethan werden (im Manifest der Bauern: Stobbe, Rechtsquellen 2,51ff). — Vgl. Melanchthon CR 16,448; 11,920,358; 12,20.25. Nonnulli negant Christiano utendum esse legibus ethnicorum. Itaque aut novas conantur ferre, aut revocant nos ad Mosaicas, leges, ut Carolostadius (Karlstadt) qui vehementissime contendeat, explosis Romanis legibus Mosaicas recipiendas esse.

sittlicher Inhalt bleibt intakt und allgemein verbindlich. Wenn an Stelle der jüdischen Gesetze in den einzelnen Staaten andere bessere („dum magis probantur“) in Kraft getreten sind, so bedeutet das keineswegs eine Herabsetzung der jüdischen Gesetze, da das Werturteil nicht durch einfachen Vergleich der jüdischen Gesetzgebung mit der nichtjüdischen, sondern nach Abwägung der lokalen, zeitlichen und völkischen Bedürfnisse der jeweiligen Völker abgegeben wird (2,1106). Die Gesetze der anderen Völker und Staaten müssen an dem sittlichen Grundgehalt des mosaischen Gesetzes gemessen werden. Zu dieser Lösung des von den Gegnern aufgegebenen Problems braucht aber Calvin, wie seine ganze Beweisführung zeigt, das Denkmittel des Naturrechtes. Wenn er das Naturrecht zur Stärkung, besser zur Beleuchtung (vgl. 2,1105: *id quod dixit planum fiet*) seines Grundsatzes, daß das göttliche Gesetz die oberste Norm des Staatslebens sein müsse, heranzieht, dann sieht er es eben nicht als etwas „beiläufiges“<sup>122)</sup> an. Es steht den einzelnen Völkern frei, Gesetze zu schaffen, die sie für vorteilhaft und zweckmäßig halten, nur müssen sich diese nach der bleibenden Liebesregel des allgemeinen Sittengesetzes richten, so daß zwar die Form wechselt, das Prinzip aber dasselbe bleibt<sup>123)</sup>. Hätte er mit diesen Sätzen seine Polemik beendet, so hätte er schwerlich seine Gegner überzeugt, denn diese hätten darin nur eine ideale Forderung gesehen, mit der die damalige Wirklichkeit nach ihrer Meinung nicht übereinstimmte. Die Staatsgesetze waren in ihren Augen ein heidnisches Zwangsmittel, das sich nicht bloß nicht mit der christlichen Freiheit vertrug, sondern den Christen noch härtere Strafen auferlegen wollte, als es das mosaische Gesetz und sein Urheber, Gott, zuließen. Es war daher das Anliegen Calvins, den Nachweis zu liefern, daß der Wesenszug der damaligen Gesetze dem in der mosaischen Gesetzgebung enthaltenen Prinzip der Billigkeit entsprach. War aber die Billigkeit nach der damaligen Rechtsauffassung im Unterschied vom *ius scriptum* ein wesentliches Merkmal des

<sup>122)</sup> Gegen Lang, Naturrecht, S. 22.

<sup>123)</sup> 2,1105.

Naturgesetzes, so hat Calvin notgedrungen nicht „beiläufig“ das Naturrecht in die Debatte gezogen.

Dabei war er sich eines „formal-logischen“ Widerstreites zwischen diesem und dem positiven Recht nicht bewußt. Dieser wäre vorhanden, wenn das positive Recht als ein System gültiger Sollnormen neben dem Naturrecht als einem System, das auch Sollnormen enthält, bestehen sollte<sup>124)</sup>. Das positive Recht wird aber nach Calvin als eine in Sollgeltung stehende Rechtsordnung nur betrachtet mit Rücksicht auf die in ihm enthaltene unveränderliche Norm der *aequitas*, die einzig und allein, weil in dem positiven Gesetz mit-enthalten, diesem den Charakter des Soll aufprägt und die Voraussetzung der verbindlichen Kraft der positiven Satzung bildet. Selbstverständlich handelt es sich dabei auch für die Untertanen um eine innere Bindung, um den physischen Zwang, der auch durch das Naturrecht gefordert wird<sup>125)</sup>. Der Widerstreit zwischen dem Naturrecht und dem positiven Recht könnte bestehen, wenn Calvin die beiden Rechte gewissermaßen in ihrer Reinkultur gegenübergestellt hätte, wie es die moderne zergliedernde juristische Begriffskunst tut<sup>126)</sup>. Ist nämlich nach dieser das rein positive Recht eine Zwangsordnung — wobei man unter dem Zwang eine physische, von außen kommende Einwirkung versteht — schaltet dagegen das reine Naturrecht, das Naturrecht „seiner Idee nach“, jeden physischen Zwang aus, da es eine natürliche, jedermann evidente und jedermanns gutem Willen entsprechende Ordnung voraussetzt, so kann man füglich von einem „formal-logischen“ Widerspruch reden; man kann ferner von materiell-teleologischem Gesichtspunkt aus das positive Recht für überflüssig erklären. Calvin arbeitet aber nicht mit einem reinen Naturrecht, denn das Rechtswissen muß durch die Offenbarung des Gesetzes Gottes geklärt und vertieft, das Rechtsgewissen durch die göttlichen Forderungen geschärft werden. Sein positives Recht ist aber auch nicht

<sup>124)</sup> Gegen Kelsen, a. a. O., 36.

<sup>125)</sup> Siehe oben S.

<sup>126)</sup> So Kelsen, a. a. O., 32.

wesentlich bloß ein Zwangsrecht, denn die Zwangsordnung tritt nach ihm erst ein, wenn die Ueberzeugung von der Gebundenheit bei den Rechtsadressaten nicht von selbst gegeben ist, die also die Rechtsordnung nicht einhalten; der physische Zwang gehört für Calvin nicht zum Wesen des Rechtes<sup>127)</sup>. Darum sein von uns bereits festgestelltes Bestreben, die Zwangsmomente durch sittliche Antriebe zu ersetzen, die in einer organischen Gemeinschaft zur Verwirklichung der Brüderlichkeit im Vordergrund stehen müssen. Es gehen bei ihm tatsächlich das naturrechtliche und positivrechtliche System ineinander. Wenn die Obrigkeit ihre Aufgabe darin sieht, die positiven Rechte zu wahren und durchzusetzen, so tut sie es im Bewußtsein, von Gott dazu delegiert zu sein (2,1115;). In dieser Auffassung ist das naturrechtliche Moment mit dem positivrechtlichen verknüpft. Denn es ist ein positivrechtlicher Grundsatz, daß die Gesetze gelten, sofern sie durch die Obrigkeit bestimmt und durchgesetzt werden; es ist ein naturrechtlicher Grundsatz, daß die Geltung der Gesetze nicht durch bloße Autorität der Obrigkeit verbürgt ist, sondern daß sie gelten, da sie dem göttlichen Gesetz und dem Naturrecht entsprechen, ihrem Gehalt und Inhalt nach gerecht sind. Die Idee des Naturrechtes verwandelt sich tatsächlich teilweise in eine Ideologie des positiven Rechtes, sofern ihre unveränderliche Grundidee auf die tatsächlichen Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens angewendet und diesem angepaßt wird. Wenn man dies alles ein „denaturiertes Naturrecht“ nennen will, so ist dagegen nichts einzuwenden, und nur daran zu erinnern, daß auch die neueste Entwicklung der Rechtsphilosophie das „denaturierte Naturrecht“ nicht mehr ausschalten kann, wie es der naturalistische Positivismus getan hatte, ferner, daß das positive Recht ein überpositives Rechtsprinzip voraussetzt und die Gesetzgebung sich von dem Einfluß einer „höheren Ordnung“ nicht loslösen kann. Nun Einfluß einer „höheren Ordnung“ nicht loslösen kann.

Denn es kann als erwiesen gelten, daß die lange Zeit absolut herrschende geschichtliche Rechtstheorie nicht

<sup>127)</sup> Vgl. S. 86.

vermochte, die naturrechtliche Frage als wissenschaftlich unhaltbar hinzustellen. Die naturrechtliche Frage, so sieht man ein, verlangt nicht notwendig, daß gewisse Rechtsätze oder ein bestimmtes Rechtssystem jetzt und überall eingeführt werden sollten; sondern nur, daß ein festes Ziel für die Rechtssetzung ins Auge gefaßt werde. Die Rechte mögen mehr oder weniger verschieden sein, bedingt durch die abweichenden kulturellen Zustände; das eine kann hinter dem anderen zurückgeblieben sein, und große Entfernungen mögen sich zwischen die einzelnen gelegt haben: aber deshalb kann doch das Ziel ein und dasselbe sein<sup>128)</sup>. Das alles ist aber haarscharf die Meinung Calvins<sup>129)</sup>. Das überpositive Rechtsprinzip ist aber nicht eine bloß formale Idee, nicht stoffleer; sein Inhalt ist die mit der Liebe identische Billigkeit und unveränderlich<sup>130)</sup>. Die Ausformung der Gesetze nach diesem Prinzip, ihre Konstitution verändert sich. Brunner, der seine Naturrechtslehre im Einklang findet mit der reformatorischen<sup>131)</sup>, weicht gerade in der Charakterbestimmung der Normen von Calvin und den Reformatoren ab. Nach Brunner gibt es keine absolute Norm, sondern nur relative Normen, die für jede Zeit und jeden geschichtlichen Kreis immer neu zu finden sind<sup>132)</sup>. Brunner merkt nicht, daß er mit dieser relativistischen Deutung der Rechtsidee in das Fahrwasser des rechtsgeschichtlichen Positivismus<sup>133)</sup> gerät. Das „immer

<sup>128)</sup> Stämmeler, Ueber die Methode der geschichtlichen Rechtstheorie. 1888 S. 37.

<sup>129)</sup> Vgl. aus der bereits erwähnten grundlegenden Stelle Op. 2,1106 die Wendungen: *proinde sola (aequitatis ratio) quoque ipsa legum omnium scopus et regula et terminus sit oportet. Ad eam regulam quaecunque formatae erunt leges, quae in eum scopum directae, quae eo termino limitatae, non est, cur a nobis improbentur, utcunque vel a lege iudaica, vel inter se ipsae alias differant . . . Videmus ut eiusmodi diversitate in eundem omnes finem tendant . . . Neque enim aliae illi praeferuntur, dum magis probantur, non simplici collatione, sed temporum, loci, gentis conditione.*

<sup>130)</sup> Dooyeweerd bewegt sich ganz auf den Bahnen Calvins, wenn er in seiner vortrefflichen Schrift: *Calvinisme en naturrecht*, S. 16 einschärft, daß das „primäre Naturrecht“ nur das zum Ausdruck bringt, was das unveränderliche Wesen jeder Rechtsordnung ist nach göttlicher, von unserem Willen unabhängigen Bestimmung.

<sup>131)</sup> Das Gebot und die Ordnungen. S. 608.

<sup>132)</sup> *ib.* 354.

<sup>133)</sup> Vgl. S. 657.

neue Finden“ der Norm setzt voraus, daß die bisherige Auffassung der Norm preisgegeben, die Fixierung der Norm also entweder von der neuen Erkenntnis des Rechtsideals abhängig gemacht wird, oder ein wirklicher Wechsel des Ideals in der Erscheinung festzustellen ist <sup>134)</sup>. Es wäre ungerecht, in dem absoluten unveränderlichen Kern der positiven Gesetze, dem absolut Richtigen, nur etwas „Stoisches“ zu finden <sup>135)</sup>. Denn die Voraussetzung, daß das absolute mit der Liebe identische Gesetz als Norm der positiven Gesetze einen Widerspruch in sich schließt <sup>136)</sup>, da die Liebe kein Gesetz sei, scheitert an dem biblischen von Calvin durchaus festgehaltenen Prinzip, daß die Liebe das Gesetz Gottes ist, was in dem einheitlichen Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zum Vorschein kommt. Calvin weiß wohl, daß die „freischenkende göttliche Liebe nicht gesetzlich zu fassen ist“, aber er schärft ein, daß diese Erkenntnis mit dem Liebesgebot nichts zu tun hat. Denn diese ausgesprochene Forderung ist nicht mit der Darreichung der uns mangelnden geistlichen Güter zu verwechseln <sup>137)</sup>. Es wäre allerdings sinnlos, nach dem absolut richtigen Recht zu fragen, wenn damit die Meinung verbunden sein sollte, daß dieses in seiner Absolutheit in die Erscheinung tritt. Aber gerade diese Sinnlosigkeit weist Calvin entschieden ab. In den Gesetzesgeboten zieht Gott nicht in Betracht, was die Menschen können, sondern was sie sollen <sup>138)</sup>; es kommt darin nur der absolute Geltungsanspruch, die verpflichtende Kraft und die Forderung des Gehorsams zum Vorschein — ein Geltungsanspruch, der bestehen bleibt, auch wenn die entsprechende Verwirklichung ausbleibt. Die positiven Gesetze sind nicht ein Abbild des absoluten Prinzips, auch nicht seine Nachahmung, wie Plato wollte, sondern nur relative Ausformungen des

<sup>134)</sup> Vgl. Stammler, a. a. O. 23.

<sup>135)</sup> Brunner, a. a. O. 253.

<sup>136)</sup> Brunner, a. a. O. 254: „Das unbedingte Richtige ist . . . ein Widerspruch“.

<sup>137)</sup> Op. 45,614ff. interim gratuita peccatorum remissio, per quam Deo reconciliamur, fiducia Dei invocandi, arrha futurae haereditatis, et aliae omnes fidei partes, licet primum in lege gradum obtineant, non pendunt in his duobus mandatis: quia aliud est exigere quod debetur, aliud offerri quod nobis deest.

<sup>138)</sup> Op. 45,611ff: Deum in legis praeceptis respicere, non quid possint homines, sed quid debeant.

absoluten Sittengesetzes; diese Ausformung, weil lokal und zeitlich, also schöpfungsmäßig bedingt, bleibt immer relativ. Wie das absolute Sittengesetz den Zielpunkt bezeichnet, auf den sich die sonstigen Gebote richten <sup>139)</sup>, so ist es auch die Grundnorm, nach der der Wesensbestand und die Entwicklung der positiven Gesetze sich gestalten sollen. Erst durch die Zusammenfassung des Wesentlichen und des Peripherischen, der aequitas und constitutio, wird das Naturrecht zu einer relativen, der geschichtlichen Wirklichkeit angepaßten Ordnungsmacht.

<sup>139)</sup> Ib. in quem scopum dirigantur omnia mandata, admonet.

**III.**

Das Widerstandsrecht.

Auch die Widerstandslehre Calvins ist von der Forschung nicht unberücksichtigt geblieben. Aber wie die Naturrechtslehre, so hat auch sie eine verschiedene Deutung und Beurteilung erfahren. Während Lang<sup>1)</sup> anzunehmen glaubt, daß die in einer „kurzen Bemerkung ganz am Ende der Institutio (Op. 1,1122) erwähnte Widerstandslehre nicht einmal „negativ in der Frage des Untertanengehorsams und des Widerstandsrechtes, geschweige denn positiv befriedigen konnte“ ist der Satz der Institutio nach Wolzendorff<sup>2)</sup> für die Zukunft der Staatslehre ungeheuer bedeutsam, „da er nicht entnommen ist einem naturrechtlichen System, sondern allein der Beobachtung des geltenden Rechtes; er enthält eine politisch und staatsrechtlich richtige Beurteilung des tatsächlichen Rechtszustandes. Das ist das wichtigste für die rechtliche Beurteilung der Bedeutung Calvins in der Geschichte der Lehre vom Revolutionsrecht, und beschämend für den Protestantismus wie für die Staatslehre muß es sein, daß diese so auf der Hand liegende Tatsache bisher kaum<sup>3)</sup> beobachtet wurde“. Wolzendorffs Auffassung teilen Seeberg<sup>4)</sup> Holl<sup>5)</sup>, und Haußherr<sup>6)</sup>. Dagegen wendet Baron<sup>7)</sup> ein, daß es wenig fördert, den Reformator darauf hin zu prüfen, wieviel oder wenig er unmittelbar zur Bildung der naturrechtlichen Theorien beigetragen habe; sollte Calvins

<sup>1)</sup> Naturrecht, 28,48.

<sup>2)</sup> Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstand des Volks, 1916. in „Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte“, Heft 126, S. 95ff.

<sup>3)</sup> Ausgenommen ist die Schrift von Cardauns, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtmäßige Obrigkeit im Luthertum und Calvinismus des 16. Jahrh. 1903, gegen deren Neigung, die revolutionären Ideen als Produkte des Protestantismus zu kennzeichnen, sich Wolzendorff mit Recht wendet.

<sup>4)</sup> Dogmengeschichte IV, 2,618.

<sup>5)</sup> Gesammelte Aufsätze 1,277.

<sup>6)</sup> Der Staat in Calvins Gedankenwelt (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 136) 59ff.

<sup>7)</sup> Baron, a. a. O. 91.

Lehre dennoch etwas neues und vor allem wirkungskräftiges gewesen sein, worüber kein Zweifel bestehe, so wird man dieses nur dann erfassen, wenn man nach der Funktion der Lehre vom Widerstandsrecht der „Volksbehörden“ für das Ganze von Calvins religiöser Staatsauffassung fragt. Wenn Baron diese Bedeutung in der Verankerung der Aristokratie in der Monarchie der Gegenwart sucht, so ist diese Auffassung allerdings nur in sehr beschränktem Maße richtig. Dagegen enthält Barons Arbeit einen wichtigen Hinweis darauf, daß man bei der Erörterung eines so bedeutsamen staatsrechtlichen Problems der praktischen Bewährung der theoretischen Grundsätze nachgehen muß, eine Forderung, die Baron allerdings mangelhaft erfüllt, und die Wolzendorff ausdrücklich ausschaltet; die Frage, ob Calvin nicht in der Praxis anderen Ideen gehuldigt und deren Verbreitung gefördert habe, muß nach Wolzendorff außer Acht gelassen werden<sup>8)</sup>. Damit wird die Frage der Wirkungskraftigkeit der Idee mit Unrecht unterschätzt, denn, wie wir sehen werden, ist der calvinische Satz der *Institutio* nicht originell und nach seinem wesentlichen Gehalt auch bei den anderen Reformatoren vorhanden.

Nun ist allerdings die praktische Betätigung des Reformators in dieser hochwichtigen Frage von der Literatur beachtet worden. Doumergue<sup>9)</sup> hat zahlreiche Belege aus dem Briefschatz des Reformators zusammengetragen, aber gerade die staatsrechtlich wichtigsten, auf die Stellung und Aufgabe der damaligen Stände sich beziehenden Stellen sind ihm unbekannt. — Muß dies auch von den Studien von Marcks<sup>10)</sup> und H. Naef<sup>11)</sup> gesagt werden, so sind die Unterlassungen der beiden Forscher damit zu erklären, daß die Studie des ersteren bis zum Tode Franz II. (1560) reicht, die des letzteren sich auf die Zeit des Aufstandes von Amboise beschränkt. Werden außerdem die einzelnen Behauptungen dieser Forscher in einigen Punkten berichtigt werden müssen, so ist das Hauptanlie-

<sup>8)</sup> a. a. O. 97 A.

<sup>9)</sup> a. a. O. 486ff.

<sup>10)</sup> Coligny I.

<sup>11)</sup> La conjuration d'Amboise et Genève 1922.

gen unserer Studie, die theoretischen Sätze Calvins in ihrer praktischen Bewährung darzustellen und dabei einen neuen, für die Wirkungskraftigkeit der calvinischen Auffassung entscheidenden Grund herauszustellen.

1

Calvin empfindet die Schwierigkeit des Problems (*quaestio sane difficilis*)<sup>12)</sup>, das sich ihm in seiner mittelalterlichen Form darbot: Was ist zu tun, wenn die Könige und Fürsten sich eidlich zur Treue verpflichten, wenn sie versprechen, daß sie das Recht mit den Regeln der höchsten Billigkeit, Aufrichtigkeit und Unbescholtenheit verwalten werden, und trotzdem ihre Treue brechen und sich tyrannisch gebärden? Sollten die Völker nach Selbsthilfe greifen (*sibi ipsi consulere*)? Er weiß, was hier auf dem Spiele steht: die Gewährung des Widerstandsrechtes würde der Neuerungssucht und den revolutionären Zuckungen seiner Zeit, die gar leicht und bald die bestehenden Ordnungen verändern und in Bewegung setzen wollen, Nahrung geben<sup>13)</sup>. Er gibt zu, daß der einzelne den Gewalttätern als *Privatleuten* Widerstand leisten darf, da es nicht erlaubt ist, z. B. das Gut dem anderen zu entreißen. Nur so kann der Widerstehende bezeugen, daß er das geschehene Unrecht nicht gutheißt. Es gibt eine doppelte Art des Widerstandes: die eine, wenn wir ohne Schaden, ohne Verantwortung das Unrecht verhindern; die andere, wenn wir das *ius talionis* üben. Die letztere Art ist den Christen verboten — sie dürfen die Gewalt nicht mit Gewalt zurückschlagen — die erstere dagegen geboten<sup>14)</sup>.

Anders verhält sich die Sache, wenn die *Obrigkeiten* das Recht ins Unrecht verkehren. Da ist den *Privatleuten* jede Auflehnung verboten, mögen die Herrscher

<sup>12)</sup> 29,552.

<sup>13)</sup> *ib:* multos hodie videmus occasionem rerum novandarum quaerere, nimiumque sibi permittere, in potestatibus et dominationibus movendis et commutandis.

<sup>14)</sup> 29,45,184: *quamquam Christus suis non permittit, ut vim vi repellant, non tamen prohibet, quin deflectant ab iniusta violentia.*

sich auch noch so tyrannisch gebärden und gegen Gott, das Recht und die Billigkeit verstoßen<sup>15)</sup>. Ordnet man diese Sätze in den Zusammenhang ein, in dem sie stehen, betrachtet man sie nämlich unter dem Gesichtspunkt der Vertragstreue und Eidesverpflichtung, (*iusiurandum* und *fides*), nimmt man ferner an, daß jeder Vertrag im religiösen Boden wurzelt, so ist das Motiv für die energische Bekämpfung jeder revolutionären Regung in erster Linie die Abscheu vor dem Vertragsbruch, der nicht bloß an menschlichen Autoritäten, sondern, was das Entscheidende ist, an Gott selbst begangen wird.

Mit diesem Motiv geht ein anderes Hand in Hand, nämlich der der patriarchalischen Ideenwelt entnommene Grundsatz, daß die Herrscher, die *patres patriae*, denen Gott als seinen Stellvertretern seine Majestät, seine göttliche *marque*<sup>16)</sup>, das Zeichen seiner Gegenwart eingeprägt hat, den Anspruch auf Gehorsam der Untertanen erheben dürfen, auch wenn sie die nichtswürdigsten Tyrannen (*nequissimus tyrannus*) sind. Der Widerstand gegen sie wird deswegen auch als ein frevelhaftes Unternehmen gegen Gott verurteilt (*resisti magistratui non potest, quin simul Deo resistatur*)<sup>17)</sup>. Die durch einen pflichtvergessenen Herrscher den Untertanen zugefügten Leiden müssen in demütiger Geduld ertragen und die Untertanen durch Selbstbesinnung und tieferes Schuldbewußtsein zu umso eifrigerem Flehen um den göttlichen Beistand angetrieben werden<sup>18)</sup>.

Wird denn aber dadurch die Gegenseitigkeit der Verpflichtung nicht illusorisch, wenn die Herrscher ihr Amt nicht nach Recht und Billigkeit verwalten? Brechen sie dadurch nicht ihre Treue und Vertragspflicht? Calvin macht sich selbst diesen Einwand<sup>19)</sup>, schlägt ihn aber als

<sup>15)</sup> 29,552: *longe alia est ratio principum et superiorum dignitatum, quibus Deus vult subditos obedientes esse . . . subditos regibus ac principibus nec posse nec debere adversus ipsos rebellare aut quidquam movere, licet tyrannidem exercent.*

<sup>16)</sup> Vgl. oben S. 27ff.

<sup>17)</sup> 3,111.

<sup>18)</sup> 2,1115; Op. 29,660: *opponit (Deus) quasi suae praesentiae notam in istiusmodi personis, in quibus sibi honorem haberi praecipit et summum imperatorem agnoscere.*

<sup>19)</sup> 2,1115: *at mutuas iniquas, subditis suis vices debent praefecti. Id iam confessus sunt.*

alberne Vernunftlei (*insulsus es ratiocinator*) zurück. Die Untertanen sollen eben ihre Pflicht tun und das andere Gott überlassen, dem die Fürsten verantwortlich sind. Zwei Möglichkeiten stellt er dabei gleichsam als Trost und Warnung in Aussicht. Gottes Vorsehung wird seiner Zeit offenkundige Rächer erwecken, die auf seinen Auftrag hin die verbrecherische Herrschaft strafen und das ungerecht unterdrückte Volk aus seinem Elend herausreißen. Durch sie wird Gott sein gerechtes Werk vollenden; hören mögen es die Herrscher und zittern. Ferner: Wo es in einem Staat Volksbehörden (Stände) gibt, die der Willkür der Herrscher steuern sollen, ist es nach göttlicher Ordnung (*Dei ordinatione*) ihre Pflicht und ihr Recht, zum Schutze der Freiheit des Volkes gegen die pflichtvergessenen Herrscher vorzugehen<sup>20)</sup>. — Wenn die Vertreter der Obrigkeit den Versuch machen wollten, den Gehorsam gegen den, der allein die höchste Herrschaft hat, zu vereiteln, dann muß der Gehorsam der Obrigkeit versagt werden, dann muß der Mensch auf Gott allein über alle und für alle hören. Denn der Versuch, uns Gottesfurcht und Verehrung zu entreißen, die reine Lehre Gottes umzuwerfen und die Ehrfurcht vor den Menschen der Ehrfurcht vor Gott vorzuziehen, ist nicht bloß ein Umsturz der natürlichen Ordnung, sondern eine Auflehnung gegen die Majestät Gottes, die über allen Autoritäten steht. Dem Fürsten, der die Autorität Gottes verletzt, soll man eher ins Gesicht spucken als gehorchen, denn er raubt Gott sein Recht und seinen Thron. Es wäre eine Perfidie und Feigheit, wenn man das unwürdige und gottlästerliche Gebot der Obrigkeit, in Sachen des Evangeliums zu schweigen, befolgen wollte. Sollte man sich aus falscher Bescheidenheit vor den höfischen Schmeichlern zurückziehen, die die Ablehnung eines königlichen Befehls für unrecht erklären, so würde man sich selbst zu einem Menschenknecht entwürdigen<sup>21)</sup>. — Rechtlich wird

<sup>20)</sup> Op. 1,1022; 2,1116.

<sup>21)</sup> Zu Op. 2,1116ff. vgl. noch Op. 41,25f: *si quis incipiat a reverentia terreni principis Deo praeterito, ille praepostere faciet: quando hoc esset pervertere totum natuare ordinem. Ergo priore loco timeatur Deus, obtineant principes terreni suam auctoritatem, sic tamen, ut Deus emineat. Potius*

die Versagung des Gehorsams einerseits damit begründet, daß der gegen Gott sich auflehrende Herrscher dadurch sein ihm von Gott verliehenes Amt verscherzt<sup>22)</sup>, und andererseits echt patriarchalisch aus dem Grundsatz abgeleitet, daß ein Vater, der Gott, der Quelle und dem Ursprung jeder Vaterschaft, die höchste väterliche Ehre zu entreißen sucht, nicht anderes ist als ein gewöhnlicher Mensch, das heißt ohne jegliches Ehrenamt<sup>23)</sup>. Ja, Calvin geht in seinem Eifer für die Ehre Gottes so weit, daß er den gegen Gott sich auflehrenden Herrscher tief unter die menschliche Stufe sinken läßt<sup>24)</sup>.

2

Das Neue in den calvinischen Gedanken erblickt man in der Energie, mit der das „theokratische“ Ideal ergriffen

ergo conspuere oportet quam illis parere, ubi ita protervium, ut velint etiam spoliare Deum iure suo et quasi occupare solium eius, ac si possent eum e coelo detrahere. 48,88: principibus . . . parendum est, sed ita, ut Deo, summo regi, patri ac domino, ius suum minime abrogent. ib. 398: si suo gradu non contenti excutere nobis velint Dei timorem et cultum, non est cur illos a nobis sperni quisquam dicat, quia pluris est nobis Dei imperium et maiestas . . . Si impia prohibitio os nobis obstruit, vae nostrae ignaviae . . . ne ubi tacuerint in hominum gratiam, horribile ex ore Christi vocem audiant, qua damnetur eorum perfidia.

<sup>22)</sup> 48,398: tum evanescent omnes honorum fumi.

<sup>23)</sup> 48,109: si pater gradu suo non contentus, summum patris honorem Deo eripere tentat, nihil aliud est quam homo. Ib.: si rex aut princeps aut principatus eo usque se expedit, ut Dei honorem ac ius minuat, non nisi homo est . . . qui enim munus suum transgreditur, quia Deo se opponit, spoliandus est honoris sui titulo, ne sub larva decipiat. — Diese Gedanken decken sich mit den dem germanischem Rechtsempfinden entspringenden Grundsätzen des mittelalterlichen kirchlichen Widerstandsrechtes, wonach der schlechte König sich seiner Regierungsfähigkeit selbst beraubt und zum Tyrannen ohne Amtsbefugnis, zum gewöhnlichen Menschen wird (Kern, Widerstandsrecht, 218ff, 398ff), aber auch mit der im Gutachten von 1539 ausgesprochenen Anschauung von Luther, Jonas Bucer und Melanchthon (siehe unten S. 143). Calvin geht aber nicht soweit wie Cicero, der den Tyrannen nur die Figur des Menschen zuerkennt, ihn aber sonst unter die Tiere stellt (de rep. II. 26,49: simul atque enim se inflexit hic rex in dominatum iniustiorum, fit continuo tyrannus, quo neque taetrius neque foedius nec dis hominibusque invisius animal ullum cogitari potest; qui quamquam figura est hominis, morum tamen immanitate et feritate vastissimas vincit beluas.

<sup>24)</sup> 41,25: dum insurgunt (sc. principes) contra Deum, indigni sunt qui censeantur in hominum numero. Ib. 395: si un prince se veut destourner de Dieu et s'exempter de sa subiection, . . . il n'est pas digne d'estre accomparagé à un poulx . . . car les poulx sont encores creatures de Dieu . . . Et toutesfois les princes sont enivrés insques là, . . . qu'ils estiment qu'ils ne peuvent avoir ce qu'il leur appartient, sinon que Dieu soit abaissé, et qu'ils ne soient plus estimés comme hommes mortels, mais qu'on en face des idols.

und aufgerichtet und in der Intensität, mit der es im einzelnen zur Geltung gebracht worden ist<sup>25)</sup>, oder darin, das Calvin rücksichtsloser als Luther, die bloßen Rechte zu unabweisbaren Pflichten wandelt und ihnen damit erst zur Wirksamkeit verhilft<sup>26)</sup>. Das alles mag richtig sein. Doch das Entscheidende ist damit nicht getroffen. Es ist sehr lehrreich, daß Calvin die aus dem gegenseitigen Charakter des Vertrages fälschlich gezogene Folgerung, daß die Untertanen dem treubruchigen Herrscher die Treue nicht zu halten brauchen, mit dem Hinweis auf die Nichtigkeit der aus ähnlichen Vertragsverpflichtungen im Ehe- und Familienleben abgeleiteten Konsequenzen zurückschlägt. Dürfen die Ehefrauen den Ehemännern und die Kinder ihren pflichtvergessenen Eltern den Gehorsam nicht versagen, müssen die Diener ihren Herren gehorchen<sup>27)</sup>, so gilt dasselbe Gesetz ganz besonders (praesertim) von dem Herrscher und seinen Untertanen<sup>28)</sup>; die Verweigerung des Gehorsams auf allen Gebieten wird als Revolution gegen Gott aufgefaßt<sup>29)</sup>. Es ist aber bezeichnend, daß auch der Widerstand nicht bloß im Rahmen des Staatsrechtes und nicht bloß für die Staatsbürger, sondern vom höchsten Standort des alle patriarchalischen Ueberordnungs- und Unterordnungsschichten regelnden absoluten Gesetzes Gottes befohlen wird und zwar, wie Calvin ausdrücklich vermerkt, gegen das auch den Heiden bekannte Naturgesetz<sup>30)</sup>.

<sup>25)</sup> So Beyerhaus, a. a. O. S. 99.

<sup>26)</sup> Baron, a. a. O. 88.

<sup>27)</sup> 51,808: Il est vray, que là (zu Römer 13) notamment il (der Apostel) parle des princes et magistrats: mais quoy qu'il en soit, cela s'entend à toute autorité, comme celle que les peres ont sur leurs enfants, celle des maris envers leurs femmes que Dieu n'a point voulu que les hommes fussent pesle mesle . . . mais que les uns dominant et qu'ils ayent le crédit de commander aux autres, et que ceux qui sont inférieurs, leur obeissent.

<sup>28)</sup> Op. 2,1115; 51,212.222; (Gehorsam in der Ehe); Op. 27,685ff; 51,787; 26,311ff (Gehorsam der Kinder).

<sup>29)</sup> Op. 51,736.739; Op. 51,785.806ff. 810.

<sup>30)</sup> Op. 51,228: praeter naturae legem . . . Docet filiorum oboedientiam. Indetamen sequitur eatenus obediendum esse parentibus, ne laedatur erga Deum pietas, quae primum gradum obtinet. Vgl. 51,785.685; 24, 603; 33,124; 10,1.264. Op. 2,294: Si in legis transgressionem nos instigant, merito tum non parentes nobis habendi sunt, sed extranei, qui nos a veri patris obedientia subducere conantur. Sic de principibus, dominis et universo superiorum genere habendum. Indignum enim et absonum est ut ad deprimendam Dei celsitudinem eorum emittentia polleat, quae ut ab illa pendet ita in illam deducere nos debet.

Sicherlich soll mit alledem die unbedingte, bestimmter: die allumfassende Souveränität Gottes ausgedrückt werden<sup>31)</sup>. Es steckt gewiß ein Heroismus darin. Ein Heroismus ist es jedenfalls, wenn Calvin auf die Gefahr hin, mit dieser seiner radikalen Ueberzeugung den Feinden des Evangeliums, gegen die er sich seit 1536, seit seiner Vorrede an König Franz I, zu verteidigen hatte, den Stoff zu Verleumdungen zu bieten, im Interesse der unverkürzten Ehre Gottes das göttliche Recht über alle menschlichen stellt<sup>32)</sup>, ein Heroismus, der sich dann auch der späteren monarchomachischen Generation mitteilte, die den passiven Widerstand zum aktiven ausgestalteten.

Man darf in der Forderung der unbedingten Widerstandspflicht gegenüber der gegen die Majestät und Souveränität Gottes sich auflehnenen Obrigkeit keine Durchlöcherung oder Aufhebung der Loyalität und Legitimität erblicken, denn durch diese ihre Tat verwirkt, wie gesagt, die Obrigkeit ihren amtlichen Charakter, ihre Amtsbefugnisse und verliert damit auch den Anspruch auf die Loyalität und Legitimität<sup>33)</sup>. Wenn dabei Calvin das Widerstandsrecht und die Widerstandspflicht den in den einzelnen Staaten versammelten Landständen einräumt, so ist dies auch keine Durchbrechung seines Prinzips des Untertanengehorsams, da die drei Stände nicht in ihrer Eigenschaft als Untertanen, sondern als die zur Wahrung der Volksrechte eingesetzten Volksbehörden (*populares magistratus*) ihre Macht ausüben (*potestate funguntur*).

<sup>31)</sup> Haußherr S. 60.

<sup>32)</sup> In seinem Brief an Franz I. verteidigt Calvin das „neue Evangelium“ gegen die Vorwürfe, daß es nur Quelle des Aufruhrs und Tumultes sei (*seditionum opportunitatem ac vitiorum omnium impunitatem*). Noch im Jahre 1562 (*Op.* 39,159) mußte er diese Verteidigung wiederholen: *hinc fit igitur ut illis exosa sit libera evangelii praedicatio, quasi afferret secum publicam cladem. Ideo vocant nos turbulentos: dicunt imperitia labi etiamsi non ex professo scimus hostes publicae salutis.*

<sup>33)</sup> *Op.* 48,398: *si quando tyrannicis edictis, quae debitum Christo honorem et cultum Deo praestare vetant, resistere nos cogit religio: tunc quoque iure testari licet non violari a nobis regum potestatem. Neque enim ita in sublime eveci sunt, ut gigantum more Deum ex suo solio detrahere moliantur.*

Viel wichtiger ist die Frage nach der Ursprünglichkeit des calvinischen Satzes in der Institutio. Zweifellos bedeutet die Widerstandslehre Calvins eine Absage an die Theorien des Mittelalters, da sie sowohl mit der von Eipke von Repgow ausgebildeten, den einzelnen das Widerstandsrecht einräumenden Auffassung bricht, als auch die naturrechtlichen konstitutiven und politischen Formalideen: die Volkssouveränität und den Staatsvertrag ausschaltet. Mit seiner Forderung, daß nur die eingesetzten drei Stände zur Wahrung der Untertanenrechte aufgerufen werden dürfen, gibt Calvin seiner Lehre eine positivrechtliche Grundlage. Der bedeutsame Satz des Reformators ist tatsächlich nichts anderes als eine politisch und staatsrechtlich richtige Beurteilung des wirklichen Rechtszustandes. Aber ein rückschauender Blick; sowie der Vergleich mit den Lehren der anderen Reformatoren, der allerdings bei Wolzendorff nicht fehlt, aber einige wichtige Momente vermissen läßt, ist für die Beantwortung der Frage, inwieweit Calvins Lehre einen Grenzstein in der Entwicklung des Revolutionsrechtes bedeutet, unerläßlich.

Calvins Satz ist weder dem Inhalt noch der Form nach ursprünglich. Haben bereits Marsilius von Padua, Lupold von Bebenburg und Comines denselben Gedanken mehr oder weniger deutlich ausgesprochen<sup>34)</sup>, so steht die formelle Ausprägung bei Calvin derjenigen Melanchthons am nächsten. Denn Zwingli, der, wie Calvin, den Einzelnen das Recht des Widerstandes abspricht, unterscheidet zwei zum Widerstandsrecht berechnete Größen: die „gemeine Hand“, die Landgemeinde, wie sie in der Landschaft zutage tritt, von den Fürsten die den Herrscher gewählt haben, — eine Unterscheidung, die bei Calvin nicht vorkommt. Die Ephoren in Sparta, die Tribunen in Rom, die Calvin als Vorbilder der weltlichen zum Widerstand verpflichteten Stände anführt, werden

<sup>34)</sup> Dieser Vergleich fehlt zwar bei Wolzendorff nicht; er läßt aber, wie er selbst zugibt (*a. a. O. S. 18ff*) einige wichtige Momente unberücksichtigt.

von Zwingli als Vorbilder der „amptlüt“ und der Prediger hingestellt, die das Volk gegen die Uebergriffe der Obrigkeit zu schützen haben<sup>35)</sup>. Dagegen findet man bei Melanchthon die Bezeichnung der Stände als Ephoren bereits 1530 vor<sup>36)</sup>. Auch in der Anschauung, daß die Entscheidung darüber, ob die betreffenden Stände in gewissen Fällen das Widerstandsrecht besitzen, berührt sich Calvin mit Melanchthon<sup>37)</sup>.

In zwei Punkten besteht allerdings ein grundlegender Unterschied zwischen Calvin und Melanchthon. Dieser arbeitet bei seiner positivrechtlichen Begründung mit dem auch später bei den Monarchomachen stark hervortretenden Gedanken der Volkssouveränität. Dem Fürsten gebührt es nicht, den Krieg ohne Bewilligung seiner Landschaft und Untertanen zu führen, von denen er das Land und Fürstentum hat<sup>38)</sup>. Calvin lehnt die Volkssouveränität ausdrücklich ab. Es ist nicht Sache des Volkswillens, die Fürsten einzusetzen. Gott ändert die Herrschaft über ein bestimmtes Volk nach seinem Gutdünken; daher darf

<sup>35)</sup> Vgl. Wolzendorff, 181ff. Farnier, Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli, S. 66ff.

<sup>36)</sup> In dem Kommentar zum 3. Buch der aristotelischen Politik CR 16,440: Sunt igitur excogitata vincula quae iniicerentur tantae potestati, additae sunt leges regibus, ut ex scripto iure gubernarent rem publicam. Est alia regni species summum imperium, sed certo iure circumscriptum. Quaedam nationes etiam addiderunt custodes regibus, qui ius haberent redigendi eos in ordinem. Sicut Lacedaemonii addiderunt ephoros, quibus scribit Thucydides licuisse capere regem. In Germania sunt electores, in Gallia certi principes curiae parlamenti tamquam ephori regum; vgl. 12,82. Melanchthon läuft hier allerdings eine kleine Ungenauigkeit unter. In den seit Philipp dem Schönen 1302 bestehenden curiae generales (vgl. Masselin, Journal des Etats généraux de France tenu en 1484 hg. v. Bernier, a. a. O. 2,2444) waren allerdings die „Lehnfürsten“ (principes) und die Vasallen des Königs die ausschlaggebenden Faktoren; denn aus den Lehnsfürstentümern wurden nur die Fürsten geladen, nicht aber die kleineren feudalen Gewalten oder die lehensfürstlichen Städte; als Vertreter des dritten Standes wurden nur die königlichen Städte angesehen, während die Landbevölkerung in den Generalständen nur durch die „seigneurs“ vertreten war. Aber diese feudale Einrichtung wurde vielfach durchbrochen; ausnahmsweise kommen in der Reformationszeit auch ländliche Vertreter vor; in der Ständeversammlung müssen die ländlichen Vertreter sehr ausschlaggebend gewesen sein, da sie die Hauptstädte gegen ihren Vorschlag der Zollfreiheit wehrten (vgl. Marcks, a. a. O. 242, Holtzmann, Französische Verfassungsgeschichte, 211ff; Etats généraux (ed. Meyer XI, 456.)

<sup>37)</sup> Vgl. Calvin ib: Si qui nunc sint populares magistratus, mit Melanchthon, ib: sed alibi plus alibi minus possunt.

<sup>38)</sup> nisi consentiente populo a quo accepit imperium, im „Iudicium Melanchthonis principi electori factum“ CR 3, 126.

das Volk sich nicht hartnäckig widersetzen<sup>39)</sup>. — Während Calvin den Widerstand gegen die die religiösen Belange verletzenden Herrscher, die durch ihre Freveltat ihr Amt verscherzen, als eine Forderung der Religion bezeichnet, ohne den Zwischengedanken einzuflechten, daß diese Forderung mit dem Naturrecht identisch ist, ja diesen Widerstand sogar gegen das Naturrecht verlangt, ist nach Melanchthon der Widerstand naturrechtlich erlaubt, da die „notorische Gewalttaten“ in dem religiösen Gebiet verübende Obrigkeit, auch der Kaiser, einem Räuber oder Mörder gleichgestellt wird<sup>40)</sup>, und darum nach dem Naturrecht alle zwischen dem Oberherrn und den Untertanen bestehenden Pflichten aufgehoben werden<sup>41)</sup>. Nach Calvin ist der Herrscher, geradeso wie ein den niedrigsten Volksschichten angehöriger Untertan, nur dann als Räuber zu behandeln, wenn er in eine fremde Gegend, über die er rechtlich nicht zu verfügen hat, einbricht und sie feindlich plagt. Nur in diesem Fall ist gegen ihn die Bestimmung des Naturrechtes geltend zu machen, nämlich, daß eine solche Freveltat nur durch einen legitimen Verteidigungskrieg geahndet werden muß<sup>42)</sup>.

Wie bei Melanchthon, so verhält sich die Sache bei

<sup>39)</sup> Op. 39,158: non est in arbitrio populi constituere principes. Dei enim est mutare imperia prout liberit. Quum igitur potestas ista sit penes unum Deum, ubi regnat aliquis princeps, populus non debet pertinaciter insistere, quin se subiciat principi tamquam legitimo, qui divinitus praefectus est.

<sup>40)</sup> CR 3, 130 und Enders, Briefwechsel Luthers 12,79; 12,194: also so sie krieg furehen zu bestettigung offentligher gotts lesterung, fromme unschuldige Christen, prediger und andere zu todten, ehrliche personen von einander zu reissen.

<sup>41)</sup> In dem bereits erwähnten Gutachten der Theologen vom Jänner 1539, dessen Verfasser vermutlich Melanchthon war (vgl. Enders, a. a. O. 12,80) heißt es: Unnd ist nicht Zweivell (Zweifel) ein Jeder vater ist schuldig nach seinem vermugen weib und kind wider offentlighen Mortt zu schutzen, Unnd ist kein unterschied zwischen einem privat Morder und dem Keiser, So er außer seinem ampt unrechtere gewalt und besond(ers) offentlig oder Notorie unrecchten gewalt furnimpt, dann offentlighe Violentia hebt uff alle pflicht Zwuschenn den Unterthanen und Oberherren, Jure naturae. Dasselbe im Gutachten vom 4. Juli 1539 (Enders, a. a. O. 12,195: Nu ist die gegenwher ein stuck desselbigen naturalichen und gotlichen rechtens, das Christen zu brauchen macht haben.

<sup>42)</sup> Op. 2,1102: Siquidem nihil interest, rex ne sit an infima de plebe, qui in alienam regionem, in quam iuris nihil habet, irruit eamque hostiliter vexat; omnes aequae pro latronibus habendi sunt et puniendi. Hoc ergo et naturalis aequitas et officii ratio dictat, armatosque esse principes non tantum ad privata officia iudiciariis poenis coercenda, sed ad ditiones quoque fidei suae commissas bello defendendas, si quando hostiliter impetantur.

Luther. Sicherlich hat dieser, wie jetzt allgemein feststeht<sup>43)</sup> seit den Verhandlungen zwischen den Wittenberger Theologen und den kurfürstlichen Räten in Thorgau (1530) das Widerstandsrecht positivrechtlich begründet, da er von den Juristen erfahren hatte, daß das kaiserliche Recht einen solchen erlaubt und das „Euangelion nicht widder die weltliche recht lehret“<sup>44)</sup>. Wie Melanchthon, beruft sich auch Luther auf den aristokratischen Charakter der Reichsverfassung und die damit gegebene Widerstandspflicht der Reichsstände<sup>45)</sup>. Die Frage, ob Luther in diesem Punkt von den uns bereits bekannten Gedanken Melanchthons oder von dem Gutachten der Juristen abhängig ist, beziehungsweise, ob Melanchthon seine positivrechtliche Begründung des Widerstandes dem letzteren zu verdanken hat, ist von untergeordneter Bedeutung. Jedenfalls hat Melanchthon, auch wenn er von den betreffenden Juristen abhängig sein sollte, seinen Satz selbständig formuliert. Die Juristen führen nämlich als Vorbild für das Verhältnis zwischem dem Kaiser und dem mit dem Widerstandsrecht ausgerüsteten Kurfürsten nur das Verhältnis zwischen dem römischen Senat und den von ihm gewählten Konsuln an<sup>46)</sup>. Wenn man dagegen auch allgemein annimmt, daß Luther die naturrechtliche Notwehr als Begründung des Widerstandsrechtes schroff ablehnte<sup>47)</sup> und zwar im Gegensatz gegen Melanchthon, so muß diese Behauptung eingeschränkt werden. Wie hätte Luther die naturrechtlichen Formulierungen seines Freundes in dem erwähnten Gutachten annehmen und das erste jedenfalls naturrechtlich stark durchsetzte Gutachten vom 6. Dezember 1536 unterschreiben können mit dem bemerkenswerten Zusatz: „Ich, Martinus Luther, will auch dazu thun mit beten, auch wo es sein soll, mit der Faust,“<sup>48)</sup> wenn in diesem

<sup>43)</sup> Vgl. Müller K, Luthers Aeußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstandes im Jahrg. 1915 der „Sitzungsber. der bayr. Akad.“ Kern, Luther und das Widerstandsrecht, in der Zeitschr. der Savignystiftung, Kan. Abt. VI, S. 337.

<sup>44)</sup> Siehe das Gutachten Luthers Ende Oktober 1530 bei Müller a. a. O. S. 93.

<sup>45)</sup> Tischreden W. A. 4,239ff,388.

<sup>46)</sup> Vgl. Müller, S. 80, Amm. 2.

<sup>47)</sup> So im Anschluß an Müller (a. a. O. 68,79); Kern, a. a. O., 337; Holl: Ges. Aufs. 1,268,492.

<sup>48)</sup> CR 3,131.

Punkt eine Unstimmigkeit zwischen ihm und Melanchthon geherrscht hätte? Wohl hat Luther den naturrechtlichen Satz: vim vi repellere licet, abgelehnt<sup>49)</sup>, aber zugestanden, daß es sich dabei nur um eine „Notwehr“ handelt. Bezeichnend ist der von Müller nicht verwertete Satz in dem Gutachten vom 24. Dezember 1529: „das solchs unbillig und auch widder natürlich recht ist; denn zu felde ziehen und sich zur wehre stellen, sol nicht geschehen. Es sey denn thettliche gewalt oder unmeydliche not furhanden. Solchs aber zu frue ausziehen und sich wehren wollen, wird nicht fur noth were, sondern für reitzung und trotzen angesehen“<sup>50)</sup>. Das ist offenbar auch die Meinung Melanchthons. Er sieht in der drohenden Gefahr seitens des Kaisers den Fall der Notwehr gegeben: „Wider solche öffentliche iniuria ist der Schutz und die Gegenwehr zugelassen; als so sich einer wider einen mörder auf der Straßen wehret; oder ein Ehemann tödtet den Ehebrecher begriffen in der Tat“<sup>51)</sup>. Luther konnte Melanchthon zustimmen, da auch er die Absichten des Kaisers als Werke des „Kriegsknechtes und Räubers des Papstes“ beurteilte<sup>52)</sup>. Andererseits hat auch Melanchthon den Satz: vim vi repellere licet, nicht uneingeschränkt angenommen. Er versteht seinen Sinn dahin, daß eine ungerechte Gewalt durch eine geordnete abzuschlagen ist, das heißt: entweder durch die Obrigkeit, wenn man ihre Hilfe erlangen kann, oder durch eigene Hand, wenn eine Obrigkeit nicht zu erreichen ist; so besonders, wenn man unter die Mörder fällt. Diese Auslegung sei berechtigt, da das Evangelium weder die natürliche Erkenntnis, noch die bürgerliche Ordnung aufhebt<sup>53)</sup>. Luther weicht auch in diesem Punkt nicht von Melanch-

<sup>49)</sup> Müller, a. a. O. 23,26.36.

<sup>50)</sup> Müllers Text S. 87 = de Wette 6,106. „Der Satz: vim vi repellere licet tangt nicht einmal gegen gleichgestellte Fürsten außer im Falle der Notwehr“ de Wette 3,561: „... ohn, wo es nothwere oder schutz foddert der andern oder Unterthanen“.

<sup>51)</sup> CR 3,130.

<sup>52)</sup> Müller, a. a. O. S. 70 und Amm. 4.

<sup>53)</sup> CR 16,573: verum est dictum. vim vi repellere naturae concedit, sed notitia naturalis docet intelligendum esse certo modo, vim iniustam repellere licet vi ordinata, scilicet officio magistratus, cum eius auxilio uti potest, aut manu propria, si desit magistratus, ut si quis incidat in latrones. Nec Evangelium delet naturalem notitiam, non abolet politicum ordinem. Dasselbe CR 21,408f,723.

thon ab: „Christus und das Evangelium hebt weltliche Rechte und Ordnung nicht auf, noch tadelt sie, sondern bestätigt und confirmiret sie . . . wenn nun ein böser Bube, ungeachtet was er vor eine Person ist, wollte mein Weib und Jungfrauen züchtigen und mich zusehen lassen; da wollt ich wahrlich den Christian zurücksetzen, und die Weltperson brauchen, ihn im Werk erwürgen oder um Hülfe schreien, denn Abwesens der Obrigkeit, da man sie nicht haben kann, so ist das Volksrecht da, das erlaubt, daß man Nachbarn um Hülfe anrufen mag“<sup>54</sup>). Wenn das den Angegriffenen schützende Volk und der Angegriffene selbst in Notwehr als Vertreter der Obrigkeit handeln, so ist dies eine naturrechtliche, keine positivrechtliche Bestimmung, wie ja die Verteidigung selbst dem Naturrecht entspricht<sup>55</sup>).

Dabei kann man allerdings einen feinen Unterschied zwischen Luther und Melanchthon nicht übersehen, der aber mehr gefühlsmäßig betont ist. Melanchthon empfindet, wie Luther, die Spannung zwischen der Bestimmung der Bergpredigt von dem Nichtwiderstehen dem Bösen auf der einen, und der durch die Natur und Vernunft gebotenen Selbstverteidigung gegen jede unrechtmäßige Gewalt auf der anderen Seite. Er versucht aber leichter diese Spannung zu überwinden, indem er Jesum mit seinem Gebot nur die verkehrte Gesinnung und Affekte tadeln läßt und das gottgewollte Widerstandsrecht der Obrigkeit überträgt<sup>56</sup>). Dieser Auffassung Melanchthons haben sich auch die Juristen seiner Zeit angeschlossen. „Ein nicht ungeschickter Juristischer Ratschlag“ er-

<sup>54</sup>) *deficiente magistratu plebs est magistratus.* — W. A. Tischreden 4,240: Hic quaesivit her Hineckh, an Doctor vellet se defendere, si a latronibus in der dibuschen Hand wurd angegriffen? Respondit Doctor: Maxime. Da wolt ich furst sein und das schwert furen, weil sonst niemand um mich wer, der mich schutzen kundt, und wolt tott schlagen, so wil ich kund (W. A. Tischreden 2,225).  
<sup>55</sup>) Melanchthon CR 27,722: *propria defensione, cum opitulari magistratus non potest. Inest enim naturae appetitio conservationis sui adversus iniustam violentiam, und Luther, Disputationen, heraugegeben von Drews, 568: defensionem esse iuris est naturalis . . . nam et illa et nos concedimus, defensionem esse iuris naturalis, lassens auch gehen.*  
<sup>56</sup>) CR 21,123.407ff: *Christus exponit legem de adfectibus, idque affirmative neque vero tollunt (die loci de vindicta) publicam vindictam, quae exercetur per magistratum . . . publica vindicta est divina, est enim ordinata divinitus.*

klärt: „Und wie wol unter das *ius gentium* gezehlt wirdt Gewalt mit Gewalt zu vertreiben / Christus aber solches verbeut / so saget doch Philippus in seinen *locis communibus* im Titel *de lege* schier am Ende: Es seyn böser fleischlicher Wille (*pravus affectus*) und nicht ein Stück deß natürlichen Rechtens / *sive iuris gentium* / und also das folgende Gebot weicht willig dem vorhergehenden“<sup>57</sup>). Dagegen ringt Luther mit dem Problem (*periculosa quaestio*) innerlich viel schwerer als sein humanistischer Freund: *ne quid contra verbum Dei faciamus et conscientiam; deinde vexaremur in tam periculosa causa..ho hat's gros bedenken*<sup>58</sup>). Er hilft sich mit der Unterscheidung der *christiana et politica persona*, quae utraeque cadunt in *christianum*, oder *fidelis et politica persona*. „Die gläubige oder geistliche leidet Alles, isset noch trinckt nicht, zeuget nicht Kinder, noch nimmt sich dieses weltlichen Wesens noch thuns nichts an. Die bürgerliche aber ist weltlichen Rechten und Gesetzen unterworfen und zu gehorsamen schuldig, muß sich und die Seinen vertheidigen und beschirmen, wie die Rechtebefehlen“<sup>59</sup>). Es braucht nicht hinzugefügt zu werden, daß diese Unterscheidung mit dem Gegensatz von Naturrecht und positivem Recht nichts zu tun hat; es handelt sich um die „*distinctio*“, zwischen der merkwürdig spiritualisierten, der Weltwesenheit entrückten gläubigen Person und dem den weltlichen, auch den Naturgesetzen unterworfenen Glied eines Staatswesens. Es ist richtig bemerkt worden, daß die Höhe des religiösen Standpunktes Luthers diesem nicht gestattet, die Gegenwehr lebhaft und aus voller innerer Ueberzeugung zu befürworten<sup>60</sup>).

Folgt Calvin in der Lösung des auch ihn beschäftigenden Problems wesentlich Melanchthon<sup>61</sup>), so bereitet

<sup>57</sup>) Hortleder, Handlungen und Ausschreiben, 1654, II,82.

<sup>58</sup>) W. A. Tischreden, 4,272.

<sup>59</sup>) *Ib.* 272,237,240.

<sup>60</sup>) Holl, a. a. O., 269.

<sup>61</sup>) *Op.* 2,1108ff. *Nihilo etiam magis cum Christi verbis pugnamus, quibus resistere malo prohibet . . . Vult quidem illic . . . animos a retaliandi cupidine abhorrere . . . Christianos . . . eorum omnium malorum tolerantibus esse oportet, hoc est, sic totis animis compositos, ut suscepta una offensione ad alteram se comparent . . . Neque isthaec tamen animorum aequitas et moderatio impedit, quin integra in suos inimicos amicitia magistratus ope ad rerum suarum conservationem utantur aut publici boni studio sontem ac pestilentem hominem ad poenam postulent.*

ihm die Rücksicht auf die Forderung der Bergpredigt theoretisch keine Schwierigkeit. Er ist entschlossen, sie auch praktisch anzuwenden. Seine Pastoralbriefe an die französischen Gemeinden unter dem Kreuz sind ein beredtes Zeugnis dafür. Noch im Jahre 1561, da die Gemeinden um des Evangeliums willen bedrängt und den Verfolgungen seitens der machthabenden Obrigkeiten und der entfesselten Menge ausgesetzt waren, schreibt er an die Gemeinde von Aix, die unter der Tyrannis des ersten Konsuls Flasans unsäglich zu leiden hatte: Es hat einen schönen Ansehen, wenn man sich auf die Erlaubnis (qu'il est licite) wenn man von der anerlaubten Selbstverteidigung einem gemeinen störrischen Räuber gegenüber Gebrauch macht; denn dadurch verstößt man nicht gegen die Gesetze der bürgerlichen Ordnung. Indessen, höher als dieses berechnete Gesetz ist die christliche, dem Willen des souveränen Meisters folgende Weisheit, sich geduldig in allen Stürmen in dem Schatten des Herrn geborgen zu wissen. Denn wenn wir dem Bösen mit Gewalt widerstehen, hindern wir den Herrn, uns zu helfen . . . . Es ist eine erkannte Wahrheit, daß das Blut der Gläubigen nicht bloß um Rache schreit, sondern ein guter und fruchtbarer Same ist, die Kirche zu vermehren <sup>62</sup>).

4

Denselben Klang haben seine tröstlichen Ermahnungen an die „Gläubigen von Frankreich“, die nach dem Tode Heinrichs II. unter dem grausamen Regiment der Guisen seufzten <sup>63</sup>). Die beste Waffe gegen die Grausamkeit der Schlechten ist nicht Zähneknirschen, sondern immer wie-

— Während Luther die Lehre Augustins und der Scholastiker, daß die Vorschriften der Bergpredigt nur eine innerliche im Herzen beschlossene Moral, die praeparatio animi, bezwecken, bekämpft (vgl. Holl, a. a. O., 282f) wird die Auslegung Augustins von Calvin direkt gebilligt: 2,1109: vere enim Augustinus haec praecepta omnia eo tendere interpretatur, ut paratus sit homo instus et pius eorum malitiam patienter sustinere quos fieri bonos quaerit . . . deinde magis pertinere, quam ad opus in aperto fit: Vgl. 45,184: sicuti Augustinus scite et prudenter in epistola 5 (ad Marcellinum) disseruit, non aliud fuit Christi consilium, quam fidelium animos ad moderationem et acquitatem formare.

<sup>62</sup>) Frei übersetzt Op. 18,437.

<sup>63</sup>) 17,681ff.

der Geduld (souffrir, posseder noz ames en patience). Calvin vertritt hier zweifellos den Standpunkt der Märtyrer <sup>64</sup>); die von ihm geforderte Geduld ist aber keine passive Entsagung, sondern unüberwindliche Festigkeit invincible constance) des Glaubens, der sich durch Drohungen nicht binden läßt und getrost dem Tode in die Augen schaut. Der seiner Widerstandspflicht sich erinnernde Dulder will hundertmal lieber sterben als weichen <sup>65</sup>). Was Calvin von der Gemeinde verlangt, das ist der Heroismus des Glaubens in seiner Paradoxie. Er neigt das Haupt (il nous faut baisser la teste), aber er richtet es wieder auf in der Erwartung, daß das Unheil nur zum Heil ausschlagen kann, daß der Sieg nach dem Kampf hienieden im Himmel erfochten wird <sup>66</sup>). Dieser Glaubensheroismus schließt aber die Umschau nach einer menschlichen Hilfe nicht aus; denn die Menschen sind Werkzeuge in der Hand der göttlichen Vorsehung, die die tyrannischen Gewalten der Einzelnen und der ganzen Völker gegen die Gläubigen durch andere besonders auserwählten Helfer oder durch berechnete und unberechnete Gegenriffe der ganzen Volkseinheiten straft und zerstört. In den beiden erwähnten Fällen konnte der Reformator die bedrängten Gläubigen nur zu festem, geduldigem Gottvertrauen aneifern, da er gerade damals kein Mittel zur Verfügung hatte und nicht sicher war, ob die von ihm und seinen Feinden beabsichtigten, von den maßgebenden Persönlichkeiten des Königreichs geschmiedeten Pläne zu einem Erfolg führen werden. Wenn er aber eine nach sittlichen Grundsätzen zulässige Möglichkeit des Einschreitens vor sich sah, da griff er besonnen zu. Wie die Anwendungen der Prinzipien der Bergpredigt mit dem aktiven Widerstandsrecht der Obrigkeit sich vereinbaren lassen, so braucht der praktische Seelsorger des Glaubensheroismus den Politiker und Diplomaten nicht zu verleugnen. Es wäre verkehrt, sie beide

<sup>64</sup>) Nous voyons que les bons Martyrs ont eu ceste coutume entre eux. ib 682, vous voyez la foy, qui triomphe aux martyrs 684; ayez en reverence le sang des martyrs qui ait espendu pour le tesmoignage de verité. 686.

<sup>65</sup>) ib. 684: il nous vault mieux d'endurer („endurent la mort“) et ne point flechir; vgl. 18,437: quand il est question de faire notre devoir . . plus tost cent fois mourir que de flechir.

von einander zu trennen oder gegeneinander auszuspielen. Im Gegenteil! Es ist bewundernswert, daß die Prinzipien, die der 27 jährige Theoretiker am Schluß der Institutio 1536 in gedrängter Kürze zusammenfaßt, von dem späteren Praktiker, in dessen Händen die vielverzweigten Fäden des kirchlichen und politischen Lebens nicht bloß in Genf, sondern auch in seinem Heimatland und darüber hinaus zusammenlaufen, folgerichtig durchgeführt werden. Und die Art der Verwirklichung zeigt ihn immer auf der Höhe eines besonnenen Staatsmannes, dem jede abenteuerliche Waghalsigkeit ebenso fremd ist wie das schwächliche Ausweichen.

Seinen Grundsatz, daß es den Privatpersonen, auch einer Gemeinde, nicht erlaubt ist, sich gegen die Obrigkeit aufzulehnen, hält der Reformator am 19. April 1556 der Gemeinde von Angers vor. Sie darf sich mit physischen Waffen gegen die von Gott mit Brachialgewalt ausgestattete Obrigkeit nicht auflehnen<sup>67)</sup>. Die von den nichtbeamteten Einzelnen gebrauchte Gewalt erscheint mit Recht als Empörung, setzt das Evangelium der Schmach aus und ist von vornherein zur Unfruchtbarkeit verurteilt<sup>68)</sup>. Ob dabei Calvin einen „passiven Gehorsam“ oder eine „passive Resistenz“ empfehlen will, ist eine müßige Frage<sup>69)</sup>, denn nicht nach dem inneren Widerstand, der psychologisch vorhanden sein mag, wird die Auflehnung gegen die bestehende Obrigkeit beurteilt, sondern nach der äußerlich zutage tretenden, in bestimmten Taten sich auswirkenden Empörung. Darum erfüllt es den Reformator mit Schrecken (horreur), wenn er hört, daß anlässlich einer Revolte in Lyon (1562) sich sogar ein Prediger am Raub von Reliquien und Kelchen in der katholischen Kirche vom heiligen Johann beteiligt, seine Kanzel mit Waffendienst vertauscht und sich dadurch gegen öffentliche Autorität aufgelehnt hatte. (19,409ff).

<sup>66)</sup> nostre triomphe est au ciel: 17,685.

<sup>67)</sup> 16,113: mais vous n'estes point armez de luy, pour resister à ceux qui sont établis de luy pour gouverner. Ainsi vous ne pourrez attendre qu'il vous garantisse, si vous entreprennez ce quil desavoue.

<sup>68)</sup> Brief an die Gemeinde von Paris vom 16. September 1557, Op. 16,630.

<sup>69)</sup> Gegen Doumergue, a. a. O., 496.

Viel wichtiger ist die Frage, ob Calvin seinem Prinzip, daß ein aktives Widerstandsrecht nur eine ständische Angelegenheit ist, daß infolgedessen die bewaffnete Selbsthilfe den Einzelnen unbedingt untersagt werden muß, in seiner politischen Tätigkeit treu geblieben ist.

Das Problem ist an den Reformator in den großen Sturmjahren unter Franz II. herangetreten. Bereits zwei Tage nach dem Tode Heinrichs II. (10. Juli 1559) erscheint eine Verordnung gegen die Anhänger des neuen Glaubens, eine unmenschliche Verfolgung in der Hauptstadt und in den Provinzen setzt ein. Es beginnt der Prozeß gegen den edlen, tapferen Bekenner Anne du Bourg und endet mit seinem Tod. Der edle Bekenner des Evangeliums, ein Neffe des früheren Kanzlers, wird lebendig verbrannt, Männer und Frauen werden in Gefängnisse geworfen, die jeder Beschreibung spotten<sup>70)</sup>; böse Verleumdungen werden über sie ausgestreut, vor allen Dingen der Vorwurf, daß sie gegen den König sich auflehnen, neue Obrigkeiten schaffen wollen. Viele von ihnen verlassen ihr Vaterland, flüchten nach Genf, nach Straßburg, in das Herrschaftsgebiet des Königs Anton von Navarra, nach England. Als grausamen Urheber der Verfolgung bezeichnen die evangelischen Prediger den Guisenkardinal Kar von Lothringen, den „verruichten“ Räuber, (nefarius latro), der auf eine rasche Aburteilung und Vernichtung der evangelisch gesinnten Räte und anderer drängt, und seinen Erlässen die Forderung einer grausamen Behandlung der Ketzler beifügt<sup>71)</sup>. Er und sein Bruder, der Herzog Franz, sahen in den Protestanten die Feinde ihrer unseligen Günstlings- und Kriegspolitik, mit der sie den jugendlichen König wie seinen Vater in Fesseln hielten, um ihre Herrschaftgelüste zu befriedigen. Calvin, der durch die Prediger über den Zustand der heimgesuchten Gemeinden, namentlich in den Provinzen Guyenne und Normandie, unterrichtet wird und die Lage als eine

<sup>70)</sup> Vgl. die Schilderung des Pariser Predigers Morel Op. 17,633.

<sup>71)</sup> 17,590.

überaus trostlose ansieht (res plus quam suctuosa)<sup>72)</sup> versucht zwar jetzt noch wie im Juni, da die Gläubigen unter der „wütenden Grausamkeit“ „rage et cruauté) der Edikte Heinrichs II., seufzten<sup>73)</sup>, die Gemeinde durch Aufforderung zu einem umso emsigeren Gebetsleben, zur Anrufung der Hilfe Gottes in ihrer Standhaftigkeit zu befestigen<sup>74)</sup>. Er verschließt sich jetzt aber nicht den „inferiora media“, die geeignet wären, den bedrängten Gemeinden die nötige Hilfe zu verschaffen. Sie gruppieren sich ihm zunächst um die Person des Königs Anton von Navarra. Während des Lebens Heinrichs II., so schreibt er an Sturm<sup>75)</sup>, war es vorteilhafter, daß sich dieser (Anton von Navarra) im Verborgenen hielt. Nach dem Tode des ersteren ergibt sich die Notwendigkeit, mit diesem ernsthaft zu rechnen. Von dem Verhalten des Navarresers (Varranus) macht der Reformator wesentlich seine Ratschläge und Schritte abhängig (inde . . . magna ex parte hodie pendent nostra consilia). Da aber die leichtfertige Natur Antons verdächtig ist, versucht er durch die beiden Pariser Prediger, Franz von Morel und Anton de la Roche-Chandieu, den ängstlichen Prinzen zu entscheidenden Taten anzustacheln. Worin diese bestehen, wird vermutlich Calvin in den leider verlorenen Briefen an Morel näher auseinandergesetzt haben. Wir können nur die Grundlinien aus den Antwortbriefen Morels erkennen. Anton sollte als der erste Prinz von Geblüt sein Recht, d. h. seinen Einfluß auf die Entscheidungen des jungen Königs geltend machen und dadurch die den Evangelischen feindliche Politik der Guisen stören. Um die Aengstlichkeit Antons zu beschwichtigen, versicherten ihn die Prediger nicht bloß der Hilfe der Evangelischen, sondern des ganzen Adels<sup>76)</sup>. In der Befürchtung, daß der ohne festen Hinterhalt von Räten und Freunden auftretende Prinz leicht durch die Guisenpartei überrumpelt werden könnte, legt ihm Morel, der inzwischen erfahren hatte, daß Anton viel

<sup>72)</sup> ib. 653.

<sup>73)</sup> ib. 750ff.

<sup>74)</sup> 17,597 schreibt Morel an Calvin: Scio preces apud Deum ceteraque pietatis officia primo a te loco poni; vgl. auch 17,582 seine Ermahnungen an die Gemeinde in Metz.

<sup>75)</sup> 17,594.

<sup>76)</sup> So Chandieu 17,590.

mehr als früher der evangelischen Sache zugetan war<sup>77)</sup>, nahe, die günstige, unerwartete Gelegenheit auszunützen und den Weg zur Herrschaft unter Zustimmung aller Stände zu betreten<sup>78)</sup>. Als Bürgschaft für die Durchführung dieser Pläne wies Morel entsprechend dem ihm vom Reformator erteilten Auftrag (praecipue quod abs te in mandatis habebam)<sup>79)</sup> auf die Möglichkeit hin, daß der König im Fall eines Widerstandes seitens der Guisenpartei auf die Unterstützung der deutschen Fürsten rechnen darf. Deckt sich zweifellos die von Morel empfohlene Art des Vorgehens mit den Gedanken des Reformators, der von dem Grundsatz der Legitimität ausging und den Kampf gegen die pflichtvergessene Obrigkeit nur auf gesetzlichem Wege austragen wollte, so haben wir in dem vorgeschlagenen Unternehmen, in dem den Ständen eine hervorragende Rolle eingeräumt wird, den ersten Versuch des Reformators, seine in der Institutio erörterte Theorie des aktiven genossenschaftlichen Widerstandsrechtes in die Tat umzusetzen. Ist dabei die Rücksicht auf die bedrängte Lage der Evangelischen das Leitmotiv, so muß der Vorschlag des Reformators als wohlüberlegt aufgefaßt werden. Denn die Guisen waren nicht bloß bei dem Adelsstand unbeliebt. Der Adel wollte den Gehorsam dem König nicht entziehen, sondern wegen der wohl allgemein empfundenen Unfähigkeit des letzteren die hervorragende Stelle in der Regierung nur den natürlichen Häuptern, den ersten des Adels, den Prinzen von Geblüt, einräumen. Dazu kam der nationale Stolz, der die Fremdherrschaft der Guisen nicht ertragen konnte<sup>80)</sup>. Es ist bezeichnend, daß die gegen die Guisen gerichtete Publizistik den Widerstand

<sup>77)</sup> 12,595: melius quam pridem ad causam nostram esse affectum. Ueber die früheren Beziehungen zu den Evangelischen vgl. den Bericht des Predigers Macar an Calvin 17,180.

<sup>78)</sup> 17,596: viam illi patefactam ad regni gubernacula, quae inire posset omnium ordinum secundis voluntatibus.

<sup>79)</sup> ib. 596.

<sup>80)</sup> Vgl. Marcks, a. a. O., 354f.

<sup>81)</sup> Die „Supplication et Remonstrance adressée au Roy de Navarre et autres Princes du Sang de France“ in „Mémoires de Condé“ (im folgenden abgekürzt citirt: MC) I,493: vous ne devez ignorer ce point que nature mesmes nous enseigne, c'est assavoir, qu'un chascun est tenu d'avoir un soing particulier de ceux qui luy sont conjointts de sang; vgl. ib. I,473.

gegen die Fremdlinge und die alleinige Berechtigung der Prinzen von Geblüt als der nächsten Verwandten des Königs mit dem *Naturrecht*, mit dem Recht der Bluts-gemeinschaft begründet<sup>81)</sup>. Aber auch der anderen Schichten bemächtigte sich ein nur schwer gedämpfter Ingrimm gegen die verhaßten fremden Machthaber, da man ihre unglückselige Wirtschaftspolitik für die Volksschäden verantwortlich machte, eine Empörung, die auch unter den Zeilen der Wunschhefte für die Ständeversammlung in Orleans hervorbricht. Calvin kannte sicher diese Gefühle. Daher war seine Absicht, die Stände zur Abhilfe heranzuziehen, ein Zeugnis seiner politischen Umsicht und seines Wirklichkeitssinnes. Dabei setzt er voraus, daß der König von Navarra allein berechtigt ist, infolge seiner hervorragenden Stellung die Stände zu berufen. Das geht ebenfalls aus dem Schreiben Morels hervor, der für den Fall, daß der Navarreser den Wünschen Calvins und der Prediger nicht entsprechen sollte — die unbestimmte Antwort und die Unberechenbarkeit des letzteren scheint bei ihm diese Befürchtung zu begründen<sup>82)</sup> — die Frage aufwirft, ob Anton von Navarra allein das Recht habe, die Stände einzuberufen, oder ob jeder Untertan, auch der geringste, die Einberufung verlangen darf, wenn die Vornehmen aus Furcht sich zu einem freien Wort nicht entschließen können<sup>83)</sup>. Auf diese Frage verlangt Morel „brennend“ die Antwort Calvins, der, wie Morel bezeugt, bis dahin nur Anton von Navarra in Betracht gezogen hatte<sup>84)</sup>. Damit stellt Morel ein bis jetzt nicht erörtertes staatsrechtlich bedeutungsvolles Problem auf und verquickt es mit dem ebenfalls bis dahin nicht beachteten wichtigen „Gesetz der Franzosen“, das die Regentschaft während der Minderjährigkeit des Königs regelt. Dieses schreibe vor, daß nach dem Tode des Königs die versammelten Reichsstände einen Vormundschaftrath für die minderjährigen Königskinder und einen Regenschaftrath für den jugendlichen König einsetzen, wo-

<sup>82)</sup> 17,596. quum neque accepisset neque repudiasset conditionem quam offerebam.

<sup>83)</sup> Jure . . . ordines regni convocare licet. An autem illi soli (sc. Anton) de quo agimus? nonne etiam cuilibet illa flagitare fas est, vel infimae sortis huius regni, quum iacerent proceres et metu defixi liberum verbum non audeant.

<sup>84)</sup> Inferiora vero alia, praeter illud de Navarra nulla profers.

nach dem letzteren die nächsten Verwandten des Königs angehören sollen, die die Regentschaft bis zur Reifezeit des Herrschers zu führen hätten. Morel wurde auf diesen neuen Rechtsweg durch Hotoman, den Professor der Rechte in Straßburg, aufmerksam gemacht in einer Botschaft, die der Prediger Le Macon (Riviere) Morel überbracht hatte<sup>85)</sup>. Daraus geht klar hervor, daß die beiden Probleme, das Minderjährigkeitsgesetz und die Frage der Einberufungskompetenz neu in den Gesichtskreis Morels und durch ihn zur Kenntnis Calvins gelangen konnte. Daß Hotoman Morel diesen neuen Gedanken eingegeben hat, erfahren wir aus der späteren unliebsamen Auseinandersetzung zwischen Hotoman und Sturm: Paulo ante Ambrosianam stultitiam . . . coepisti animum adicere ad rem publicam: sed et apud me obtinuisti ut communes ad regem Navarrae bonae fidei mitteremus litteras, per quendam scis hominem, ego ignoro, et scis tu quid ei extra ordinem commiseris meo nomine, sed tamen etiam tuo, quandoquidem te mihi in illis litteris adiunxeras, quum antea ignotus esses regi Navarreno totique illius aulae<sup>86)</sup>. In dem Vorschlag Hotomans und Morels haben wir offenbar einen Versuch, den Widerstand gegen die Guisen *staatsrechtlich* zu begründen. Zwei wichtige Forderungen, daß die nächsten Blutsverwandten des Königs zur Zeit seiner Minderjährigkeit den Regentschafts- und Vormundschaftrath bilden sollen, sodann daß die Stände einberufen werden müssen, um diesen Rat einzusetzen, sollen auf ihre *positivrechtliche* Verwurzelung (qui est lex Gallorum) gestützt werden. Waren aber tatsächlich diese Forderungen *positivrechtlich* begründet, gab es damals unzweideutige Bestimmungen in dem „*französischen Gesetz*“?

Es ist nun beachtenswert, daß die beiden Hauptforderungen Hotomans und Morels ein Jahr später in den ano-

<sup>85)</sup> Ib. 597: praesto mihi fuit Rivierus ab Ottomanno missus cum iisdem fere mandatis quae abs te nuper acceperam, non paucis adiectis, quae nobis adiumento esse possunt. Verum age, optime pater, si usque adeo ignavus ac vecors illi (sc. Anton von Navarra) fuerit, ut sibi nobisque deesse velit, nullane alia via est qua praesentibus ecclesiae miseriis optulemur. — Tu autem etsi plurimum cernis, nec ita mihi placeam, ut tu quod non videas ipse videre putem, unum tamen adferam usw.

<sup>86)</sup> Op. 14,185. Daß Sturm die Vorschläge Hotomans mißdeutet, darüber unten.

nym erschienenen guisenfeindlichen Schriften: „Supplication et Rémonstrance adressée au roy de Navarre et autres Princes du Sang de France“, nacheinander hervorgehoben werden, wobei der Versuch auftaucht, sie staatsrechtlich zu begründen<sup>87)</sup>. Unsere Vorfahren, heißt es hier, haben in der Ueberzeugung, daß der französische Charakter (naturel des Francois) die Unterwerfung unter fremde Prinzen nicht ertragen will, durch die lex Salica von der Thronfolge und infolgedessen von der Vormundschaft über ihre minderjährige Könige alle Prinzen ausgeschlossen, die nur mit den Frauen des Herrscherhauses verwandt waren. Was die Kompetenz der Stände betrifft, so wurde zwar die letztwillige Verfügung der Herrscher über die Einsetzung der Vormundschaft immer als unverletzlich angesehen; trotzdem wurden in solchen Fällen die drei Stände einberufen, um zu bestimmen, was dem Interesse des Königsreichs dienlich sei. Sie ordneten den Vormunden und Regenten einen Rat bei, durch den die wichtigsten Angelegenheiten erledigt wurden. Gegen diese Feststellung erhoben aber die Gegner schwerwiegende Bedenken. Es war vor allen Dingen der Sekretär des Pariser Parlaments du Tillet gewesen, der die Verteidigung des bestehenden Rechtszustandes übernahm. Das, was rechtens sein soll, so führt du Tillet, aus, ist von altersher nicht immer rechtens gewesen. Es wurden nämlich nicht bloß die nächsten Blutsverwandten des Königs in männlicher Linie ernannt, sondern auch die nächsten Verwandten der Frauen; das sei aber eine Lösung, mit der die nächsten Blutsverwandten in den meisten Fällen einverstanden waren und die auch den Reichsständen zusagte. Die Heranziehung der letzteren geschah nach du Tillet nur in den Fällen der tatsächlichen Minderjährigkeit, die mit dem 14. Jahr erlischt. Diese Forderung könne in der gegenwärtigen Lage nicht geltend gemacht werden, da der König Franz II. bei seinem Regierungsan-

<sup>87)</sup> Demnach kann die von einigen Forschern: Mariejol, de Ruble, denen sich auch Naef anschließt, ausgesprochene Vermutung, daß Hotoman der Verfasser der Supplication ist, zur Sicherheit erhoben werden. Die beiden Prinzen, an die sich die Bittschrift richtet, Anton von Navarra und Ludwig von Condé, waren im Sommer 1560 in Nerac; hier verhandelt mit ihnen Hotoman und Beza; vgl. Naef, a. a. O. 362.

tritt gegenwärtig nur 16 Jahre alt sei<sup>88)</sup>. Ihm, dem mündigen Souverän, stehe allein das Recht zu, die Reichsstände einzuberufen oder die Räte nach Belieben heranzuziehen. Die guisenfeindlichen Schriftsteller, die das Gewicht dieser Argumente nicht verkennen konnten, wollten sie durch die Unterscheidung von zwei Graden der Minderjährigkeit entkräften; die Vormundschaft (tutelle) erstreckte sich bis zum 15. Lebensjahr; dann beginne die Kuratel, die bis zum 25. Lebensjahr dauert. Die mit dem 14. Jahre erlangte Mündigkeit sei keine vollständige, sondern nur ein Zwischenzustand zwischen der absoluten Minderjährigkeit und der Mündigkeit<sup>89)</sup>. Aber dieser Gegenbeweis konnte nicht befriedigen, da er *privatrechtliche* Bestimmungen *staatsrechtlich* anzuwenden sucht, mit der allerdings sittlich betonten Begründung, daß das, was für Privatpersonen gilt, in erhöhtem Maße für die minderjährigen Herrscher bindend ist, da gerade unter ihrer Herrschaft mit Rücksicht auf ihre Jugend leicht aufwieglerische Mächte sich breit machen könnten<sup>90)</sup>. Eine positivrechtliche Begründung fehlt. Wenn einzelner Herrscher sich über das 14. Lebensjahr hinaus die Bevormundung gefallen lassen und von dieser sich erst nach ihrem 20. Lebensjahr freimachen, so sei es Sache ihres freien Willens<sup>91)</sup>. Es war den Gegnern ein leichtes zu betonen, daß die französischen Herrscher dem *privatrechtlichen* Mündigkeitsgesetz, das übrigens in den einzelnen Gewohnheitsrechten (coutumes) verschiedene Bestimmungen enthielt und vom römischen Recht abwich, nicht unterworfen waren und die Modalitäten in der Anwendung sich hauptsächlich auf die *letzwillige* Verfügung des Vaters des minderjährigen Herrschers gründeten<sup>92)</sup>. Die Befugnisse der Reichsstände, bei der Regelung der Herrschaft mitzuwirken, wurden von den Gegnern nicht angetastet, wenn sie auch mit Absicht darauf hinwiesen, daß diese bis jetzt zu den durch das Testament ge-

<sup>88)</sup> MC I,438ff.,442f.,444.

<sup>89)</sup> So der Verfasser der Response au livre inscrit pour la Majorité du Roy Francois second in MC I,495ff., offenbar ein Jurist (Hotoman?)

<sup>90)</sup> MC I,495.

<sup>91)</sup> ib. 460,498.

<sup>92)</sup> ib. 538ff.

troffenen Vereinbarungen immer ihre Zustimmung gegeben hatten<sup>93)</sup>. Die Dringlichkeit der Einberufung der Reichsstände stand aber für die Evangelischen im Vordergrund. Um sie rechtlich erheblich zu machen, versuchte man die Minderjährigkeit des Königs mit den privatrechtlichen Denkmitteln zu erweisen. Innerlich waren die Vertreter dieser Anschauung schwerlich von der Beweiskraft ihrer Sätze über die vermeintliche Minderjährigkeit Franz II. überzeugt, denn im Grunde machte ihnen nur die Unfähigkeit des Königs, sich von der Tyrannei der Guisen frei zu machen, zu schaffen. Und die Guisen selbst wußten es genau, warum sie die Einberufung der Stände zu verhindern suchten; handelte es sich doch dabei um Sein oder Nichtsein ihrer verheerenden Herrschaft<sup>94)</sup>. Es war der evangelischen Sache abträglich und es lag eine gewisse Tragik darin, daß der König tatsächlich nicht minderjährig war, denn in diesem Fall wäre die Einberufung der Stände nicht nur möglich, sondern sogar notwendig gewesen. Die Befugnis der Stände war damals wirklich ein festgefügtter Bestandteil des französischen Staatsrechts. Das geforderte Recht der Prinzen von Geblüt nach der Regierung gehörte zu den „unbestimmten Vorrechten“, aber das Recht der Reichsstände war ein „greifbares Staatsrecht“<sup>95)</sup>. Das wird von den gleichzeitigen Staatsmännern und Historikern, Comines und Pasquier, übereinstimmend anerkannt<sup>96)</sup>.

Wie hat sich Calvin zu den Vorschlägen Morels und Hotomans gestellt? Der Brief Morels scheint entweder

<sup>93)</sup> ib. 442.

<sup>94)</sup> MC I,475: d'autant qu'on est venu iusque là qu'il n'y a nul moyen d'obtenir rien par la voye ordinaire et que nostre Roy avec la Royne sa Mere, sont du tout séduits par les Estrangers, qui nous tyrannissent, et qui ne craignent rien plus qu'une Assemblée des Etats, en laquelle ils soyent tenus céder à ceux dequels ils ont meschamment usurpé la Place . . . force nous est d'essayer tous moyens.

<sup>95)</sup> Gegen Marcks, S. 349.

<sup>96)</sup> Bei Wolzendorff a. a. O. 19. Vgl. Sesellius Claudius, de republ. Galliae et rerum officis, herausgegeben von Sleidanus 1578, S. 270 und Girard du Haillan: De l'estat et succes des affaires de France 1573, S. 216b: Die Befugnis der Stände trat zum Vorschein ou pour le gouvernement du Royaume durant la maiorité d'un Roy . . . ou pour la Regence du Royaume . . . ou pour pourveoir aux doleances et plaintes publiques.

verloren gegangen oder später beantwortet worden zu sein<sup>97)</sup>.

Soll die erste Vermutung zutreffen<sup>98)</sup>, so dürfen wir doch annehmen, daß der Reformator trotzdem über die Pläne der Pariser Geistlichen unterrichtet war. Ende September oder Anfang November<sup>99)</sup> war, wie Calvin an den Admiral Coligny berichtet<sup>100)</sup>, Chandieu nach Genf gekommen, um vom Reformator zu erfahren, ob es „den Kindern Gottes erlaubt sei, den sie unterdrückenden Tyrannen Widerstand zu leisten und welche Mittel dabei angewendet werden dürfen“. Calvin verneinte zunächst die Frage, da die Welt in dem überdies durch die Autorität Gottes nicht beglaubigten Unternehmen nur Leichtfertigkeit und Eigendünkel sehen würde. Chandieu beruhigt den Reformator. Es handle sich nicht um den Widerstand gegen den König und seine Autorität — eine Zusicherung, die in der späteren Publizistik des Jahres 1560 immer wieder ausgesprochen wird<sup>101)</sup>, — sondern um den Wunsch der schwer bedrückten Glaubensgenossen, eine auf die Gesetze des Landes sich stützende Regierung aufzurichten, ein Verlangen, dessen Berechtigung schon mit Rücksicht auf die Jugend des Königs unbestreitbar sei. Chandieu formuliert also das Problem ähnlich wie Morel und Hotoman. Calvin willigt ein (bien lui accorday je) unter der Bedingung, daß die Prinzen von Geblüt ihre Rechte zum allgemeinen Wohl geltend machen und die Stände<sup>102)</sup> sich mit ihnen vereinigen

<sup>97)</sup> Am 11. September schreibt Morel an Calvin: maxima sollicitudine afficior ne fideliter tibi redditae fuerint literae quas . . . ad te mittebamus aut consulebamus nullam facis. — Zu der Zeitbestimmung siehe Naef, a. a. O., 157.

<sup>98)</sup> Die Möglichkeit, daß Calvin den Brief bekommen hat, ist nicht ganz ausgeschlossen; schreibt doch Beza am 12. September 1559 Op. 17,638: saepe consulimur, an liceat adversus ipsos non tantum religionis, sed etiam regni hostes insurgere, quum praesertim secundum leges nulla sit adhuc penes regem ipsum autoritas qua illi niti possint.

<sup>99)</sup> Zu der Zeitbestimmung siehe Naef, a. a. O., 157.

<sup>100)</sup> 18,426.

<sup>101)</sup> MC I,326,360,406,464.

<sup>102)</sup> Unter den „cours de Parlement“ können nur die Stände verstanden werden, wie ja Calvin bei seiner Verteidigung vor dem Genfer Rat anlässlich des Prozesses Morély — Bordon von „les estats“ spricht. Denn der Begriff „parlements“ bezeichnet ursprünglich die Versammlungen der Stände, bevor er in einem speziellen Sinn gebraucht wurde, nämlich als Bezeichnung des Hofgerichts in Paris (zum erstenmal im Jahre 1239: „pallamentum“). Aber auch nach dieser Zeit ist er abwechselnd auf die beiden Korporationen, die Stände und die curiae generales angewandt worden (vgl. Lavissee, Histoire de France III/2,259 und 328. Holtz-

sollten. Dann dürften alle guten Untertanen ihnen ihre „starke Hand“ (main forte) leihen. Mit aller Deutlichkeit wird hier der Grundsatz ausgesprochen, daß die religiöse Freiheit nicht durch die Betroffenen selbst errungen werden kann, sondern daß dazu die Obrigkeit zuständig ist, die die Lösung unter dem Gesichtspunkt des allgemeinen Staatswohls anstreben kann und muß. Sie fällt also nicht in den Bereich des göttlichen Rechtes, sondern sie ist eine staatlich-weltliche Angelegenheit, die im vorliegenden Fall mit der Regelung der Regentschaftsfrage zusammenfällt. Jeder irreguläre Aufstand erscheint Calvin nicht bloß als eine Verkümmung des positiven Rechtes, sondern als eine unselige Verkümmung des Christentums.

Hatte demnach Calvin sich überzeugen lassen — ob erst durch Chandieu, oder bereits durch Morel, mag als unerheblich dahingestellt bleiben — daß der Widerstand gegen die Guisen nach der allerdings irrtümlichen Auffassung Hotomans staatsrechtlich gerechtfertigt ist, so ist damit seine Stellungnahme zu dem Vorschlag, den ihm Morel hinsichtlich der Durchführung des Widerstandes macht, gekennzeichnet. Er lehnt diesen Vorschlag ab. Morel vertritt die Anschauung, daß, wenn das allen zustehende Recht die Einberufung der Stände zu verlangen,

mann, Französische Verfassungsgeschichte, 198. Masselin, a. a. O., II, 2444. Girard du Haillan, a. a. O., 216: Tenir les Estats, est ce mesme qui estoit iadis tenir le Parlement, et n'est autre chose que communiquer le Roy avec ses subjects de ses plus grands affaires, praindre leur advis et conseil usw. Bei der Wiedergabe seines Gespräches im September bis Oktober betont Calvin, daß er es als einen „rechtlichen Weg“ (voye de iustice . . . faire iustice et faire iuxte l'ordre establi pour le loi de France) bezeichnet habe, „qu'on à prester la main forte, d'autant que toutes les cours de parlement, la noblesse et le peuple favoriseroient à ceste cause . . . Diese Stellungnahme wird auch von Chandieu vor dem Rat bestätigt: A dit et respondu (Chandieu), comme estant venu icy pour parler aud. spect. Calvin, il luy remonstra la tyrannie de ceux de Guise, les oppressions qu'ilz faisoient sus le peuple . . . et que par succession de temps pourroient usurper le royaume, et que pour ces raisons et aultres, y se pourroit faire que on observa ce qui est establi par les loix de France, quand le Roy est en bas eage, doivent estre gouverneurs ceux qui aprochent, plus de la couronne et ne princes estranges . . . et qu'à cest effet l'on pourroit se ranger avec le d'prince (Anton von Navarra) et aultres propos. A quoy led. spect. Calvin respondit que cela seroit purement civil et se pourroit licetement faire que les estatz se joingnissent avec le roy de Navarre pour y mettre ordre, comme aussi de droit luy appartient, et qu'il ne trouvoit mauvais que les fideles en ceste sorte fussent du nombre (Naef, 138f.145).

abgelehnt werden, ja den betreffenden Bittstellern ein Unrecht zustoßen sollte, alle befugt seien, mit den Waffen zu fordern, was die kleine Partei und die fremden Tyrannen ihnen entrissen haben<sup>103</sup>). Zweifellos ist in dem Vorschlag Morels ein demokratischer Keim enthalten, die Ueberzeugung, die dann in den späteren Theorien von den Grundrechten der Einzelnen zur Entfaltung kommt. Allerdings ist der Gedanke, daß jeder Einzelne das Recht hatte, die Einberufung der Stände zu fordern, in dieser allgemein gehaltenen Formulierung unklar und staatsrechtlich unmöglich. Zwar wird Morel ein individuelles Widerstandsrecht vorgeschwebt haben; aber ein Einzelnener kann als solcher nicht erwarten, daß die Abweisung seiner Forderung den bewaffneten Schutz nach sich ziehen müßte. Morels Vorschlag hätte nur einen Sinn, wenn er etwa der Meinung gewesen wäre, daß diese Forderung nur dann Aussicht auf Verwirklichung hätte, wenn sie durch eine Persönlichkeit erhoben werden könnte, die durch die mit dem gegenwärtigen Zustand Unzufriedenen dazu beauftragt würde. Der Vorschlag Morels hat allerdings ein Jahr später seine Verwirklichung gefunden. Coligny hat am 23. August 1560 die Bittschrift der Evangelischen im Kronrat zu Fontainebleau, genau zwölf Jahre vor der Bartholomäusnacht, überreicht und die Einberufung der Stände erwirkt. Aber der Erfolg, der Colignys unbeirrbar ruhigem Mut und Ansehen beschieden war, wäre vor einem Jahr unausdenkbar gewesen<sup>104</sup>), denn er war weder in der französischen Gesetzgebung, noch in dem bisherigen Gewohnheitsrecht verankert. Darum war der Vorschlag Morels ein Wagnis. Er nimmt die Gedanken voraus, die später Beza nach der Bartholomäusnacht in seiner Schrift „de iure magistratum in subditos“ entwickelt: alle können sich widersetzen gegen diejenigen, die in der Verletzung ihrer Amtspflicht sich eine tyrannische Herrschaft über die Untertanen anmaßen<sup>105</sup>). Unter dieser demokratischen Voraussetzung, die alle sozialen Vorrechte, also auch diejenigen

<sup>103</sup>) 17,597.

<sup>104</sup>) Marcks, a. a. O., 407.

<sup>105</sup>) Vgl. Cartier, Bulletin de la Soc. d'histoire et d'archéologie de Genève, II, 187ff.

des höchsten Adels, verschwinden läßt, kann Morel die einzige Legimitation der Prinzen von Geblüt bestreiten und diese dem Geringsten im Volk zuerkennen. Er spricht damit aber nicht seinen eigenen Gedanken, sondern gibt den Vorschlag wieder, den ihm Hotoman in dem durch den Prediger Le Macon übermittelten Brief mitteilt. Denn es ist Hotoman, der ein Jahr später in der „Response aux Livre enscrit pour la Majorité etc.“ den widerstehenden Evangelischen (ceux qui avoyent dressé ceste entreprise) das Recht zuspricht, zu verlangen, daß der König und seine Mutter die Stände einberufen; es ist Hotoman, der die gegen die „vornehmen Geistlichen“ (ministres principaux) erhobene Anklage, sie bezeugten durch ihre Forderung der Einberufung der Reichsstände nur eine Mißachtung des Königs und der Königmutter, zurückweist<sup>106)</sup>; es ist Hotomann, der in seiner „Historie du Tumulte d'Amboise“ es berechtigt findet und als Beweis für die loyale Gesinnung der Verschwörer dem König gegenüber anführt, daß der Chef der widerstreitenden Adelligen (gentilshommes), la Renauldie in ihrem Namen, ja im Namen der Stände nichts anderes bezweckt habe, als die Beobachtung der alten Gewohnheit (coustume de France), wenn er die Einberufung der Stände verlangt hatte<sup>107)</sup>. Kommt in diesen Sätzen die Überzeugung Hotomans zum Vorschein, daß nicht allein die Prinzen von Geblüt, sondern jeder Untertan, der Adelige wie der Prediger, das Recht hat, die Einberufung der Stände zu verlangen<sup>108)</sup>, eine Ueberzeugung, die Sturm in der erwähnten Botschaft Hotomans als eine Neigung zur Demokratie bezeichnet<sup>109)</sup>, so ist es klar, daß der Führer der Verschwörer, la Renauldie und der Prediger Chandieu auf den Ratschlag Hotomans, nicht aber auf die Warnungen Calvins gehört haben.

<sup>106)</sup> MC. I, 468,446.

<sup>107)</sup> Ib. 324: Vgl. La Place, Commentaire de l'Etat de la Religion et République 34. Le premier article estoit couché en ces termes: Protestation faicte par le chef et tous ceux du conseil de n'attenter aucune chose contre la majesté du Roy: . . . Et estoit le but de l'entreprise de faire observer l'ancienne coustume de France par une legitime assemblée des Estats.

<sup>108)</sup> Einen Widerhall dieser demokratischen Tonart findet man in dem „Advertisement au Peuple de France“ MC., ib. 403: peuple Francois, votre devoir est . . . de tascher par tous moyens legitimes à vous opposer à une si meschante et malheureuse entreprise: demandans secours et ayde premierement à Dieu . . . et en après à tous les Parlements, et Estats du Royaume.

Der Reformator bringt es unzweideutig und wiederholt zum Ausdruck, daß der unglückliche Ausgang der Verschwörung von Amboise auf die Nichtbefolgung seiner Ratschläge zurückzuführen sei<sup>110)</sup>. Seine Lehre und seine Ratschläge weisen das Widerstandsrecht in die Schranken der Legimität, die nur dadurch aufrechterhalten werden konnte, daß die Fürsten von Geblüt, sofern sie ihre eigenen Rechte wahren, und die zum Schutz des Volkes eingesetzten Reichsstände, also die neben dem König einzigen öffentlichen regierenden Organe bei der Weigerung ihrer Gegner den Widerstand mit bewaffneter Hand durchführen dürfen<sup>111)</sup>. Infolgedessen lehnt er den Plan, daß nur Ludwig von Condé, auf den die Evangelischen größere Hoffnungen setzten als auf seinen älteren Bruder, das gegen die Guisen gerichtete Unternehmen leiten solle, ab<sup>112)</sup>. Für diese Entscheidung Calvins war nicht der niedere Rang von Condé maßgebend, denn er fand die Begründung (color) annehmbar (probabilis), nämlich daß nach „der alten Sitte des Königreichs und nach den geschriebenen Gesetzen“ (secundum veterem regni morem et scriptas leges) einer von den Prinzen in Abwesenheit seines Bruders die erste Stelle im Rat der Krone rechtlich beanspruchen kann (unus ex proceribus summi consilii fratre absente gradum primum sibi iure vendicat<sup>113)</sup>). Es fiel für ihn in die Waagschale, daß nur

<sup>109)</sup> Animum adlicere ad rem publicam. Diese demokratische Auffassung Hotomann ist aber nicht antimonarchisch. Man kann weder ihm noch den Verschwörern republikanische und föderative Tendenzen zuschreiben. Die gegenteilige Auffassung scheidet an der Tatsache, daß der nach der mißlungenen Revolution von Amboise erlassene Brief des Königs den Verschwörern diesen Vorwurf nicht macht (MC ib 398ff.) Der Vorwurf trifft auch Hotoman nicht. Seine Schriften vom Jahre 1560 lassen keinen Zweifel darüber, daß er die Monarchie als Staatsform nicht bekämpft. Dasselbe gilt auch von seinen späteren Schriften, namentlich von der „Franco-Gallia“, in der weder republikanische Tendenzen, noch eine Abschaffung des Königstums im Gesichtskreis liegt (E l k a n, Die Publizistik der Bartholomäusnacht, Seite 44).

<sup>110)</sup> Op. 18,81.95.426.

<sup>111)</sup> 18,426: bien luy (Chandieu) accorday ie que si les Princes du sang requerroient destre maintenus en leur droit pour bien commun, et que les cours de Parlement se ioingnissent à leur querele, qu'il soit licite à tous bons sujets de leur prestre main forte.

<sup>112)</sup> Ib. L'homme me demanda bien quand on auroit induit lun des Princes du sang a cela, encore quil ne fust pas le premier en degré, sil ne seroit point permis. Il eut encore response negative en cest endroit. Vgl. auch La Place, Commentaires de l'estat de la religion I,33ff.

<sup>113)</sup> Op. 18,82.

einer von den Prinzen, und dazu ohne Unterstützung der Stände, die Gesetzmäßigkeit eines bewaffneten Widerstandes (*prester main forte*) zum allgemeinen Wohl (*pour le bien commun*) nicht begründen kann. Dagegen hatte er nichts einzuwenden, wenn Condé nicht als Vertreter der Obrigkeit, sondern im Namen der evangelischen Glaubensgenossen dem König die Konfession der Evangelischen vorlegte und ihre Anerkennung forderte, allerdings unter der Voraussetzung, daß es nicht dabei zum bewaffneten Widerstand käme. Da er aber sicher damit rechnen mußte, daß dieser wegen der Feindlichkeit der Guisen unvermeidlich wäre, riet er entschieden von dem Versuch ab<sup>114</sup>). Man trifft nicht das Richtige, wenn man Calvins Rat dahin zu verstehen glaubt, er hätte im Falle des Widerstandes der Guisen gegen Condé den Evangelischen das Recht der Defensive, nicht aber das Recht der Offensive zugestanden<sup>115</sup>). Konnte denn Calvin ernsthaft glauben, daß der Gewalttat der Guisen (*si vim adferrent*) durch eine unblutige Verteidigung, etwa durch bloßen Protest oder Androhung des bewaffneten Widerstandes beizukommen wäre? Diese Möglichkeit kam für Calvin gar nicht in Betracht. Er wirft den Evangelischen vor, daß sie überhaupt gegen seinen Rat (*repudiato meo consilio*) zu den Waffen gegriffen hatten (*excusant quidem es non temere sumpsisse arma*). Weil er an einen friedlichen Ausgang des Unternehmens nicht glaubte, hat er nicht den Versuch selbst, sondern auch die dazu beabsichtigten Mittel ohne Einschränkung abgelehnt<sup>116</sup>). Denn, so glaubte er, aus einem Blutstropfen würden Flüsse von Blut sich über ganz Frankreich ergießen<sup>117</sup>), ja es würden dadurch auch andere Länder in Mitleidenschaft gezogen und der gute Name der Christenheit und des Evangeliums der Schmach ausgesetzt<sup>118</sup>). Er hatte

<sup>114</sup>) Nur so sind die Sätze in seinem Brief an Peter Martyr 18,82 zu deuten: *convenerat ut confessionem quae edita est apud nos Regi offerret (Condé): si Guisiani vim adferrent vel eius factum traherent in crimen, parati essent ad eius defensionem quam plurimi: Sed ne hic quidem probabilis color initio mihi placuit, nisi prorsus caverent a fundendo sanguine.*

<sup>115</sup>) So Naeff, a. a. O., 158.

<sup>116</sup>) 18,39: *Mihi non placere totam agendi rationem, rem vero ipsam multo minus probari.*

<sup>117</sup>) *dicebam enim fieri non posse quin ex gutta una profluerent fluvii qui Galliam obruerent.*

gehofft die bei ihm Rat holenden Evangelischen, vor allem Chandieu<sup>119</sup>) zur Vernunft gebracht zu haben, hat sich aber darin gründlich getäuscht. Die unbesonnen unternommene Sache wurde noch schlimmer fortgeführt<sup>120</sup>), vor allem ist es der Führer der Verschwörung, la Renaudie, der nach Calvins Ueberzeugung<sup>121</sup>), mit seiner Eitelkeit, Wahnsinnigkeit und Gehaltlosigkeit das schließliche Mißlingen des Handstreiches verschuldet hat. Er hatte Calvin im Dezember 1559 in Genf aufgesucht, sich für geschaffenen Führer ausgegeben<sup>122</sup>), ist aber von dem Reformator entschieden zurückgewiesen worden, der das ganze Unternehmen als phantastisch, als einen Kreuzzug, beschlossen an runder Tafel umherirrender Ritter (*Croisade de Chevaliers errans ou de la table ronde*)<sup>123</sup>), als ungesetzlich verurteilte (*consilio destituti rem non legitimam stulte et pueriliter aggressi sunt*)<sup>124</sup>) und das Mißlingen von Anfang an voraussah<sup>125</sup>.) Trotzdem hat Renaudie einige von Adel und Handwerker in Genf für seinen Plan zu gewinnen versucht. Nach geheimen Verhandlungen sind einige von ihnen gegen das ausdrückliche Verbot des Genfer Rats ausgezogen<sup>126</sup>). Auf ein angeblich durch La Renaudie verbreitetes Gerücht hin, der Reformator wäre ein geheimer Anhänger des Aufstandes, traute sich aber nicht öffentlich dies zugestehen, hat Calvin la Renaudie zur Rechenschaft gezogen. Dieser mußte aber in der Gegenwart von Viret, Beza und anderer Zeugen ausdrücklich verneinen, Urheber dieser Gerüchte zu sein und bekennen, bereits vor seiner Abreise von Paris gehört zu haben, daß Calvin diesem Aufstand fernstünde<sup>127</sup>).

Die klaren und bestimmten Aussagen Calvins, die er in den Briefen an seine Freunde, an den Admiral Coligny und gegenüber dem französischen Gesandten Coignet macht, sollten mit Rücksicht auf den geradlinigen uner-

<sup>119</sup>) 18,426.

<sup>120</sup>) 18,81: *putabam meo responso ad sanitatem redactos esse; 426: ie pensoye bien que tout deust estre mis sous le pied.*

<sup>121</sup>) 18,39,82

<sup>122</sup>) Ob Calvins Urteil über La Renaudie zutreffend war — die von den Herausgebern des CR (Op. 18,82) angeführten Zeugnisse scheinen dies zu bezweifeln — ändert an der Tatsache, daß er ernstlich sein Unternehmen mißbilligt, nichts.

<sup>123</sup>) 18,84.

schrockenen Charakter Calvins nicht bezweifelt werden. Sein Selbstzeugnis: *mon intention na pas esté de nager entre de ux eaux ou dissimuler par astuce et tant moins de grattifier a lardeur de ceux qui se precipitoient deulx memes*<sup>123)</sup>, ist nach allem, was wir über ihn wissen, seiner wahren Gesinnung entsprungen. Wenn trotzdem von den Feinden des Reformators vor und nach seinem Tode diesem die Beteiligung an der Verschwörung oder Anstiftung dazu zum Vorwurf gemacht wird<sup>129)</sup>, so sieht man, welche verheerende Wirkung ein einmal entstandenes grundloses Gerücht, wie das anlässlich der Anwesenheit Renauldies in Genf verbreitete, haben kann. Aber auch die moderne, Calvin durchaus wohlwollende Forschung kann sich von diesem Vorurteil nicht ganz befreien. Calvins Gefühl sei doch dabei nicht ganz einheitlich gewesen; er würde den Erfolg des gelungenen Anschlages mit Freuden begrüßt und verwertet haben<sup>130)</sup>. Wenn man sich dafür auf eine Stelle aus dem Brief Calvins an Clervant beruft, in der er den vertriebenen Edelmann dadurch zu trösten versucht, daß Gott einen Umschwung anbahnt, den wir nicht kennen, dessen große Zeichen wir aber spüren<sup>131)</sup>, so ist nicht ohne weiteres anzunehmen, daß Calvin hier nur an den durch Renauldie vorbereiteten Aufstand denkt<sup>132)</sup>. Hatte doch um dieselbe Zeit Hotomann Calvin berichtet, daß das zwischen England und Schottland geschlossene Bündnis zu einem Krieg führen kann<sup>133)</sup>; hatte doch Beza um dieselbe Zeit gehofft, daß Gott auf eine andere Weise als durch Aufstände, etwa durch Erweckung eines Prinzen der Sache der Verfolgten helfen werde<sup>134)</sup>. Noch neuerdings glaubt man annehmen

<sup>123)</sup> ib. 428.

<sup>124)</sup> ib. 95.

<sup>125)</sup> ib. 82, *mihi nihil inopinatum accidit*; 95: *ab initio vaticinatus sum quod accidit*; 85: *de tristi eventu ita sum vaticinatus*.

<sup>126)</sup> 18,80f.427.

<sup>127)</sup> ib. 85,427.

<sup>128)</sup> ib. 429.

<sup>129)</sup> Vgl. Naeff, 61ff.

<sup>130)</sup> So Marcks, a. a. O., 361.

<sup>131)</sup> 17,704.

<sup>132)</sup> Außerdem ist die Datierung des Briefes an Clervant sowie die Dauer des Exils des letzteren unbekannt.

<sup>133)</sup> 17,622.

<sup>134)</sup> 18,3.

zu dürfen, daß Calvin im Grunde seiner Seele die Hoffnung auf einen unvorhergesehenen Erfolg gehegt hatte; da er die Berechtigung des Aufstandes anerkannte, hätte er das Vorhaben, das er schließlich dennoch verurteilte, nicht verbrecherisch finden können<sup>135)</sup>. Bereits in seinem aufklärenden Brief an Coligny beantwortet der Reformator den Einwand, warum er nicht in aller Form sich gegen das Unternehmen gewandt habe (*pourquoy je ne m'y suis plus formellement opposé*)<sup>136)</sup> klar und energisch: Er habe das Unternehmen für kindisch (*je pensoye que ce fust un ieu de petits enfants*)<sup>137)</sup> und die Person des Anführers für so nichtig (*frivole*) gehalten, daß er annehmen konnte, die Sache würde von selbst im Sande verlaufen (*je pensois, que de soy-mesme il s'escouleroit*). Außerdem habe er durch eine Anzeige nicht die Gefahr heraufbeschwören dürfen, denn dann wären seine Glaubensgenossen ihren Feinden an das Messer geliefert, umso mehr als er dann nicht in der Lage gewesen wäre, dabei die Unschuldigen von den Schuldigen zu unterscheiden<sup>138)</sup>. Auch diese überzeugende Klarlegung der Antriebe wird nicht als genügend erachtet<sup>139)</sup>. Der Reformator hätte bei Condé einschreiten und den Arm der Verschwörer aufhalten sollen. Hätte das aber genützt? Calvin bemerkt wiederholt, daß die Verschwörer wie verhext waren<sup>140)</sup>, und beklagt sich bitter darüber, daß sein Rat so schnöde mißachtet wurde und die Faszinierten es als ihre Aufgabe betrachteten, ihn zu betrügen<sup>141)</sup>. Die Aufrührerischen sprachen es ja unverblümt aus, daß nicht allein in den Genfern der Geist Gottes wohne<sup>142)</sup>. Konnte der Reformator angesichts dieser Massenpsychose, in der Ueberzeu-

<sup>135)</sup> Naeff, 163: Schubert, *Meister der Politik* I,493 läßt es unentschieden, „ob Calvin mehr das Unrecht oder das Ungeschick beim Anschlag von Amboise beklagt“.

<sup>136)</sup> 18,429.

<sup>137)</sup> ib. 428.

<sup>138)</sup> Vgl. außerdem 18,84: *occulte id quidem et placide, quia verebar ne si rei fama ad hostes manare ad carnificinam pios omnes traherem*.

<sup>139)</sup> Naeff, ib.

<sup>140)</sup> ib. 81: *ut clare dices esse fascinosos*; 18,85: *centies dixi, modum esse fascini genus*; 95: *quo fascini genere sic captae erant multorum mentes*; ib. 428: *vrayment estoyent ensorcelez*.

<sup>141)</sup> ib. 95: *nullum putarunt esse melius compendium quam si me fallerent*; 85: *quum nihil proficerem, conquestus sum in nobis tam parum esse autoritatis, ut in re maxime seria consilium nostrum sperneretur*.

<sup>142)</sup> Roget, *Hist. du peuple de Genève* VI,28.

gung, daß alle durch den einen „nebulo“ verdorben waren<sup>143)</sup>, noch andere ihm von den modernen Beurteilern post festum empfohlenen Mittel ergreifen können und die Schuldigen durch die Verbannung aus Genf bestrafen sollen<sup>144)</sup>, darunter Menschen, bei denen es sich später herausstellte, daß sie ihre draufgängerische Tat bitter bereuten<sup>145)</sup>? Und welchen Sinn hätte die Vertreibung von la Renaudie<sup>146)</sup> noch gehabt, nachdem sich dieser nach seiner Unterredung mit Calvin nach Lausanne begeben hatte<sup>147)</sup>, um von da aus seine Werbung fortzusetzen?

Vor allen Dingen darf das höchste Interesse nicht außer Acht gelassen werden, das Calvin bei der Wahrung der Legitimität und bei der eindeutigen Verurteilung des Aufstandes leitete: das Wohl der Kirche, die Reinheit des Werkes Gottes, dem er vorstand. Er schlägt den rechten Ton an, wenn er dem Admiral im Bewußtsein der Verantwortlichkeit erklärt, er wolle lieber für Verräter der Kirche gehalten werden, für einen, der die Freiheit der Kirche und die Entwicklung des Werkes Gottes hindere, als leichtfertig einer Tat zusehen, die er mißbilligen müsse<sup>148)</sup>; er glaubt dadurch mehr der Freiheit der Kirche zu dienen als diejenigen, die durch Tumulte sie zu erreichen suchten<sup>149)</sup>. Der Ungehorsam der letzteren und ihr falscher Eifer ist ihm so nahe gegangen, daß er, von Schmerz bewältigt, nur die dringendste Korrespondenz erledigen konnte<sup>150)</sup>. Diese echten Gefühlsäußerungen eines sonst seine inneren Regungen keusch verhüllenden Mannes tragen so sehr den Stempel der Wahrhaftigkeit, daß man endlich aufhören sollte, seine reinen Motive zu verdächtigen oder ihn der Doppelzüngigkeit zubeschuldigen. Calvin kann sich zur Bekräftigung seiner Behauptung darauf berufen, daß er in seinen damaligen Predigten, die man nach Tag und Monat

<sup>143)</sup> ib. 82: omnes pessumdedit sua futilitate.

<sup>144)</sup> Naeff, 163.

<sup>145)</sup> ib. 85, 81.

<sup>146)</sup> „un mandat d'expulsion contre la Renaudie“; Naeff, ib.

<sup>147)</sup> ib. 85, 427f.

<sup>148)</sup> ib. 430.

<sup>149)</sup> ib. 81: qui tumultuando putarunt se libertatem quae aliis modis quaerenda erat posse consequi.

<sup>150)</sup> ib. und 18, 429.

geordnet aufgeschrieben hatte, möglichst eingehend das Problem behandelt habe<sup>151)</sup>. Es blieb ihm nichts anderes übrig, als die Gläubigen zur Geduld zu mahnen. Er mußte es tun, da Anton von Navarra die nur schwachen Hoffnungen des Reformators und der Evangelischen enttäuscht hatte, indem er die vollzogene Ernennung der beiden Guisen zu den höchsten Leitern des Staatswesens restlos anerkannt und dadurch, wie Calvin es ungeschminkt ausspricht, einen Verrat an der evangelischen Sache begangen hatte<sup>152)</sup>. Auf die zahlreichen Anfragen, ob der Widerstand gegen die Feinde der Religion und des Reiches erlaubt sei, da der junge König nicht die nötige Autorität besitze, auf die er sich verlassen könnte, antworten die Genfer, wie Beza in seinem Brief an Bullinger am 12. September 1559 berichtet, daß die Heimsuchung nur durch Geduld und Gebet zu ertragen sei<sup>153)</sup>.

6

Die unglückliche Verschwörung brach am 17. März 1559 vor den Toren von Amboise blutig zusammen. Aber die Kraft des Protestantismus wurde dadurch nicht gelähmt. Man kann sogar von einem Aufstieg sprechen. Die im Norden und Süden aufflammenden Aufstände, vor denen der eingeschüchterte Hof zitterte und die durch die Gegner nicht bewältigt werden konnten, sind ein Beweis dafür, daß die Protestanten selbst das Werk der Befreiung in die Hand nehmen wollten. Die gegen sie erlassenen Edikte konnten die Bewegung nicht bloß nicht aufhalten, sondern sie trieben, wie Beza in einem Brief an Bullinger am 26. Juni berichtet, Unzählige in die Reihen der Evangelischen<sup>154)</sup>. Zwar wird die Bewegung von den Geistlichen geleitet. Diese lassen sich aber oft gegen ihren Willen durch die Leidenschaft der Menge mitreißen, wie Calvin,

<sup>151)</sup> ib. 430. Er denkt dabei hauptsächlich an die Homilien über das erste Samuelis-Buch; vgl. namentlich 29, 552; 30, 496. 504. 582ff. 591 und den Premier Sermon de l'histoire de Melchisedec 23, 641ff.

<sup>152)</sup> 17, 652. vgl. 17, 634. 636. 648. 672. 709.

<sup>153)</sup> Op. 17, 638.

<sup>154)</sup> 18, 120.

der auch jetzt nicht aufhört, zur Geduld und zur Besonnenheit zu mahnen, gestehen muß<sup>155</sup>). Hätte er sich nicht dazwischen gelegt, würden viele Gegenden in Flammen aufgehen<sup>156</sup>). Dabei steht im Hintergrund der Gedanke, daß durch die herrschende Partei der Guisen eine rechtlose Zeit herbeigeführt und die Autorität des Königs herabgewürdigt worden sei, daß die Protestanten berufen seien, diese der Krone und dem Volke geraubten urtümlichen Rechte wieder zurückzugeben, eine Überzeugung, der Bullinger den beredten Ausdruck verleiht: Wenn die Gläubigen sich den Tyrannen und Oligarchen widersetzen und dadurch das alte „französische Recht“ wieder herstellen wollen, so darf gegen sie nicht mit Waffengewalt oder mit finanzieller Unterstützung ihrer Gegner vorgegangen werden<sup>157</sup>). Von dieser Grundvoraussetzung gehen auch die von uns bereits erwähnten antiguisischen Streitschriften dieses Jahres aus, die mit ihren vielfach leidenschaftlichen, mit zahlreichem Material ausgestatteten Ausführungen ihre Wirkung nicht verfehlen konnten, da die Oppositionellen ihren Anhang nicht bloß in den breiten Massen des Volkes, sondern auch unter den Edelleuten, namentlich aber unter dem niederen Adel hatten, in dem das lebendige Staatsgefühl gegen die Verletzungen durch die Guisen kräftig reagierte. Um die allgemeine Unzufriedenheit zu beheben, entschlossen sich die Gegner zu einer Milderungspolitik. So wurde, durch eine grausame Verordnung des Senats in Lyon veranlaßt, ein „milderes Edikt“ (*mollius edictum*) von Romorantin erlassen<sup>158</sup>), das die Ketzengerichtsbarkeit neu ordnete. Man wies darauf hin, daß das allgemeine, übrigens von ganz Europa erwartete Konzil den konfessionellen Frieden einleiten werde. Da aber die Kurie es vorläufig beim bloßen Versprechen bewenden ließ, und die Reformfrage wegen der inneren Wirren in Frankreich immer dringender wurde, ist

<sup>155</sup>) ib. 66: nam quod semper vetuimus, templa occupant vel in locis publicis concionantur. Excusant fratres a nobis missi se trahi inuitos, vel necessitate cogi, quoniam nulla domus privata quatuor millibus sufficiat.

<sup>156</sup>) ib. 176: nisi me interposuisssem, horribili incendio flagrarent multae regiones . . . huc studia nostra incumbunt, ne tumultuentur multi; ib. 620: aliquid mea sedulitate profectum esse arbitror, ne suas metas transsilirent privati homines.

<sup>157</sup>) 18,212.

<sup>158</sup>) Beza an Bullinger 18,115

der Gedanke eines nationalen Konzils aufgetaucht, das, bereits am 31. März unter dem Eindruck der Amboiser Verschwörung vom König angekündigt, die Mißbräuche der Zeit beseitigen und die verlorenen Söhne der Kirche in die allein seligmachende Kirche zurückführen sollte<sup>159</sup>). Außerdem wurde auf den 21. August eine Versammlung hervorragender Männer (*notables*) nach Fontainebleau einberufen, um über die Mittel und Wege zur Besserung der traurigen religiösen und wirtschaftlichen Lage des Reiches zu verhandeln.

Welche Stellung nimmt Calvin zu diesen Maßnahmen ein? Er begrüßt den Plan des Nationalkonzils. Denn durch die bisherigen verderblichen Mißbräuche werden die wahren Anbeter Gottes öffentlich so beleidigt, daß sie lieber sterben wollen, um nicht ununterbrochen in einem solchen Schmutz waten zu müssen. Im Nationalkonzil sieht er das einzige Mittel zum Aufhalten aller Aufstandsbewegungen (*unica ratio qua sedari possint omnes motus*)<sup>160</sup>). Calvin war aber überzeugt, daß den Guisen jede Reform unerwünscht war, daß sie die von ihnen betrügerisch und hinterlistig hervorgelockte Milderungspolitik nur heuchlerisch billigten, um nach Eintreten ruhigerer Verhältnisse die Unvorbereiteten um so leichter unterdrücken zu können, daß sie mit derselben schauspielerischen kindischen Heuchelei erklärten, in der Versammlung des erweiterten Kronrats in Fontainebleau Rechenschaft über ihre Wirksamkeit ablegen zu wollen<sup>161</sup>). Daß Calvin die listige Taktik der Guisen richtig durchschaut hatte, hat sich später gezeigt; das Blutbad zu Vassy nach Erlaß des Toleranzediktes ist ein schreiendes Beispiel dafür. Die Annahme, daß die Milderungsedikte den friedlichen Bemühungen des Kanzlers Hospital und der Königinmutter Katharina von Medici entsprungen waren<sup>162</sup>), scheidet an der Tatsache, daß die

<sup>159</sup>) MC I,351ff.

<sup>160</sup>) 18,99.

<sup>161</sup>) 18,87: simulare aliquid moderationis coget; 98: interea quidquid piis concessum fraudulenter et insidiose factum videmus, ut tranquillorem statum adepti paulo post minore negotio incautos epprimant; 203: Guisiani . . . fatua et puerili pompa simularunt se paratos esse ad rationem regendam.

<sup>162</sup>) Wie Marcks, a. a. O., 384 und vor ihm Dufey, *Vie de chancelier l'Hospital* 1826 und de Thou (*Hist. universelle* III,555) annehmen.

Ernennung Hospitals zum Kanzler erst im Juni erfolgte<sup>163</sup>). Das Parlament von Paris, das gegen den milderen Zug des Edikts allerdings erfolglos Einspruch erhoben hatte, war jedenfalls aufrichtiger als die Guisen<sup>164</sup>). Darum geht das Bestreben Calvins dahin, die verdeckten Pläne der Guisen zu durchkreuzen, die Milderungspolitik auszunutzen und die eingetretene Ruhepause zur Entfaltung aller Kräfte der reinen Religion zu verwenden, die die Feinde nicht später willkürlich schwächen könnten<sup>165</sup>).

Zu diesem Zweck schlägt er zwei Wege ein. Einmal will er die von seinen beiden Straßburger Freunden Hotoman und Sturm zugunsten der französischen Glaubensgenossen in Deutschland eingeleitete Aktion fortsetzen. Die evangelischen Fürsten sollten durch ihre Gesandten dem französischen König klarmachen, daß die Aufstandsbewegungen nicht durch die Schwertgewalt, sondern durch die Kirchenreform bezwungen werden können, und den König und seinen Rat in ihrer löblichen Absicht, das Konzil einzuberufen, bestärken. Dabei ist es ein Zeichen staatsmännischer Klugheit, wenn Calvin den Fürsten, von deren Autorität er sich scheinbar viel verspricht (*illis divinitus offertur occasio ut suam autoritatem ad eos iuvandos conferant*), den Rat erteilen läßt, dem König nicht eine tatkräftige (bewaffnete?) Hilfe zu versprechen, da dies von den Feinden als ein unfreundlicher Akt gedeutet werden könnte, sondern ihm gleichsam eine moralische Stütze anzubieten, die nur die Sicherheit des Königs und den friedlichen Bestand seines Reiches im Auge habe. Trotzdem dürfe dieses Anerbieten nicht als ein schwächerer, in allgemeinen Wendungen sich erschöpfender Rat angesehen werden, sondern als eine eindringliche Mahnung, die die Bereitschaft zur Hilfe an zwei Bedingungen knüpft. Erstens die Abschaffung der römischen abergläubischen Observanzen, die die wahre Verehrung Gottes

<sup>163</sup>) Vgl. Isambert, a. a. O., 14.31 Amn.

<sup>164</sup>) MC I,541ff,548ff.

<sup>165</sup>) 18,99: *cessare vero ac nullum remedium tentare, valde periculosum esset, quia ubicumque res tranquillas vident Guisiani, non minore rursus licentia quam ante saevire incipiunt . . . si illis (den Evangelischen) data fuerit aliqua relaxatio, pura religio vires exiguo tempore colliget, quas deinde minuere in omnium hostium arbitrio non erit.*

hindern und die Untertanen, da ihr Gewissen innerlich ihnen nicht zustimmen kann, in innere Zwangslage bringen; sodann die Gewährung der Duldung, die den Reformationkirchen die Neigung zur Selbsthilfe nimmt und den schuldigen Gehorsam dem König gegenüber erleichtert. Wenn Calvin in dem Nationalkonzil das geeignete Forum für die Erfüllung dieser Forderungen findet, so wird er schwerlich sich dieses nur als eine im Märzedikt 1559 beabsichtigte Versammlung der katholischen Geistlichkeit gedacht haben. Denn ein solches Konzil würde, wie das Edikt erwartet und wie es später in der Versammlung zu Fontainebleau der sonst den Evangelischen nicht feindlich gesinnte Bischof von Valence, Munloc, erhofft, nur die Rückkehr der Ausgetretenen in die allein seligmachende Kirche beschließen. Die Annahme, daß dem Reformator schon damals die Einberufung der Stände vorschwebte, wie ja tatsächlich die Tagung der Stände in Orleans im Dezember als Nationalkonzil gedeutet wurde, ist nicht von der Hand zu weisen, wenn auch durch eine bestimmte Aussage Calvins nicht zu belegen<sup>166</sup>). Jedenfalls erhofft er später von der einberufenen Konferenz der Bischöfe nicht die Beseitigung der Mißbräuche in dem von ihm geforderten Sinn. Er glaubt, die Konferenz würde sich nur mit einigen Anträgen für das inzwischen vom Papst einberufene allgemeine Konzil begnügen und sonst durch Abschaffung einiger hervorstechender gottloser Mißbräuche die alte Tyrannis befestigen, ohne eine radikale Heilung herbeizuführen. Es erscheint ihm daher wieder als Heuchelei, daß der spanische Hof und, wie zu ergänzen ist später der deutsche und nicht zuletzt der Papst, gegen das Nationalkonzil Einspruch erhoben haben<sup>167</sup>). Wie die

<sup>166</sup>) Es ist nicht ausgeschlossen, daß in dieser Zeit bereits der Gedanke der Einberufung der Stände erwogen wurde. Darauf scheint der Brief Bezas an Bullinger hinzudeuten (18,115: *indicti sunt status regni ad calendas Augusti*). Beza berichtet sogar über „unerhörte Bedingungen“, unter denen die Stände zusammentreten sollen, und über ein diesbezügliches königliches „diploma“. Da weder ein öffentliches königliches Edikt, noch die Tatsache der Einberufung um diese Zeit sonst in den Urkundensammlungen erwähnt wrd, dürfte es sich hier, wenn überhaupt Beza richtig informiert war, vielleicht um private Ueberlegungen handeln, die dann auch Calvin zu Gehör gekommen sein mögen. Vgl. die Anm. der Herausgeber der Op. Calvini, S. 115.

<sup>167</sup>) 18,219.

Straßburger den ihnen vom Reformator gegebenen Auftrag ausführen, ist hier nicht näher zu untersuchen<sup>168</sup>).

Dagegen verdient der andere Weg, den Calvin einschlägt, eine genauere Beachtung, da hier die staatsrechtliche Seite des Widerstandsgedankens von neuem beleuchtet wird. Der Reformator will mit allen Mitteln (omnibus modis) Anton von Navarra anspornen, sein ihm entzogenes Regierungsanrecht zurückzufordern (ut erepta sibi regni gubernacula . . . reposcat) mit der Begründung (praetextu), daß durch die schweren Aufstandsbewegungen das Reich in Gefahr sei und durch die Treu- und Sorglosigkeit, Ueberhebung und Habsucht der Guisen am Rande des Verderbens stehe. Er hofft, daß daraufhin der Königsrat in Bewegung gesetzt werden könnte, um für das allgemeine Wohl Sorge zu tragen. Außerdem müsse auch die Königinmutter scharf angefaßt werden, um ihre Zustimmung zu dem Plan zu geben<sup>169</sup>).

Es ist beachtenswert, daß als Rechtsgrund der anzustrebenden Regentschaft Navarras nicht die Minderjährigkeit des Königs, sondern der bedrohte Bestand des Reiches angegeben wird. Das Regentschaftsrecht Navarras wird als legitim ohne weiteres vorausgesetzt, wobei Calvin, wie oben dargelegt, der staatsrechtlich nicht begründeten Auffassung der Juristen, vor allem Hotomans, folgt. Die Zeit war von ihm glücklich gewählt. Anton, enttäuscht von dem Gang der Dinge in Frankreich und Spanien, gewährte den um der Religion willen Verfolgten in seinem Land Zuflucht und der Gemeinde eine freie Religionsübung<sup>170</sup>), und stand, wie vielfach bezeugt wird, mit den Genfern in Verbindung<sup>171</sup>). Die Folge davon war, daß die Genfer Beza nach Navarra schickten, um da mit Anton und seinem Bruder zu verhandeln<sup>172</sup>). Calvin hat den humanen und dringenden Wunsch Antons begrüßt, da er sich von seiner Besonnenheit das versprach, was er den

<sup>168</sup>) Vgl. Op. 18,290f.293.305.308.310:320ff.328.478.

<sup>169</sup>) 18,98.

<sup>170</sup>) 18,322.203.

<sup>171</sup>) Marcks, 380 Anm.

<sup>172</sup>) 18,208.201.

Straßburgern ankündigte: den unentschiedenen König zu Taten vorwärts zu treiben und dadurch dem allgemeinen Wohl des Staates und der Sicherheit des Königs zu dienen<sup>173</sup>). Mit Beza traf auch Hotoman in Navarra ein<sup>174</sup>). Daß sie mit Navarra und seinem sich auch dort aufhaltenden Bruder Condé wichtige Beratungen pflegten, ihnen die dem König und Königreich durch die Guisen zugefügten Schäden vorhielten und schließlich eine „Supplikation“ überreichten, durch gesetzliche Mittel den König von der Guisenherrschaft zu befreien und den Bestand des Staates zu sichern, wird auch anderwärts bestätigt<sup>175</sup>). Die beiden Prinzen beantworteten das Gesuch mit einer entschlossenen, umfassenden, gegen die Guisen gerichteten Aktion. Die Aufgabe Bezas war es nun, den Navarra dahin zu beraten, daß dieses Unternehmen ohne einen offenen Krieg, ohne Blutvergießen vor sich gehen sollte, denn es war die Absicht des Reformators, durch die Mission Bezas die lärmenden Vorschläge der Hitzköpfe zu entkräften<sup>176</sup>). Es ist Calvin zu glauben, wenn er versichert, daß alle Ratschläge, die er und Beza dem Navarra gegeben hatten, zuverlässig waren, und die Würde und die privaten Vorteile Navarras und das Wohl der Kirche im Auge hatten. Die Verwirklichung der Ratschläge sei immer so geordnet worden, daß Navarra seine

<sup>173</sup>) 18,430: quand le roy de Navarre ma requis de son bon gré et propre mouvement de luy envoier monsieur de Beze, il scait que mon affection na pas tendre sinon au bien et repos public du pais de France et à la seureté de estat du Roy.

<sup>174</sup>) 18,201.208.

<sup>175</sup>) Histoire de l'estat de France 1576, S. 406. Daß diese Supplikation identisch ist mit der in den MC. I,490ff abgedruckten, unterliegt demnach keinem Zweifel; sie wird wahrscheinlich von Hotoman verfaßt worden sein. Es ist beachtenswert, daß sie die beiden Momente, die Calvin zum Ansporn Navarras verwenden wollte, vollauf verwertet. Vgl. namentlich MC. I,491: lesquels droits et prééminences ils ont estimé que pour rien vous ne vouliez laisser perdre; 525f: autant que vous avec les Princes de vostre sang, estes redevable au Roy et à Messieurs ses Freres . . de loyal Conseil pour leurs Personnes et leurs affaires: et pareillement estes obligez à la protection et défense de ce pauvre peuple, nous . . vous sommant de vostre devoir en ceste extreme nécessité . . pour la conservation de tous les Estats de ceste Monarchie, contre ces Estrangieres usurpateurs et ruineurs d'icelle; 528: apaiseur par tous moyens licites . . de tous les troubles survenus tant la Religion qu'en la Police, par faute de juste et loyal Gouvernement.

<sup>176</sup>) In dem Brief an den Admiral heißt es: outre ce qu'il scait, iay de bons tesmoings que iay tasché par menees obliques de refroidir ceulx qui estoient par trop eschauffez. 18,208 . . ut turbulentis multorum consiliis occurreret. Causam enim vi et armis decidi numquam mihi placuit.

Gegner, ohne einen Tropfen Blut zu vergießen, ohne Gewalt und Aufstandsbewegung hätte bezwingen können<sup>177)</sup>. Die einzelnen Taten, über die uns Calvins Briefe<sup>178)</sup> berichten, sind zwar oft nicht durchsichtig, können aber die erwähnte Haltung des Reformators und seines Freundes nur bestätigen. Wie er seinen königlichen Führer und Bannerträger (*signiferum*) ermahnt, seine Nerven und die Nerven der anderen anzuspannen, nicht tatenlos zuzuwarten und zu überlegen, während die Feinde handeln und fieberhaft seine Vernichtung betreiben<sup>179)</sup> so ist er selbst bestrebt, tatkräftig das Unternehmen Navarras zu fördern. Er sammelt Geld für ihn, bedient sich der Geschäftsleute, die nach Paris und in die Provinzen reisen, als Ueberbringer seiner Befehle; er scheint vor allem die benachbarten Lyoner, deren Stadt wahrscheinlich der Hauptort des Unternehmens im Osten war, zu entscheidenden Taten anzuspornen<sup>180)</sup>, offenbar in der Ueberzeugung, daß Navarra, um sein gutes Recht durchzusetzen, sich auf Heereskräfte stützen müßte, wenn die Gefahr des feindlichen Angriffs drohen sollte<sup>181)</sup>. Denn diese Gefahr stand Calvin immer vor Augen. In dem Versuche der Guisen, durch Schmeicheleien den vertrauensseligen Führer unter dem Vorwand der Versöhnlichkeit in die Falle zu locken, ihn zu erweichen, sieht Calvin den Anfang eines schmachvollen Endes, dem ein Tod hundertmal vorzuziehen wäre<sup>182)</sup>. Darum seine dringende Mahnung, die Heeresrüstungen kräftig

<sup>177)</sup> ib. 268: *semper mea et Bezae consilia laudavit, quae certe et tuta erant, nec minus ex dignitate quam in privatum eius commodum et totius ecclesiae salutem. Semper enim volumus tam eius amplitudini esse consultum quam cavere ne gutta ulla sanguinis funderetur, et rationes sic erant compositae, ut absque vi et motu adversarios subigeret.*

<sup>178)</sup> Diese sind allerdings wegen der zu befürchtenden Gefahr, in falsche Hände zu geraten, (vgl. 18,202) oft nicht ganz durchsichtig.

<sup>179)</sup> 18,178f.

<sup>180)</sup> ib. An dem voreiligen Aufstand, den der Leutnant Navarra Ferrières de Maligny vom Zaune bricht, um Navarra zu kriegerischen Handlungen anzustacheln, war Calvin unbeteiligt; er versuchte ihn abzuwenden, da er wußte, daß er den inzwischen geänderten strategischen Plänen Navarras nicht entsprach. Es schmerzt ihn, daß dem Aufstand viele zum Opfer fielen, aber noch mehr, daß später die moralische Schuld ihm zugerechnet wurde (18,218.179.255.431).

<sup>181)</sup> 18,218.

<sup>182)</sup> ib. 179.

fortzusetzen<sup>183)</sup>, und dabei doch die feste Ueberzeugung, daß es zu keinen Aufständen kommen wird — ein Optimismus, den er haben kann, da er die Seinen für die Ruhe erzieht<sup>184)</sup>, und der ihn nicht verläßt, wenn er Navarra von den feindlichen Kohorten umzingelt weiß<sup>185)</sup>; aber ein Optimismus der Tat, der die Verteidigung des Führers zuläßt, wenn er beim Fordern seines Rechtes der bewaffneten Gewalt der Feinde begegnen sollte<sup>186)</sup>.

Zusammenfassend wird man sagen dürfen: Die Bemühungen Calvins um die Herstellung eines den Evangelischen günstigen Regimes und um die Begründung eines legitimen Widerstandes gegen die bisherige Obrigkeit im Jahre 1560 sind von dem Bewußtsein getragen, daß er dadurch dem Wohle Frankreichs mit durchaus gesetzlichen Mitteln dienen wollte. Hatte er im Vorjahr, ebenfalls vom Gesichtspunkt der Legimität aus, anlässlich des um Condés Person sich gruppierenden Unternehmens, jede Kriegsrüstung abgelehnt, so glaubt er sie jetzt verantworten zu können, da die Gefahr des Reiches, die Rüstungen der Gegner und die Bedrohung der Person des ersten Prinzen von Gebüt sie als Vorsichtsmaßnahme notwendig macht, die aber immer nur defensiven, nicht offensiven Charakter haben darf. Das schließt aber nicht aus, daß die Erledigung der großen Aufgaben, ohne jede Gewalt, mit allen rechtlichen Mitteln angestrebt werden müsse. Auch jetzt bleibt Calvin unbeugsamer Sachwalter des positiven Rechtes.

<sup>183)</sup> ib. 178f: *quid autem restat, nisi ut dux celeritate vires sibi comparet quae numquam sedenti occurrent.*

<sup>184)</sup> ib 176: *huc studia nostra incumbunt ne tumultuentur multi. Hactenus multum profecimus.*

<sup>185)</sup> ib. 218: *sic autem dispositae sunt centuriae Gallici equitatus ut undique Navarrum circumveniant . . . Crede mihi pro certo assero nullum esse periculum tumultus, quia nemo se movebit, nisi forte Navarrum hostiliter aggressi fuerint, pro cuius defensione, ut spero, multi se opponent.*

<sup>186)</sup> Bei dieser seelischen Einstellung Calvins ist es unerfindlich, wie man annehmen kann, daß Calvin bei aller Mitarbeit für Navarra nicht wohl war (gegen Marcks); seines Zieles und der Legitimität der dazu gebrauchten Mittel bewußt, glaubt Calvin die von allen Guten als richtig erkannte Sache vor Gott verantworten zu können. ib 179: *quam et Deo probari . . . et omnibus bonorum suffragiis laudari.*

Noch am 1. November, in der Zeit, in der Navarra vor den vorwärtstreibenden Feinden immer mehr weichen muß, da er sich ihrer Uebermacht nicht mehr gewachsen fühlt<sup>187</sup>), hofft Calvin bestimmt, daß der bretonische Adel zu ihm halten (*cum eo stabit*), daß eine große Anzahl aus Anjou, Poitou und Guienne sich ihm anschließen werde. Auch da freut sich Calvin, feststellen zu dürfen, daß die krankhafte Aufstandssucht sich nicht bei den Evangelischen, sondern bei den Gottlosen zeigt, die ohne verfolgt zu werden, angeblich aus Furcht alles in Unordnung zu bringen versuchen<sup>188</sup>). Was Calvins Zucht und Erziehung bei den Seinen erreicht, das will ihm nicht bei dem Mann gelingen, in dessen Hand die glückliche und unglückliche Entscheidung liegt, (*in cuius manu eventus sunt prosperi et adversi*) bei Anton von Navarra<sup>189</sup>). Diesem fehlten alle Tugenden, die ein gewaltiges Zeitalter braucht: die Ausdauer, die Begeisterung, die Sammlungskraft. Immer schwankend, immer seine Absichten ändernd (*centies mutata sunt consilia*) gerät er schließlich in den Bannkreis, in den sich die Zauderer gewöhnlich treiben lassen: er wird Abenteurer, der nicht weiß, daß die Vorsicht der bessere Teil der Tapferkeit ist. Der Entdeckung eines Anschlag gegen die Regierung, in dem Ludwig von Condé verwickelt war und der den Guisen eine willkommene Handhabe bot, sich für die Verschwörung von Amboise zu rächen, folgte die königliche Einladung an die beiden Bourbonen, sich am Hofe von dem Verdacht des Hochverrats zu reinigen. Trotz der Warnung Bezas und Calvins, sowie der Schwiegermutter Condés, der reformationsfreundlichen Frau von Roye, beschließen die beiden Brüder, dem Ruf des Königs zu folgen; sie wollen, wie Calvin mit einer Anflug von schmerzlicher Ironie sagt, sterben<sup>190</sup>). Navarra vermochte in seiner Verblendung nicht einzusehen, daß die Guisen an seinen Bruder Hand legen werden<sup>191</sup>). Ur-

<sup>187</sup>) existimo retrocecissee, quum videret sibi cum tot copiis esse confligendum.

<sup>188</sup>) 18,230.

<sup>189</sup>) ib. 179.

<sup>190</sup>) ib. 255.

<sup>191</sup>) ib. 268.

sprünglich wollte er, nach dem Bericht Sturms an den König von Dänemark<sup>192</sup>), unter dem Schutz von 20000 Soldaten vor dem Königsrat erscheinen, ein Vorhaben, das, wie Sturm mit Recht bemerkt, Krieg bedeutet hätte. Von diesem Plan ist er aber abgekommen. Calvin kann am 14. Oktober berichten: Navarra will sein Recht im Königsrat wieder erlangen, aber ohne Waffen<sup>193</sup>). Offenbar wollte also Navarra die Vorladung des Königs zum Anlaß nehmen, sein Regentschaftsanrecht geltend zu machen, und zwar ohne offenen Krieg, was alles den Absichten Calvins entsprochen hätte. Aber er hat nicht den richtigen Augenblick gewählt. Sein Bruder wurde gefangen und er selbst auf seinem Schloß streng bewacht. Vor einer von den Guisen zweifellos beabsichtigten Katastrophe rettete beide der plötzliche Tod Franz II. am 5. Dezember 1560. Die Königinmutter, die während der Regierung ihres Mannes und ihres Sohnes nur eine untergeordnete Rolle gespielt hatte, sah jetzt die Möglichkeit vor sich, ihren Einfluß geltend zu machen, umsomehr, als sie, durch den Kanzler Hospital angespornt, den guisischen Kurs nicht mehr mitzumachen gesonnen war, und in der Tatsache, daß die Evangelischen ihre Hilfe in Anspruch zu nehmen genötigt wurden, eine stille Unterstützung erhoffen durfte. Es war ihr ein Leichtes<sup>194</sup>), den durch die bisherigen Mißerfolge zermürbten, in seinem Schloß bewachten Navarra zum Verzicht auf die Regentschaft zu bewegen und diese für sich allein in Anspruch zu nehmen. Navarra selbst soll in dem Königsrat den Antrag gestellt haben, daß das Königreich künftighin durch die würdige Hand der hohen Dame im Namen und in der Autorität ihres Sohnes verwaltet werde<sup>195</sup>). Dafür wurde ihm die Verleihung der Würde „Generalstatthalter des Reiches“ versprochen, eine Würde, die, wie Beza berichtet, nur als untergeordneter (*secundus*) Grad im Verhältnis zu der Vorherrschaftsstellung der Königinmutter beurteilt wurde<sup>196</sup>). Er habe

<sup>192</sup>) Op. 18,184.

<sup>193</sup>) 18,219: *Decrevit ius suum recuperare sed absque armis.*

<sup>194</sup>) 18,33: *nec difficile illi (Reginae) fuit in temporibus a rege Navarrae quiddid impetrare.*

<sup>195</sup>) MC. II,211.

<sup>196</sup>) 18,333f.

sich „mit einem Schatten“ begnügt<sup>197)</sup>. Es ist auffallend, daß diese Regelung ohne Mitwirkung der Stände zustande kam, ja sogar durch den Adel gutgeheißen<sup>198)</sup> und offiziell nur dem Parlament von Paris mitgeteilt wurde<sup>199)</sup>. Diese Art der Erledigung der Staatsvormundschaft muß umso mehr auffallen, als doch noch vor einem Jahr die hugenottischen Juristen die Stände als das einzige gesetzliche Organ bei der Einsetzung der Vormundschaft und Regentschaft bezeichnet hatten, und die Rechtslage diesmal einfacher wurde, da der neue König tatsächlich minderjährig war und die Reichsstände außerdem bereits versammelt waren. Der Vorgang muß selbst den Beteiligten sonderbar vorgekommen sein, denn in dem Schreiben, durch das der König dem Parlament von Paris seinen Regierungsantritt ankündigt, wird nirgends die Vormundschaft und Regentschaft erwähnt<sup>200)</sup>. Selbst in Bezas Bericht an Bullinger findet man keine Mißbilligung. Die Regentschaftsfrage scheint Beza in den Hintergrund getreten zu sein, vermutlich im Hinblick auf die weitere Bestimmung der Vereinbarung, wonach künftig nichts ohne den Königsrat beschlossen werden darf, aus dem, wie Beza annimmt, die beiden Guisen und andere der evangelischen Sache feindlichen Persönlichkeiten entfernt, den ersteren die wichtigsten militärischen Agenden, die sie früher gewaltsam an sich gerissen hatten, entwunden werden sollten<sup>201)</sup>. Bezas

<sup>197)</sup> So wurde die Sache auch von dem Verfasser der *Histoire ecclesiastique* I,404. angesehen: Il apparut tantost que le roy de N. estoit ordonné par une fatale destinée de ce royaume non à ce qu'on avoit esperé mais à un effect tout contraire, comme on l'a senti et le sent encore. Car combien que Dieu et les loix l'appellassent au gouvernement et que le consentement des Estats le requist de luy, en moy il n'eust eu faute de conseil ni de force en cas de resistance . . . tant s'en falut qu'il maintint son degré qu'au contraire il se contenta de l'ombre quittant volontairement le corps et substance à la Roye mere sans qu'elle y eust grande difficulté. Ueber die Befugnisse Navarras in juristischen und finanziellen Angelegenheiten und ihre Abgrenzung gegen die Rechte der Königinmutter vgl. Isambert, a. a. O., 58ff.

<sup>198)</sup> *Histoire de France*, 1582 I,442. Die MC. berichten kurz: aux dessus dits Estats ne fust aucunement parlé du Gouvernement.

<sup>199)</sup> MC II,212f.

<sup>200)</sup> MC II,211ff.

<sup>201)</sup> 18,333f: additum ut nihil nisi ex concilii sententia deinceps decerneretur. Ab eo concilio Guisiani fratres et alii nihil nobis aequiores sunt remoti sive metu sive prudentia id factum. Allecti sunt tantum aliquot regii sanguinis proceres et alii postea nonnulli . . . ea res magnopere nobis profuit, quoniam mox dimissae sunt ex illorum imperio omnes illae militum turbae ad piorum lanienam per unversum regnum dispositae.

Bericht scheint auf unrichtigen Informationen zu beruhen, denn auch die Guisen sind in ihren Ehrenstellen belassen worden<sup>202)</sup>. Dies wird in dem Volk die Befürchtung ausgelöst haben, daß die Guisen nicht aufhören würden, auf ihre Herrschaft zu verzichten. Wir verstehen daher, daß nach der Unterbrechung der Ständeversammlung in Orleans die einzelnen Provinzialstände über die Vorbereitung zu der in Aussicht genommenen neuen Reichsständeversammlung zu beraten hatten, und an einzelnen Orten die Vertreter des Adels und des dritten Standes abermals die Regentschaftsfrage in Fluß brachten. Die beiden Stände der Prévoté von Paris erklären, keinen Vertrag mit dem minderjährigen König abschließen zu können, bis eine regelrechte Regentschaft eingesetzt sei; die Königinmutter habe nur die Vormundschaft über die Person des Königs, das Reichsregiment gebühre dem König von Navarra, und im Falle seiner Verhinderung dem nächsten Prinzen von Geblüt<sup>203)</sup>

Diese Kundgebungen wurden insofern von Erfolg gekrönt, als Anton am 25. März 1561 definitiv zum Generalstatthalter ernannt und ihm zwar nicht die „erste und höchste Macht“, wohl aber die Gleichstellung mit der Königinmutter in den Regierungsgeschäften zuerkannt<sup>204)</sup>, den Ständen aber jedes Aufrollen der Regentschaftsfrage für die Zukunft untersagt wurde. Die „Cahiers“, die Beschwerde- und Wunschhefte des dritten Standes, enhal-

<sup>202)</sup> Vgl. Isambert, a. a. O.

<sup>203)</sup> Vgl. Paris, *Negotiations*, 883; MC. I,25. Später greifen allerdings die Stände, namentlich der Adel, nochmals ein. Sie erklären, keinen Vertrag mit dem minderjährigen König abschließen zu können, bis eine regelrechte Regentschaft eingeführt sei, für die sie Navarra und in dem Fall seiner Ablehnung den nächsten Prinzen von Geblüt vorschlagen. MC. I,25: je ne veux obmettre comme au Tiers-Etats il y eust grandes altercations pour le Gouvernement, jusque à nommer un Conseil pour le Loy sans que aucunement fust mande par ledict Seigneur Roi de entrer au Gouvernement. Vgl. Sturm an den Kurfürsten von Hessen vom 19. I. 1561: heri huc allatum est ex tribus ordinibus regni, nobilitatem, quae praestantissima pars est, postulare, ut rex Navarrae gubernator regni nominetur: et illius sit prima et summa auctoritas in omnibus negotiis: et Regina liberetur istis quotidianis regni laboribus, et ut cum liberis vivat. Huius ordinis autoritatem tertius ordo sequetur, qui est civitatum. Solum cum ecclesiasticis erit contentio: inter quos tamen multi sunt quorum sententiae cum optimatum voluntatibus congruant. Op. Calvini 18,324.

<sup>204)</sup> MC. II,281.

ten aber eine Reihe von Forderungen zur Regelung des religiösen Problems, die als Bedingungen für ein freies, nationales Konzil aufgestellt werden. Der König wird gebeten, binnen drei Monaten ein freies, nationales Konzil einzuberufen und in diesem den Vorsitz zu führen. Allen denjenigen, die aus persönlichen Gründen sich an der Sache beteiligen wollten, ist die Stimme zu versagen. Die strittigen Glaubensartikel sollen allein nach dem Worte Gottes entschieden, alle Verfolgungen bis zur Entscheidung eingestellt werden, da es wegen aller Vernunft sei, jemanden zu Handlungen zu zwingen, die er in seinem Herzen für böse halte. Den Evangelischen solle entweder eine Kirche eingeräumt oder die Erlaubnis gegeben werden, sich selbst eine solche zu bauen. Ein königlicher Beamter möge Sorge tragen, daß weder durch sie, noch gegen sie eine Volkserhebung entstehe.

Wenn man mit Recht in dem Inhalt dieser Forderungen die Prinzipien des Protestantismus sieht, die, wenn sie angenommen würden, in Frankreich ebensoweit und bei der größeren Einheit des Landes vielleicht noch weiter geführt hätten als in Deutschland<sup>205</sup>), so taucht von selbst die Frage auf, ob und inwieweit diese Vorschläge auf die Anregung Calvins zurückzuführen sind. Dieses, soweit man sehen kann, noch nirgends beachtete, geschweige denn erörterte Problem ist für die Entscheidung der Frage, welche Bedeutung Calvin den Ständen, abgesehen von seiner allgemeinen Begründung in der Institutio, in den heißen Kämpfen der Evangelischen um Erringung und Aufrechterhaltung ihrer religiösen Selbstberechtigung beimaß, von großer geschichtlicher Tragweite. Die Berufung der Reichsstände, die die Versammlung der „Vornehmen“ in Fontainebleau beschlossen und das königliche Edikt am 31. August 1560 angeordnet hatte, begrüßt Calvin als eine offene Niederlage der Guisen, die sich bis jetzt hartnäckig gegen einen solchen Plan gesträubt und noch in Fontainebleau be-

<sup>205</sup>) Ranke, Französische Geschichte, herausgegeben von H. Michael I, 154.

kämpft hatten<sup>206</sup>). Er befürchtet aber, daß die unbestreitbare Bedeutung der Ständeversammlung durch die Einflußnahme der Guisen auf die Redaktion des königlichen Edikts wesentlich beeinflußt werden könnte. Dieses bestimmte nämlich, daß vor der Einberufung die einzelnen Landschaften ihren gouverneurs (praefecti) den von ihnen gewünschten Verhandlungsgegenstand mitteilen sollen und daß die Versammlungen der einzelnen Landschaften die Wahl ihrer Abgeordneten nach dem Gutachten derselben gouverneurs betätigen sollen, dies sich offenkundig als Freunde der Guisen bekennen<sup>207</sup>). Die Befürchtungen Calvins haben sich nicht bewahrheitet. Trotz des scharfen Drucks, den die Guisen auf die einzelnen Stände ausübten<sup>208</sup>), mehrten sich die evangelischen Stimmen und Reformwünsche in allen Ständen der Bevölkerung. Calvins Zutrauen zu den Ständen wird sich also inzwischen gefestigt haben, umsomehr als zu dem plötzlichen Tod Franz II., in dem Calvin die rettende Hand der göttlichen Vorsehung sieht, die äußerst zugespitzte und unselige Lage mit einem Male eine gründliche Veränderung erfahren hatte<sup>209</sup>). Es ist bewunderswert, mit welcher Ruhe und Ueberlegenheit Calvin die Lage auszunutzen versteht. Während die andern, trunken vor Freude, die „ganze Welt auf einmal umändern wollen“, den Reformator drängen, stürmisch mit Navarra zu verhandeln<sup>210</sup>), gibt sich Calvin keinen Illusionen hin und sieht seine vornehmste Pflicht in der Lösung der Regentschaftsfrage<sup>211</sup>).

<sup>206</sup>) 18,203. Tatsächlich ist, höchstwahrscheinlich in den guisenfreundlichen Kreisen, vermutlich bald nach der Versammlung in Fontainebleau ein „Mémoire“ erschienen, in dem auf die aus der Einberufung der Stände sich ergebenden Unstimmigkeiten hingewiesen wird. Es wird betont, daß die Religionsfrage und die alle Stände bewegenden Probleme rechtlicher und sozialwirtschaftlicher Natur nicht durch die Stände, sondern durch den königlichen Rat behandelt und entschieden werden dürfen. MC. 1,369. Vgl. auch Histoire de France 1,414.

<sup>207</sup>) 18,203.

<sup>208</sup>) Vgl. die Belege bei Marcks, a. a. O., 416, Anm. 2.

<sup>209</sup>) 18,270: nullum erat extremis malis remedium, quum repente apparuit e coelo Deus et qui patris oculum confixerat, filii auriculam percussit; über die trostlose Lage kurz vor dem Tode des Königs vgl. Bezas Brief an Bullinger 18,333.

<sup>210</sup>) ib.

<sup>211</sup>) Le principal, pour ce que d' iceluy tout le reste despend . . . cest destablir conseil pour gouverneur.

Tritt der Reformator für diese energisch ein, so glaubt er jetzt mit beiden Füßen auf dem Boden des positiven Rechtes zu stehen<sup>212</sup>). Er ist bestrebt, durchzusetzen, daß der erste Prinz von Geblüt in diesem wichtigen Augenblick seine Rechte geltend mache, männlich und klug, denn ein jetzt begangener Fehler wäre sehr schwer gutzumachen. Anton dürfe nicht zustimmen, daß Katharina von Medicis, eine „Italienerin und Fremde“, allein die Regentschaft weiterführe, wenn er sonst seine Ehre wahren und die für die Krone darauf entstehenden Nachteile vermeiden wolle. Der Königinmutter dürfen möglichst ihre Ehren belassen, dem Navarra aber die erste Stelle eingeräumt werden. Jedenfalls müsse ein Regentschaftsrat gebildet werden, den zu bestimmen ausschließlich die Stände zuständig seien. Wenn auch die Juristen gerade dieses Recht der Stände betont haben, so hat Calvin doch Bedenken, ob die feindliche Partei die Zuständigkeit der soeben einberufenen Stände in diesem Punkte anerkennen werde, nachdem das Einberufungsedikt ihre Tätigkeiten streng umgrenzt hatte. Er will vorbeugen und schlägt vor, einen klaren diesbezüglichen Beschluß innerhalb einer möglichst kurzen Frist herbeizuführen und die Regentschaft provisorisch einzusetzen. Sollte die feindliche Partei beantragen, zunächst die eingelaufenen Beratungsgegenstände zu erledigen und dadurch die Entscheidung der wichtigsten Frage zu verschleppen oder zu verhindern, so müßte man doch darauf bestehen, den prinzipiellen Beschluß durchzusetzen, dahin lautend, daß dem Prinzen von Geblüt der Rechtsanspruch auf die Regentschaft nicht aberkannt werden dürfe, wenn keine rechtlichen Gründe dagegen vorgebracht werden können<sup>213</sup>).

Der Vorschlag des Reformators ist höchst beachtenswert. Ihm steht die Zuständigkeit der Stände zur Regelung der Regentschaftsfrage in

<sup>212</sup>) In seinem durch eine Mittelsperson an Navarra gerichteten Vorschlag 18,282ff.

<sup>213</sup>) 18,283: il faudra insister sur ceste resolution que le droict ne peult estre oste a ceux auxquels il appartient, sans congnoissance de cause.

der Zeit der Minderjährigkeit des Herrschers fest. Er war infolgedessen damit nicht einverstanden, daß die bereits erwähnte, zwischen der Königinmutter und Anton Navarra getroffene Vereinbarung ohne die Heranziehung der Stände erfolgt war. Als zwei Jahre später Karl IX. sich selbst in Rouen für mündig erklärte und sich dabei auf die Entscheidung der Königinmutter, des geheimen Rates, an dem sein Bruder, der elfjährige Herzog von Orleans (der spätere Heinrich III), beteiligt war<sup>214</sup>), sieht der Reformator in dieser Maßnahme einen Hohn auf den alten Glanz des alten Königsreichs<sup>215</sup>). Er findet es gerechtfertigt, daß das Parlament von Paris, dem unter den sieben bestehenden höchsten Gerichtshöfen die Entscheidung über die das gesamte Reich angehenden, staatsrechtlich wichtigen Maßnahmen zukommt, die Majoritätserklärung des kaum dreizehnjährigen Königs angefochten hatte<sup>216</sup>), und glaubt, daß zu einem so wichtigen Staatsakt die drei Stände hätten herangezogen werden sollen<sup>217</sup>). Dagegen scheint ihm der Regentschaftsanspruch Antons doch nicht zu den staatsrechtlich verbrieften Rechten zu gehören; sonst würde er einen diesbezüglichen ausdrücklichen Beschluß der Stände nicht empfohlen haben<sup>218</sup>). Dementsprechend schlägt er eine wohlüberlegte Taktik vor. Obwohl er überzeugt ist, daß die Stände ihre Pflicht tun werden, da es sich um eine „billige und vernünftige“ (also nicht staatsrechtlich begründete) Forderung handelt<sup>219</sup>) und in der Befürchtung, daß die Guisen diese Lücke der französischen Gesetzgebung zu ihrem Vorteil ausnützen könnten, hält er es für ratsam, die Gegner von vorneherein unschädlich zu machen. Von den beiden Möglichkeiten, die Feinde sofort zu beseitigen oder abzuwarten, bis sich die Gelegenheit findet, mit ihnen

<sup>214</sup>) Vgl. Isambert, a. a. O., 14,147ff.

<sup>215</sup>) 20,146: vides quo ludibrii inciderit antiquus regni illius splendor.

<sup>216</sup>) Der Inhalt des Protestes in MC. IV,582ff.

<sup>217</sup>) ib.: si quid ratione fieret tres ordines vocandi erant.

<sup>218</sup>) Dies bestätigt die oben geäußerte Annahme, daß der Rechtsanspruch auf die Regentschaft zu den „unbestimmten“ Rechten gehörte.

<sup>219</sup>) ib. 283: il . . . ny aura nulle difficulté que les estats ne passent ce qui est a desirer selon equité et raison. Diese Stelle widerlegt außerdem deutlich die durchaus unbegründete Behauptung Rankes (a. a. O., 147), daß Calvin „nicht viel von Ständen erwartete“.

abzurechnen, scheint Calvin die zweite angemessener zu sein. Er würde es begrüßen, wenn die Guisen bei der Leiche des verstorbenen Königs Wache hielten, wie es sonst immer ihre Gewohnheit war<sup>220)</sup> und deshalb den Verhandlungen der Stände fernblieben. Auf alle Fälle müßte ihnen jeder eigenmächtige Eingriff in die Staatsangelegenheiten bis zum Zusammentreten der Stände verwehrt werden.

Verrät dieser der politischen Klugheit und dem Rechtsbedürfnis des Reformators entsprungene Vorschlag das Bestreben, durch legitime Regelung der Regentschaftsfrage die Autorität der Stände zu stärken, so ist anzunehmen, daß die unerschrockene Sprache, die die Vertreter des Adels und des dritten Standes bei ihren Vorberatungen führen und trotz des königlichen Verbots auch in der Hauptversammlung zu führen beabsichtigten<sup>221)</sup>, nur möglich war, weil sie die Genfer Predigerauführerseite wußten. Unbedingt sicher ist die Tatsache, daß sowohl der Rechtsanspruch der Stände, die Regelung der religiösen Angelegenheiten in die Wege zu leiten, als auch der Inhalt ihrer diesbezüglichen Forderungen auf die Autorität und Initiative Calvins und Bezas zurückgehen. Am 27. Februar 1561 schreibt der letztere: *In Gallia dilatus est statuum conventus ad Calendas Maii. Ibi speramus fore ut libere proponatur ecclesiarum causa*<sup>222)</sup>. Dies zu verhindern, war allerdings von Anfang an

<sup>220)</sup> Calvins Erwartung hat sich nicht erfüllt. Die Guisen, die sonst den lebendigen König so streng bewachten, daß niemand ohne besondere Gnade zu ihm Zutritt hatte, versagten dem Verstorbenen die üblichen festlichen Begräbniszeremonien, um nicht den Versammlungen der Stände, von denen sie scharfe Maßnahmen gegen ihre Tätigkeit befürchteten, fernbleiben zu müssen. Sie begleiten nur seinen Leichnam nach St. Denis und ließen ihn in das Grab seines Vaters senken, so daß dann, wie Beza berichtet, das Sprichwort geprägt wurde: *Lutheranorum more sepultus Lutheranorum hostis*. 18,333, vgl. auch 18,283 A. 111.

<sup>221)</sup> Nur Colignys Beschwichtigung hielt sie davon ab; sie behielten sich aber vor, in der Zukunft ihre Mitwirkung bei der Bestellung der Staatsvormundschaft anzumelden (*Hist. ecclést. 1.437; L'histoire de France, S. 512*) Auch die Königinmutter sollte ihre höchsten usurpierten Rechte verlieren. Vgl. *Languet, Epistolae II, 137: credo à multis hoc serio agi, ut mater Regis deturbetur de fastigio, quod occupavit.*  
<sup>222)</sup> 18,381.

das Ziel der Politik des Kardinals von Lothringen. Er setzte es durch, daß das königliche Einberufungsedikt die Behandlung der Religionsfrage in der Hauptversammlung verbot. Da aber der größte Teil aller drei Stände in den Provinzen auf der Erledigung der Religionsfrage bestand und die einzelnen Gemeinden sogar die Abordnung von zwei Vertretern in die Ständeversammlung verlangten, versuchte der Kardinal die Abgeordneten für die Ständeversammlung zur Wahl eines gemeinsamen Generalredners zu bestimmen, um dadurch leichter die Ablehnung der Forderungen der Evangelischen zu erzielen. Aber auch dieser „Henkerplan“, wie ihn Beza nennt<sup>223)</sup>, scheiterte<sup>224)</sup>. Inzwischen macht Calvin den präsumptiven Regenten Anton von Navarra, ganz im Einklang mit seiner bisherigen Stellungnahme, Vorschläge. Er stützt sich auf das Edikt von Amboise vom März 1560, das den Evangelischen prinzipiell die Religionsfreiheit gewährt und die Möglichkeit gegeben hatte, ihre dahingehenden Wünsche vorzubringen<sup>225)</sup>. Allerdings weiß er, daß dieses Edikt später verändert und den Gläubigen der richtige Weg, die gewährte Freiheit in Anspruch zu nehmen, versperrt wurde<sup>226)</sup>. Da aber dieses Edikt durch Gewalt,

<sup>223)</sup> 18,334.

<sup>224)</sup> Nur die Geistlichkeit stimmte für ihn; der dritte Stand lehnte entschieden ab. Vgl. *Des états généraux Bd. X, 470: Lesdits du tiers-état ont avisé que pour la grandeur et hautesse de mondit seigneur le cardinal, et qu'il est du nombre de ceux qui examineront et jugeront les remonstrances desdits états et autres grandes causes, ils n'auroient osé entreprendre le requérir pendre cette charge, et avoient arrêté et conclus nommer un de leur état pour faire leurs remonstrances particulières* — In ähnlichem Sinne äußert sich der Adel ib. 478. Vgl. *Histoire ecclésiastique I, 428.*

<sup>225)</sup> 18,284: *en quoy il est seulement a desirer que la liberté qui avoit esté donnée par le premier edict soit gardée: qu'on puisse presenter requestes. Tatsächlich besagt das Edikt (Arrest du Parlement sur un l'Enregistrement de la Déclaration du Roy de mois de Mars 1559 portant abolition et pardon générale pour le crime d'Herésie (Mem. d. C. I, 336): Nous pardonnons à ceulx qui ont failly et se sont obliez au fait de la Religion . . si aucuns des prisonniers détenuz pour raison de la Religion, présenteroient Requeste pour en vestu à celuy Edict, estre mis en liberté, vous surceroyez et superceverez d'y toucher.*

<sup>226)</sup> *vray est, que cela avoit este change et que le fideles estoient forcloz de sonner mot (vgl. die Bestimmung des Ediktes von Romorantin vom Mai 1560: avons prohibé et défendu, prohibons et défendons toutes assemblées illicites et forces publiques: déclarant ceux qui se trouveront en telles criminels nos ennemis et rebelles et sujets aux peines qui sont establis contre les criminels de lèze majesté . . déclarons aussi tous les prédicans non ayans puissance des prélats . . ennemis de nous et du repos public et criminels de lèze majesté et subjects aux peines des séditieux . . Isambert 14,32ff).*

gegen die Ehre des Königs erlassen wurde, so mußte die gewährte Freiheit in Geltung bleiben<sup>227)</sup>, umsomehr als die inzwischen erfolgten Bittgesuche bereits angenommen wurden<sup>228)</sup>. Indem Calvin dem Navarreser alle diese Tatsachen in Erinnerung bringt, glaubt er mit gutem Recht, daß wenigstens eine „magere, provisorische“ Verfügung erreicht werden kann, wonach die Evangelischen, die sich keiner Revolte schuldig gemacht und eine solche gar nicht im Sinne haben, nicht weiter um ihres Glaubens verfolgt werden, und ihnen, da sie ohne Religion nicht bleiben können, die Bekenntnisfreiheit, die Möglichkeit, sich öffentlich zu ihren Gottesdiensten zu versammeln, eingeräumt werde. Gleichzeitig möchte er den Verbannten freie Rückkehr und den Gefangenen Freiheit erwirken<sup>229)</sup>. Calvin geht in seiner Achtung vor den bisher erlassenen gesetzlichen Bestimmungen so weit, daß er die Gewährung der Bekenntnisfreiheit an die gesetzlich geforderte Bedingung knüpft, wonach den Evangelischen unter Androhung schwerer Strafen untersagt sein müßte, sich über die ihnen gesetzlich gezogenen Schranken hinauszuwagen; es dürfte von ihnen verlangt werden, sich bei den vorgesetzten königlichen Behörden zu melden, wobei jedes einzelne Glied der Gemeinde die Verantwortlichkeit für die anderen übernimmt und sich gleichzeitig verpflichtet, die gegen die Gesetze Verstößenden anzuzeigen<sup>230)</sup>. Durch diese Achtung vor den Gesetzen glaubt Calvin der evangelischen Sache vorteilhafter dienen zu können als es die überhitzten Köpfe tun. Wird er von diesen deshalb der Trägheit beschuldigt, so weiß er, daß seine überlegende und wohlwogene Betriebsamkeit (sedulitas) Gott mehr wohlgefällig ist und

<sup>227)</sup> 18,284.

<sup>228)</sup> Calvin denkt an die beiden protestantischen Bittschriften, die Coligny in der Versammlung zu Fontainebleau dem König Franz II. und seiner Mutter überreicht hatte, in denen der König an seine Pflicht erinnert wird, zwecks Wahrung der Sicherheit des Reiches die rechte Gottesverehrung wieder aufzurichten und den Bekennern des Evangeliums Bethäuser zu bewilligen, die Königinmutter ermahnt wird, den wahren Dienst Jesu Christi einzuführen und alle Irrtümer und Mißbräuche zu beseitigen, die seiner Herrschaft hinderlich sind (Vgl. Calvin an Bullinger, 18,210f, MC II,645ff).

<sup>229)</sup> 18,271; vgl. 290.

<sup>230)</sup> ib, 284ff.

von den gemäßigten, billig urteilenden Menschen gutgeheißen wird<sup>231)</sup>. Sturm, dem Calvin diese seine Taktik offen dargelegt, ist auch besonnen genug, die Berechtigung dieses Verfahrens vollauf zu billigen<sup>232)</sup>. Nun verhehlt sich Calvin nicht, daß Anton allein nicht imstande ist, alle diese Wünsche durchzuführen, auch wenn er der herzlichste und entschiedenste von allen Menschen wäre<sup>233)</sup>. Denn bis jetzt hat er nur das Gegenteil zur Genüge bewiesen. Der Blick des Reformators richtet sich von selbst auf die einberufenen drei Stände, die bereits zu Beginn der Versammlung viel Mut und Entschlossenheit zeigen. Nach dem Bericht Bezas<sup>234)</sup> verlangt der Vertreter des dritten Standes, der Advokat Johann l'Ange, der sich über die Verachtung der Religion, das unreine und verschwenderische Leben der Geistlichkeit bitter beschwert, die Wiederherstellung der wahren Lehre und Zucht. Eine andere Frage sei nie so lebhaft und so oft erörtert worden wie die religiöse. Ein Erfolg zugunsten der Evangelischen ist freilich auch nach dieser herzhaften Stellungnahme des dritten Standes nicht zu verzeichnen. Die von Hotoman und Bullinger gemeldete Nachricht, daß die Befreiung der wegen ihrer Religion im Gefängnis Schmachtenden durch ein Edikt verfügt worden sei, hat sich zwar als irrig erwiesen<sup>235)</sup>, aber die Zuversicht Calvins, die er hinsichtlich der Leistungsfähigkeit der Stände hegt, bleibt unerschüttert. Sie verfestigt sich, als die prinzipielle Forderung der Römischen, die Entscheidung der religiösen Frage nur dem allgemeinen Konzil zu überlassen, den Widerspruch der evangelischen Ge-

<sup>231)</sup> 18,270.

<sup>232)</sup> 18,290: bonus hic Nestor Calvinus mihi conqueritur quod multi sibi importuni sint, qui subito cupiunt orbem totum commutari. Videtur illi satis esse, et idem mihi videtur, si exsules revocentur, captivi liberentur, conventus privati moderati et pii non impediatur, libera sit vera invocatio et nulla necessitas idololatriae. Hoc si a rege Navarrae et a regio consilio possit obtineri, iniquissimus est qui aliquid conqueratur. Sturm gibt hiermit Schneckenbecher den Inhalt des Briefes Calvins an ihn (vom 16. XII, 1560 Op. 270) wieder; es ist unerfindlich, warum die Herausgeber der CR., die diesen Brief unter Nr. 3293 abgedruckt haben, einige Seiten später (290) von ihm nichts wissen wollen (litterae non exstant).

<sup>233)</sup> 18,270: quasi vero, etiamsi cordatissimus omnium ac maxime strenuus, in eius arbitrio situm sit praestare.

<sup>234)</sup> 18,345.

<sup>235)</sup> 18,308: confirmant etiam plerique edictum promulgatum esse ut omnes qui propter religionem in custodia et in vinculis essent, liberentur.

meinden hervorruft. Diese — an ihrer Spitze die Páriser — lassen sich zu unvorsichtigen Schritten verleiten. Sie wollen, vermutlich unter dem Eindruck des Diktats des Kardinals, dem Konzil ihr Bekenntnis vorlegen und gegen die bisherige Behandlung Einspruch erheben — ein Unterfangen, das nach Calvin aussichtslos ist, da die Feinde das Bekenntnis nicht annehmen werden, und sich mit aller Energie (à toute outrance) auf die Evangelischen stürzen werden. Diese müssen ihre Strategie jetzt auf die St á n d e konzentrieren <sup>236</sup>). In der Stándeversammlung kann der Versuch gewagt werden nachzuweisen, daß das Konzil weder allgemein, noch legitim sei, und die Erklärung abgegeben werden, daß man von der bisherigen Praxis nicht abweichen werde. Denn auf dem Konzil werden nur dogmatische, dem Worte Gottes widersprechende Beschlüsse gefaßt werden. Die Möglichkeit, die abweichenden Lehren vorzutragen und die bisherigen Mißbräuche abzuschaffen, werde abgeschnitten werden, wie es ja dem Papst nur darauf ankomme, seine Herrschaft zu befestigen und die Reformation nicht durchzuführen. Die Stánde müssen in einer milden Form (cela se pourroit toucher en forme plus douce) dem König nahelegen, daß er und sein Rat einen andern Weg einschlagen müssen, um im Interesse seines Staates, der einzelnen Landschaften und Untertanen einen wohlgeordneten, alle Wirren ausschließenden Zustand herbeizuführen <sup>237</sup>).

Daß die Stánde diese Vorschläge Calvins annehmen, beweist der Bericht Bezas <sup>238</sup>), ferner die Remonstrance sur la reformation des trois Etats de France <sup>239</sup>) sowie die späteren Cahiers du Tiers Etat in Pontoise.

<sup>236</sup>) 18,377 Il y a aultre raison quand aux estatz.

<sup>237</sup>) 18,377f.

<sup>238</sup>) 18,336: in summa tria petunt nostri: Unum, ut in libera et sancta synodo de causa nostra ex verbo Dei cognoscatur. Alterum, ut captivi omnes vel propter religionem vel propter seditionem (ut adversarii nostri falso vocant) dimittantur sine ulla abiurationis specie, et superiorum omnium dictorum et factorum amnestia constituatur. Tertium ut tantisper, dum de re tota semel decernatur, impune liceat nostris ad verbum Dei audiendum et administranda sacramenta convenire, additis autem conditionibus quae Regis consilio placuerint, ut omnis suspicio seditiosorum conventuum tollatur. Diese drei Wünsche wurden gleichzeitig, wie Beza berichtet, durch Coligny der Königinmutter überreicht, die sie dem Geheimrat vorzulegen versprach.

<sup>239</sup>) Etats généraux XII,337ff, MC II,437ff: celebration d'un concile . . .

Warum hat Calvin den Schwerpunkt in die Stándeversammlung verlegt? Warum sieht er vornehmlich in ihnen das Forum, vor dem die religiöse Frage aufgerollt, die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit verteidigt und errungen werden soll? Es sind im wesentlichen drei Beweggründe, die ihn dazu veranlaßt haben.

Wie bereits bemerkt, erwartet der Reformator von dem allgemeinen Konzil für die Sache der Evangelischen nichts. Nachdem der Papst Pius IV. die dritte Periode des von ihm am 29. November angekündigten Konzils trotz des Widerspruchs des deutschen Kaisers und Frankreichs als legitime Fortsetzung der früheren Verhandlungen <sup>240</sup>) anerkannt hatte, bittet Calvin Coligny in einem Brief am 24. September 1561, dahin zu wirken, daß der französische König im Verein mit der Königin von England und den deutschen Fürsten und den evangelisch gesinnten schweizerischen Kantonen auf die Aufhebung des Konzils hinarbeiten soll. Sie sollen darauf hinweisen, daß weder der Ort einen sicheren Zugang bietet, noch das Konzil als frei bezeichnet werden kann, da die Römischen hier einseitig über die strittigen Dogmen bestimmen werden, ohne den Evangelischen vorher die Möglichkeit einer freimütigen Aussprache gegeben zu haben <sup>241</sup>).

que tous les différends soient décidés par la parole de Dieu, comme étant la vraie bouche à laquelle il faut éprouver toute doctrine. . . si on y condamne ceux qui n'y auront été appellés . . . ou bien si l'une des parties est juge en sa propre cause, ou si aucune chose y est décidé autrement que par la parole de Dieu, tant s'en faut qu'un tel concile amortit une doctrine à laquelle on prétendroit supprimer . . . Que pendant que la définition desdits différends demeure suspendue et différée jusqu'audit concile, l'on supplie très humblement le roi de laisser en leur repos et liberté ceux lesquels ont été jusqu'ici tenus pour hérétiques.

<sup>240</sup>) Vgl. das päpstliche Breve vom 15. Juli 1561 und dazu die Sitzungsberichte der Wiener Akademie d. Wissenschaften 135,107.

<sup>241</sup>) 18,733: que le roy . . . s'ioignist avec la Roynne d'Angleterre quavec les Princes Allemans, et les Souisses qui tiennent nostre partie, pour protester de la nullité de ce Concile de Triente, tant a cause du lieu auquel il ni a point seur acces, que pource quil nest point libre ni ordone, pour traiter en liberté les articles qui sont auiourdhuy en different, veu quil ni a quune seule partie assise pour iuger a sa phantasie sans que lautre soit ouie, et quil luy soit doné lieu pour maintenir la doctrine, laquele les Evecques tiennent desia pour condamnee, sans entrer en examen ni dispute. Beachtenswert ist, daß Calvin in einer eventuellen Zusammenarbeit des Königs mit den schweizerischen Kantonen einen willkommenen Anlaß zur Erneuerung des politischen Paktes zwischen Frankreich und den Kantonen sieht.

Calvins Vorschlag war sicher wohl überlegt; wußte er doch, daß der französische Hof, durch die innerpolitischen Ereignisse gedrängt, das Nationalkonzil vorgezogen und bei den Verhandlungen über das allgemeine Konzil Bedingungen gestellt hatte, die in Rom sehr unangenehm empfunden, ja als unannehmbar bezeichnet wurden<sup>242</sup>). Es ist Calvin sicherlich auch nicht entgangen, daß die Zusage des Papstes, die Protestanten zu hören und ihnen Sicherheit gewähren zu wollen, nicht ernst gemeint war, daß es nach des Papstes wahrer Ueberzeugung „billiger wäre, den Ketzern die Gesetze aufzuerlegen und nicht von ihnen zu empfangen“<sup>243</sup>). Wenn er trotzdem einige Monate später doch die Beschickung des Konzils durch Evangelische befürwortet und es den Bernern verübelt, daß sie dem Konzil fernbleiben wollen<sup>244</sup>) so darf man daraus nicht den Schluß ziehen, daß Calvin inzwischen seine Bedenken aufgegeben hatte. Er tut dies nur aus der Erwägung heraus, daß die Evangelischen die Gelegenheit haben werden, den Gegnern in Trient ihre Bedingungen zu stellen und als Volkstribunen ihre Rechte zu verteidigen. Den Anlaß zu dieser Stellungnahme gab der dem Reformator durch Beza mitgeteilte Wunsch der Königinmutter, die Genfer möchten die Bedingungen für ein freies Konzil festlegen und die Züricher zu derselben Aktion anspornen. Beza, der bei der Unterredung mit den Sorbonnisten unzweideutig erklärt hatte, daß die Evangelischen ein freies Konzil nicht verwerfen, das bereits einberufene (das Konzil war am 15. Januar 1562 zusammengetreten), aber keineswegs für ein solches halten können<sup>245</sup>), sieht in dem Entschluß der Katharina die Ueberzeugung, daß sie ihre Politik mit der Sache der

<sup>242</sup>) Bereits am 22. Januar 1561 berichtet Beza an Bullinger: ad concilium quod attinet Pontifex ad proximum pascha illud indixit. Fertur regis concilium (soll wohl heißen: consilium) petere conditiones quas certum est illud nunquam concessurum. Ita speramus fore ut evanescent illius conatus. Quod si qua libertatis specie Gallis concessa fuerit, frustra certe ille suum concilium postea quibusvis conditionibus obtulerit, adeo omnibus patent illius imposturae. Op. 18,336.

<sup>243</sup>) Sickel, Zur Geschichte des Konzils von Trient, 95ff. Le Plat, Monumentorum . . . collectio IV,633ff.

<sup>244</sup>) 18,329.337.367.

<sup>245</sup>) 18, 273: addidimus de concilio, nos liberum concilium non detractare, sed cuiusmodi illud est quod nunc instituitur pro nullo a nobis existimari.

Evangelischen verknüpfen müsse<sup>246</sup>). In der Tat hatte die Regentin ein lebhaftes Interesse an der günstigen Regelung der religiösen Frage durch das allgemeine Konzil, da das inzwischen am 17. Januar 1562 verkündigte Toleranzedikt nur vorläufig bis zur Entscheidung des allgemeinen Konzils gelten sollte. Darum war Katharina bestrebt, im Einverständnis mit Spanien und dem deutschen Kaiser eine durchgreifende Reformation beim Konzil durchzusetzen<sup>247</sup>). Calvin nahm den ihm gewordenen Auftrag an, arbeitete ein Gutachten über ein freies allgemeines Konzil aus und schickte die lateinische Uebersetzung des Gutachtens an Bullinger<sup>248</sup>). Beachtenswert sind die Voraussetzungen, von denen aus Calvin sein Gutachten beurteilt haben will. Das Gutachten entspricht nicht seinen innersten Wünschen, sondern ist eine Angleichung an die Absichten der Königinmutter. Er rechnet dabei mit zwei Möglichkeiten: Entweder werden seine Vorschläge dem geheimen Rat des Königs zusagen; dann ist es sicher, daß die Papisten sie scharf ablehnen werden. Oder die letzteren werden genötigt, diesen Wünschen des Geheimen Rates sich zu fügen; dann ist die Lage der Evangelischen auf dem Konzil vorteilhafter, da sie hier nicht als passive Teilnehmer verschiedene Urteile der

<sup>246</sup>) 19,301: iam tandem intelligit (Regina) res suas cum nostra salute esse coniunctas.

<sup>247</sup>) Le Plat, a. a. O., V,147.

<sup>248</sup>) Der lateinische Text ist abgedruckt in Op. 10/1,176, der französische ursprüngliche in Op. 18,285ff. Da die Herausgeber der Opera die oben erwähnte Verhandlung Calvins mit Beza nicht zu kennen scheinen, glauben sie die Abfassung dieses Gutachtens an das Ende des Jahres 1560 verlegen zu müssen. Hätte Calvin damals dieses Gutachten geschrieben, so hätte er sicher nicht unterlassen, die Gemeinde zu Paris, die seine Ansichten über das Konzil wünschte, auf dieses Gutachten aufmerksam zu machen. Doch die Gemeinde wußte offenbar von diesem Gutachten nichts, ebenfalls die anderen Gemeinden. Demnach ist die Annahme Bonnets, der das Gutachten an die reformierten Gemeinden gerichtet denkt, abzulehnen. Vor allen Dingen spricht gegen die Abfassung im Jahre 1560 die Tatsache, daß Calvin in diesem Jahr noch an das Gelingen eines Nationalkonzils glaubt, während er in seinem Gutachten das Nationalkonvent entschieden ablehnt. Daß er nach der Einberufung des Konzils nach Trient doch noch von der Verlegung des Konzils an einen zentral gelegenen Ort (au milieu des nations) spricht, ist nicht auffallend. Hat doch der französische Hof im April desselben Jahres ebenfalls die Verlegung des Konzils an einen freien, auch für den Norden zugänglichen Ort (Konstanz, Augsburg, Worms) beantragt. (Le Plat, a. a. O., VI,11); war doch der Papst auch nicht abgeneigt den Sitz des Konzils während der Tagung in Trient zu verlegen (Sickel, a. a. O., 88; . . . L o r s i q u e t, Correspondence de Babon de Bourdaitière 1859, 50ff, wonach der Papst sich nicht von vornherein an einen bestimmten Ort binden will.

Gegner über sich ergehen lassen, sondern gleichsam als durch den Willen des königlichen Rates geschützte Volkstribunen die Rechte ihrer Glaubensgenossen vertreten werden<sup>249</sup>). Wenn also Calvin seinen bisherigen intransigenten Standpunkt aufgibt und im Unterschied von den deutschen Fürsten die Beschickung des Konzils rundweg ablehnt, die Evangelischen auf dem Konzil vertreten sehen möchte, so ist dies nur ein zunächst durch den Willen der Königinmutter bestimmter Versuch, dessen günstiger Ausgang Calvin zwar nicht feststeht, aber dem Prestige der Evangelischen nicht abträglich sein kann<sup>250</sup>). Calvin würde aber diese französische Kabinettpolitik nicht mitgemacht haben, wenn er nicht der Ueberzeugung gewesen wäre, daß die von ihm aufgestellten Bedingungen wirklich einen Schritt nach vorwärts bedeuten, ob sie nun angenommen werden oder nicht. Denn unter den drei Punkten, die er als unerläßliche Voraussetzung eines freien Konzils anführt, ist die Freiheit des Verstehens die wichtigste. Diese aber wurde bis jetzt von den Gegnern abgelehnt. Sie gestanden den Evangelischen zu, ihre Reformationsvorschläge zu unterbreiten, über die sie aber in der Abwesenheit der evangelischen Gesandten nach ihrem Gutdünken, ohne die Erörterung der Gegenstände zuzulassen, entscheiden wollten. Wenn Calvin den Gegnern das Zugeständnis macht, daß sie über die Reformation der Kirche zu beraten haben, so will er ihnen eine entscheidende Stimme (*voix decisives*) doch nicht zubilligen, da sie in dem Streit eine Partei und daher nicht als kompetente Richter anzusehen sind. Ihre Freiheit ist außerdem durch den ihnen auferlegten Eid, dem Papst zu gehorchen, wesentlich beschränkt. Wird dementsprechend den Evangelischen auch keine entscheidende Stimme in dem Konzil eingeräumt, so sollen sie doch als gleichberechtigte Parteien freimütig ihre auf die Autorität

<sup>249</sup>) 19,328: Si visus fuero plus concedere adversae parti quam aequum sit, memineris non votis hic agendum. Duo tamen mihi fuerunt proposita ut conditiones nostras, ubi arriserint Regis concilio, fortiter repudient papistae quod certum est facturos. Deinde si ad subeundum iugum pertracti fuerint, ne quid obsit nobis qualecumque concilium. Utilius enim duxi nos illic sedere veluti tribunos plebis quam senatoribus permixtos pluribus sententiis obrui.

<sup>250</sup>) 19,338: quid expediat videbitis.

der Schrift als die höchste Regel sich gründende Anschauung über den Gegenstand äußern. Daraus würde dann folgen, daß der Papst, auch wenn man ihm sonst die erste Stelle im Konzil anweist, diesem seinen Willen nicht aufzwingen darf, sondern sich unter die Beschlüsse des Konzils beugen, dieses aber ernsthaft auf die Abschaffung der Mißstände in der Lehre und den Sitten drängen muß. Bewegt sich diese Forderung in dem Rahmen der episkopalistischen Konziliartheorie, so ist die Begründung der rechtlichen Stellung, die Calvin den Evangelischen als gleichberechtigter Partei anweist, höchst beachtenswert und eigenartig. Wie bemerkt, weist Calvin den Evangelischen als Vertretern der Reformationskirchen (*qui il y ceulx gens esleus de la partie de ceux qui desiderent et demandent la reformation de l'Eglise tant en la doctrine qu'aux moeurs*)<sup>251</sup>) die Aufgabe zu, die die Volkstribunen in Rom hatten, nämlich die Volksrechte zu verteidigen. Er trägt daher bewußt den der Einrichtung der Generalstände abgelauchten Wesenszug in die durch die Geschichte festgefügte Konzilorganisation hinein, um den von der kirchlichen Gesetzgebung bis jetzt ausgeschlossenen, als revolutionär proskribierten Ketzern das Recht der Rechtsetzung zu erwirken — ein Vorschlag von einer ungeahnten Tiefe und Mächtigkeit, dessen Annahme die bisherige Struktur ganz verändert hätte. Der Vorschlag ist in Trient nicht in Betracht gekommen, ein freigewordenes Verstehen nicht eingetreten. Die Einladung der Ketzer blieb aus. Die ursprünglich zweideutige Haltung des Kardinals von Lothringen endete mit seiner Unterwerfung unter den Papst; die „Reformationsbeschlüsse“ wurden mit der Klausel abgefaßt, daß durch sie das Ansehen des apostolischen Stuhles unverletzt bestehe. Calvins Voraussage, die Römischen werden die Bedingungen nicht annehmen, hat sich erfüllt. Mit seinen Gedanken, das Gleichgewicht von Autorität und unaufgebbaren Gewissensrechten her-

<sup>251</sup>) 19,286.

zustellen, ist er allein geblieben, wie einst Rom in der Antike mit der Abgrenzung der Rechte des Senats und des Tribunats.

In der Ueberzeugung, daß nur das allgemeine Konzil die in der ganzen Christenheit vorlandenen Mißstände beseitigen kann, rückt Calvin jetzt von dem ihm vor zwei Jahren noch annehmbaren Gedanken eines Nationalkonzils ab. Wohl kann ein König die Wirren seines Landes durch ein Nationalkonzil zu beseitigen suchen, namentlich dann, wenn seine Nachbarn nicht geneigt sind, seine Reformabsichten zu unterstützen. Aber an sich ist das Nationalkonzil nur geeignet, noch mehr die Leidenschaften aufzupeitschen und die Zwietracht zu vermehren<sup>252</sup>). Dieses Urteil hat Calvin aus den Verhandlungen und dem Ausgang des Kolloquiums in Poissy, das offiziell als Nationalkonzil bezeichnet wurde<sup>253</sup>), gewonnen<sup>254</sup>). Er hat von Anfang an vorausgesehen, daß die Bischöfe sich nie auf ein ernstes Gespräch einlassen werden, da die Evangelischen Bedingungen für die Verhandlung gestellt hatten, darunter die Forderung, daß die Bischöfe nicht als Richter, sondern als Partei auftreten, und alle Streipunkte nur aus der Schrift, und zwar nach dem Urtext entschieden werden dürften<sup>255</sup>). Wenn er auch an dem Glauben festhält, daß die Evangelischen den moralischen Sieg über ihre Gegner davontragen werden, so besorgt er doch, daß die Gegner, gereizt durch die aufgestellten Bedingungen, den Kampf nach einigen Spiegelfechtereien (umbratilis velitatio) plötzlich abbrechen werden, da der päpstliche Legat Hippolyt von Est, genannt Kardinal von Ferrara, durch seine Drohungen sie dazu ermutigen wird<sup>256</sup>). Tatsächlich hat der Jesuit Lainez im Sinne des

<sup>252</sup>) 18,287: si on tenoit un concile partial, lequel neanmoins fust appelé universel, ce ne seroit qu'allumer le feu davantage et augmenter les discords.

<sup>253</sup>) In den Parlamentsakten MC. III,69.

<sup>254</sup>) Daß Calvin an das Nationalkonzil zu Poissy denkt, ergibt sich aus 18,683 Antequam ad te perveniant hae litterae, audita erunt tonitrua. Fulmen nisi admodum fallor, non vibrabit, sed atrociter minabitur antequam discedat.

<sup>255</sup>) 16,688 Beza an Calvin am 12. September 1561. Vgl. Hist. ecclest. I,497.

<sup>256</sup>) 18,682ff. Auch Languet Ep. II,140 vermutet, daß die Aufgabe des Legaten war, die Unterredung mit den Kezern zu vereiteln und die Entscheidungen dem Konzil in Trient zu überlassen.

Kardinals von Ferrara, der inzwischen dem Kanzler versprochen hatte, sich in seiner Eigenschaft als Legat nicht zu betätigen, die Kompetenz des Nationalkonzils für die Erledigung der religiösen Frage bestritten und dieses Recht nur dem allgemeinen Konzil zuerkannt<sup>257</sup>). Es erscheint fast wie eine Ironie des Schicksals, daß Calvin einige Monate später diese Meinung der Erzfeinde der Evangelischen sich aneignet, daß er ferner für ein gedeihliches Fortschreiten der Arbeiten des allgemeinen Konzils dieselben Bedingungen stellt, die Beza und die evangelischen Geistlichen vor dem Beginn des Religionsgesprächs zu Poissy dem König vorlegten und die Calvin damals als hart und bedenklich bezeichnet hatte<sup>258</sup>). Zeigt dies alles deutlich, daß Calvin bei dem Versuch, seine gerechte Sache durchzusetzen, den Grundsatz der Beweglichkeit und Anpassungsnotwendigkeit in den Verhandlungen vertritt, so ist bei der Beurteilung seines Verfahrens zu bedenken, daß er inzwischen die Berechtigung der von den Predigern gestellten Bedingungen nach dem Verlauf des Gesprächs in Poissy voll anerkannt hatte. Er mußte die Erfahrung machen, daß die Gegner den Gedanken eines Nationalkonzils nicht ernst nehmen<sup>259</sup>) Sie sollen daher auf dem von ihnen gewünschten allgemeinen Konzil vor die Entscheidung gestellt werden, allerdings unter Kautelen, die ein würdiges und gedeihliches Verhandeln verbürgen<sup>260</sup>).

Nach dem unbefriedigenden Ergebnis des Nationalkonzils hielt es der Hof für seine nächste Aufgabe, die Ge-

<sup>257</sup>) 18,752f; 19,7.

<sup>258</sup>) 18,683: ego . . . si fuissent eorum (der Prediger) loco, veritus fuisset tam duras leges praescribere . . . cavendum esse, ne si in aequo iure tuendo essetis nimium pertinaces, culpa in vos reiceretur.

<sup>259</sup>) 18,738: etsi vero finem velitationi, in positum esse conicio, serium certamen nullum fore arbitror.

<sup>260</sup>) Dies ist der einzige Grund, warum Calvin das Nationalkonzil ablehnt. Die Annahme, daß sein Widerwille gegen das Nationalkonzil persönliche Hintergründe hatte — „Calvin liebte es nicht, daß man irgendwelche Entscheidung ohne ihn treffe“ (Crue, L'Action politique de Calvin 60) — wird durch zwei direkte Aussagen Calvins widerlegt: 18,683 (in einem Brief an Beza): de me ne verbum faceres quamquam vehementer te rogavi, non desinis tamen ut video aliquid tentare: quod meo iudicio non expedit . . . Non quod me pigeat laboris, aut ulla pericula defugiam: sed ubi absunt satis idonei et probe instructi, non magnum praesentiae meae usum arbitror — 19,3: Ego moleste fero me nulla causa et absque ullo colore quibusdam esse suspectum ac si qua aemulatione pungerer, quod non fuerim accitus . . . Tu autem optimus mihi es testis ut hanc provinciam semper defugerim.

gensätze nicht zu verschärfen, sondern den Evangelischen, die inzwischen auch am Hof großen Anhang gefunden haben und auch im Lande an Zahl wuchsen, entgegenzukommen, und die bisherigen gegen sie erlassenen Gesetzesbestimmungen zu mildern. Im Vordergrund stand die Absicht, vornehmlich das sogenannte Juliedikt von 1561 zu ändern, das alle größeren Zusammenkünfte in Privathäusern, in denen gepredigt wird und die Sakramente anders als nach den Vorschriften der katholischen Kirche veranstaltet werden, bei Strafe des Todes und der Konfiskation verboten hatte<sup>261</sup>). Um der Abänderung eine verfassungsmäßige Grundlage zu geben, hat die Regierung die Mitglieder aller Parlamente des Reiches zu einer Konferenz nach St. Germain im Januar 1562 einberufen. Nach der Erklärung des Kanzlers Hospital, daß es sich bei dem Milderungsversuch nicht um die Feststellung der Ueberlegenheit der einen Religion über die andere, sondern um das Interesse des Staates und ein friedliches Zusammenleben der Staatsgenossen handle, kam am 17. Januar 1562 ein Edikt zustande, das alle bisherigen Strafbestimmungen für diejenigen gottesdienstlichen Versammlungen, die bei Tageszeit und ohne Waffen außerhalb der Städte gehalten würden, aufhob, den Evangelischen die Religionsübungen gestattete, unter der eidlich bekräftigten Bedingung, keine andere Lehre als die in den Büchern des Alten und Neuen Testaments und in dem Symbol von Nicea enthaltene zu vertreten, sich den bürgerlichen Gesetzen zu unterwerfen und ihre Synoden nicht ohne Erlaubnis der königlichen Beamten zu halten<sup>262</sup>). Obwohl Calvin dieses Toleranzedikt nicht in allen Stücken billigt<sup>263</sup>), so begrüßt er es im ganzen doch: „Wenn die Freiheit, die uns darin verheißten wurde, bleibt, dann fällt das Papsttum von selbst zusammen.“<sup>264</sup>) In der Tat wurden dadurch die Evangelischen

<sup>261</sup>) Siehe den ausführlichen Text bei Isambert a. a. O. 14,109ff.

<sup>262</sup>) Der Wortlaut des Edikts bei Isambert 14,124f. MC III,8ff.

<sup>263</sup>) Vgl. Beza an Calvin 19,319: fateor quidem edictum merito tibi in plerisque displicere. Ob hauptsächlich darum, daß die Kultusfreiheit nur auf die Vorstädte beschränkt bleiben sollte, wie Crue, a. a. O., 62, annimmt, ist mangels einer direkten Aussage Calvins nicht direkt zu entscheiden, aber höchst wahrscheinlich.

<sup>264</sup>) 19,359: Si maneat quae edicto nobis promissa (eine andere Lesart: permissa) est libertas, sponte concidet papatus.

unter gewissen Bedingungen in den Frieden des Reiches, wie einst die deutschen Protestanten, aufgenommen<sup>265</sup>).

Und nun mußte der Reformator von Beza erfahren, daß die große Körperschaft, die die Sicherung der gesetzlichen Handhabung gleichsam besiegeln sollte, nämlich das Parlament zu Paris und das Parlament zu Dijon sich weigerten, das Edikt zu registrieren<sup>266</sup>). Wenn das erstere zwar nach langwierigen Verhandlungen<sup>267</sup>) das Edikt beglaubigen mußte, so tat es dies eben nicht spontan, sondern, wie es in den Akten heißt, unter dem Druck der dringenden Zeitumstände, aus Gehorsam gegen den Willen des Königs, ohne Billigung der neuen Religion und unter dem Vorbehalt, daß diese Beglaubigung nur provisorisch sei<sup>268</sup>). Ueberdies wird dem Reformator berichtet, daß einige von den Mitgliedern des Parlamentes von Aix in der Provence an einem durch die Katholiken veranlaßten Aufstand teilnahmen, daß das Parlament von Toulouse stolz die Bestimmungen des Edikts umgehen möchte und daß nur dank der Entschlossenheit der Stadtobrigkeit (der „capitouls“) die religiösen Versammlungen der Evangelischen in der Vorstadt ermöglicht werden<sup>269</sup>). An sich wollte Calvin die Autorität der Parlamente unangetastet lassen, aber nur, wenn sie sich nicht stolz und unfehlbar über die Gesetze stellten<sup>270</sup>). Wenn aber selbst die aus-

<sup>265</sup>) Ranke, a. a. O., 160.

<sup>266</sup>) 19,315.

<sup>267</sup>) Siehe darüber MC III, 15—93.

<sup>268</sup>) urgente necessitate temporis et obtemperando voluntati . . . Domini regis, absque tamen approbatione novae Religionis; et id totum per modum provisionis et donec aliter per dictum Dominum Regem fuit ordinatum.

<sup>269</sup>) 19,327.

<sup>270</sup>) Infolgedessen hat es Calvin auch später, im Oktober 1562, nicht gebilligt, daß das Pariser Parlament, das die Bestätigung des Friedens von Amboise verweigert hatte, durch den König ungebührlich gedemütigt wurde. Er verurteilt die Form der Demütigung, gibt aber zu, daß gegen die starre, stolze Haltung des Parlamentes ein gewaltsames Mittel angewendet werden mußte (19,173: Quamquam violento remedio opus fuit ad coercendam vesaniam, mihi tamen non placet pro imperio, et prope tyrannico more everti autoritatem quae duobus iam seculis illic vigerat). Die Auslegung, die Baron, a. a. O.; S. 96 A, dieser Stelle gibt: „Calvins Schätzung der Institution des Parlamentes . . . ging so weit, daß er dessen Rechte selbst da gewahrt wissen wollte, wo sie nicht zugunsten der Hugenotten angewandt wurden“, könnte leicht dahin mißverstanden werden, daß Calvin die Forderung der Eintragung mißbilligte, also gleichsam den den Evangelischen günstigen Frieden von Amboise boykottierte. Calvin ist mit den Befehlen des Königs einverstanden und sieht die Verletzung der „Autorität“ (nicht der Rechte) des Parlamentes lediglich darin, daß die Gegenäußerungen des Parlamentes nicht bloß für ungesetzlich erklärt

gesprochenen Wahrer der Gesetzlichkeit versagen, dann wird man sich nicht wundern, daß das Vertrauen Calvins auf die Stände sich richtet, die mit Entschiedenheit vor dem König die gesetzliche Regelung der religiösen Frage gefordert hatten.

Wenn der dritte Stand außerdem noch andere Forderungen erhob, die dahin gingen, daß ohne die Bewilligung der Ständeversammlungen keine neuen finanziellen Auflagen ausgeschrieben werden sollten, daß der König, um das Gleichgewicht in den Finanzen herzustellen, eine ständische Kommission einsetzen möchte, durch die alles das zurückgenommen werden sollte, was durch die unehrliche Gewinnsucht der Finanzbeamten oder durch übermäßige Besoldungen in Privathände übergegangen wäre, daß eine Neuordnung hinsichtlich der geistigen Güter erfolgen sollte<sup>271)</sup>, so sind diese Forderungen allerdings nicht auf die Anregung des Reformators zurückzuführen. Sie entsprechen aber durchaus seinen Absichten. Die Folgeerscheinung des sonst kunstvoll gegliederten Systems von Beamten mit fest abgegrenzten Tätigkeiten und Finanzbezirken in Frankreich war eine Art von Feudalismus im Schatten der königlichen Günstlingswirtschaft. Die an die Stelle der mittelalterlichen seigneurs tretenden Beamten der zentralen königlichen Macht wurden zu willfährigen Organen des seine Geldbedürfnisse ungemein steigernden Monarchen, die mit Härte, geschützt durch die Autorität des Königs und ihre Immunität, das Volk finanziell ausaugen. Calvins Klagen gegen die aulici ministri, die in kurzer Zeit soviel Reichtum sammeln, daß sie große Besitztümer und Seigneurien erwerben, während der Adel mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen hatte<sup>272)</sup> und namentlich das arme Volk (misera plebecula) besonders empfindlich und ungerecht betroffen wird — das alles ist ein Widerhall, der in den Wunschheften enthaltenen Be-

(utile enim fuit valere), sondern auf den Befehl des Königs die die Remonstranz beschließenden Protokolle in ihrer Gegenwart zerrissen wurden. Daß die Protokolle das richtige Maß überschritten haben, wird von Calvin zugestanden (nihil enim probrosum quam acta omnia, ubi modum excesserant, in eorum conspectu lacerari. Vgl. Isambert, a. a. O. 152f).

<sup>271)</sup> Ranke, a. a. O., 155f.

<sup>272)</sup> 29,557.

schwerden. Ebenso die Anklagen gegen die untergeordneten Finanzbeamten, die quaestores<sup>273)</sup>. Die Beamten, die „Trabanten“ (satellites) des Königs, glauben, wie dieser über das Gesetz erhaben zu sein und trachten ihren ungesetzlichen Raub am Volk totzuschweigen<sup>274)</sup>. Erhebt der Reformator den schweren Vorwurf, den nach ihm später Bodin<sup>275)</sup> dahin erweitert, daß alle Reichtümer des Staatsschatzes dem Raub der mächtigen Schmeichler anheimgefallen sind, so mußte ihm der von den Ständen von Pontoise<sup>276)</sup> energisch vorgetragene Vorschlag, die Plünderer des Staatsschatzes zur Verantwortung zu ziehen und zur Rückgabe unendlicher Geldgeschenke zu zwingen, nur höchst vorteilhaft erscheinen, denn dadurch würden die Stände ihre höchste Pflicht, die Freiheiten des Volkes (libertas populi) zu wahren nur erfüllen<sup>277)</sup>.

10

Die Stände von Pontoise waren nicht mehr versammelt, als Herzog von Guise durch das Blutbad von Vassy im März einen unheilvollen Bürgerkrieg entfesselte. Ob der Ueberfall von ihm beabsichtigt war oder nicht, ist nicht entschieden, wohl aber, daß er ihn nicht verhinderte und daher für die Kritik und die Folgen verantwortlich zu machen ist<sup>278)</sup>. Für Calvin war jetzt die Situation klar. Die durch das Januaredikt verbürgte Freiheit wurde verletzt und war in Gefahr, durch die Guisen ganz vernichtet zu werden<sup>279)</sup>. Die Guisen brachten die Königinmutter und den unerfahrenen König unter ihre Gewalt und suchten daher das legitimes Regime durch ein illegitimes zu ersetzen. Auch der legitime Prinz von Geblüt, Anton von Navarra hat sich auf die Seite der Guisen geschlagen und da-

<sup>273)</sup> Vgl. Op. 29,557 mit Etats gén. XI, 432.

<sup>274)</sup> 30,424.427.

<sup>275)</sup> De republica libri VI, 1591, S. 978.

<sup>276)</sup> Vgl. Bodin, a. a. O., 1054.

<sup>277)</sup> 2,1116.

<sup>278)</sup> So richtig Ranke, a. a. O., 169. Zu der ganzen Frage vgl. MC III, 111ff und Ruble, L'assassinat de Francois de Lorraine 160ff.

<sup>279)</sup> 19,359.

durch den Anspruch auf die Legitimität verscherzt; er war von da ab für Calvin und Beza einfach „Julian der Abtrünnige“. Mit der Autorität des Königs aber war das Heil der Kirche verbunden<sup>280</sup>). Calvin, der bis dahin immer wieder vor einem bewaffneten Widerstand abgeraten und das Blutvergießen verabscheut hatte, nimmt jetzt die Zügel in die Hand, organisiert die militärischen Aktionen, sammelt Gelder für Soldaten<sup>281</sup>), wirbt in den Schweizer Kantonen Hilfstruppen. Dem Einwand, ob eine ausländische Hilfe zulässig sei, begegnet er in dem Brief an Bullinger durch den Hinweis darauf, daß die Gegner selbst im Ausland Truppen angeworben und damit den Anfang gemacht hatten<sup>282</sup>).

Durch die Förderung des bewaffneten Widerstands verletzt also Calvin in keinem Punkt das Legitimitätsprinzip, denn er glaubt mit dem Kampf gegen die Gegner der religiösen Freiheit die mit dieser verknüpfte Autorität des legitimen Königs zu verteidigen. Er braucht jetzt daher nicht die Hilfe der Stände anzurufen; ein solches Unternehmen wäre nur bei ausgesprochener Feindschaft des Königs oder der Königinregentin angebracht gewesen. Man darf daher seinen jetzigen Standpunkt nicht auf die Formel bringen, daß seine Theorien verstummen und er sich entschlossen auf den Boden der Tatsachen stellt<sup>283</sup>).

11

Calvins Theorie von dem Widerstandsrecht und der Widerstandspflicht wurde erst später lebendig und wirklich, als in der Bartholomäusnacht das Pflaster von Paris ge-

<sup>280</sup>) Wir können diese Stellungnahme Calvins erschließen aus einem Brief von Johannes Budé an Bullinger, Op. 19,394ff, der die Gedanken Calvins an Bullinger weiterleitet, da der Reformator verhindert war: ego tibi non do concilium, sed animum, non meum, sed fidelium omnium aperio. Utinam per otium Calvino nostro licuisset de his rebus ad te scribere, sed nec otium fuit.

<sup>281</sup>) 19,350.

<sup>282</sup>) 19,434: Hactenus dubitatum est, an accersenda essent extrema auxilia. Ego semper autor fui, ne a nobis initium fieret quia imitari nolo adversae partis impudentiam, quae nullam invidiam refugit. Nunc quia conducti sunt ab illis equites sclopetarii (Büchsenreiter) ex Germania, iusta erit nobis excusatio.

<sup>283</sup>) Gegen Schubert, a. a. O., 494.

rötet wurde. Da wurde sie groß in ihrer Tiefe und Mächtigkeit. Die Männer, die das Widerstandsrecht und die Widerstandspflicht der Stände theoretisch zum Abwehrgebilde gegen die tyrannische Obrigkeit zu formen versuchten, die ersten Monarchen machen Beza und Hotoman, sind Calvins Schüler. Beide kannten seine Gedanken, beide waren Zeugen seiner Bemühungen, in dem Kampf gegen die „stammfremden Henker“ den Ständen die maß- und richtunggebende Aufgabe zuzuzweisen und einzuschärfen. Vor allen Dingen war es der Jurist Hotoman, dem es nicht entgangen ist, wie der Reformator bestrebt war, die bis dahin unbestimmten Belange der Stände in das französische Staatsrecht einzubauen und damit zu befestigen, und mit der Einschränkung der Herrschermacht durch die Stände den materiellen Rechtsschutz der Volksfreiheiten zu sichern. So nahm Hotoman die Prinzipien Calvins auf und versuchte in seiner Schrift „De iure regni Galliae iuribus“, zur Rechtfertigung des hugenottischen Widerstandes gegen das Königtum der Bartholomäusnacht das Ständerecht geschichtlich als das wirklich bestehende französische Staatsrecht zu erweisen, und die Institution der Stände in das Verfassungsrecht Frankreichs umfassend einzugliedern. Bedeutet die Tat Hotomans, wie allgemein anerkannt wird, für diese ganze Epoche einen Fortschritt, so ist die Grundidee auf den Reformator selbst zurückzuführen, der erst während der Kämpfe um die religiöse und Volksfreiheit ihre Lebenswichtigkeit erkannt und begründet hatte. Denn um diese Lebenswichtigkeit der Ständeinrichtung und infolgedessen um ihre Verwurzelung in dem gesetzten Recht ist es dem Reformator zunächst zu tun. Daß diese Forderung in ihren letzten Folgerungen auf eine Befestigung des aristokratischen Bestandteiles in der Monarchie hindeutete, daß also das staatsrechtliche Problem letztlich zu einem Verfassungsproblem werden mußte, hat Calvin wohl erkannt, wenn er es auch nicht ausdrücklich betont. Doch stand für ihn die Verfassungsform, die Erklärung, daß die Verfassung Frankreichs als

solche eine aristokratisch temperierte Monarchie sei, nicht im Vordergrund<sup>284)</sup> Denn die bloße Feststellung des staats-

<sup>284)</sup> In diesem Sinne muß die Auffassung Barons, der als die eigentliche Bedeutung der Widerstandslehre Calvins die Verankerung der Aristokratie in der Monarchie seiner Zeit sieht, eingeschränkt werden. Sie enthält einen Wahrheitskern, da Calvin mit der Hervorhebung der Wichtigkeit der Stände tatsächlich in die absolute Monarchie einen aristokratischen Bestandteil einarbeitet, bezw. die alten Rechte durch neue, von den Gegnern bis dahin nicht anerkannte, den Absolutismus stark einschränkende Bestimmungen zu erweitern sucht. Da aber Baron unbekannt ist, daß die Begründung der staatsrechtlichen Wichtigkeit der Stände Calvin erst im Laufe der Kämpfe um die religiöse Freiheit aufgegangen war, so hatte er gleichsam intuitiv die Wahrheit erfaßt. Denn die Gründe, die er für seine These anführt, können nicht überzeugen. Aus dem grundlegenden Satz von der Pflicht der magistratus populares, der sich bereits in der Institutio von 1536 (I, 248) findet, in der Calvin den Vorrang der einzelnen Staatsformen nicht in seinen Gesichtskreis zieht (vgl. I, 232: sane valde otiosum est quis potissimum sit politicae status, a privatis hominibus disputari quibus de constituenda re aliqua publica deliberare non licet), kann die Verknüpfung des Widerstandsrechtes mit dem Prinzip der aristokratisch beschränkten Monarchie nicht abgeleitet werden. Darum ist es unangebracht, dem Reformator deshalb eines Mangels an „wirklicher juristischer Konsequenz“ zu bezichtigen, wie es durchaus unrichtig ist, daß Calvin die Lehre vom Widerstandsrecht der Stände nur in jenem Abschnitt der Institutio und „sonst nirgends theoretisch vorgetragen habe“ (a. a. O., 95). In seiner Samuelhomilie, also gerade in der Zeit, in der die Wichtigkeit der Stände ihm in voller Wucht vor Augen steht, spricht der Reformator dreimal über diesen Gegenstand: 29,552; 30,496; 30,504. Damit fällt auch die durchaus unzulängliche Begründung dieses vermeintlich „auffallenden“ Tatbestandes weg: „Vielleicht, daß Calvin bald erkannte, die Stände wichtiger Staaten würden sich wenigstens in der nächsten Zeit nicht zu Förderern der Reformation entwickeln. Dann mußte es unklug scheinen, in der für die Praxis der Gegenwart bestimmten Schriften die Bedeutung dieser offenbar noch unreifen (?) Staatsorgane besonders zu unterstreichen“. Wenn B. trotzdem einige, allerdings spärliche Beispiele für die Unentbehrlichkeit der Stände anzuführen weiß, so schwächt er die Beweiskraft seiner These dadurch, daß er die Parlamente, die obersten Gerichtsbehörden, mit den Ständen identifiziert, ein Fehler, den B. vermieden hätte, wenn er den entsprechenden Bericht bei Isambert zur Vergleichung herangezogen hätte. — Höchst bedenklich erscheint ferner, wenn B. in den Ständen die „weltliche Parallele zu dem Amt der Ältesten innerhalb der Kirche“ zu sehen glaubt. Denn während die Ältesten als Vertreter des ganzen Körpers der Kirche (Op. 14,681; 36,412; 44,175) erscheinen, werden die Stände nirgends als Vertreter des Volkes erwähnt, sondern nur als Schützer der Volksfreiheiten, was B. einfach bestreitet (a. a. O., 92), ohne seine Ansicht quellenmäßig zu belegen. Wenn überhaupt der Versuch gemacht wird, die Widerstandslehre Calvins mit religiösen kirchlichen Gedanken in Zusammenhang zu bringen, was an sich nicht von der Hand zu weisen ist, so sollte man sich mehr nach den einschlägigen Beweisstellen umsehen, statt sich auf andere, den fremden Autoren entlehnten Vermutungen zu stützen. Ein abschreckendes Beispiel dieser Methode sind die Ausführungen von Fehr (Das Widerstandsrecht in „Mitteilungen des Instituts f. Oesterr. Gesch. Forsch.“, Bd. 38, S. 19ff), auf den auch B. Bezug nimmt. Fehr kombiniert die Anschauungen von Wolzendorff mit den Prinzipien Troeltschs, die dieser an dem Calvinismus abgelesen zu haben glaubt: „Die Auffassung, daß gegen pflichtvergessene Mitglieder (der Kirche Calvins) mit den schärfsten Strafen vorgegangen werden konnte, löste die Vorstellung aus, daß man auch pflichtvergessenen Herrschern widerstreben müsse“. Außerdem „führte die eigenartige Prädestinationslehre zu einer Stärkung der Individualität und zugleich zur Unfähigkeit, aus eigener Kraft das Gute zu tun. So werden die gegebenen Ordnungen und Gewalten anerkannt“; kurz: „eine Vermischung von Aristokratie und Herrentum mit der freien Initiative jedes verantwortlichen Einzelnen“. Abgesehen da-

rechtlichen Tatbestandes hätte nicht gewirkt, wenn der Reformator den Ständen die ihren Rechten entsprechenden Pflichten nicht eingehämmert hätte. Er mußte es tun, da er die Überzeugung gewonnen hatte, daß in dem gegenwärtigen Augenblick die anderen mächtigen Faktoren, das Konzil und die Parlamente nicht willens waren, die Belange der Evangelischen zu vertreten. Die Erinnerung an das Pathos, mit dem der Reformator die Rechte und Pflichten der Stände in der bewegten und gefährvollen Zeit vertreten hatte, war auch der wesentliche Antrieb der Monarchomachen in ihren Kämpfen gegen die tyrannische Gewalt. Es genügt, um dies zu erhärten, nur ein Seitenblick auf die deutschen Reformatoren. Luther und Melanchthon haben das Widerstandsrecht mit der verfassungsrechtlichen Stellung der Stände begründet<sup>285)</sup>. Und doch berufen sich die Monarchomachen kaum auf ihre Gedankengänge. Auch hätte der theoretische Satz der Institutio an sich nicht die Wirkung ausgelöst, wenn ihm Calvin nicht mit seiner Energie, mit der er im Anfang der sechziger Jahre prak-

von, daß Calvin nirgends die Widerstandslehre mit dem Kirchenzuchtsverfahren in Verbindung bringt, und die Monarchomachen, was hier besonders in Betracht kommen müßte, nie auch nur andeutungsweise auf diese Kombination eingehen, macht die Vermischung von Aristokratie und Herrentum mit der freien Initiative der Einzelnen nicht das Wesentliche der Widerstandslehre aus. Die Pflichten der Stände stehen außerhalb jedes Zusammenhangs mit der Initiative der Einzelnen. Die letztere wird ausdrücklich ausgeschlossen, da den Privaten jedes Widerstandsrecht abgesprochen wird. Es ist außerdem höchst gewagt, zwischen den Erwählten der Prädestinationslehre und den aristokratischen Ständen eine Analogie finden zu wollen. — Wenn die Frage nach dem Zusammenhang der Widerstandslehre mit der sonstigen Gedankenwelt Calvins angeschnitten werden sollte, so müßte man die Wurzeln in dem Ordnungsgedanken finden, worauf Calvin selbst hindeutet. Der legitime, durch die Stände ausgeübte Widerstand zielt hin auf die Herstellung des durch die Tyrannen verworrenen Ordnungszustandes (status perturbatus) und letztlich auf die Wahrung des göttlichen, die Herrscher in die Schranken der Billigkeit und Gerechtigkeitweisenden Willens (29,552).

<sup>285)</sup> Luther W. A. Tischreden IV, 236: Caesar (der deutsche Kaiser) non est monarcha in Germania, sicut Gallus et Anglus in suo regno sunt monarchae sed electores septemviri sunt simul politica membra cum Caesare et sunt membra Caesaris; quorum cuilibet cura imperii imposita est, quamvis non aequali dignitate. Illi septemviri et principes quatenus sunt membra politicae et Caesaris . . . non debent tacere in hac arte sollicitudinis; vgl. ib. 3,631: — Melanchthon CR. 12,82f: Hic senatus et eligit Imperatorem, et si fit tyrannus, aut hostis verae doctrinae traditae in symbolis . . . eripit ei imperium. Nec fiunt decreta a solo Imperatore sine adprobatione plurium ex hoc Senatu, qui etiam in conventibus facit *προβούλευμα*, de quo deinde deliberant caeteri Principes, cum quibus postes communis fit suffragatio: Sicut Athenis Senatus faciebat *προβούλευμα* de quo postea in concione deliberabatur: ita regnum in Germania temperatum est honestissima aristocratia.

tisch für die Wichtigkeit der Stände eintritt, die nötige Kraftwirkung verliehen und ihn dadurch praktisch bewährt hätte.

Nicht so sehr in der Verankerung der Aristokratie in der Monarchie, sondern in dem Pathos, mit dem Calvin für die ständischen Rechte und Pflichten eintritt, liegt die Bedeutung und das Geheimnis der geschichtlichen Fernwirkung der calvinischen Widerstandslehre.

**IV.**

Calvin und das Zivilprozeßrecht in Genf.

Am 21. November 1541 wurde Calvin beauftragt, gemeinsam mit dem Sekretär Claude Roset, Porrâlis und Herrn Johann Ballard die „ordonnances sus le régime du peuple“ auszuarbeiten. Nach der Verfügung des Rates vom 12. Oktober 1541 sollten zunächst die Edikte über die Staatsverfassung und die Aemter des Leutnants und seiner Beisitzer in Angriff genommen werden<sup>1)</sup>. Der Arbeitsausschuß wurde dann am 15. Mai 1542 dahin geändert, das neben Calvin und Roset Dr. Fabri in der Kommission saß. Nachdem auch dieser aus dem Ausschuß ausgeschieden war, blieb die Arbeit in den Händen Rosets und Calvins. Der letztere wurde für die Zeit seiner Verfassungsarbeit von der Verpflichtung, an den Wochentagen zu predigen, befreit<sup>2)</sup>.

Daß Calvin die ihm zugewiesene Arbeit mit Energie in Angriff nahm, bezeugen die Fragmente, die die Herausgeber der Opera Calvini im I. Teil des 10. Bandes veröffentlicht haben. (Op. 10/1, 126—146: Fragments de travaux de Calvin relatifs a la législation civile et politique). Da sie sämtlich mit der Hand Calvins geschrieben sind, steht die Autorschaft des Reformators außer Frage. Inwieweit einige von seinen Gedanken durchaus originell und inwieweit sie auf Roset zurückgehen, läßt sich selbstverständlich nicht entscheiden. Dies ist aber gleichgültig, wenn man bedenkt, daß Calvin, auch wenn er in diesem oder jenem Punkte von Roset abhängig sein sollte, doch

<sup>1)</sup> Az este ordonné que le srs. comys deutes az fere et mecstre en avant quelque edisct sus le regime du sr. lieutenant et aultres offices, non pas tant seulement en ce, mes sus tous aultres il doybgen suyvre.

<sup>2)</sup> R. C. 36,117ff. affin que ung chascun aye moyennant de vivre en bonne amitie: Resoluz que lon suyvre a fere des esdyct et la charge de commence a icyeux donne a M. Calvin et au Sr. Sindique Claude Roset et que ledit Sr. Calvin doybge estre exempt de prescher synon une foys les dymenches.

während seiner juristischen Studienzeit ein umfangreiches juristisches Wissen sich erworben hatte<sup>3)</sup>.

Während die bisherige Forschung Calvins Arbeiten über die Verfassung im engeren Sinne, d. h. über die Obrigkeit und ihre Organe, ausführlich gewürdigt hatte<sup>4)</sup>, ist sein Entwurf über das Zivilprozeßverfahren fast unbeachtet geblieben. Nur Kampschulte<sup>5)</sup> geht in 5 Sätzen auf Calvins Leistung ein, wobei er sich auf die Wiedergabe der Ueberschriften der einzelnen Abschnitte, und zwar in einer höchst unsymmetrischen Reihenfolge, beschränkt. Wertvoll ist seine Bemerkung, daß Calvins Entwurf die spätere Gesetzgebung beeinflusst hat, eine Beobachtung, die aber wesentlich an Kraft verliert, da Kampschulte in den Edits von 1568 nur eine erweiterte Form der Calvinischen Ordonnanzen erblickt. Doumergue<sup>6)</sup> gibt nur in einigen Zeilen die Sätze Kampschultes wieder.

Und doch verdient der auf die Reform des civilprozeßverfahrens sich beziehende Vorschlag Calvins eine besondere Beachtung. Das bisherige Zivilprozeßverfahren in Genf stand wesentlich unter dem Einfluß des kanonischen Rechtes. Die constitutiones et status nove reformationis curie Geben (ensis) vom 1. Okt. 1450 bestimmen ausdrücklich: (quod) officiales et eorum locatentes libros juris canonici ordinarios continue secum habere teneantur<sup>7)</sup>. Der erwähnten Kommission war aufgetragen worden, bei der Ausarbeitung ihrer Reformvorschläge die Franchises und die alten Edits zu berücksichtigen. Die Aufgabe war nicht leicht. Die Franchises enthalten nur sehr wenige Bestimmungen über den Zivilprozeß; die am 28. November 1529 vom Rat der Zweihundert beschlossenen articles de la justice du sr. lieutenant<sup>8)</sup> stehen noch teilweise unter dem Einfluß des kanonischen Rechtes. Calvin hat aber damals seine Abneigung gegen das kanonische Recht und das Amt

<sup>3)</sup> So richtig die Herausgeber: a. a. O. S. 125. ses grandes connaissances dans tout le domaine de la jurisprudence.

<sup>4)</sup> Vergl. nämlich F a z y, Les constitutions de la république de Genève, S. 12 ff.

<sup>5)</sup> Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf, I/417.

<sup>6)</sup> Jean Calvin, Bd. VI, S. 35.

<sup>7)</sup> Les Sources du droit du Canton de Genève, publ. par Emil Rivoire et Victor van Berchem I, 367.

<sup>8)</sup> abgedruckt in „Sources“ II, 394ff.

der Offizialen, denen die Gerichtsbarkeit in Zivilsachen oblag, deutlich bekundet<sup>9)</sup>. Die offiziellen Kreise in Genf haben sich zwar damals nicht so energisch gegen das kanonische Recht ausgesprochen, wie einige Jahrzehnte später, als der kleine Rat 1604 die Drucklegung des kanonischen Rechtes wegen der darin enthaltenen „impiétés“ verweigerte<sup>10)</sup>. Es liegt nur ein anlässlich der Wahl von Claude Richardet zum Leutnant in der Generalversammlung vom 15. November 1925 gefälltes abfälliges Urteil über das verflossene Amt des Vicedoms vor: dictum nomen Vicedompni deperdatur, actento quod istis retro temporibus sub umbra dicti officii Vicedompnatus passi fuimus plurima mala<sup>11)</sup>. Wir dürfen aber vermuten, daß in der Frühlingszeit der Reformation unter der Autorität Calvins auch der Widerwille gegen das kanonische Recht sich einstellen konnte, umsomehr, als es in der Bischofszeit nicht an Konflikten zwischen der freien Bürgerschaft und den auf das kanonische Recht sich stützenden Bischöfen gefehlt hatte<sup>12)</sup>.

Für die Gestaltung des Prozesses auf einer neuen, den veränderten Verhältnissen entsprechenden Grundlage eröffneten sich zwei Möglichkeiten. Man konnte versuchen, bei der Ausarbeitung des neuen Prozeßverfahrens die schädigenden oder überflüssigen Bestandteile des römisch-kanonischen Prozesses auszumerzen und auf die Quellen des römischen Rechtes zurückzugreifen. Man konnte aber auch das französische Prozeßrecht in Betracht ziehen, dessen Einwirkung auf die Genfer Praxis wegen der räumlichen Nachbarschaft und geschichtlichen Zusammenhänge fast selbstverständlich war. In dem französischen Prozeßrecht hat gerade um diese Zeit eine Reformbewegung eingesetzt. Die Ordonnance de Villers-Cotterets von 1539<sup>13)</sup>

<sup>9)</sup> Bereits in der Institutio von 1543 (op. I, 621) findet sich ein scharfes Urteil: Decretales epistolae a Gregorio nono congestae: item, Clementinae et Extravagantes Martini apertius adhuc, et plenioribus buccis immanem ferociam, et veluti barbarorum regum tyrannidem ubique spirant. (Vergl. Op. 24, 570; über die Offizialen Op. 1, 651 und später 49, 390).

<sup>10)</sup> Flammer, Le Droit Civil de Genève, S. 32.

<sup>11)</sup> Edits, gesammelt von Mallet 3, 89 (im Genfer Staatsarchiv).

<sup>12)</sup> Siehe unten Seite 217.

<sup>13)</sup> Siehe über diese noch unten Seite 247ff.

verlangt die Abschaffung vieler mittelalterlicher Fristen, die Vereinfachung des Verfahrens in Versäumnisfällen, die Aufhebung verschiedener, dem kanonischen Prozeß entliehener Schriftsätze bei der Beweisführung und die Erleichterung des Vollstreckungsverfahrens.

1

Die Blickrichtung auf das römische Recht war historisch begründet<sup>14)</sup>.

Vermutlich war Genf eine römische Provinzialstadt und wurde durch ein Kollegium von sextunviri, die die Gerichtsbarkeit nach den römischen Gesetzen ausübten, verwaltet<sup>15)</sup>. Unter der römischen Herrschaft blieb die Stadt fast 500 Jahre. Anfangs des 5. Jahrhunderts geriet Genf unter die Burgunder<sup>16)</sup>. Einer ihrer Herrscher Gondebaud erließ in Genf die bekannten *leges Burgundorum* (*les lois Gombettes*), in deren Vorrede es ausdrücklich heißt, daß die unterjochten romanischen Völker der Gerichtsbarkeit der römischen Gesetze unterworfen werden, wie die siegreichen Burgunder den burgundischen<sup>17)</sup>. Im Rechtsstreit eines Burgunders gegen einen Römer<sup>18)</sup> muß die Entscheidung nach römischem Recht erfolgen<sup>19)</sup>; in Erbschafts- und Güterangelegenheiten wird es den Burgundern überlassen, nach burgundischem oder

<sup>14)</sup> Die folgende geschichtliche Darstellung kann selbstverständlich nur die Hauptgedanken hervorheben; eine genauere quellenmäßige Schilderung will der Verfasser dieser Zeilen in seiner späteren Studie „Das römisch-kanonische Zivilprozeßverfahren in Genf und die Edits von 1568“ bieten, in der die Darstellung auf Grund der Zivilprozeßakten versucht werden soll.

<sup>15)</sup> Vgl. I. A. Gautier, *Histoire de Genève* I, 36ff. — Es muß ein eigenartiges Spruchgerichtskollegium gewesen sein; denn sonst kommen nur Hundertmänner und in der späteren Zeit die decemviri vor. Vgl. Wenger, *Institutionen des römischen Zivilprozeßrechtes*, S. 58.

<sup>16)</sup> Vgl. Secretan, *Le premier royaume de Bourgogne* in „Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande“ XXIV, 1 — 175.

<sup>17)</sup> *Inter Romanos, sicut a Parentibus nostris statutum est, Romanis legibus praecipimus judicari.* Vgl. Bouhier, *Les coutumes du duché de Bourgogne avec les anciennes coutumes tant générales que locales 1742 — 46* I, 223. Bethmann-Hollweg, *Der germanisch-römische Zivilprozeß* I, 156ff.

<sup>18)</sup> Unter dem Namen Romani sind alle Einwohner von Gallien zu verstehen, soweit sie ihrem Ursprung nach Römer waren oder die durch die nordischen Völker besiegten Gallier (Bouhier, a. a. O. I, 201, 223).

<sup>19)</sup> *iubemus causam legibus Romanis terminari* (*Lois Gombettes*, tit. 55 § 2)

römischem Gewohnheitsrecht zu verfahren<sup>20)</sup>. Nach der Vertreibung der Burgunder durch die fränkischen Könige wurde auch Genf fränkisch bis zum Tode Karls d. Gr. Die fränkischen Könige haben den besiegten Völkern ihre bisherigen Rechte belassen<sup>21)</sup>. Chlothar I. bestimmte in einem Edikt vom Jahre 560: *Inter Romanos negotia causarum Romanis legibus praecipimus terminari*; und in einem andern: *Nec quid quum aliud agere aut iudicare quam ut haec praeceptio secundum legum Romanarum seriem continet vel juxta antiqui Juris constitutionem*<sup>22)</sup>. — So blieb auch in Genf das römische Recht in Geltung, wie in der nachfolgenden Aera der zweiten Burgunderherrschaft<sup>23)</sup>. Nach dem Heimfall Burgunds an das Deutsche Reich unter Konrad II. 1032 erstarkte in Genf die Macht der Bischöfe, die von Friedrich von Barbarossa zu alleinigen Herren der Kirche nach dem Kaiser erklärt wurden<sup>24)</sup>. Ihre Herrschaft bedeutet nicht Untergang des römischen Rechtes. Daß dieses im 10. und 11. Jahrhundert seine alte Kraft nicht entfalten konnte, liegt vornehmlich in dem tieferen Stand der Wissenschaft, die erst durch die Schule von Bologna Anfang des 12. Jahrhunderts in neuem frischem Glanz erstrahlte. Trotzdem war es nicht vergessen und verloren. Es gab allerdings ganze Gebiete, wo das einheimische Gewohnheitsrecht das römische Recht zurückgedrängt hatte. Ihnen stehen aber Gebiete gegenüber, die man „Gebiete des geschriebenen Rechtes“ nennt, d. h. diejenigen, in denen die weitaus größte Zahl von römischen Gesetzen in Kraft blieb. Die Gewohnheitsrechte wurden als Ergänzung oder Neugestaltung des ursprünglichen ältesten allgemeinen christlich-europäischen Rechtes angesehen. Wenn die Ju-

<sup>20)</sup> *Lois Gomb. tit. § 1: si quis Barbarus (Nicht Römer) testari voluerit vel donare, aut Romanam consuetudinem aut Barbaricam esse servandam sciat.*

<sup>21)</sup> Godefroy schreibt in seinen *Prolegomena im Codicem Theodosianum: Franci rerum totiusque Galliae domini, subactis tandem Gothis anno 507 et Burgundionibus anno 532 quum Salicis legibus Francos suos regi vellent, suas non tantum ipsis Gothis et Burgundioribus, sed et Romanis reliquere Leges.*

<sup>22)</sup> Bouhier, a. a. O., I, 201. Ueber das Privatrecht und der Zivilprozeß in dieser Periode vgl.: Jarrinard, *La succession coutumière dans les pays de droit écrit* in „Nouvelle Revue historique de droit français et étranger“ III. Serie 14, 32ff. und Alauzet, *Histoire de la possession et des actions possessoires en droit français*, S. 13ff.

<sup>23)</sup> Gautier I, 82ff.

<sup>24)</sup> Gautier, I, 99f. 107.

risten vom 7. bis zum 13. Jahrhundert von dem „Recht“ sprechen (legis auctoritas), so meinen sie eben das römische Recht<sup>25)</sup>. Gehört nun Genf auch zum „Gebiet des geschriebenen Rechtes“, so ist der in den Akten und Registern immer wieder vorkommende Satz, daß die gerichtlichen Entscheidungen in Genf *secundum leges et canones* getroffen wurden, ein direkter Beweis dafür, daß auch in der Bischofszeit zwar das römische Recht gepflegt wurde, zwar nicht das römische Recht der klassischen Zeit, sondern das mit dem kanonischen vermengte romanische Recht der Glossatoren und Postglossatoren (Konsiliatoren). Dabei war der Blick auf die praktische Wirklichkeit gerichtet. Denn es handelte sich in Genf in erster Reihe um die Verwertung und Anwendung des Rechtes im römisch-kanonischen Zivilprozeßverfahren, dessen Ausgestaltung, das heißt die Weiterbildung des römischen Rechtes im Sinne des kanonischen, die Glossatoren und — Konsiliatorenschule besorgte. Daher werden nur die praktischen Schriftsteller benutzt; soweit wir in den Akten des Zivilprozesses<sup>26)</sup> sporadisch wissenschaftlichen Erörterungen begegnen, so betreffen diese nur die Theorie der Rechtsanwendung. Offiziell stand in Genf die seinerzeit berühmte *Summa artis notariae* von Rolandinus (mit dem Zunamen *Passagerii*), dem Praktiker aus der Schule von Accursius und Azo<sup>27)</sup> in Gebrauch. Bedenkt man, daß die wichtigsten Partien dieser *Summa* in das *Speculum iudiciale* des Guilielmus Durantis, der die ganze bisherige praktische Literatur der Glossatoren aufnimmt und abschließt, fast wörtlich übergingen<sup>28)</sup>, so kann man auf den Charakter des Prozeßrechtes in Genf in der Bischofszeit schließen, der auch durch die Protokolle des Zivilprozesses bestätigt wird. Das reine römische Recht, das mit seiner Ursprünglichkeit das wissenschaftliche Leben der ersten Glossatoren bestimmt

<sup>25)</sup> Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, Bd. III, 83ff. 87, 92ff. Bouhier, a. a. O. I., 200ff., Jarriand, a. a. O., 34ff.

<sup>26)</sup> Diese im Genfer Staatsarchiv aufbewahrten Akte sind leider noch nicht katalogisiert. Es wäre ihnen zu wünschen, daß sie bald eine so gründliche und umsichtige Sichtung und Ordnung erfahren, wie die Urkunden des Strafprozesses.

<sup>27)</sup> Näheres über ihn: Bethmann-Hollweg a. a. O. III, 175ff.

<sup>28)</sup> Vgl. Savigny, a. a. O. 5, 542ff.

und bedingt, muß der *Glossa ordinaria* des Accursius und seiner Schüler weichen. Statt die Rechtsfälle in den Rechtsprinzipien zu verankern und damit zu vergeistigen, sucht man sie scholastisch und kasuistisch zu zergliedern und zu verknüpfen.

Nun hatten die Genfer aber auch ihr heimisches *Gewohnheitsrecht*, ihre „*libertés, franchises, us et coutumes*“, die 1387 zum ersten Mal in einer Urkunde *zusammengefaßt*, von Bischof Adémar Fabri als unveräußerliche und unveränderliche Rechtsartikel bestätigt und beschworen wurden: *quas libertates, franchises, immunitates, usus et consuetudines per Nos approbatas, confirmatas datasque et concessas . . . promittimus . . . in futurum rata grata, valida et firma habere perpetus et tenere, et inviolabiliter observare*. Die *Franchises* enthalten aber einzelne Bestimmungen, die in Widerspruch zum kanonischen Recht stehen, so die Artikel 33, 34 und 39 über die Wucherer und das Erbfolgerecht der Unehelichen — Bestimmungen, die infolgedessen später der Papst Felix V. nicht bestätigen wollte. Mußte er schließlich doch nachgeben, so ist diese Tatsache sowie die nachfolgenden Kämpfe der Genfer für die Aufrechterhaltung anderer Gesetzesartikel ihrer Freiheiten<sup>29)</sup> ein Beweis dafür, daß in Genf ein Zwiespalt zwischen dem dem römischen Recht entsprechenden *Gewohnheitsrecht* der Genfer und dem kanonischen Recht entstand, ein Zwiespalt, der auch in anderen Stücken des materialen Rechtes sich auftut. Dazu kam, daß als Niederschlag der Kämpfe zwischen den Bischöfen und den Prinzen von Savoyen um die Herrschaft in Genf zwei Tribunale errichtet wurden: das bischöfliche Gericht mit einem Offizial an der Spitze und das Gericht des Prinzen von Savoyen, verwaltet durch seinen Stellvertreter, den *Vicedom*. Die begreiflicherweise aus dieser Lage sich ergebenden Kompetenzstreitigkeiten<sup>30)</sup> wurden anläßlich der Kämpfe um die Wiederherstellung der Unabhängigkeit Genfs in den letzten 20 Jahren des 16. Jahrhunderts dadurch beendet, daß der Bischof auf seine Zi-

<sup>29)</sup> *Mémoires et documents de la société d'histoire et d'archéologie de Genève* 2, 354.

<sup>30)</sup> Ebenda 1, 92ff.

viljurisdiktion verzichtete, die Stelle des Vicedoms aufgehoben und statt der bisherigen ein neues städtisches Tribunal errichtet wurde mit dem Justizleutnant (lieutenant de la justice ou de police) an der Spitze <sup>31)</sup>.

2

Die für dieses neue Tribunal aufgestellten, vom Rat der Zweihundert am 28. Februar 1529 angenommenen Grundlinien <sup>32)</sup> findet Calvin vor, als er sich anschickt, eine neue Zivilprozeßordnung zu entwerfen <sup>33)</sup>. Den Verordnungen des Tribunal du lieutenant (Sources II,272) entnimmt Calvin das Prinzip des beschleunigten Prozeßverfahrens, wie dieses bereits in § 1 der Franchises für das Gericht des Vicedoms verlangt wurde. Das Edikt schreibt vor: nous havons faict et redigy les edictz et statuts et ordonances pour laz justice sommaire sans figure de plaitz, selon scens et raisons naturelles, toutes cautelles, difficultés et solempnitez de groitz hors mises, par monsieur le lieutenant et auditeurs a ce deputéz, selon le text du premier chapitre de nos franchises, et libertés, hus et costumes anciennes de laz cité . . . sans havoir regard à laz rigueur du droit, mais tant seulemen hayant regard à laz droit verité). Calvin wird der Vergangenheit mehr gerecht als das Edit. Hatte das Tribunal des Vicedoms über leichtere, einfache Streitfälle summarisch, mündlich, in französischer Sprache, nach dem Gewohnheitsrecht und nicht nach dem strengen Recht zu entscheiden, während die schwereren Fälle dem bischöflichen Gericht überlassen blieben <sup>34)</sup>, so mußte für Calvin die Frage entstehen, wie nach der Vereinigung der beiden Tribunale in dem städtischen Gericht des Leutnants die-

<sup>31)</sup> Ebenda 11,371393 und Mallet, Edits 3,84ff.

<sup>32)</sup> Sources II,271ff.

<sup>33)</sup> Die Herausgeber der Opera drucken nur zwei diesen Stoff behandelnde Fragmente ab (Op. 10a,132ff). Es ist ihnen entgangen, daß das von ihnen unter der Ueberschrift: premier fragment d'un projet d'ordonnance sur la procédure civile nach dem Manuskript in Gotha abgedruckte Entwurf fast wörtlich übereinstimmt mit einem in dem Staatsarchiv aufbewahrten in den Sources II,394 abgedruckten Edit du Lieutenant v. 15. Nov. 1542. (Mallet, Edits 3,132 — 137).

ses auch wichtigere Rechtsfälle in einem beschleunigten Verfahren erledigen könnte, ohne mit dem Interesse an einer klaglosen, gründlichen Untersuchung und Entscheidung in Widerstreit zu geraten. Die Statuten von 1529 sehen die Beschleunigungsmaßregeln für die wichtigeren Fälle (de grosse importance) vornehmlich in der Abkürzung der Fristen nach der Litiskontestation bis zur Veröffentlichung des Beweisstoffes, (so bei den Einreden und Gegenäußerungen des Beklagten und bei dem Beweis) und beachten nicht, daß bereits die Statuta nove reformationis curie officiliatus Gebenn (ensis) Abschnitt V <sup>35)</sup> dieses Beschleunigungsverfahren für das bischöfliche Verfahren nachdrücklich festgestellt hatte. Bedeutet diese „Reformation“ eine Vereinfachung des ordentlichen mit prozesualischen Formen und Feierlichkeiten belasteten Verfahrens, wie dieses in jedem kanonischen ordo iudiciarius in scholastischer Ausführlichkeit vorgeschrieben und in Genf bis zum Jahre 1450 im Gebrauch war, so biegt sie und mit ihr Calvin, der sie zweifellos übernimmt <sup>36)</sup>, in die römisch-rechtliche Verfahrensart zurück.

3

Wir greifen aus dem „projet d'ordonnance sur la procédure civile“ nur die wichtigsten, auf das summarische Prinzip eingestellten Bestandteile heraus.

Die Fristen für die erste Ladung (adjournement, évocation) und die späteren durch die Nichtbefolgung der ersten veranlaßten drei Ladungen werden nicht näher fixiert, während das bisher geltende kanonische Recht einen Zwischenraum von 20 Tagen bis 3 Monaten feststellte, um die Grundlage für das Versäumnisverfahren (deffault) zu gewinnen <sup>37)</sup>.

<sup>35)</sup> Sources I. 365ff.

<sup>36)</sup> Mém. et doc. I/2,25,92.94ff.

<sup>37)</sup> Sources I.

<sup>38)</sup> Vgl. Op. 10,1,136 mit Abschn. V. der Constitutiones et statuta (de abbreviacione causarum et litum, Sources a. a. O. 369ff.

<sup>37)</sup> E n d e m a n n, Zivilprozeßverfahren nach der kanonistischen Lehre in der Zeitschr. für deutschen Zivilprozeß XV, S. 202f. Vergl. dagegen Calvin a. a. O. 132ff. Statuta V, (Sources I 369) und Statuts et ordonnances 4 (Sources II,272f.).

Die Vorschriften für die erste Ladung und das Versäumnisverfahren stimmen wesentlich mit dem römisch-kanonischen Recht, soweit dieses die diesbezüglichen Bestimmungen des letzteren übernommen hat, und ebenfalls mit dem französischen Recht überein<sup>38)</sup>.

Dementsprechend wird auch bei der Klage des Ausländers gegen den Genfer Bürger ganz allgemein ein summarisches Verfahren gefordert mit denselben Bedingungen, wie bei dem Prozeß zwischen zwei Bürgern. Das entspricht wohl der am 24. Januar 1528 in dem Rat der Zweihundert beschlossenen Bestimmung: *Item concluditur quod unusquisque petitus ad comparendum coram Dominis sindicis ad instantiam quarumcunque personarum debent comparere et hoc sub poena trium grossorum et interesse missione partis facientis de contrario pro qualibet vice cum fuerient petiti ad instantiam extraneorum et de Burgense ad Burgensem lapsis tribus vicibus debeat solvere supra dictam poenam.* Nur darf der Bürger, wenn er sonst eine Kautionsleistung will, nicht ins Gefängnis gesetzt werden.

Was nun den Gang des eingeleiteten Verfahrens betrifft, so muß man zunächst die persönlichen, das persönliche Recht gegen einen bestimmten Schuldner geltend machenden Klagen ins Auge fassen. Wo es sich um Eintreiben von auf einmal zu zahlenden Schuldbeträgen (*debtés a paier pour une fois*) handelt, muß man mit Rücksicht auf die finanziell schwache Bevölkerung und zur Vermeidung von Weitschweifigkeiten und Verdruß der Parteien bei Klagen, deren Streitgegenstand die Summe von 5 Gulden nicht überschreitet, ein summarisches Verfahren einleiten, bei dem die Behauptungen und Gegenäußerungen der Parteien (*propositions et responses des parties*), die Aussagen der Zeugen nur mündlich entgegengenommen und

<sup>38)</sup> Vergl. Bethmann-Hollweg, Der römische Zivilprozeß Bd. III, 303ff. Steinwenter, Versäumnisverfahren 192; über die *Missio in bona* (bei Calvin *gaiger en ses biens*) Hollweg ib. 304; Hartmann, Kontumazialverfahren 48; über die Folgen des Nichterscheinens des Klägers (*si le demandeur ne comparoissoit* 10/1; 134; Bethmann-Hollweg II, 613ff. Steinwenter a. a. O. 50, 70ff. 132. Für das römisch-kanonische Verfahren: Münch, Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht I 256ff. 320ff; f. r. das französische Verfahren: Imbert, Institutiones forenses cap. 2ff.

alle Zwischenurteile (*sentences interlocutoires*) nicht protokolliert werden. Es ist nur erwünscht, daß der Gerichtsssekretär den Fall in sein Memorialbuch einträgt. Es entspricht ferner dem Charakter des beschleunigten Verfahrens, daß bei geringeren, 10 Gulden nicht überschreitenden Schuldforderungen die Appellation abgeschnitten und nur bei höheren Beträgen bewilligt wird. Durch diese Einschränkung der Appellation wird die Praxis des kanonischen Rechtes: *c 18 C 2 qu. 6*<sup>39)</sup>, wonach man gegen alle Zwischenurteile berufen konnte, im Sinne des diese Appellation ausschließenden römischen Rechtes (*c 1 C Th 11, 36; c 2 Th 11, 30*) beeinflusst.

Calvin glaubt, mit seinem Entwurf der alten Genfer Gewohnheit (*nostre ancienne coutume*) zu folgen (ib. 135). Doch bestimmen die Statuta von 1450, daß bei geringfügigen Forderungen (*in modicis causis*) die Offizialen summarisch und mündlich verfahren und die Fälle in das Memorialbuch eintragen sollen, wobei es ihnen auf der einen Seite frei gelassen wird, ob sie nicht außerdem noch andere Feierlichkeiten beobachten oder nicht beobachten<sup>40)</sup>, auf der anderen Seite die Beobachtung von Feierlichkeiten, namentlich die *Litiscontestatio*, untersagt wird<sup>41)</sup>. Befolgen die Statuta zweifellos die Vorschriften der Clementina Saepe von 1306 und den dieser vorangehenden von Innozenz IV. gegebenen Erklärungen der Begriffe: *de plano* und *sine figura iudicii*<sup>42)</sup>, die aber wiederum in der Hauptsache mit den Bestimmungen des summarischen Verfahrens des römischen Rechtes übereinstimmen (Befreiung von der strengen Forderung des *Litiscontestationsaktes*, Beschränkungen der Zwischenappellationen, Fristenkürzung), so ergänzen sie die Vorschriften der Clementina Saepe durch die ebenfalls im römischen Recht ausgesprochene Forderung, daß der sonst in einzelnen Abschnitten des Verfahrens nicht protokollierte Fall in

<sup>39)</sup> Vergl. Marante, de ordine iud. speculum aureum, fol. 282, nr 29.

<sup>40)</sup> III, 8, Sources 368: *aliis solemnitatibus juris uno contextu servatius vel non servatis.*

<sup>41)</sup> VI, 17, Sources 370: *statuimus . . quod . . in causis modicis et miserabilium personarum hujusmodi, nullus strepitus iudicii seu quevis alia judicialis solemnitas aut litis contestatio requiratur, sed summarie et plano procedi debeat.*

<sup>42)</sup> Briegleb, Einleitung in die Theorie der summarischen Prozesse, S. 35ff.

das Memorialbuch des Officials einzutragen sei<sup>43)</sup>. Wenn Calvin die Bestimmungen der Statuta hinsichtlich der „modicae causae“ übernimmt, so beseitigt er gleichzeitig das Schwanken der Statuta in der Frage der Litiscontestatio. Diese wird von ihm beibehalten als die von Seiten des Klägers mündlich ohne alle Feierlichkeit und Frist erfolgende Beantwortung (en affirmant ou niant pour contester la cause) der Forderung („demande“) des Klägers. (Vgl. die Formeln: peto litem contestando — litem contestando nego narrata, prout narratur et dico petita fieri non debere)<sup>44)</sup>.

Die Beibehaltung der Litiscontestatio geht wohl auf die im Mittelalter weithin verbreitete Anschauung zurück, daß die Litiscontestatio als Erklärung der Streitabsicht (bei Calvin S. 135: „intention“) das fundamentum und der lapis angularis des Prozesses sei, eine Anschauung, die Calvin umsomehr teilen konnte, als die mittelalterlichen Juristen in der Einverleibung der litem contestatio in den Prozeß eine Erneuerung der justinianischen Formel (narratio des Klägers und contraditio des Beklagten) sahen<sup>45)</sup>.

Die Litiscontestatio geschieht in den letzteren Fällen unmittelbar (directement) nach dem Erscheinen des der Ladung Folge leistenden Beklagten, in der bereits dargelegten Form der Bejahung oder Verneinung der Streitsache. Wenn es sich um die Tat eines Dritten handelt, derentwegen der Beklagte belangt wird<sup>46)</sup>, so wird diesem ein Aufschub von zwei oder mehreren Tagen bewilligt, je nach dem, ob sich der Dritte in der Stadt oder außerhalb aufhält. Den Beweis für seine „Intention“, d. h. die eigentliche Prozeßfrage, um die sich alles dreht und von deren Beantwortung die Entscheidung abhängt (in dem römischen Recht: ea pars formulae, qua actor desiderium suum

<sup>43)</sup> Im römischen Recht: adnotatio (Vgl. Bethmann-Hollweg a. a. O. 3,349).

<sup>44)</sup> R. Sohm jr., Die Litiscontestatio 1914, S. 192.

<sup>45)</sup> Vergl. R. Sohm, a. a. O. 194. Hier allerdings auch der Nachweis, daß diese Anschauung irrtümlich und ein Erzeugnis des von der Theorie ausgehenden Strebens nach der antiken, vermutlich unveränderlichen litem contestatio war.

<sup>46)</sup> Dem von den Herausgebern überlieferten Text: pour lequel neant il soit tenu ist die andere von Mallet a. a. O. 3,143 mitgeteilte Lesart: neaulmoings il soit tenu vorzuziehen. Es handelt sich um das in der mittelalterlichen Prozeßordnung erörterte factum alienum. (Vergl. Durantis, Speculum juris, de probatione § 5, Nr. 18.19.

concludit, Gaius Inst. IV, 41), kann der Kläger entweder durch eine geschriebene Urkunde, die er an Ort und Stelle vorzuzeigen hat, oder durch Zeugen liefern. Im letzteren Falle wird ihm je nach dem Wohnsitz des Zeugen eine entsprechende Frist eingeräumt.

Bei den Klagen über Beträge, die die Summe von 5 Gulden überschreiten, wird sofern der Tatbestand durch einen Schuldschein klar erwiesen ist, auch ein summarisches Verfahren am Platze sein, sonst muß die Mündlichkeit und Unmittelbarkeit des Verfahrens einer schriftlichen und komplizierteren Prozedur weichen. Im ersten Termin, auf den die Ladung lautet (au premier jour de lassignation) legt der Kläger eine schriftliche Klage in dupplo vor. Das eine Schriftstück wird dem Beklagten auf seine Kosten ausgehändigt, mit dem Ersuchen, den Klagelibell innerhalb 8 Tagen mit einer ausdrücklichen Litiscontestatio zu beantworten. Geschieht dies, so steht es dem Kläger frei, seine Sache wiederum innerhalb einer weiteren Frist von 8 Tagen in einer artikulierten Schrift, d. h. in einem, die Beweisartikel enthaltenden Instrument, in einem artikulierten Klagelibell zu begründen und die notwendigen Beweisurkunden beizufügen. Der Beklagte ist dann verpflichtet, innerhalb der gleichen Frist die Artikel zu beantworten. Er kann außerdem Zeugenbeweis anbieten, wozu ihm eine weitere Frist von einer Woche eingeräumt wird, in der die Zeugen vernommen werden können. Dann erfolgt wieder nach einer Woche die Veröffentlichung der Zeugenaussagen (die publicatio attestatumum, nach dem geläufigen Ausdruck des ordo iudiciarius). Für den Fall, daß die Parteien nach der Veröffentlichung der Zeugenaussagen noch einige der Aufklärung der Sachlage dienliche Beweisdokumente nachzutragen wünschen, wird ihnen eine Frist von einer Woche zugestanden.

Uebertrifft diese präzise Darstellung der einzelnen Phasen des Prozesses die entsprechenden Schilderungen desselben Gegenstandes in den Statuta VI, 17,18 und Statuts et Ordonnances 10,11 und 12<sup>47)</sup>, von denen sie offenbar ausgeht, an Klarheit und Vollständigkeit, so könnte man

<sup>47)</sup> Sources I,370f. und II,274f.

zunächst bemängeln, daß Calvin nicht deutlich auseinandersetzt, was geschehen soll, wenn der Beklagte die Klage verneint. Er spricht ganz allgemein von den Einreden (exceptions), die der Beklagte vorschützt, wobei der Unterschied von peremptorischen und dilatorischen Einreden nicht weiter erwähnt wird; denn die Wendung: sie alleguoit solution ou chose semblable, kann wenigstens nach der römisch-kanonischen Theorie von beiden Arten verstanden werden. (Defensiones, quae ipso jure tollunt, ut solutio; quae solutionem differunt)<sup>48)</sup>. Ebenso allgemein ist die Bestimmung, daß man verschiedene Einreden in demselben Streitobjekt vorschützen kann, je nach dem Wunsch der Parteien und je nach den Beweisgegenständen, und zwar so, daß eine Einrede die andere nicht auszuschließen braucht. Es läßt sich nicht entscheiden, ob hier Calvin hauptsächlich an die peremptorischen Einreden denkt, die man nach dem römischen und dem ihm darin folgenden kanonischen Recht zwar in der Regel schon bei der Litiscontestatio vorschützte, die man aber auch nach der Litiscontestatio bis zum Urteil anbringen konnte<sup>49)</sup>.

Immerhin scheint Calvin mit diesen allgemeinen Bestimmungen zunächst die Freiheit und Beweglichkeit in dem Beweisverfahren hervorkehren zu wollen. Dies wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß in dem bisherigen kanonischen Prozeß eine formalistische, mechanische, in unzähligen Einzelvorschriften sich erschöpfende Behandlungsweise vorherrschend war. Der Richter war Schritt für Schritt gebunden durch Vorschriften, die mit ihrem Formalismus jede freiere Bewegung erdrücken und damit das Augenmerk von der Herstellung materieller Wahrheit vollständig ablenken mußten<sup>50)</sup>. Dazu kommt, daß Calvin die Verworrenheit, die in der Lehre von den Einreden herrschte, nicht mitmachen wollte. (Beispiele: Zu den prozeßhindernden Einreden gehören denn auch die

<sup>48)</sup> Vgl. Durantis a. a. O. II, 1, de except et repl. § 1 nr. 4, 5; vgl. Inno enz IV. in seinem „Apparatus ad decretale, ad c. 4. X. II, 25.

<sup>49)</sup> c. 8 Cod. VIII, 36, c 2 C. VII, 50; peremptorias exceptiones omissas in initio antequam sententia feratur opponi posse perpetuum ed. manifeste declarat. Durantis a. a. O. § 3, nr. 1, 3.

<sup>50)</sup> Endemann, a. a. O. 272ff.

jenigen, die actionem nullam esse darstellen, sogar die dilatoria solutionis; es herrscht Unstimmigkeit darüber, ob nach der Veröffentlichung der Zeugenaussagen noch Einreden oder Repliken statthaft seien)<sup>51)</sup>. Im Interesse eines schleunigen Verfahrens würde Calvin schwerlich die Anschauung des kanonischen Rechtes gutheißen, wonach die zahlreichen dilatorischen Einreden in dem Zeitraum zwischen Einreichung der Klage und der Litiscontestatio vorgeschützt werden konnten, was beim Fehlen einer ausdrücklichen Vorschrift, die Einreden zusammenzudrängen, eine Belastung des Verfahrens bedeutet<sup>52)</sup>. Daher ist es als ein Zeichen der Vereinfachung zu begrüßen, daß Calvin im Unterschied vom kanonischen, aber auch dem römischen Recht, die eine triplicatio, ja sogar quadruplicatio vorsehen, dem Beklagten eine zweite und dem Kläger eine dritte Entgegnung nicht gestattet.

Man könnte einwenden, daß Calvin durch Aufstellung einer Reihe von Verhandlungsterminen nach der Litiscontestatio sich von dem römischen Recht entfernt, nach dem ein Termin alle mündlichen, nach der Litiscontestatio wenn auch nacheinander, nicht miteinander erbrachten und zu beweisenden Tatsachen einschließt<sup>53)</sup>, und damit dem beschleunigten Verfahren mehr gerecht wird. Demgegenüber muß festgestellt werden, daß Calvin in der Aufstellung von verschiedenen Terminen an die Vorschriften der Statuts von 1529 gebunden war. (vgl. die Beschlüsse vom 7. und 21. November 1541 und 15. September 1542)<sup>54)</sup>, die aber bei Aufstellung von Terminen die möglichste Abkürzung ihrer Dauer verlangen (pour abrevier que sera possible), die Calvin sogar von 10 Tagen auf 8 herabsetzt (im Falle des Beweises des Klägers).

Entsprechen die verschiedenen Termine allerdings denjenigen des kanonischen Rechtes, so hat diese Abweichung von dem römischen Recht keine prinzipielle Bedeutung. Die Stellung des Beweisverfahrens ist dieselbe wie

<sup>51)</sup> Vgl. Rau, das Beweisverfahren im ordentlichen Prozeß im Archiv für die zivilistische Praxis 38, 417ff; Endemann a. a. O. 217ff.

<sup>52)</sup> Endemann, a. a. O. 212, ff.

<sup>53)</sup> Rau a. a. O. 422; Bethmann-Hollweg a. a. O. 3, S. 372

<sup>54)</sup> R. C. 35, 408; 36, 122ff.

im römischen Recht. Das Beweisverfahren wird nämlich nicht, wie im deutschen gemeinen Zivilprozeß, von dem ersten Hauptverfahren durch ein Beweisinterlokut streng abgesondert, es tritt hier nicht, wie im deutschen Prozeß, der Gegensatz zwischen Behauptung und Beweisführung hervor, ja es kann die Partei ihre Gegnerin von Anfang der Verhandlung an bis zum Tage der Veröffentlichung der Zeu- genaussagen immer wieder im Rahmen der rechtlichen Verordnungen den Beweis vorbringen lassen (op 10/1; 136). Es fehlt auch das im kanonischen Recht im Ansatz vorhandene, in dem deutschen Prozeßverfahren ausgebildete, dem römischen Recht noch fremde sogen. Eventualprinzip, nach dem alle Verteidigungsmittel, die in einem bestimmten Stadium vereinbart werden, zugleich und miteinander geltend gemacht werden können. Im übrigen darf man nicht, um das calvinische Beweisverfahren an das römische anzugleichen, darauf hinweisen, daß auch dieses Fristen kennt, die auf Antrag einer Partei oder nach Gutdünken des Richters den streitenden Parteien bewilligt werden, die sog. dilaciones instrumentorum causa. In diesem Falle würde nämlich der Partei, die nicht von vornherein wissen konnte, was vom Gegner angefochten und von ihm vorgebracht werden wird, die Möglichkeit gegeben, in bestimmten Fristen die notwendigen Beweismittel zu sammeln<sup>55)</sup>. Die dilatio instrumentorum causa war aber nicht eine Frist zur Führung des Beweises und eine Verlängerung der Litisdenunziationsfrist, sondern eine von dieser ganz unabhängige völlige Aussetzung des Rechtsstreites. Während des Verlaufes dieser Frist ruhte die Tätigkeit des Richters, sodaß die Parteien erst nach Ablauf dieser Aufschiebszeit wieder erscheinen konnten<sup>56)</sup>. Dieser Aufschieb des Prozesses stand allerdings im Gesichtskreis Calvins. Die Ueberschrift am Schluß des Fragmentes „pour quel temps une action est interrompu (143)“ beweist dies. Leider sind seine diesbezüglichen Ausführungen nicht mehr aufzufinden.

<sup>55)</sup> Rau, a. a. O. 230; Planck, die Lehre vom Beweisurteil 120ff.; Bethmann-Hollweg, a. a. O. 3, 274.

<sup>56)</sup> Dig V 1, 36 Cod. III 11, 3 Vgl. Bethmann-Hollweg a. a. O. II, 177, III, 194 und Kipp „Zur Geschichte des römischen Zivilprozesses und des interdictum quorum bonorum“ in der Festgabe u. Bernh. Windschoids 50 jährigen Doktorjubiläum 105ff.

Um einen erschreckenden Eindruck von der Weiträumigkeit des kanonischen Verfahrens zu bekommen und den Abstand des calvinischen von diesem ermessen zu können, muß man wissen, daß die maßgebenden kanonischen Prozessualisten 24 kasuistisch unterschiedene dilaciones aufgestellt haben, in denen die dilatio probatoria 3—6—9 Monate umfassen konnte<sup>57)</sup>.

Es entspricht ferner dem Beschleunigungsprinzip, wenn bei geringfügigen Streitsachen das Urteil acht Tage nach dem Abschluß des Verfahrens gefällt werden soll (vgl. Statuts et ordonnances 10 Schluß<sup>58)</sup>). In wichtigen Fällen, die eine eingehende Beratung erfordern<sup>59)</sup>, ist die Frist nicht genau vorgeschrieben. Es wird nur den Richtern nahegelegt, ihre Beratungen zu beschleunigen und die Frist von einem Monat möglichst nicht zu überschreiten. Die Dauer des Prozesses, die in der spätrömischen Zeit die Tendenz zeigte, sich in die Länge zu ziehen<sup>60)</sup> und in Genf früher sich öfter 2—3 Jahre öfter hinschleppen konnte — noch im Jahre 1470, also nach der Erscheinung der die Beschleunigung des Prozesses energisch fordernden Statuta wird in den „acta honesti viri Jacobi de Fontana“ von einer zweijährigen Dauer berichtet —, wird auf 4 1/2 Monate bemessen, ausgenommen die Fälle, in denen die Heranziehung der außerhalb Genfs wohnenden Zeugen mehr Zeit in Anspruch nehmen mußte (ib. 137). Außerst schleunig (plus sommairement) müssen die außergewöhnlichen Prozesse erledigt werden (ib. 138), d. h. die Rechtsstreitigkeiten, die keinen Fristaufschub vertragen, so die Alimenterklagen, für die auch das römische Recht eine rasche Untersuchung fordert<sup>61)</sup>.

Calvin hat eingesehen, daß das Prinzip des summarischen Verfahrens mit dem Geist der Scholastik, der in den peinlich kasuistischen Distinktionen der kanonischen Lehre sich erschöpft und damit die Weiterungen des Pro-

<sup>57)</sup> Endemann, a. a. O. 214; Rau, a. a. O. 416

<sup>58)</sup> Sources II, 274.

<sup>59)</sup> Ob zu dieser Beratung auch außeramtliche Autoritäten, wie das kanonische Recht vorsieht (Durantis II, 2 rubr. de. requis. consilii), herangezogen werden können, wird nicht gesagt.

<sup>60)</sup> Wenger, Institutionen des römischen Zivilprozesses 291.

<sup>61)</sup> Wenger, a. a. O. 315; Briegleb, a. a. O. 245ff.

zesses verursacht, brechen muß. Wenn er trotzdem einzelne Fristen nach der *Litiscontestatio* einführt, so schränkt er sie durch eine feste, zeitlich genau begrenzte Ordnung zwischen Behauptung und Beweisführung ein. Bei seinem Ringen um die Vereinfachung des Prozesses kommt aber das eine Prinzip nicht zur Auswirkung, nämlich die Ueberzeugung, daß das Verfahren bei aller Beweglichkeit doch eine gewissen Straffheif aufweisen muß. Dem calvinischen Entwurf fehlt das feste Beweisinterlokut. Das Beweisthema wird von den Nebensachen getrennt und als selbständige Hauptsache hingestellt. Es wird nicht dem Richter, sondern den Parteien überlassen, was sie als eigentlich streitige Hauptsache ansehen wollen. So kann es geschehen, daß die Partei bei der ihr eingeräumten Beantwortung der gegnerischen Artikel immer die einzelnen ihr als wichtig erscheinenden Behauptungen herauszugreifen und zu widerlegen versucht. Es ist im Grunde ein Inzidentverfahren. Zwar liegt bei Calvin ein Versuch, sich dem Beweisinterlokut zu nähern, nämlich das Zugeständnis, daß die Partei während des ganzen Prozesses ihre Zeugen schwören lassen kann, was nur verständlich ist, wenn einer oder mehrere Mitglieder des Gerichtes diese Handlung leiten. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß ein solches Rechtsmittel leicht mißbraucht werden kann, um den Gang des Prozesses zu unterbrechen und ihn hintanzuhalten, wie dies bereits in der französischen Gesetzgebung seit der Einführung der dem kanonischen Recht entlehnten „*interrogatoires sur faits et articles*“ durch die *Ordonnance* von 1539 der Fall war. (Vgl. § 37 de *se faire interroguer, l'une l'autre, pendant le procès, et sans retard d'iceluy, par le juge de la cause*<sup>62)</sup>. Hat nun Calvin diese Bestimmung der *Ordonnance* übernommen, so hat er es zweifellos in der Ueberzeugung getan, daß durch die verstärkte Einflußnahme des Gerichts auf den Gang des Beweisverfahrens die Möglichkeit geboten werde, die Parteien auf das Hauptthema, die eigentlich strittige Sache, hinzulenken und die abwegigen Artikel und Beweismittel auszuschneiden, wie ja tatsächlich die *interrogatoi-*

<sup>62)</sup> Warnkönig und Stein, Französische Staats- und Rechtsgeschichte III, 640ff.

res das frühere Verfahren, die beiderseitigen Artikel nach ihrem Gewicht zu ordnen, (*concordare articulos*) ersetzen sollten<sup>64)</sup>. Calvin hat aber übersehen, daß die *Ordonnance* von 1539 durch die Einführung der *interrogatoires* die bisherige Praxis, wonach die Parteien die artikulierten Satzschriften (*rubricae*) zu wechseln hatten, beseitigen wollte. Wenn er aber auf der einen Seite die früher in Genf gebrauchte Methode der artikulierten Satzschriften beibehält und damit die Freiheit der Parteien bei der Aufstellung ihrer Beweispunkte nicht beschränkt, auf der anderen Seite aber dem Gericht die Einflußnahme bei den *interrogatoires* zugesteht, so verbaut er sich damit den Weg zu einer restlosen Durchsetzung des Beweisinterlokuts. Er setzt in dieser Hinsicht einfach die alte Genfer Praxis fort.

Stand aber diese, wie die Zivilprozeßakten beweisen, stets in einem lebendigen Zusammenhang mit der französischen Praxis, vorzugsweise in der Zeit, da das römisch-kanonische Recht das Gericht beherrschte, so will auch Calvin mit dieser Tradition nicht brechen. Tatsächlich sind die Voraussetzungen für die Anwendung der Schriftlichkeit und Mündlichkeit bei persönlichen und dinglichen Klagen auf den französischen Einfluß zurückzuführen. Bereits du Breuil hat in seinem maßgebenden *Stilus curiae* cap. 17 und 19 diesbezüglich ein förmliches System ausgebildet. Die im Falle einer fremden Handlung<sup>65)</sup> vom Beklagten gewünschte Frist ist die *dilatio consilii* (*jour de conseil* oder *d'avis*), die die französischen Prozessualisten in Fällen des Erbschaftsbesitzes oder der Erbschaftsschulden einräumen<sup>66)</sup>. Dagegen fehlt bei Calvin ein deutlicher Hinweis auf die von dem Beklagten für die Ladung eines Gewährsmannes erbetene Frist, die die französischen Prozessualisten *dilatio garendi, jour de*

<sup>63)</sup> Er hat die *Ordonnance* von 1539, ebenfalls die *Institutiones forenses* von Imbert, die die königlichen Bestimmungen anführen, vielfach, wie wir später sehen werden, berücksichtigt.

<sup>64)</sup> Vgl. Beaumanoir (der Verfasser der *Coutume de Beauvoisis* VI, 15: *Les qui doibvent jugier*).

<sup>65)</sup> *rebrices doibvent estre fetes et accordées par le seigneur et par les hommes*.

<sup>66)</sup> Siehe oben Seite 222.

<sup>67)</sup> Vgl. Warnkönig und Stein, a. a. O. 538; Schaffner, Geschichte der Rechtsverfassung Frankreichs Bd. III, S. 510.

garand genannt haben. Calvin spricht nur davon, daß der Kläger nicht vor dem Gericht erscheinen kann, wenn er nicht mit den nötigen Beweisurkunden versehen ist oder die Zeugen nicht vorführen kann<sup>67)</sup>. Eine Anspielung auf die französische dilatio garendi könnte höchstens darin gefunden werden, daß auch die Zeugen in der ältesten französischen Rechtssprache Gewährsmänner (garants) genannt werden<sup>68)</sup>. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß der Satz nicht am richtigen Ort steht und daß er sich ursprünglich auf den von dem Beklagten nominierten Gewährsmann bezogen hat; dafür würde sprechen, daß die Edits von 1568, denen der Entwurf Calvins zweifellos als Vorlage diente<sup>69)</sup>, Titl. III,8 in diesem Zusammenhange den Gewährsmann erwähnen: pour évoquer garand, ou soit auteur, quand il sera allegué avoir interet en la Cause sera donné delay competent ayant esgart au lieu dont il doit estre évoqué, et sauf de donner autre delay, si la nécessité le requiert.

In der Begriffsbestimmung der Litiscontestatio folgt Calvin zwar der Auffassung der mittelalterlich-französischen Prozessualisten, namentlich Bouteillers<sup>70)</sup>. Die später durch Imbert vertretene Deutung der Litiscontestatio bzw. contestation en cause ist ihm fremd, nämlich die Auffassung, die contestation sei erst dann vollzogen, wenn der Richter sie als solche anerkennt<sup>71)</sup>. Calvin meidet diese Deutung, nicht um dem Richter eine übermäßig betonte Wichtigkeit zu geben, sondern zweifellos aus der Ueberlegung heraus, daß vor einer definitiven Besiegelung der Streitsache durch den Richter der Angeklagte nach seinem Belieben verschiedene Verteidigungsakte vornehmen konnte, ohne zum

<sup>67)</sup> Sinon estant garny. Diese Lesart, die Mallet, Edits 143 (Sources II,400), bietet, ist entschieden der vom Archivar Th. Heyer vorgeschlagenen: sinon estant garant vorzuziehen; denn für wen sollte der Kläger bürgen?

<sup>68)</sup> Schäffner, a. a. O. 531.

<sup>69)</sup> vgl. unten S. 271ff.

<sup>70)</sup> Somme rural I,17,18: litiscontestatio est nyer la demande de partie par ung nyer pour toutes deffenses.

<sup>71)</sup> Imbert, a. a. O. I,14,3, setzt seine Deutung der gewöhnlichen Auslegung des römisch-kanonischen Rechtes entgegen: ils disent la cause estre contesté quand le defendeur a defendu seulement; mais nous prenons la contestation en cause, quand le defendeur a defendu, et le juge baillé son appointement par dessus.

Kern des Streites durchzudringen, wie es in Frankreich tatsächlich der Fall war.

War die Annäherung des Genfer römisch-kanonischen Prozeßrechtes an das französische durch allgemeine territoriale und kulturelle Beziehung gegeben, so durfte sie Calvin auch wohl aus inneren Gründen naheliegen, da er in dieser Zusammenfassung keine innere Heterogenität des römischen und französischen Rechtes zu sehen brauchte. Es war damals noch nicht, bis auf einzelne Ausnahmen<sup>72)</sup>, die Anschauung durchgedrungen, daß zwischen dem französischen Gewohnheitsrecht und dem römischen Recht eine Kluft besteht. Es hält noch damals im wesentlichen die Meinung an, daß das römische Recht fähig ist, das Rechtsbewußtsein zu stärken, und daß dieses nicht bloß in den inzwischen abgeschafften Lehensgerichten lebendig war<sup>73)</sup>.

4

Von diesen persönlichen Klagen, die sämtlich Rechtsverhältnisse betreffen, die sich auf die Leistung einer Person beziehen, unterscheidet Calvin mit dem römischen und dem mit diesem ganz übereinstimmenden kanonischen Recht<sup>74)</sup> die dinglichen Klagen oder Vindikationen: de actions reales ou vendications). Die Gleichsetzung soll aber nicht etwa bedeuten, daß seine diesbezüglichen Ausführungen sich nur mit der Vindikation, der Eigentumsklage, beschäftigen wollten, bei der der nichtbesitzende Eigentümer dem besitzenden Nichteigentümer den Herausgabeanspruch (vindicatio rei) geltend macht. Wäre dies der Fall, so hätte Calvin nur ein Petitorium<sup>75)</sup> im Auge und könnte daher das ihm vorgeschriebene Prinzip eines summarischen Verfahrens gar nicht verwirklichen, da die damalige Theorie und Praxis ein Petitorium summarium (summariissimum) nicht

<sup>72)</sup> S. unten S. 256.

<sup>73)</sup> Vgl. Warnkönig u. Stein, a. a. O. 599ff.

<sup>74)</sup> Diese Unterscheidung ist bekanntlich rein römisch-rechtlich und den Gewohnheitsrechten der „Barbaren“ fremd.

<sup>75)</sup> Die beiden Ausdrücke Petitorium und Possessorium sind Calvin bekannt. Vgl. unten S. 237.

kennt. Denn nur die possessorischen Klagen eignen sich zu einer summarischen Verhandlung. Das Possessorium summariissimum der Postglossatoren und des usus modernus ist bekanntlich eine Umbildung der beiden im justinianischen Recht bereits vereinigten Interdikte: *uti possidetis* und *utrubi*, eine „*portio interdicti Uti possidetis*“<sup>76)</sup>. Wie in der nachklassischen römischen Zeit, so wurden auch in Genf die possessorischen Klagen *ex causa interdicti* angestellt; auch die Edits von 1568 haben die Ueberschrift: (tit. 2) *Des matières possessoires et ineridits*. Die Interdiktsformel ist nicht mehr ein selbständiges Prozeßmittel. Die Klagen werden, wie andere gewöhnlichen Klagen, ohne Erteilung des förmlichen Interdikts eingeleitet und begründet; es wird auf den materiellen Inhalt des Interdikts gesehen und die Klagen nach dem materiellen Grundsatz entschieden<sup>77)</sup>.

Wenn außerdem Calvin in dem Abschnitt über die Vindikationen auch ausgesprochen possessorische Klagen behandelt, so entspricht die mit der Vindikation identische *actio in rem* dem Sprachgebrauch der klassischen römischen Juristen, nach denen die *actio in rem* jede Klagformel zum Schutz eines dinglichen Rechtes bedeutet, eine Auffassung, die dann in der prozessualen Theorie der neueren Zeit wiederkehrt<sup>78)</sup>. Die Aufgabe, den wahren Charakter der *actiones* restlos richtig zu bestimmen und die einzelnen Prozeßphasen zu schildern, wird allerdings wesentlich erschwert, da das zweite Fragment im Unterschied von dem ersteren verderbt und außerdem viele stilistische Unebenheiten aufweist, ein Zeichen, daß es sich hier um einen primitiven, die glättende Hand erheischenden Entwurf handelt<sup>79)</sup>. Schon der erste allgemeine Satz: *Quiconque voudra intenter querele de maison, terre ou*

<sup>76)</sup> Bruns, *Das Recht des Besitzes im Mittelalter*, S. 260ff.

<sup>77)</sup> Bethmann-Hollweg, a. a. O. 3, S. 46 — Der summarische Charakter des Interdiktenverfahrens ist allerdings öfter, namentlich von Savigny (*Recht des Besitzes* § 35) bestritten worden; heutzutage ist man geneigt, diesen Wesenszug doch anzuerkennen. Vgl. Wenger, a. a. O. S. 316ff und die hier angeführte neueste Literatur

<sup>78)</sup> Wlassak in „*Real-Encyklop. d. klass. Altertumswissenschaft*“ (Pauly-Wissowa) s. v. *Actio*.

<sup>79)</sup> Vgl. die Anmerkung der Herausgeber, ebenda 128, Anm. 9.

*aultre possession, qu'il procede par requeste, pour estre mis en possession, inserant le droit quil y veult pretendre, fordert die Frage heraus: Will hier Calvin nur die erforderlichen, den Prozeß einleitenden Modalitäten angeben, will er einschärfen, daß beim Beginn jedes Besitzstreites (*querelle*) ein Klagegrund angegeben werden soll, wobei das „*droit*“ mit dem Klagegrund identisch wäre; oder soll die Hinzufügung des Rechtes, das der Kläger vorschützen will, auf die petitorische Klage hinweisen? Gegen die erste Annahme würde sprechen, daß Calvin bereits vorher einschärft, jede Klage müsse eine bestimmte Bezeichnung des Klagegrundes und Klagegegenstandes und einen bestimmten Antrag enthalten<sup>80)</sup>. Es soll hier die Forderung unterstrichen werden, daß in jeder Klage die Streitsache genau festgestellt werde und der Klageantrag sich auf die den Besitz des Klägers beweisenden Tatsachen stützen muß. War die erstere Forderung hauptsächlich in dem römischen Recht begründet, das allerdings ausnahmsweise die *expressa causa* verlangte<sup>81)</sup>, so tritt die Betonung der *Tatsachen*, aus denen der Klageantrag begründet wird, hauptsächlich in dem Mittelalter hervor: *dabis mihi factum, dabo tibi jus*. Es wird daher die Annahme zulässig sein, daß Calvin an unserer Stelle den Rechtsgrund (*droit*) von dem Klagegrund (*cause*) unterscheiden will. Der Rechtsgrund stützt sich aber auf den Erwerbsgrund des Eigentums, den Titel (*titre*): Erbschaft, Kauf, Schenkung (*iltre dheritage, vendition et donation*) — zweifellos entsprechend dem römischen-rechtlichen *titulus pro herede, pro emptore, pro donato*<sup>82)</sup>. Tritt der Kläger mit der Anführung dieses*

<sup>80)</sup> 10/1, 139: *que en toute demande tant de parole comme par escript, que après narre le fait, il y ait certaine conclusion. Cestadire que l'acteur exprime ce quil veut demander. Das war übrigens die allgemein anerkannte Forderung des mittelalterlichen Prozeßverfahrens. Der Klagebüchel muß klar die *causa* (*factum*) bezeichnen, dann die *obligatio inde descendens* und die *actio, quae ex obligatione tanquam ex matre oritur* (*Durantis IV*).*

<sup>81)</sup> Daß diese *expressae causae* nicht unbedingt erforderlich waren, sondern daß der Kläger sich zunächst auf einen bestimmten Rechtsgrund berufen und dann hiervon abgehen und sich auf einen anderen Rechtsgrund stützen konnte, steht fest. Vgl. die Belegstellen und den Streit um die *causa expressa* Rhein. Museum Bd. 2, 222ff. 251ff und Voigt, *Ueber die conditiones ob causam*, S. 148ff.

<sup>82)</sup> Voigt, a. a. O. S. 195ff.

Titels in der Klageschrift (lettres<sup>83</sup>) den Beweis seines Besitzrechtes an, so könnte man vermuten, daß dies nur in dem Petitorium, wie dies auch die spätere Genfer Praxis vorsieht<sup>84</sup>), geschehen könnte. Calvin läßt aber auch bei dem Possessorium den Kläger seinen Titel geltend machen, wenn auch dieser „titre apparent“ nicht ganz evident bewiesen werden kann. Hat damit Calvin offenbar die bisherige Genfer Praxis nicht verlassen, so denkt er zweifellos an ein Petitorium, wenn er den Besitzanspruch des Klägers auf eine vakante Herrschaft durch den Erbfolgetitel (titre de succession) begründen läßt<sup>85</sup>.

Dagegen hat die ausführliche Beschreibung des Verfahrens zwischen dem Kläger und der Gegenpartei, die sich bereits im Besitze eines angeblich durch Erbschaft oder Kauf oder Geschenk erworbenen Besitzes befindet<sup>86</sup>), entschieden das Possessorium im Auge. Die erhobene Klage, der der Kläger einen schriftlichen, zwar nicht vollständigen Beweis, aber wenigstens eine Bescheinigung seines Rechtsanspruches zugrunde legen muß, wird dem augenblicklichen Besitzer (eines Hauses oder einer Scheune) zur Kenntnis gebracht; sind sie selbst nicht Besitzer (Calvin denkt vermutlich an Pächter), so haben sie den Fall dem Besitzer mitzuteilen. Befindet sich dieser in einer anderen Gegend, so muß der Bewohner des streitigen Besitzstückes oder ein Anderer dem Gericht darüber Mitteilung machen, um gegebenenfalls eine Frist zu erwirken, in der die Ladung des Besitzers erfolgen und dieser sich in den Rechtsstreit, wenn er will, einlassen kann. Wird der Wunsch nach einer bestimmten Frist für den Besitzer nicht geäußert, oder erhebt dieser keinen Wider-

<sup>83</sup>) In den Akten der bischöflichen Zeit litterae oder cedula; dementsprechend auch der Ausdruck: copia litterarum, copiae cedulae partis supplicantis.

<sup>84</sup>) Vgl. die Loi sur la procédure civile vom 29. September 1819, tit. XIX, art. 260.

<sup>85</sup>) Es ist zu bedauern, daß der von Calvin ausgearbeitete Entwurf über die Erbfolge (il est dict au titre des successions, comment il y faut proceder, vgl. 10/1,131: de mettre en possession d'heritage, item quel ordre en y doit tenir), uns nicht erhalten ist. — Es ist hier nicht der Ort, das Erbfolgerecht der bischöflichen Zeit zu erörtern; es sei nur auf eine interessante vom kleinen Rat getroffene Entscheidung über die Vacantia bona vom 20. März 1459 verwiesen (Reg. du Cons., herausgegeben von Rivoire 1,279).

<sup>86</sup>) Es handelt sich hier offenbar, soweit die Erbfolgefrage in Betracht kommt, um eine Partei, die pro haerede, nicht aber pro possessore besitzt. Denn derjenige, der pro possessore besitzt, braucht keinen „titre“ anzugeben.

spruch (telle denuntiation faicte sil ny (est) nulle opposition faicte, ne declaration, ne demande d'avoir terme pour le notifier a qui il appartiendra), so verfügt der Richter die Einweisung des Klägers in den Besitz, die sofort in Kraft tritt (que le mandement ait sa vigueur sans contredict). — Calvin gibt hier im wesentlichen Grundzüge eines summarischen Verfahrens wieder, wie sie uns in dem justinianischen Recht begegnen. Es schweben ihm offenbar die Bestimmungen der l.2 C ubi in rem act. 3,19. Imp. Constantinus<sup>87</sup>) vor, wobei er in der statt zweier angeordneten Ladungen an den dominus nominatus nur eine einzige vorsieht. Das Summarische besteht nicht darin, daß dem Kläger der Besitz eingeräumt wird, den der bisherige Inhaber unverteidigt aufgibt, d. h. wenn er keinen Widerspruch gegen die Klage erhebt; denn diese Regel findet sich in jeder vindicatio in re. Wenn der Beklagte, der nicht gezwungen wird, sich in den Streit einzulassen (entsprechend dem römisch-rechtlichen: nemo rem cogitur defendere D 50,17, 156 pr.) und vom Kläger überführt wird, daß er sich im Besitz einer unbeweglichen Sache befindet, muß die Einweisung des Klägers in den Besitz sich gefallen lassen, die in diesem Fall eine unbedingte ist. Das Summarium äußert sich vielmehr darin, daß in diesem Fall der Kläger nicht einen vollständigen Beweis seines Eigentumsrechtes zu liefern braucht<sup>88</sup>). Das beweisen die Ausdrücke apparent und: encore qu'il ne soit point suffisant. Cal-

<sup>87</sup>) Es soll hier zur Vergleichung der Wortlaut der betreffenden Stelle aus dem Codex angegeben werden: Si quis, alterius nomine quolibet modo possidens immobilem rem, litem ab aliquo per in rem actionem sustineat, debet statim in iudicio dominum nominare, ut, sive in eadem civitate degat, sive in agro, sive in alia provincia sit, certo dierum spatio a iudice definiendo eoque ad notionem eius producendo vel ipse in loca, in quibus praedium situm est, perveniens, vel procuratorem mittens, actoris intentionem excipiat. Si vero post huius modi indultum tempus minime hoc, quod dispositum est, facere maluerit, tamquam lite, quae ei ingeritur, ex eo die quo possessor ad iudicium vocatus est, ad interrumpendam longi temporis praescriptionem contestata, iudex, utpote domino possessionis nec post huiusmodi humanitatem sui praesentiam faciente, edictis legitimis nec ponendis eum citare curabit, et tunc, in eadem voluntate eum permanente, negotium summamati discutiens in possessionem rerum actorem mitti non differet, omni allegatione absentis de principali quaestione servata.

<sup>88</sup>) Vgl. D 6,1,80: in rem actionem sui praesentiam pati non compellimur, quia licet alicui dicere se non possidere, ita ut si possit adversarius convincere, rem ab adversario possideri, transferat ad se possessionem per iudicem, licet suam esse non comprobaverit.

vin folgt hier der von dem italienischen Juristen Johannes Faxioli zum ersten Male ausgebildeten, in das Speculum von Durantis aufgenommenen und anfänglich auch von Bartolus und einem Teil der Glosse vertretenen Bescheinigungstheorie, die nach ihrer Auffassung im römischen Recht verwurzelt war<sup>89</sup>). Es ist wegen des Verhältnisses Calvins zu Alciat nicht belanglos festzustellen, daß der große Renaissancejurist Anhänger der Bescheinigungstheorie war<sup>90</sup>). Daß dieser Beweis bei einer *haereditatis petitio* nicht genügt, die vielmehr eine erschöpfende Begründung des Erbrechtes verlangt, war nach dem römischen und Glossatorenrecht selbstverständlich<sup>91</sup>). — Man kann aber noch eine engere Beziehung zwischen diesem summarischen Possessorium Calvins und dem justinianischen Recht feststellen. Das Streitobjekt kann eine Erbschaftsache sein (*soit par tiltre d'heritage*). Wir wissen nun, daß das justinianische Recht dem den Besitz einer Erbschaft anstrebenden Kläger in dem Interdikt *quorum bonorum* ein Rechtsmittel gewährte, um die *missio in possessionem* vor der endgültigen Erledigung des Erbrechtes zu erlangen. Dieses Rechtsmittel war aber ein summarisches, wie l.22 C Theod. *quorum appellation non recipiuntur* 11,36 (in *interdicto Quorum bonorum cessat licentia provocandi, quod beneficio celeritatis inventum est, subdantur iniuriis tarditatis*) und l. un. § 2 C Theod. 4,21, das Justinian als l.3 C *Quorum bonorum* 8,2 in seine Kompilation aufgenommen hat<sup>92</sup>), beweisen. Dementsprechend hat auch die Glosse zu l.3 C *quorum bonorum* ausdrücklich dieses Rechtsmittel als summarisches bezeichnet. So glossa II

<sup>89</sup>) Die Bescheinigungstheorie hat bekanntlich auch unter den modernen Romanisten Anhänger gefunden, so bei Savigny, Vermischte Schriften. 242ff., 252. Wetzell, System des ordentlichen Zivilprozesses. § 29. Wenn man vielleicht geneigt sein muß, mit Briegleb, Einleitung in die Theorie der summarischen Prozesse, S. 375ff., das Prinzip des summarischen Prozesses in der „prima facie-Kognition“ unter Zulassung nur „in continenti liquidierlicher Verteidigungsbeweise“ zu erblicken, so ist es doch unrichtig, in der Glosse jeden Anflug einer Bescheinigungslehre zu leugnen. Vgl. Wach, Der italienische Arrestprozeß, S. 137ff.

<sup>90</sup>) Responsiones 389, n. 5.

<sup>91</sup>) Ubbelohde, die Interdikte des römischen Rechtes I, 120ff., I, 50ff., II, 495f.

<sup>92</sup>) *Jubemus ut omnibus frustrationibus (Verzögerungsmittel) amputatis per interdictum quorum bonorum in petitorem corpora transferantur secunda actione proprietatis non exclusa.*

(Gl. *petiturus*), und ihr folgend Bartolus (in *interdicto Quorum bonorum plenae probationes non requiruntur, immo fit cognitio summaria*), der sie *summa cognitio* übrigens auf alle possessorischen Interdikte ausdehnte, und Maranta (*De ordine judiciorum IX. dist. 43: similiter in interdicto Quorum bonorum, quod modici praeiudicii, unde sufficiunt semiplenae probationes secundum Bartolum in l.1 in col. fin. C. quor. bon.*<sup>93</sup>). Außerdem wissen wir aus einem Erbschaftstreit im Jahre 384 n. Chr., daß in nachdiokletianischer Zeit das *interdictum quorum bonorum* ein provisorisches Mittel zur Erlangung des Besitzes der körperlichen Erbschaftssachen geworden war, ohne endgültige Erledigung der Frage nach dem Erbrecht<sup>94</sup>).

Anders gestaltet sich die Sache, wenn der Gegner gegen die Klage Widerspruch erhebt, d. h. nach dem Zusammenhang, daß die gegnerische Partei das Besitzrecht des Klägers ableugnet und in ihrem gegenwärtigen Besitz mittels des *remedium retinendae possessionis* geschützt werden will. Der Streit wird dann in einem ordentlichen Gerichtsverfahren ausgetragen.

Dagegen wird von Calvin in den Abschnitten: „des possessions“ und „des possessions douteuses“ das Verfahren über Streitfälle besprochen, in denen es sich um die Zusammenfassung des *Petitorium* mit dem *Possessorium* handelt (*que le possesioire et le petitoire se vident ensemble*). Calvin kennt also bereits die Unterscheidung von *Petitorium* und *Possessorium*, die den italienischen und französischen Theoretikern und Praktikern geläufig war<sup>95</sup>), und die die französische Gesetzgebung am Anfang des 16. Jahr-

<sup>93</sup>) Vgl. zu dem Gegenstand Briegleb, a. a. O. S. 208ff., Ubbelohde, a. a. O. II, 493ff., 495, 499.

<sup>94</sup>) Kipp, Ein Erbschaftstreit aus dem Jahre 384 n. Chr. in der Festgabe zu Bernh. Windscheids 50 jährigem Doktorjubiläum, S. 67ff.; dort auch die einschlägige neuere Literatur. Kipp nimmt an (S. 93), daß die Ablehnung des possessorischen „Besitzsanweisungsantrages“ nicht korrekt war, da der letztere trotz seines hinsichtlich der endgültigen Entscheidung provisorischen Charakters doch ein formrichtiges Endurteil hätte sein müssen.

<sup>95</sup>) So namentlich Beaumanoir; vgl. Glasson, De la possession et des actions possessoires au moyen age in „Nouvelle Revue historique de droit français et étranger“, Bd. 14, S. 600ff.

hunderts mit vollem Nachdruck betonte<sup>96)</sup>. Die Zusammenfassung von Petitorium und Possessorium ist nach Calvin gegeben, wenn die eine der streitenden Parteien früher im Besitze eines Sachgutes war oder beide zum Teil<sup>97)</sup>, also wo es sich um die *possessio plurium in solidum* handelte. Wegen der bereits von den römischen Juristen empfundenen Schwierigkeit des Problems<sup>98)</sup>, ist es zu beklagen, daß die diesbezüglichen Ausführungen Calvins nur in einem verderbten Text<sup>99)</sup> erhalten sind. Da aber die meisten Stichworte (*attenter, de bailler caution, rendre fruits*) in den Edits von 1568 vorkommen, die Verfasser der letzteren vermutlich den Entwurf Calvins im wesentlichen umso mehr übernehmen konnten, als sie wie Calvin, die Vorlage des französischen Rechtes ihrer Gesetzgebung zugrunde legten<sup>100)</sup>, wird man den Entwurf Calvins nach dem Wortlaut der Edits wieder herstellen dürfen<sup>101)</sup>.

Demnach denkt sich Calvin das Verfahren folgendermaßen: Wenn eine der beiden Parteien die Klage erhebt, wird der Richter zunächst ein Zwischenurteil fällen (*comme par sentence interlocutoire*). Der Inhalt des Zwischenurteils läßt sich allerdings nicht genau angeben. Die Worte des verderbten Textes lassen zwei Möglichkeiten zu. Ent-

<sup>96)</sup> Der Ausdruck *le petitoire vidé* scheint ein *terminus technicus* gewesen zu sein. Er wird noch später in dem Reformgesetz vom 29. September 1819 Titre XIX, Art. 266 gebraucht.

<sup>97)</sup> Als Objekt dieser Klage schwebten Calvin ursprünglich namentlich die „*possessions contigues*“ vor; er dachte offenbar an die Grenzscheidungsklage, die *actio finium regundorum*, die zwar nach dem römischen Recht eine *actio in personam* ist, da sie aber an Stelle der Vindikation tritt (D.10,1,1), unter die dinglichen Klagen einbezogen werden darf. Später hat Calvin die beiden Worte *possessions contigues* ausgestrichen, vermutlich, da die Grenzscheidungsklage ihm nur als Beispiel dienen sollte für die Behandlung des gemeinsamen, von den beiden Streittheilen nach Bruchteilen beanspruchten Eigentumsrechtes an der gemeinsamen Sache. — Ob Calvin auch den Superfiziar Emphyteuta und Nutznießer als zur Vindikation berechtigt ansieht (D.10,1,4,9), ist aus dem Wortlaut nicht festzustellen.

<sup>98)</sup> Vgl. S a v i g n y, Das Recht des Besitzes, S. 173ff.

<sup>99)</sup> Die Seite des betreffenden Blattes ist abgerissen (vgl. 10/1, 141, Anm. 2).

<sup>100)</sup> Siehe unten S. 271ff.

<sup>101)</sup> Die betreffende Bestimmung der Edits lautet (tit. II, 4): *Si deux parties contentent et maintiennent avoir le droit possessoire et que le cas soit douteux, sera procédé à sequestration de la chose contentieuse pour estre regie par un tiers à ce commis pendant le procez possessoire, sauf à adjuger ladite jouissance par provision après la preuve et verification faite à celui qui auroit le plus apparent droit pour retenir ladite jouissance par ladite provision en attendant le dit jugement definitif, et s'il y a appel le ladite provision sera neantmoins exécuté sans préjudice du dit Appel en baillant de rendre les fruits.*

weder der Richter spricht einstweilen den Besitz der Partei zu, die nach seinem Gutdünken einen größeren Anspruch auf ihn hat, und veranlaßt diese bis zur endgültigen Regelung des Streites die Bürgschaft zu geben, daß sie im Fall des Sieges der anderen Partei die entgangenen Früchte der obsiegenden zurückerstattet (*en baillant caution, rendre les fruits*). Oder der Richter läßt das Streitobjekt beschlagnahmen, verpflichtet aber diejenige Partei, der er einstweilen den Besitz zugesprochen hat, zur Hinterlegung der Kaution<sup>102)</sup>. Die zweite Möglichkeit scheint ausgeschlossen zu sein, da Calvin die Beschlagnahme erst bei der Behandlung des (zweifelhaften) Besitzes offenbar als eine neue Maßnahme in Betracht zieht<sup>103)</sup>. Ueber die wichtige Frage, die bereits das römische Recht (Gai. IV 148, §. 4; I 4,15) aufwirft, ob bei dem Anspruch der beiden Parteien auf den Besitz zunächst entschieden werden muß, wer Besitzer und wer Eigentümer sei, also über die Feststellungsklage, schweigt sich der Entwurf Calvins aus. Das eine geht aber klar aus der Schilderung des Verfahrens hervor, daß der Reformator die in die justinianische Kompilation aufgenommene Regel, wonach ein ausschließliches Eigentumsrecht mehrerer unmöglich ist, als Voraussetzung der gerichtlichen Entscheidung anerkennen und die bereits von Labeo, Paulus und Ulpian getadelte Theorie, die eine gleichzeitige *possessio des possessor justus et possessor injustus* annimmt, verwerfen würde.

Klar ist der z w e i t e von Calvin erwähnte Rechtsfall, in dem es sich im Unterschied vom letzteren um eine gewaltsame Besitzentziehung handelt. Bei einer

<sup>102)</sup> Daß es sich hier um die römisch-rechtliche *iudicialis stipulatio*, die das Resultat des anhängigen Rechtsstreites sichern sollte, handelt, geht aus dem Wortlaut der Edits von 1568 und ihrer Vorlage, dem französischen Recht (siehe unten) klar hervor.

<sup>103)</sup> Das der Ueberschrift des ersten Abschnittes *possession* hinzugefügte Adjektivum „*douteuses*“ wird später ausgestrichen. Die Edits von 1568 führen die Sequestration als provisorisches Rechtsmittel in jedem Fall ein, in dem die beiden Parteien ihr Eigentumsrecht behaupten, also nicht bloß in dem zweifelhaften Streitfall: *si deux parties contentent et maintiennent avoir le droit possessoire et que le cas soit douteux sera procédé à sequestration de la chose contentieuse*. Calvin unterscheidet daher, wie später die Edits von 1713 (tit. II, art. 2) den Fall, wo die beiden Parteien ihr Besitzrecht behaupten, von dem zweifelhaften Fall (*si deux parties prétendent . . . le droit le plus apparent . . . ou, si le cas est douteux, elle sera sequestré*). Die Edits von 1713 kehren daher zu der Auffassung Calvins zurück,

gewaltsamen Besitzentziehung veranlaßt der Richter nach einer vorherigen Untersuchung (en face information) den Verdrängenden, dem Beraubten sofort seinen Besitz zurückzuerstatten, unter Leistung des vollen Interesse für begangene gewaltsame Störungen und mit dem ausdrücklichen Verbot, bis zum endgültigen Abschluß des Gerichtsverfahrens keine weiteren Störungen gegen den Besitzer zu unternehmen.

Und schließlich der dritte Fall. Ist der Besitzstand zweifelhaft, so beginnt der Richter mit Beschlagnahme des fraglichen Sachgutes, die bis zur Entscheidung der Hauptklage „(cause principale)“ andauert und erst nach dem definitiven Urteil aufgehoben, d. h. die Sache dem Sieger im Hauptprozeß herausgegeben wird <sup>104)</sup>.

In allen drei Fällen betrifft die endgültige Entscheidung, die in den beiden letzten Streitfällen einer vorläufigen gegenübergestellt wird, zweifellos die Regelung des Besitzrechtes; sie ist daher ein Abschluß des Petitoriums. Das die Klage einleitende summarische Verfahren bezweckt nämlich in erster Linie die Entscheidung der Besitzfrage; diese ist also mit Rücksicht auf die cause principale <sup>105)</sup> vorläufig.

Durch den gewährten, während der Dauer des Streites bestehenden einstweiligen Schutz des auf Grund des Zwischenurteils anerkannten Besitzers, und durch das an die

<sup>104)</sup> Die Anordnung der Sequestration (on commence par sequestre et que le sequestre tienne jusque a sentence definitive, afin que cela ne soit occasion de prolonger la cause principale, si on s'arrestoit sur la delivrance) ist ein Rechtsmittel, das bei dem zweifelhaften Besitz nicht immer allgemein angewandt wurde. Einige Glossatoren (so Rogerius) empfahlen die Entscheidung des zweifelhaften Besitzes durch Los, die anderen waren der Meinung, daß der Richter von der Voraussetzung ausgehen könne, als ob keine von den Parteien besäße, und nach seinem Gutdünken die Entscheidung treffe. Schließlich gab es Prozessualisten, die die Streitsache nach dem Interdictum uti possidetis entscheiden wollten (Haenel, Dissensiones dominorum sive controversiae veterum iuris romani interpretum qui glossatores vocantur S. 176). Calvin folgt aber dem Vorschlag von Cynus, Baldus und Salicet (vgl. deren Auslegung der l. unica Cod. de prohib. seq. pecu.), die die Sequestration empfehlen (vgl. Jacob Menochus, Commentaria de adipiscenda, retinenda et recuperanda possessione S. 176 und 279).

<sup>105)</sup> Die causa principale ist gleich der principalis causa in l. 3 C. de edicto D. Adriani tollendo: non solum missionem sed etiam principalem causam esse sopitam. Vgl. weiter Symmachus lib. X, ep. 48. principalem vero causam (sc. proprietatis causam) salvis allegationibus partium futuro examini reservari. — Auch das französische Recht unterscheidet die „sentences de provision von den sentences principales (Schäffner, a. a. O. III, 543).

Gegenpartei ergangene Verbot, fernere Störungen zu unterlassen, sowie durch die ihr auferlegte Pflicht, den Schadenersatz zu leisten, wird noch nicht präjudiziert, wer der wirkliche Eigentümer ist.

In dieser Vereinigung des summarischen Verfahrens mit dem Hauptverfahren tritt ein eigentümlicher Wessenzug zum Vorschein, dessen Eigentümlichkeit deutlich wird, wenn wir ihn mit dem Prinzip der Postglossatoren vergleichen <sup>106)</sup>. Durch die Glossatoren vorbereitet, bildet sich in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, namentlich durch Paulus de Castro, die Lehre heraus, daß bei allen petitorischen und possessorischen Prozessen der Richter für die Dauer des Prozesses (lite pendente) gegen die Störungen eines Besitzes durch den Gegner schützen müsse, und daß er daher, wenn der Besitz zweifelhaft sei, eine summarische Untersuchung darüber anstellen und darnach seine Entscheidung treffen müßte, die aber nur für die Dauer des Streites wirksam war und der endgültigen Entscheidung über den Besitzstand nicht vorgreifen durfte. Der nächste Zweck des Rechtsmittels war daher nur die Herstellung eines bestimmten Besitzstandes für die Dauer des Prozesses, und der Schutz des Besitzes gegen die Störung. Konnte früher, im 14. Jahrhundert, der Richter aus Gründen des öffentlichen Friedens im Falle einer unmittelbar bevorstehenden Waifengewalt von Amtswegen einschreiten und de plano nach summarischer Untersuchung des Streitfalles die Besitzfrage vorläufig entscheiden, entweder der einen Partei den Besitz zuweisen oder diesen beschlagnahmen lassen, so durfte jetzt nur auf Anrufen einer Partei das possessorium summariissimum verfügt werden. Das Summariissimum ging dem Hauptprozeß voraus. Der Richter konnte mit dem Dekret über das Summ. zugleich auch einen Termin zur Einleitung des ordentlichen Verfahrens ansetzen; das Summariun durfte aber auch im Laufe eines Prozesses als Vorbereitung zu diesem angestellt werden. Diese in der italienischen Praxis üblich gewordene und teilweise von der Theorie befürwortete Einrichtung dauerte in der italienischen Praxis fort.

<sup>106)</sup> Vgl. zum Folgenden Brunns, Das Recht des Besitzes im Mittelalter, S. 264ff.

Nach Castro <sup>107)</sup> gibt es zwei Phasen in dem *possessorium*: die summarische, in der entschieden wird, welche von den beiden Parteien im Besitz sei, und der nichtbesitzenden die Störung verboten wird; und die ordentliche, in der noch einmal die Besitzfrage erörtert wird. Den Unterschied der beiden Phasen faßt Castro selbst zusammen: Das in der ersten Phase gefällte Urteil ist ein Zwischenurteil und verfolgt vor allem (*principaliter*) den Zweck, dem Besitzer den Schutz gegen die Störung zu gewähren und in zweiter Linie die Besitzfrage zu entscheiden. In dem *possess. ordinarium* wird in erster Linie die Besitzfrage verhandelt und als Folge davon das Verbot der Störung erlassen. Das gefällte Urteil ist definitiv. Seine Wirkung dauert aber bis zur engültigen Entscheidung des Besitzrechtes. — Diese Unterscheidung der beiden Arten des *possessorium* wird schwerlich als eine Vereinfachung bezeichnet werden können. Denn würde es bei der ersten Art nur auf eine gewöhnliche Feststellungsklage ankommen, also auf das „*summatim cognoscere, quae pars esset in possessione*“, so könnte man das Zwischenurteil in seinem Unterschied von dem „*definitiven*“ der zweiten verstehen. Aber die beiden Urteile verfolgen dasselbe Ziel, nach der Feststellung des *possessor* das Störungsverbot zu bewirken: *ne alteri molestiam vel turbationem faciat lite pendente . . . non habebit effectum nisi quousque lis durabit super proprietate vel possessione*. An dem Effekt wird nichts geändert, wenn in der ersten Art vornehmlich die Unterlassung der Störung, in der zweiten die Besitzfrage verhandelt werden. Dazu kommt, daß in der zweiten Phase dieselben Beweisgründe vorgebracht und dieselben Zeugen vorgeführt werden. (Castro, *ib.*: *utrum in dicto ordinario monendo produci possent illae attestations quae fuerunt productae in isto summario. Resp.: sic, si erunt publicatae quia sunt inter easdem personas . . . si dicatur istae attestations fuerunt receptae in iudicio summario ergo non faciunt fidem in ordinario . . . hoc esset verum, si summarie fuissent receptae puta parte absente vel non insufficienti numero. Sed hic secus quia tamquam in plenario iudicio*

<sup>107)</sup> *Consilia et allegationes*, Nürnberg 1485. (ohne Seitenzahl).

*ferunt receptae*). Damit verliert die Distinktion: „*In illa (sc. 2. Phase) cognitio plenaria, in ista (sc. 1. Phase) sufficit summaria*“, wesentlich an Kraft. Es ist daher ein wirkliche Vereinfachung, wenn Calvin die beiden Phasen zu einer einzigen verschmilzt, dem nach summarischer Untersuchung erflossenen Richterspruch eine definitive, bis zur Entscheidung der Besitzrechtsfrage gültige Wirkung zugesteht und damit dem *Possessorium* überhaupt einen summarischen Charakter aufprägt. Damit ist auch die Distinktion Castros, daß in dem *Summarium* die Erledigung der Streitfrage nur *iudicis officio*, nicht aber nach dem Klage- und Interdiktenrecht erfolgt (*illa expeditur iure actionis vel interdicti, ista vero iudicis officio*) weggefallen. Im *possessorium summarium* wird die Verbindung des *interdictum retinendae* und *recuperandae possessionis* vollzogen. Zwar nicht so, daß das *interdictum uti possidetis*, worauf sich eben der Schutz gegen Störung bezieht, eine rekuperatorische Wirkung erhält, wie in der italienischen Praxis, sondern so, daß die nach dem *interdictum unde vi* erfolgte Restitution notwendig auch den Schutz des Besitzenden einschließt. Das alles bedeutet, rechtsgeschichtlich betrachtet, ein *Novum*. Von einem *Summarium recuperandae possessionis* wissen die mittelalterlichen Theoretiker und Praktiker nichts; ihr *Summarium* ist stets das *possessorium retinendae possessionis* oder des *interdictum uti possidetis* <sup>108)</sup>.

Wir haben hier eine morphologische Parallele zu den innerhalb der römisch-rechtlichen Entwicklung vollzogenen Wertung der Zivilklagen seitens des Zivilrechtes und des prätorianischen Rechtes. Während das prätorianische Recht vornehmlich an der Besitzfrage interessiert war, so trat für das Zivilrecht die Eigentumsfrage in den Hintergrund. Die Wichtigkeit der calvinischen Abgrenzung der beiden Prozeßarten legt die Frage nahe, auf welche *Vorbilder* eventuell Calvin zurückgreift. Leider ist das ungefähr in derselben Zeit erschienene Buch „*Der interdictis*“, das vom Freunde Calvins *Carolus Sucketus* verfaßt

<sup>108)</sup> Vgl. Bruns, a. a. O. S. 273.

und in Turin herausgegeben wurde, nicht aufzufinden<sup>109</sup>). Sucquetus, der ein Schüler Alciats, und von diesem und Erasmus wegen seiner hervorragenden Begabung hochgeschätzt war<sup>110</sup>), hat vermutlich in dieser Schrift im Sinne seines Lehrers<sup>111</sup>) die Vereinfachung des Prozeßverfahrens angestrebt. Wir brauchen aber bei dieser Vermutung nicht stehen zu bleiben, den wir haben viele Anzeichen dafür, daß Calvin die bereits erwähnte Reformbewegung des Zivilprozesses in Frankreich nicht berücksichtigt. Wir müssen, um diese, sowie die Stellungnahme Calvins dazu voll zu ermessen, etwas weiter ausholen, wobei sich unsere Darstellung nicht bloß auf bekannte Tatsachen stützen wird.

Seit altersher bildete den Grund der französischen Besitzklage die „dessaisine“, worunter man nicht bloß die Entziehung, sondern auch die Störung des Besitzes verstand, die Klage also ebensowohl eine Klage *retinendae* als auch *recuperandae possessionis* war. Das öfter hinzugefügte Prädikat: *nouvelle* (*dessaisine*) sollte andeuten, daß die *dessaisine* verjährt war. Unter dem Einfluß des römischen Rechtes wurde die „*nouvelle dessaisine*“ wie die „*action de force*“ nur auf die Entsetzung beschränkt, während für die Störung eine neue Klage, *l'action de trouble*, eingeführt wurde<sup>112</sup>). Im Laufe der Zeit wurden die beiden ersteren Klagen unter der Voraussetzung, daß die gewaltsame Entsetzung als eine Störung aufgefaßt werden kann, mit der *action de trouble* zu einer einzigen Klage zusammengefaßt, die man nunmehr als *complainte en (cas de) saisine et nouvelleté* nannte. Die Klage wurde daher entsprechend dem römischen *interdictum uti possidetis* als eine *actio retinendae possessionis* betrachtet<sup>113</sup>).

<sup>109</sup>) Meine Nachfrage bei den europäischen Bibliotheken, auch bei derjenigen von Turin, blieb erfolglos.

<sup>110</sup>) Vgl. I. F. Foppens, *Bibliotheca belgica, sive virorum in Belgio vita scriptisque illustrium catalogus*, Bruxellis 1739, I, 162.

<sup>111</sup>) Vgl. Alciats *Responsiones* 389.

<sup>112</sup>) So bei Beaumanoir.

<sup>113</sup>) Bezeichnend ist die Aussage Fabers im Kommentar zu § 4 I de interd. n. 1 u. 18. *Haec materia tota practica est, maxime in curia Franciae, ubi quasi omnes causae sunt in casu novitatis, quod est fere uti possidetis. Advocati curiae Franciae semper concludunt in vi turbativa, quaecumque sit vis.* Vgl. ferner Bruns, a. a. O. S. 357ff, 363. — Glasson, a. a. O. S. 613, 620ff, Renaud, *Die*

Die Zusammenfassung von Gewalt und Störung und die Betrachtung der Gewalt unter dem Gesichtspunkt der Störung konnte unter Anwendung des römischen Prinzips geschehen, nämlich daß der gewaltsam Verdrängte das Recht habe, sich als Besitzer *animo tantum* weiter zu betrachten, daß er also den Besitz nicht verloren habe, sondern daß er nur in seinem Besitz verhindert und gestört würde. (Vergleiche die bezeichnende Aussage im *Grand-Coutumier de France* II, 21, III, 32: *celui qui se plaint, en cas de nouvelleté, se doit garder de dire qu'il soit dessaisi ou depouillé de sa saisie, car il ne pourroit pas intenter la nouvelleté, s'il ne possedoit ou contendoit posséder*). — Das Prozeßverfahren war möglichst einfach und schnell. Bestimmen bereits die *Etablissements de St. Louis*, daß der Prozeß mit der Beschlagnahme beginnen solle, die aber gegebenenfalls für die Dauer des Prozesses wieder aufgehoben und die streitige Sache einer der Parteien gegen Bürgschaft (*pleige, pfeige, procedure d'applément*) anvertraut werden könne (*recredere rem*, woraus dann das später allgemein übliche Wort *recredentia, recreance* entstand)<sup>114</sup>), so halten die anderen *Coutumes* die Beschlagnahme bis zum Abschluß des Verfahrens aufrecht<sup>115</sup>); die andern *Coutumes* schreiben vor, daß, wenn die beiden streitenden Parteien ihr Besitzrecht behaupten, der Sergeant das Sachgut beschlagnahmen und dem Richter darüber Bericht erstatten solle<sup>116</sup>). Falls der Richter nicht unmittelbar seine Entscheidung treffen und die *recreance* nicht einer der Parteien bewilligen kann, wird das Sachgut definitiv beschlagnahmt und nachher die Untersuchung des eigentlichen Klagegrundes eingeleitet. In dieser kann der Kläger siegen, wenn es ihm gelingt, den Nachweis seines Besitzes zu liefern; er kann unterliegen, wenn er zwar sein Besitzrecht, aber nicht sei-

Besitzfragen nach französischem Recht in „*Kritische Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung*“ Bd. 25, S. 312. — Noch im 16. Jahrhundert glaubt Petrus Rebuffi, ein bekannter Kanonist, in dem seinerzeit vielbeachteten und gebrauchten Kommentar (*Commentarii in constitutiones regias* S. 769) behaupten zu können: *sciendum est hic tractari de interdicto retinendae possessionis, quod est in hoc regno frequentissimum, quia nullus vult dicere se possessione privatum, ideo omnes practici Franciae solent in hoc interdicto concludere.*

<sup>114</sup>) Bruns, a. a. O. 359.

<sup>115</sup>) Glasson, a. a. O. 619.

nen gegenwärtigen Besitz nachzuweisen vermag. Im ersten Falle muß die besiegte Partei das Sachgut zurückgeben<sup>117)</sup>.

Nach dem Zeugnis der damaligen Prozessualisten hatte die Klage (*complainte*) drei Grundbestandteile (*capita*): *rei sequestratio* (*sequestration*), die *recredentia* (*recreance*) und *manutenuta* oder *plenum possessorium* (*maintenue, plein possessoire*)<sup>118)</sup>.

Die Beschlagnahme bildete insofern einen selbständigen Bestandteil der *complainte*, als über sie in einem besonderen Verfahren beschlossen wurde. Sie durfte nur auf einen vor der *Litiscontestatio* zu stellenden Antrag des Klägers unter gewissen Bedingungen genehmigt werden.

Der zweite Bestandteil, die *recreance*, die ebenfalls am Anfang des Prozesses beantragt wurde, endete mit dem Beschluß, daß das streitige Objekt der Partei zuerkannt werde, die durch Urkunden oder Zeugen einen mehr überzeugenden (*plus favorable, plus apparemment*) Nachweis ihres Rechtsanspruches liefern konnte. Auch dieses Urteil war provisorisch, bis man in der dritten Phase, in den *pleines possessoires*, in dem die Rechtstitel und Zeugen vorgeführt werden mußten, ein definitives Urteil über die „*maintenue*“ fassen konnte. Im Grunde waren es nur zwei Hauptverhandlungen des *possessorium*, wie Rebuffi bezeugt, denn wenn in der Verhandlung über den streitigen Gegenstand die Sache nicht einer der Parteien zugewiesen werden konnte, so folgte die Beschlagnahme und die Ueber-

<sup>116)</sup> Später wurde die Funktion des Sergeanten abgeschafft, da man die Empfindung hatte, daß eine so wichtige Entscheidung nicht einem untergeordneten Beamten anvertraut werden dürfe. Vgl. Esquirou de Parieu, *Études historiques et critiques sur les actions possessoires* 151.

<sup>117)</sup> Glasson, a. a. O. 625f.

<sup>118)</sup> So Imbert, *Institutiones forenses*, lib. I, cap. 16a, I, 37 und Eguinarius Baro, *Institutionum seu elementorum Iustiniani* lib. IV. 1562 (Op. II, 435). Am klarsten die Abgrenzung bei Rebuffi, S. 240: *Et possessorium in hoc regno habet duo vel tria capita instar cerberi. Primum caput est per quod statim fit rei contentiosae ad manum regiam positio: et opponenti assignatur terminus ad comparandum coram iudice, a quo fiet sequestratio sub manu regia et neutra partium possidebit: donec recredentia (quam Itali tenent) seu practici iuris scripti Franciae gaudentiam id est, la iouissance alicui adjudicetur. Secundum caput est per quod recredentia adjudicatur alicui et is cautione data recipiet fructus usque ad plenum possessorium. Tertium caput est, in quo pars in pleno manutinetur possessorio et manus regia ac omne aliud impedimentum in rebus contentiosis tollitur ac amovetur.*

gabe des Sachgutes an einen Dritten von selbst<sup>119)</sup>. Die *recreance* und die Beschlagnahme standen als provisorische Entscheidungen dem *plenum possessorium* gegenüber, es gab daher eigentlich nur zwei *possessorische* Prozesse mit zwei Instanzen<sup>120)</sup>.

Demgegenüber bedeutet es eine wesentliche Vereinfachung, wenn die *Ordonnance* von Villers-Cotterets vom August 1539 die bisherigen abgesonderten drei bzw. zwei Phasen des *possessorium* zu einem „einzigem Prozeß und Rechtsmittel“ (*un seul proces et moyen*) zusammenfaßt. Die Verhandlungen über die *recreance* und *maintenue* dürfen nicht mehr in zwei Prozessen und von zwei verschiedenen Instanzen entschieden<sup>121)</sup>, das Verfahren muß beschleunigt werden<sup>122)</sup>. Diese Bestimmung will ausdrücklich als Erneuerung älterer Forderungen gelten. Bereits die *Ordonnance sur l'administration de la justice en Provence* von Yz-sur Tille vom Oktober 1535 hatte verfügt, daß alle *possessorischen* Klagen der „*saisie de nouvelleté*“ summarisch und nicht, wie es bis jetzt der Fall war, so ausführlich, wie die *petitorischen*, erledigt werden. Zu diesen könnte man erst nach Erledigung der *possessorischen* Klagen übergehen<sup>123)</sup>. Es wird hier deutlich der Grundsatz ausgesprochen, daß das *Possessorium* einen summarischen Charakter tragen soll. Dies beweist auch die Auslegung, die Rebuffi dem königlichen Erlaß gibt. Es sei nicht die Absicht des letzteren, daß über die *recreance*

<sup>119)</sup> Rebuffi, a. a. O. 770.

<sup>120)</sup> Rebuffi, a. a. O. 802ff. *Duos faciebant olim iudices processus et duas instantias: et probata sententia recredentiae, de novo inchoabant processum super pleno possessorio.*

<sup>121)</sup> Art. 59: *nous defendons à tous nos juges de faire deux instances séparées sur la recreance et maintenue de matières possessoires; ains voulons être conduits par un seul proces et moyen: Isambert, Recueil des anciennes lois françaises* 12, S. 612.

<sup>122)</sup> Art. 63: *et seront toutes instances possessoires . . . vidées sommairement les preuves faictes, tant par lettres que par témoins, dedans un seul délai, arbitré au jour de la contestation, Isamb., a. a. O. 613.*

<sup>123)</sup> Art. 9, Isambert, a. a. O. 473ff: *Et pource qu'en telles matières de saisine de nouvelleté qui sont matières possessoires, puis aucun temps ença l'on procedait comme l'en ferroit en matières petitoires et que telles (Die Ordonnance von Mentils-lez-Tours 1433 (Etablissement pour la reforme de justice), die mit der Ordonnance von 1539 fast wörtlich übereinstimmt schreibt vor: l'on ha procedé) matières possessoires, et de nouvelles dessaisines, doivent estre traictées et decidées le plus brief et promptement que se peut: car après les parties, si bon leur semble, peuvent proceder sur le petitoire.*

ein gesondertes Urteil gefällt und gegen dieses Berufung eingelegt werde, sondern sie will nahelegen, daß nach geschehener Berufung der Berufungsrichter entweder über die *recreance* oder das *plenum possessorium* entscheiden kann, wenn dies ohne Beibringung von Beweisen möglich ist. Es entspricht dem Sinn des königlichen Erlasses, daß nicht nur über das *plenum possessorium* ein Urteil gefällt werde, sondern die Entscheidung über beide, das *plenum possessorium* und die *recreance*, gleichzeitig abgeführt werde, die Entscheidung in dem *plenum possessorium* allerdings nur ohne Heranziehung von Zeugen erfolgen könne. Ist dies letztere nicht möglich, so wird die Beschlagnahme und das Urteil über die *recreance* ausgesprochen<sup>124)</sup>.

Diese Auffassung hängt mit Rebuffis Bewertung der beiden Teile der *recreance* und des *plenum possessorium* zusammen. Sie sind, wie gesagt, *possessorisch*; ihre „*causa*“ ist „*levis praejudicii*“, mit Rücksicht auf das *Petitorium* vorläufig. Das *Possessorium* ist gewissermaßen eine Stufe zum wichtigeren *Petitorium* und darf daher nicht in die Länge gezogen werden<sup>125)</sup>. Daher müssen die *possessorischen* Stoffe summarisch, die *petitorischen* vollständig verhandelt werden<sup>126)</sup>. Die Urteile im *Possessorium* betreffen den Besitz selbst, die im *Petitorium* das Besitzrecht und Eigentum<sup>127)</sup>. Weil die *possessorische* Klage „*levis praejudicii*“ ist, genügen nur unvollständige Beweise; anders in dem *Petitorium*<sup>128)</sup>. Dabei bemerkt Rebuffi, daß der Gerichtsgebrauch im *Petitorium* und im *Possessorium* zureichende Beweise erfordert<sup>129)</sup>. Dieser Gerichtsgebrauch ist nur aus einer etwas verschiedenen Bewertung des *plenum possessorium* erklärlich, die sich in den Auslegungen der namhaften Prozessualisten findet und von der neueren Literatur merkwürdigerweise nicht beobachtet worden

<sup>124)</sup> Rebuffi, a. a. O. 802ff.

<sup>125)</sup> ib. 241. cum *possessorium* sit quodam modo ordo ad *petitorium*: et *petitorium* sit quid maius et ideo non debet *possessorium* retardari.

<sup>126)</sup> 794; *possessoria* summarie, *petitoria* plenarie tractari debent.

<sup>127)</sup> 795: *sententia* super *possessorio* profertur super ipsa *possessione*, in *petitorio* pronunciatum super *dominio* (*proprietate*).

<sup>128)</sup> ideoque *semiplenae* sufficiunt probationes, sicut in *petitorio*.

<sup>129)</sup> *usus* tamen *forensis* requirit in utroque probationes sufficientes.

ist. Die Verschiedenheit der Bewertung liegt nicht darin, daß nach Imbert<sup>130)</sup>, Eguinarius Baro<sup>131)</sup> und Johannes Tardus<sup>132)</sup> eine unwiderrufliche und vollständige Entscheidung gefällt werden soll, während nach Rebuffi es scheinbar nur auf eine provisorische Entscheidung ankommt, denn die Unwiderruflichkeit der *res controversa* besteht nach den erwähnten Autoren darin, daß das Urteil ausgeführt werden muß, auch wenn eine der Parteien Berufung einlegt<sup>133)</sup>. Der Unterschied liegt vielmehr darin, daß nach Imbert und Tardus im *possessorium plenum* über Eigentum verhandelt werden kann, um die Besitzansprüche der Partei zu stützen. Auf diese Weise nimmt das *possessorium plenum* Charakterzüge des *Petitoriums* an, ohne diesem gleichgesetzt zu werden. Denn auch die Eigentumsfrage muß im *Possessorium* nur summarisch behandelt werden, wodurch der Bestimmung der *Ordonnance* von 1539 § 63 Rechnung getragen wird. Tardus äußert sich über den damaligen französischen Prozeßgang eindeutig und klar: *Forma huius interdicti (uti possidetis) quoad praxim et usum Gallicum attinet, talis est ut qui vere et corporaliter ultimo anno possedit pacifice querimoniam novitatis intendet intra diem et annum a die turbationis, atque si utile ei videtur statim et primo capite sequestrationem fructuum et rei fieri petat: Secundo capite petat vindicias, id est Recredientiam sibi addici et ad iudicari, oblatis fidejussoribus idoneis iudicatum solvi: hoc est, de restituendis fructibus damnis, et eo quod interest, si contingat possessorem vinci in iudicio proprietatis: Et super hoc secundo capite fit litis contestatio, testium etc. productio, super possessione, intra unam dilationem: et quandoque super iure et proprietate, sed summatim, ad possessionem partis iuvandam. Et tunc, si prima facie unius partis possessio plenior et manus regia et sequestratio removebitur et omne aliud impedimen-*

<sup>130)</sup> a. a. O. I, 16.

<sup>131)</sup> a. a. O. 437.

<sup>132)</sup> *Commentarius de interdictis et actionibus*, S. 36. Ueber diesen vergessenen, aber seinerzeit viel beachteten Prozessualisten vgl. Jöcher, *Gelehrtenlexicon*. IV, 1022.

<sup>133)</sup> Auch Rebuffi nimmt an, wie die erwähnten drei Prozessualisten, daß die Folge des *poss. plen.* die Einweisung der obsiegenden Partei in den Besitz und die Ablehnung der Beschlagnahme ist; a. a. O. 240.

tum, et manu tenebitur in possessorio, id est possessio illi conservabitur. Damit ist die charakteristische Stelle bei Imbert<sup>134)</sup>: potest dominium ut possessionis adminiculum allegari, zu vergleichen.

Das Zugeständnis, die Eigentumsfrage auch als Hilfsmittel zur Erledigung der Besitzfrage im Possessorium behandeln zu lassen, bedeutet allerdings eine Lockerung des in der königlichen Ordonnance festgefügteten Verbots, daß das Petitorium mit dem Possessorium nicht verquickt werden dürfe. Die Ordonnance von Mentils-lez-Tours von 1535, Cap. IX, bestimmt: Pour briefvement expédier les matières possessoires avons ordonné et ordonnons que d'oresnavant ne soient baillez lettres en nos chancelleries pour conduire le petitoire avec le possessoire en nouvelleté ensemble. Die Partei, die im Possessorium unterliegt, darf das Petitorium nicht anstreben, wenn sie vorher nicht alle ihr auferlegten Unkosten bezahlt hat<sup>135)</sup>.

Sind alle diese Bestimmungen als Wiederholungen der Forderungen der älteren Prozessualisten anzusehen<sup>136)</sup>, so ist die weitere Lockerung des Verbots, nämlich die Zulässigkeit von Kumulation bei den Verhandlungen über die Immobilien bereits zur Zeit Imberts und Rebuffis eingetreten. (Imbert: <sup>137)</sup> par les ordonnances royaux et prohibé d'accumuler et poursuyvre le petitoire et possessoire ensemble. Mais il faudra entendre ladicte prohibition, quand il est question de choses immeubles et non de meubles. Rebuffi (a.a.O. 795): quando possessorium et petitorium simul deducuntur in iudicium, prius iudicandum est super possessorio quam de petitorio . . . hodie vero prohibetur utrumque simul cumulari . . . fallit in utrobi pro rebus mobilibus, in quibus utrumque simul intentatur, nec constitutio regia in hoc habet locum.

Ordnen wir nun Calvins Vorschläge in diesen Entwicklungsprozeß ein, so merken wir sofort, daß der Refor-

<sup>134)</sup> a. a. O. 42,150.

<sup>135)</sup> IX,9. Isambert, a. a. O. 474.

<sup>136)</sup> Beaumanoir, Desmares vgl. die Belegstellen bei Glasson a. a. O. 600 und 624.

<sup>137)</sup> Les quatre livres des Institutions forenses, S. 140.

mator von ihm nicht unbeeinflusst geblieben ist. Die Ueberlassung des Sachgutes an einem vermutlich berechtigten Besitzer entspricht der französischen recreance; die Beschlagnahme des Besitzstückes bei zweifelhaftem Streitfall ist die „sequestration“ des französischen Rechtes; die zu leistenden Kauttionen mit den daran geknüpften Bedingungen stimmen selbst in der Ausdrucksweise und inhaltlich mit denen der Ordonnance von 1539 überein,<sup>138)</sup>; als provisorische Gerichtsakte stehen sie der definitiven, in Frankreich der im plenum possessorium gefällten Entscheidung gegenüber. Das im Interesse der Abkürzung des Prozeßverfahrens gestellte<sup>139)</sup> Grundforderung der Ordonnance, die Prozesse summarisch zu behandeln, die von dem Kommentator der Ordonnance ausdrücklich als vorherrschend bezeichnet<sup>140)</sup> und noch später bei den Verhandlungen der Stände im Jahre 1560 von neuem betont wird<sup>141)</sup>, mußte auf den von denselben Voraussetzungen ausgehenden Reformator Eindruck machen.

In einem Punkte scheint aber Calvin von der Grundforderung der Ordonnance abzuweichen, nämlich in seinem Vorschlag, das Petitorium und Possessorium zusammen zu erledigen. Ist dies nicht ein Rückfall in die Praxis des vorreformatorischen Genf? Dieses bevorzugte allerdings, mit Berufung auf die Autorität der Päpste Cölestin III. und Innozenz III., die Häufung der beiden Prozeßarten. Martinus Gosia, der zum ersten Male die Zulässigkeit der Häufung verteidigte, genoß in Genf ein großes Ansehen. Sein später von Hostiensis besonders gerühmter Grundsatz, daß die aequitas und die lex divina über den rigor iuris civilis gestellt werden müsse<sup>142)</sup>, klingt noch 1529 in den Genfer Statuts et ordonnances wieder: ministrer justice en cas civil sommairement, selon leurs consciences et equité . . . sans avoir regard à rigueur de droit. Man könnte sich nun vorstellen, daß Calvin bei seiner Abneigung gegen das

<sup>138)</sup> vgl. § 62 und 68 der Ordonnance; außerdem die §§ 82, 83, 105.

<sup>139)</sup> au bien de notre justice, abréviation des procès et soulagement de nos sujets.

<sup>140)</sup> a. a. O. 802: ut brevior sit processus, et finis litibus imponatur.

<sup>141)</sup> Meyer, Etats générant XI,385f.

<sup>142)</sup> Savigny, Geschichte des römischen Rechtes, Bd. 4, 129ff.

kanonische Recht die Annahme der Häufung immerhin damit rechtfertigen durfte, daß auch die mittelalterlichen Prozessualisten diese im römischen Recht verwurzelt dachten und mit dem, anscheinend mit der Häufung im Widerspruch stehenden römisch-rechtlichen Satz: *quod prius debet iudicari de possessione et postea de proprietate*, den auch Calvin billigt, in Einklang zu bringen suchten. Aber auch die mittelalterlichen prinzipiellen Gegner der Häufung erklärten diese für zulässig, wenn es sich nicht um die Zusammenfassung des *Petitoriums* mit dem *interdictum uti possidetis*, sondern um diejenige der *rei vindicatio* mit diesem Interdikt handelte<sup>143</sup>).

Ob Calvin unter dem Einfluß der Glossatoren steht oder die alte Genfer Praxis berücksichtigen will, ist nicht schwerwiegend angesichts der Tatsache, daß er, der doch die Wesenszüge der französischen Reformgesetzgebung übernimmt, über die Hauptforderung, das Verbot der Zusammenfassung, sich hinwegsetzt. Dieses muß umso mehr auffallen, als auch die mittelalterlichen französischen Prozessualisten sonst streng zwischen dem *Petitorium* und *Possessorium* unterscheiden. Haben wir hier eine Aufspaltung des Systems oder etwa eine Zusammenfassung zweier divergierender Arten der gerichtlichen Praxis, oder kann ein anderer Grund für die Abweichung aufgewiesen werden? Dieser läßt sich in der Tat finden, wenn wir die späteren Schicksale beachten, die das königliche Verbot erfahren hatte.

Wir haben soeben feststellen können, daß bei Imbert und Rebuffi bloß eine Erweichung des königlichen Verbotes eingetreten ist. Noch weiter geht der berühmte Cujacius, der das königliche Verbot überhaupt nicht beachtet.

Nach Cujacius kann das *remedium recuperandae et apiscendae possessionis* mit der Klage *de proprietate* angestellt werden<sup>144</sup>). Wenn man auf Grund des *interdictum unde vi* verhandelt, so steht entsprechend

<sup>143</sup>) Hänel, *Dissensiones etc.* S. 388.389; außerdem das *Konsilium* 260 von Castro: *an petitorium et possessorium cumulari possint in eodem libello.*

<sup>144</sup>) *Observationum et emendationum libri XXVIII in Op.* 1632 IV, 160.

dem römischen Recht dem Kläger die Befugnis zu, den Beweis seines Besitzrechtes zu erbringen (*et si actum sit interdicto unde vi etiam de proprietate probationem adferre actorem inutile non est ut Quintilianus exposuit*). Dadurch wird das bereits erwähnte Zugeständnis Imberts, daß das Besitzrecht des Klägers als dienendes Mittel zur Ergreifung des Besitzes angesehen werden kann, aus dem römischen Recht abgeleitet. In Uebereinstimmung mit den mittelalterlichen Prozessualisten räumt ferner Cujacius ein, daß die *rei vindicatio* die Anstellung des *interdictum uti possidetis* nicht verhindert, wenn der Besitz des Klägers nicht feststeht. In zweifelhaften Fällen, d. h. wenn es nicht feststeht, welche von den Parteien sich im Besitz des Sachgutes befindet, kann das *interdictum uti possidetis* oder *utrubi* und die *actio in rem* gleichzeitig angestellt werden. Der Richter kann beide voneinander trennen oder über beide gleichzeitig beschließen. Dieses Verfahren findet Cujacius vorgezeichnet in dem durch die Briefe des Stadtpräfekten Symmachus bezeugten Verfahren im Zeitalter des Theodosius. Er folgert aus diesem Tatsachenmaterial, daß es den Richtern freisteht, die Erledigung der Besitzfrage mit der Eigentumsfrage zu verknüpfen<sup>145</sup>). Auf den Einfluß des Cujacius ist es offenbar zurückzuführen, wenn Tavadus die einzelnen Fälle der Kumulation aus dem römischen Recht abzuleiten sich bemüht<sup>146</sup>).

Bei alledem bleibt nach Cujacius der Unterschied zwischen der *causa principalis* und der sekundären *causa*, der sogen. *momenti causa* bestehen; in dieser handelt es sich um die Rückgabe des entrissenen Besitzes, in jener um das Eigentum. Cujacius, der diese Unterscheidung im Anschluß

<sup>145</sup>) *Observationes* lib. II, 35 (*Op.* IV, 42ff): *ego inveni apud Symmachum lib. I. Epist* (Es handelt sich in Wirklichkeit um Symmachus lib. X, Ep. 48; vgl. Bethmann-Hollweg, *Der römische Zivilprozeß*, Bd. 3, S. 363ff) *iam pridem hoc fuisse ab Imperatoribus ita definitum, non ut cogantur, sed uti possint iudices, si velint quotiens de possessione iudicant, continuo etiam si casus tulerit, de proprietate cognoscere.* Die neuerdings von Kipp herangezogene, oben S. erwähnte 16. *Relation des Symmachus*, in der die Kumulation des *Possessoriums* und *Petitoriums* ebenfalls zugelassen wird, scheint Cujacius unbekannt geblieben zu sein.

<sup>146</sup>) Mit Rücksicht darauf, daß die Kumulation damals wesentlich als Errungenschaft des kanonischen Rechtes betrachtet wurde, sind die von Tavadus S. 7ff. aus den römischen Rechtsquellen angeführten Fälle ganz besonders beachtenswert.

an Gregor I. (Ep. 7,44 und 100) macht und den Gegenstand der actio momenti in einer raschen reformatio oder restitutio des durch Gewalt oder andere Art abhanden gekommenen Besitzes sieht, wobei er ausdrücklich auf l.1 C Si de moment. poss. und Symmachus (Epist. 10,41) Bezug nimmt, hat es wohl auch bewirkt, daß die späteren französischen Prozessualisten die recreance mit der momentanea possessio und zwar wiederum unter ausdrücklicher Anlehnung an das römische Recht in Zusammenhang brachten, (So Eguinari<sup>147</sup>): secundum possessorii iudicii caput de momentanea possessione est (l. moment C. unde vi 1 C de moment.), quam si adjudicari litigator postulat, utpote cuius causa iure superior videatur), wobei sie ausdrücklich bemerken, daß dieser zweite Teil des Possessoriums der antiken lis vindiciarum entspricht, in der die Kautio von dem mit dem Besitz einstweilen Betrauten gefordert wird: [litem vindiciarum veteres appellat (Cic. in Verr. Cic. pro Cec. 12 De orig. iuris) et satisfactio in hoc capite ab eo semper exigi consuevit, cui possessio momentanea addicebatur (l. 1 C uti poss.) caution de rendre s'il est dit que faire se doive], so wollen sie damit zum Ausdruck bringen, daß die frühere Auffassung, wonach die recreance der bei Cicero erwähnten vorläufigen Zuweisung der possessio fiduciaria entspricht, durch spätere, durch Cujacius bewerkstelligte Zusammensetzung der recreance mit der momentanea possessio nicht ausgeschlossen ist.

Diese „frühere“ Auffassung ist aber von keinem geringeren als dem großen Humanistenführer Guill. Budé vertreten worden: vindiciarum litem eam esse, qua controversae rei fiduciarum petimus interea dum lis de re ipsa, aut de possessione disceptatur, quam recredientiam dicimus. Huiusmodi enim petitio, quam Paedianus ex Cicerone voluit, non iusta et absoluta possessio, sed fiduciaria, et veluti depositaria, ut haec nostra recredientia rationibus reddendis (in der Ausgabe der Annotationes von 1567 steht noch, der französischen Gesetzbestimmung entsprechend: et fructibus) est obnoxia.

<sup>147</sup>) a. a. O. 437.

Fiduciarum autem appello, quam sub manu regia possidere vocant, quasi fide data acceptam, a fiducia tamen dictam<sup>148</sup>). Ist also nach Budé die recreance mit Rücksicht auf die definitive Erledigung des Prozesses ein provisorisches, in dem römischen Recht begründetes Rechtsmittel, so kommt der Prozeß erst in der Erledigung der Frage der iusta possessio und des plenum ius possidendi in dem plenum possessorium, zum Abschluß. Daß aber Budé tatsächlich im plenum possessorium die petitorische Klage erledigt haben wollte, sieht man noch deutlich aus seiner Bemerkung: Wenn über dies noch ein Petitorium angestrebt wird, so scheint die Streitsache eine Narrenkappe zu tragen<sup>149</sup>). Er denkt sich den Verlauf so, daß nach der Verhängung der Beschlagnahme zunächst das Urteil über die Anerkennung oder Aberkennung des gerichtlichen Anspruchs, in dem plenum possessorium aber das definitive Urteil gefällt wird.

Ist Budés Auffassung von den Prozessualisten beachtet worden<sup>150</sup>), so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß auch Calvin, der die Annotationes und vermutlich auch die diese ergänzenden Forensia Budés gelesen<sup>151</sup>) und vor Budés wissenschaftlicher Bedeutung einen tiefen Eindruck bekommen hatte<sup>152</sup>), die Auffassung des großen Humanisten nicht entgangen ist. Diese Vermutung könnte dadurch verstärkt werden, daß die in den Annotationes klar ausgesprochene Tendenz Budés, die bestehenden Institutionen des damaligen Frankreich an den Vorbildern des römischen Zivil- und Staatsrechtes zu messen und sie durch dieses verbessert zu wissen<sup>153</sup>), dem Reformator besonders zusagen mußte, der sich anschickte, bei der

<sup>148</sup>) Annotationes in pandectas 1527, S. 63f.

<sup>149</sup>) Forensia 1557 S. 165: Quando sequestri primum res permissa, deinde vindiciae secundum petitorum iudicatae sunt. Cui si accesserit possessionis ab eodem ab iudicatio, et petitorium iudicium intentatur, causa tum trahere caudam videtur. 110: Damnatus vindiciarum is est, a quo interim vindiciae abiudicatae sunt. Exhausta controversia iustae possessionis pleneque iuris possidendi: Id est finita lis pleni possessorii.

<sup>150</sup>) Rebuffi setzt sich mit Budé auseinander (a. a. O. 802ff).

<sup>151</sup>) Vgl. Op. 5,11: ostendit Budaeus in suis annotationibus — Die nach dem Tode Budés gedruckten Forensia sind gerade in dieser Zeit erschienen.

<sup>152</sup>) Guilielmus Budaeus, primum rei litterariae decus et columnen, cuius beneficio palmam eruditionis hodie sibi vindicat Gallia nostra Op. 5,54.

<sup>153</sup>) Delaruelle, Guillaume Budé, S. 121. 125.

Reform des bisherigen Zivilprozesses in Genf den Primat des römischen Rechtes geltend zu machen. Galt unter der Herrschaft des kanonischen Rechtes in Genf und in Toulouse, dem berühmten Sitz des damals als vorbildlich gepriesenen erzbischöflichen Gerichts der Grundsatz, daß bei dem Zivilprozeß das kanonische Recht zu gelten habe, soweit die Bestimmungen des Gewohnheitsrechtes diesem nicht widersprechen<sup>154)</sup>, so ist die Annahme berechtigt, daß Calvin bei seiner wesentlich ablehnenden Haltung dem kanonischen Recht gegenüber die Bestimmungen des französischen Zivilprozeßrechtes um so leichter übernehmen konnte, als deren Uebereinstimmung nach dem Urteil eines so maßgebenden Kenners des römischen Rechtes, wie Budé, über allen Zweifel erhaben war.

Er konnte nur auf Budé zurückgreifen, da in dieser Zeit der bekannte Etienne Pasquier anfängt, die Anlehnung an das gemeine, d. h. römische Recht als abergläubische Knechtschaft zu brandmarken und die römisch-rechtlichen Prinzipien streng von dem französischen Gewohnheitsrecht zu trennen<sup>155)</sup>. Tatsächlich können wir in Calvins Beschreibung des Prozeßverfahrens bei Immobilienstreitigkeiten deutlich den Eindruck Budés wahrnehmen.

Der Satz: que le petitoire et possessoire se vident ensemble, ist die Auswirkung des Calvin vorgeordneten Beschleunigungsprinzips und zweifellos ein Widerhall der königlichen Forderung der Ordonnance: ains voulons

<sup>154)</sup> Vgl. Decisiones capellae Tholosane una cum additionibus tam Stephani Aufrerii quam etiam quam plurimorum aliorum novissime adiunctis 1575, S. 56: Stylus romanae curiae in decisionibus potest allegari ubi non reperitur expresse ius in contrarium.

<sup>155)</sup> Vgl. Oeuvres, Amsterdam 1723, II, 225: diversité de fondemens du Droit Romain au nostre . . . Je dy . . . que c'est grandement erreur de vouloir, devant la face de nos juges, confirmer ou infirmer indistinctement le droit de nostre France par celui des Romains, en une telle si non contrariété, pour le moins diversité de propositions generales. Et ce qui m'excite encores plus le courroux, est que s'il y a quelque cas indecis par nos Coustumes, soudain nous sommes d'avis qu'il faut avoir recours au droit commun, entendans par ce droit commun, le droit civil des Romains . . . (que) nous voulions nous affranchir sagement de ceste superstitieuse servitude, dont nous captivons nos esprits à la suite de ce droit ancien. Vgl. weiter ib. 582 1, 986ff. 998ff., namentlich I, 1006ff: Par quelles personnes estoit anciennement la iustice rendue en la France, et de quelques ineptes chicaneries que nous avons depuis tirées du droit des Romains. 1008: la constitution de Justinian non seulement ne simbolise au sens naturel de la Loy commune de tous, mais y deroge entierement.

être conduits par un seul procez et moyen. Nun rechnet aber die Ordonnance die drei (zwei) konstitutiven Bestandteile: die recreance und das plein possessoire zum Possessorium und strebt eine straffe Zusammenfassung des Prozesses nur innerhalb des Possessoriums an. Entspricht aber, wie bereits bemerkt, die einstweilige Ueberweisung des Streitgutes an die infolge des interlokutorischen Verfahrens als mutmaßlich berechtigte Partei, und die damit zusammenhängende Hinterlegung der Kautions durch die letztere gänzlich der recreance des französischen Prozesses, so kann der nachfolgende Gerichtsakt, die definitive An- bzw. Aberkennung des Sachgutes (fin de proces, sentence definitive) nur dem zweiten Teil, dem französischen plenum possessorium, zugeordnet werden. Da aber dieses bis jetzt nur possessorischen Charakter hatte, muß Calvin, um das Petitorium dem französischen Possessorium anzugleichen, dieses seines rein possessorischen Charakters entkleiden und dem Petitorium gleichstellen, ein Vorschlag also, den damals nur Budé gemacht hat, indem er das plenum ius possidendi bereits im plenum possessorium entscheiden ließ. — Daraus ergaben sich die weiteren Folgerungen: das Possessorium und Petitorium können gleichzeitig angestrebt werden, was aber nicht verhindern kann, daß über das erstere vorher verhandelt wird. Das Possessorium dient dazu, ein abschließendes Verfahren im Petitorium vorzubereiten. Die Frist zwischen den beiden darf nicht unnötigerweise in die Länge gezogen werden. Darum zieht Calvin in zweifelhaften Fällen die Beschlagnahme der recreance vor, um die aus der provisorischen Zuweisung des Sachgutes an den presumptiven Besitzer leicht folgende Appellation abzuschneiden oder durch Kautionen zu unterbinden. Dagegen wird die von den mittelalterlichen Anhängern der Häufung zugelassene Priorität des Possessoriums abgelehnt. Mit der Umwandlung des französischen plenum possessorium in das Petitorium hat also Calvin bereits für Genf angestrebt, was Tavardus für die spätere französische Praxis bezeugt<sup>156)</sup>.

<sup>156)</sup> Vgl. oben S. 249.

Ist Calvin ferner durch Budé belehrt worden, daß die französische *recreance* der römischen *lis vindiciarum* entspricht, so war ihm ferner sicher auch nicht unbekannt, daß die Glossatoren die Sequestration im römischen Recht begründet fanden<sup>157</sup>). Bezeugen überdies die Zitate in den Zivilprozeßakten Genfs, daß die Vorschriften über den Ersatz der Kosten und die Kauttionen auf die Bestimmungen des römischen Rechtes zurückgehen,<sup>158</sup>) so werden wir uns nicht wundern, daß Calvin bei der Angleichung des Genfer Rechtes an das französische überzeugt war, sich von der römisch-rechtlichen Linie nicht entfernt zu haben. Dies ist auch den Prozessualisten dieser und ihr unmittelbar folgenden Periode mehr oder weniger zum Bewußtsein gekommen<sup>159</sup>).

5

Bei der Erörterung der Klagen, deren Gegenstand bewegliche Sachen sind, (*actions reales ou vendications sur les meubles*)<sup>160</sup>), d. h. Klagen, bei denen es sich, wie Calvin einschärft, nicht um Befriedigung eines persönlichen Anspruchs, nicht um Schuld- und Geldforderungen handelt, könnte man es zunächst befremdlich finden, daß Calvin trotz seiner gegensätzlichen

<sup>157</sup>) Vgl. oben S.

<sup>158</sup>) Es werden dazu die Stellen D 43, 17, 3, 9; D 43, 8, 2, 18; Cod. 8, 34, 3, 1; l in jure 161 de Regul. jur. angeführt. Sehr oft wird in den Akten l. si is a quo ff. ut in posses. legat. zitiert.

<sup>159</sup>) Während Imbert (*Instit. forenses* frz. Ausgabe von 1554, S. 98) und Rebuffi (a. a. O. 232) die Sequestration und die *recreance* auf das römische Recht zurückführen, ist allerdings Eguinarius Baro (a. a. O.) der Meinung, daß hier eine Abweichung von dem gemeinen, d. h. römischen Recht nicht zu leugnen sei: *Haec sequestratio rerum omnium promiscue, nulla habita personarum ratione, jure communi non probatur* (l. 1. c. de prob. seq. pec) *De restitutione ejusmodi sensiones fiebant apud veteres — Unde illa judiciorum appellatio applegemens, contraapplegemens, plegemens in morem Gallorum venit.* Dagegen steht für ihn, offenbar unter dem Einfluß von Budé, die Strukturgleichheit der *recreance* und der *lis vindiciarum* fest: *Secundum possessorii judicii caput, de momentanea possessione est: (l. Moment. C. unde vi l. 1. C. Si de momen.); quam si adiudicari litigator postulat, utpote cuius causa iure superior videatur: litem vindiciarum veteres appelland (Cic. in Verc. Cic. pro Cec. 1.2 de Origine iuris) et satisfactio in hoc capite ab eo semper exigi consuevit, cui possessio momentaria addicebatur (l. 1. C. uti possid.); caution de rendre s'il est dit que faire se doive. La recreance hoc caput dictum est (Franc. de brev. lit. 62)*

<sup>160</sup>) Op. 10/1.141f.

Stellung zum kanonischen Recht doch im wesentlichen die Grundzüge der aus dem *canon Redintegranda* entstandenen Spolienklage entwickelt. Das zeigt schon der von Calvin vorgeschlagene Weg der Untersuchung. Wenn der Kläger erklärt, daß die vermeintlich ihm gehörende Sache sich im Hause eines anderen befinde, und deren Rückgabe verlangt, so ist zunächst der Verklagte anzuweisen, den streitigen Gegenstand vorzuzeigen. Leugnet er, im Besitz des Gegenstandes zu sein, so muß der Kläger eidlich nachweisen, daß die betreffende Sache bei dem Verklagten gesehen wurde, oder es soll auf seinen Wunsch eine Amtsperson (*commissaire*) an Ort und Stelle die Sache requirieren. Wenn es sich herausstellt, daß der Verklagte den Gegenstand bereits seit 8 Tagen hatte, so wird er gezwungen, diesen den Richtern und den vom Kläger genannten Zeugen vorzulegen, die ihn als Eigentum des Klägers zu erkennen haben. Gelingt der Nachweis nicht, so wird er zur Tragung der entstandenen Kosten verurteilt. Wird aber der Gegenstand als Eigentum des Klägers beglaubigt (*que l'auteur aura verifie celle chose avoir este sienne*), macht der Kläger wahrscheinlich, daß er den Gegenstand auf rechtmäßige Weise nicht veräußert hat (*si n'appert point de alienation*)<sup>161</sup>), so muß der Verklagte darlegen, wie der Gegenstand in seine Hände geraten ist und gleichzeitig bei der ersten Verhandlung einen Dritten bezeichnen, der inzwischen in den Besitz des Gegenstandes durch den Verklagten gekommen ist, und der also für den Gegenstand haftbar gemacht wird. Ist er außerstande, den Dritten zu nennen, so muß er den Gegenstand sofort zurück geben. Der Haftende muß aber wiederum beweisen, wie er den Gegenstand von dem Verklagten erworben hat. Ergibt sich aus der Verhandlung schließlich (*en la fin*), daß der Kläger seine Sache nicht rechtmäßig veräußert hat, oder wenn man dies mit einer an den Beweis grenzenden Wahrscheinlichkeit nicht annehmen kann, so muß dem Kläger der in seinem früheren Besitz gewesene Gegenstand zurückerstattet werden.

<sup>161</sup>) Dies entspricht der oft gebrauchten Formel: *iuste amissis possessionem.* Vgl. Bruns, *Das Recht des Besitzes im Mittelalter*, 229.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, daß durch Begründung der Klage nicht bloß der Beweis des früheren Besitzes des Verklagten ausreicht. Wenn nur dies die Meinung Calvins gewesen wäre, dann könnte man ihm den Vorwurf nicht ersparen, den man den Kanonisten am Ausgang des Mittelalters gemacht hat, nämlich, daß ein solches Klagerecht ganz exorbitant ist und den bequemsten Vorschub für die ärgsten Schikanen abgibt<sup>162)</sup>. Zwar verlangt Calvin nicht, wie die älteren Kanonisten (Accursius, Durantis, und die Glosse zu den Dekretalen)<sup>163)</sup> ausdrücklich den Beweis der Spoliation neben dem Beweis für den früheren Besitz des Klägers und den gegenwärtigen Besitz des Verklagten. Er geht aber nicht soweit, wie die späteren Prozessualisten in Deutschland<sup>164)</sup>, die die bona oder mala fides des Spolianten nicht berücksichtigen wollen. Denn aus seiner Feststellung, daß der Spolierte nur dann obsiegen kann, wenn ihm eine rechtmäßige, freiwillige Veräußerung des fraglichen Gegenstandes nicht nachgewiesen wird, muß man schließen, wenn es auch Calvin nicht ausdrücklich erwähnt, daß der Kläger entweder durch Gewalt oder Arglist, also durch eine iniusta causa seines Eigentums beraubt wurde, wie es auch die späteren Kanonisten unter Anlehnung an Pseudoisidor angenommen hatten<sup>165)</sup>.

Das zeigt die erste Einrede. Wenn jemand auf einem öffentlichen Markt einen gestohlenen Gegenstand (ein Tier oder ähnliche Sorte) gekauft hat und der wahre Eigentümer nachher die ihm entwendete Sache wieder erlangen will, so muß der gegenwärtige angeklagte Besitzer, um die Entschädigung in der Höhe des Kaufpreises zu bekommen, überzeugend nachweisen (que le defendeur en face bonne et suffisante preuve), daß er den Gegenstand im guten Glauben ohne Betrug (qu'il ny ait point presumption de fraude ne barat) gewonnen hat. Bei den „choses achapées au marche publique“ handelt es sich um gestohlene

<sup>162)</sup> Bruns, Das Recht des Besitzes, S. 230.

<sup>163)</sup> Bruns, Jahrbücher des gemeinen deutschen Rechtes, Bd. 14, S. 59.

<sup>164)</sup> Bruns, Die Besitzklagen des römischen und heutigen Rechtes, S. 251.

<sup>165)</sup> Maassen, Zur Dogmengeschichte der Spolienklage, Jahrb. des gem. deutschen Rechtes, 3, 235.

Gegenstände; denn diese erste Einrede deckt sich vollständig mit art. 26 der Franchises, in dem von einer res furtiva gesprochen wird: Item si aliquis res mobiles emerit aut pignora acceperit publice in nundinis, foro et loco publico, infra civitatem, rem furtivam, bona fide et sine fraude, et verus dominus velit rem rehabere, reddere capitale teneatur ementi aut creditori<sup>166)</sup>.

Für die Tatsache, daß Calvin unter den actions reales sur les meubles die Spolienklage beschreibt, spricht sodann seine Einteilung: la forme de proceder und Exception, die der Einteilung bei Gratian und in der Glosse entspricht: Haec est differentia inter questionem istam et illam, quae est infra III. qu. 1, quia hic petitur restitutio in modum exceptionis, ibi in modum actionis<sup>167)</sup>. Die zweite von Calvin erwähnte Einrede: „Wenn ein Kläger nachweist, daß er mit Gewalt beraubt wurde, muß er sofort (incontient) restituirt werden“, die also dem Kläger die Möglichkeit bietet, seinen Restitutionsanspruch selbständig zu erheben, enthält keine Bestimmung über die bekanntlich von Innozenz IV. eingeführte, im späteren Gerichtsgebrauch oft vorgeschützte prozeßhindernde exceptio spolii, wonach der Spolierte jeder Klage des Spolianten gegenüber die Einlassung verweigern konnte. Vermutlich wollte Calvin die „gewinnbringende List“ (fraus lucrosa)<sup>168)</sup>, die mit dieser Exceptio oft verbunden war, ausschalten. Dagegen teilt er die im Mittelalter allgemein angenommene Theorie, daß die Restitutionsklage nach Analogie des interdictum unde vi gedacht werden soll. Das Bedenken der modernen Wissenschaft, daß das interdictum unde vi auf bewegliche Sachen sich nicht bezog<sup>169)</sup>, ist ihm ebenso unbekannt wie den Kanonisten und Glossatoren, die die Sache selten erörtern, sich

<sup>166)</sup> französischer Text: item que se aucun a achete aucunes choses meubles ou aultres gages publiquement es foires, marches ou aultres lieux publiques dedens la cite sans point de barat: mais a la bonne foy qui ayent este robes a quelcun: et celui de qui elles estoient les veuille rauoir qui soit entenu de rendre le capital a celui de qui ces choses a achetees.

<sup>167)</sup> Bruns, Das Recht des Besitzes, 168; Maassen, a. a. O. 228.

<sup>168)</sup> Huguccio in c. 2 C III, q. 1.

<sup>169)</sup> Das die Anwendung der Klage auf bewegliche Sachen nicht in dem römischen Recht begründet sei, wird nicht allgemein geteilt. Vgl. Savigny, Das Recht des Besitzes, 433ff, Windscheid, Pandekten I, 724ff und die dort angeführte Literatur.

aber immer auf das *Interdictum de vi* als Grund berufen. (So das kanonische Recht *cap. 15 X de rest. spol.*; Gottfred in seiner *Summa in Tit. de rest. spol.*: *Spoliatio est rei immobilis dejectio vel mobilis ablatio*), oder die Anwendung der Klage auf bewegliche Sachen als selbstverständlich voraussetzen<sup>170</sup>). Die „*spoliation violente*“ des Fragments entspricht durchaus der „*atrox vis*“ des Interdikts. Selbstverständlich ist die *atrox vis* nicht als die einzige Form des Unrechts zu betrachten, sondern es kann jede unbefugte Entziehung des Besitzes wider den Willen des bisherigen Besitzers den Klagegrund bilden.

Zur Beurteilung der Frage, inwiefern diese Bestimmung über das römische Recht hinausgeht, muß man im Auge behalten, daß bereits im römischen Recht in der weiteren Entwicklung des *interdictum unde vi* das Erfordernis der *vis* keineswegs festgehalten, sondern eigentlich vollständig verflüchtigt ist. Denn dem Wortlaut nach ist das Prinzip der *vis*, und zwar einer *vis atrox*, wenigstens bei der eigentlichen physischen Vertreibung von einem Grundstück bis zuletzt betont<sup>171</sup>). Das ist aber nicht anders bei der Spolienklage, denn das Prinzip der *vis atrox* wird von Calvin („*spoliation violente*“) aufrechterhalten, dagegen in den anderen Fällen tatsächlich verflüchtigt. Während aber bei den Kanonisten die Ueberzeugung lebendig blieb, daß sie in der Verflüchtigung über das ursprüngliche römische Recht hinausgehen<sup>172</sup>), war sich Calvins des Abstandes vom römischen Recht nicht bewußt, oder, was wahrscheinlicher ist, der Meinung, daß das *interdictum unde vi* auch im Sinne des römischen Rechtes bei der Mobilienklage angestellt werden kann. Daher die Forderung der sofortigen Rückgabe des entwendeten Gegenstandes im Falle der gewöhnlichen Entziehung. Aehnlich verhält sich die Sache bei der Klage gegen den dritten Besitzer, bezw. bei der Haftung des dritten Besitzers, die Calvin ebenfalls annimmt. Die Kanonisten, die wohl wußten,

<sup>170</sup>) Bruns, Das Recht des Besitzes, 231.

<sup>171</sup>) Bruns, Die Besitzklagen, 251ff.

<sup>172</sup>) Die Glosse des Vincentius Hispanus in *c. und. Comp. III de ordine cognitionum 2.4: latius patet restitutorium iudicium secundum canones quam secundum leges.* (Bei Maassen 240).

daß das *interdictum unde vi* nur gegen den Verdränger selbst gegeben werden kann, haben in der Erwägung, daß die *actio quod metus causa* nach dem römischen Recht auch gegen den dritten Besitzer zugelassen werden kann, dieser die Normen für die Haftung des dritten Besitzers entnommen und aus dem Umstand, daß das kanonische Recht Gewalt, Zwang und Arglist gleich wertet (*cum canon aequiparet dolum, metum, violentiam*) den Schluß gezogen, daß dasjenige, was nach römischem Recht nur für den Fall des *metus* gilt, nach kanonischem auch auf den Fall der *vis* und des *dolus* Anwendung finden kann<sup>173</sup>). Auf diese Weise wurden die verschiedenen nach dem römischen Recht zulässigen Klagen zu einem einzigen Rechtsmittel zusammengefaßt. Somit war die gegen den dritten Besitzer gegebene sogenannte „*condictio ex canone*“ durch die Kanonisten bereits begründet, als Innozenz III. in seinem *c. Saepe contingit (c. 18 X de rest. spol.)* bestimmte, daß die Klage gegen den dritten Besitzer gegeben werden kann, wenn er um das *spolium* wußte (*spolii conscius*), da dadurch der Eigentümer, der nicht immer volle Beweise zur Verfügung hatte, vor dem Verlust seines Besitzes geschützt werden kann (*commodo possessionis amisso propter difficultatem probationum iuris proprietatis amittit effectum*). Wenn Innozenz noch einen theologisch-seelsorgerlichen Grund hinzufügt, nämlich die Ueberzeugung, daß das Wissen des Dritten um den Tatbestand das Heil seiner Seele gefährde (*periculum animae*), so entspricht die Uebernahme des Haftungsprinzips seitens Calvins zweifellos wie bei Innozenz seinen rechtlichen und sittlichen Bewußtsein. Dazu kommt, daß das Haftungsprinzip, wie bemerkt, in den Franchises verankert war, deren Bestimmung die Gesetzgeber Genfs berücksichtigen mußten.

Außerdem ist ein rechtsgeschichtlich wichtiges Moment nicht zu übersehen. Sucht man nämlich den unmittelbaren Einfluß in diesem Vorgang festzustellen, so muß man wieder bei den französischen Prozessualisten verweilen. Unter dem Einfluß des kanonischen Rechtes ist

<sup>173</sup>) Maassen, a. a. O. 241.

an die Stelle des *interdictum unde vi* die „reintegration ou reintegrande“ getreten<sup>174)</sup>. Die Uebernahme dieses kanonischen Rechtsmittels entsprach der im Laufe der Zeit eingetretenen Aenderung in der Auffassung der französischen Prozessualisten über das Verhältnis von Gewalt und Störung. Die Betrachtung der Gewalt unter dem Gesichtspunkt der bloßen Störung und ihre Anwendung in der Praxis konnte doch die mehr oder weniger restitutorischen Interdikte nicht verdrängen, wie ja auch die späteren Juristen, namentlich Bouteiller in seiner „Somme rural“, die Begriffe *action de dessaisine et de force* den Interdikten anpassen wollten<sup>175)</sup>. Während also die bisherige Praxis die *dessaisine* als bloße Störung (*trouble*) auffaßte und für beide Fälle die *action de nouveau trouble* gab, die infolgedessen *complainte en saisine et nouvelleté* genannt wurde<sup>176)</sup>, hat die Theorie, darin Beaumanoir und dem römischen Recht folgend, zwischen dem *remedium retinendae* und dem *remedium recuperandae possessionis* unterschieden<sup>177)</sup>. Diese Theorie fand dann in der Gesetzgebung Eingang. Art. 63 der Ordonnance von 1539 spricht von der „reintegrande“, die als Rechtsmittel gegen die Verdrängung von der *complainte* als Rechtsmittel gegen die Störung unterschieden wird; sie wird später, wie uns Imbert berichtet, auch in der französischen Praxis berücksichtigt<sup>178)</sup>. *Hodie interdicti unde vi loco usurpamus pontificiae constitutionis beneficium ceu commodius et pinguius, quod reintegranda vulgo vocatur*. Sie ist zwar nicht, wie Imbert bemerkt, dem *interdictum unde vi* gleichzusetzen; sie wird nicht bloß, wie dieses, auf die Immo-

<sup>174)</sup> Imbert, a. a. O. I, 17: quand est de l'interdict unde vi, par le droict introduict pour recouvrer la possession dont l'on a esté spolié, il n'est pas si en usage que la réintégrande Eguinar. Baro, a. a. O. 674: Recuperandae possessionis gratia, redintegration ou reintegrande ex lege pontificia apud Gallos tralatitia est conditio, sive vi, metu, dolo, sive alia iniuste causa despoliati scimus rebus nostris vel mobilibus.

<sup>175)</sup> Vgl. Esquiroü de Parieu, a. a. O. 132, Glasson, a. a. O. 132.

<sup>176)</sup> siehe oben S.

<sup>177)</sup> Guido Papa, Comment. in stat. Delph. § Rej alicuius: Sic etiam audivi quod servatur in regno Franciae quando intentatur remedium statuti querelae de novis dissaisinis quod statutum practicatur etiam super rebus mobilibus sicut super rebus immobilibus, licet dictum statutum de novis dissaisinis imitetur naturam interdicti unde vi.

<sup>178)</sup> a. a. O. I, 34.

lien, sondern auch auf die Mobilien angewendet, und kann gegen alle widerrechtlichen Detentoren und von allen, denen vor der Spoliation der Besitz und seine Nutznießung rechtmäßig gehörte, angestrebt werden<sup>179)</sup>. — Dehnt Calvin, wie bemerkt, die reintegrande auch auf bewegliche Sachen aus und läßt sie auch gegen die Detentoren gelten, so schließt er sich offenbar an Imbert an. Bei seiner Einstellung zum römischen Recht wird er schwerlich Imberts Unterscheidung gebilligt haben und vermutlich mehr an die Seite der früheren Prozessualisten treten, die diesen Abstand nicht gelten ließen. Dagegen weist seine Darstellung des Prozeßverfahrens eine große Verwandtschaft mit Imberts, soviel man sehen kann, von der Wissenschaft bis jetzt unbeachteter Schilderung, mit dem Unterschied, daß Calvin die bei Imbert erwähnte Beschlagnahme der streitigen Sache nicht erwähnt, die ja auch dieser nicht ohne weiteres billigt. Die Stelle bei Imbert lautet<sup>180)</sup>: *Et pour parler d'adveu parce qu'est un remede possessoire qui compete pour meuble: il a de costume estre formé en ceste maniere, scavoir est, que le demandeur trove moyen de voir la chose mobiliere qu'il veut advouer, et en presence d'un sergent declare qu'il est seigneur et possesseur d'icelle chose, et l'advoue et requiert le sergent qu'il ait a sequestrer et mettre en main tierce et si le defendeur et detenteur est present, et ne die rien, sergent sequestrera la chose realement et de fait, et luy donnera adiournement pour se venir contravouer. Mais s'il s'oppose ou contradvoue, le sergent ne sequestrera pas la chose, ains baillera adiournement pour dire ses causes d'opposition ou contradveu, et pour respondre au sequestre requis, avec inti-*

<sup>179)</sup> Imbert, I, 17: l'interdict recuperatoire (unde vi) de possession ha lieu contre celui qui pour force deiecte et spolie de la possession, ou ha pour agreable la spoliation faite par autrui en son nom et son adveu. Mais la reintegrande ha lieu contre tous qui injustement detiennent et occupent: et peut estre formee par tous qui a droict et bonne cause tenoyent et exploictoyent avant la spoliation. D'avantage le dict interdict n'est baillé que quand l'on est spolié et deietté de la possession des immeubles et non des meubles, si non quand les meubles estoient en fond ou maison dont le spolié estoit possesseur, mais la integrande peut estre intenté pour la spoliation de quelque meuble, iaçoit qu'il ne feust en la maison laquelle le spolié possedoit.

<sup>180)</sup> Les quatre livres des Institutiones forenses 1554 S. 108.

mation quand a celuy sequestre. Toutesfois en aucuns lieux, comme en la ville et gouvernement de la Rochelle, le sergent sequestrera realement et de faict non obstant opposition ou appellation sans preiudice d'icelle, et sil ne se contradvoue dedans la huictaine, il ne se peult plus contradvouer, et est la chose deliure a celuy qui a faict l'adveu. Mais ceste coustume ne doit estre extendue a autre pays, parce qu'elle est contrain au droict commun, partant que de droict sequestration et prohibee et ne peut estre faict sans cognoissance de cause. Mais si l'on ne peut voir la chose que l'on veult advouer, il fault faire adiourner le detenteur d'icelle, pour l'exhiber, et avec intimation: et l'exhibition faicte, le demandeur advoue la chose et conclud a ce qu'elle luy soyt rendue et deliurée.

Jedenfalls ersieht man daraus, daß die Hauptbestandteile der französischen Theorie von Calvin frei übernommen wurden, wohl in der Ueberzeugung, daß auch die französischen Prozessualisten die Grundgedanken der Glossatoren fortführen, und die redintegrande zwar mit dem *interdictum unde vi* sich nicht deckt, aber als ein rekuperatives Rechtsmittel aus diesem sich fortgebildet hatte. Aber wie die französischen Prozessualisten, war sich Calvin sicher bewußt, damit weder das reine römische, noch das reine kanonische Recht eingeführt zu haben, am allerwenigsten war er geneigt, das kanonische Recht dem römischen vorzuziehen. Sein Entwurf zeigt vielmehr, daß er es wagt, die spezifisch kanonischen Bestimmungen (so die *exceptio spoli*) auszuschalten und die anderen, auch im kanonischen Recht enthaltenen Bestandteile vermutlich deshalb zu übernehmen, da er sie mit den Glossatoren in dem römischen Recht verwurzelt dachte (die Anwendung des *interdictum unde vi* auch auf die Mobilien) oder als Erweiterungen der römisch-rechtlichen Prinzipien (die Klage gegen den dritten Besitzer) ansah.

## 6

Die beiden letzten uns erhaltenen Abschnitte des Fragmentes über die „*actions interrogatoires*“

und „des actions perpetuelles ou a temps: et de celles, qui viennent aux heritiers ou contre les heritiers“ (10/1,142f) enthalten dagegen reine Bestandteile des römischen Rechtes.

Wenn jemand seine Rechte wahren will und nicht genau weiß, wer als Störer seiner Belange in Betracht kommen kann, so muß er jemand als präsumptiven Beklagten bezeichnen und dessen Verhältnis zur belangten Sache, d. h. dessen Passivlegitimation durch förmliche an ihn gerichtete Klagen (im römischen Recht: *interrogationes in iure faciendae*) ermittelt werden. Auf die erteilte Antwort oder im Fall der Verweigerung oder Ableugnung der Wahrheit kann sich dann die Klage (die *actio interrogatoria*) gründen (Vgl. D 11,1 de *interrogationibus in iure faciendis et interrogatoriis actionibus*). Calvin führt hier Fälle an (les cas ou il sera licite), die bereits der Prätor in seinem Edikt im Allgemeinen oder im einzelnen Falle nach billigem Ermessen anerkannt und die darauf begründete Klage dem Kläger gegeben hat<sup>181</sup>). Der Kläger kann den Beklagten befragen, wenn es sich um den Erben seines Schuldners handelt. Dieser muß sich als Erbe bekennen und angeben, ob er die Erbschaftsschulden ganz oder zum Teil tragen will (*s'il se vouldra porter pour tel, semblablement en partie*; vgl. D 11,1, 2 — 4 pr. namentlich 1 pr: *Est interrogatio tunc necessaria, cum in personam sit actio et ita si certum peteretur, ne dum ignoret auctor, qua ex parte adversarius defuncto heres exstiterit*; die näheren Bestimmungen des römischen Rechtes hinsichtlich der *pluspetitio* und des *minus intendere* fehlen bei Calvin).

Bei den Schadenersatzklagen (quand il y aura en *dommage*), im römischen Recht: *actiones noxales* wird anläßlich des durch ein Tier verursachten Schadens dessen gegenwärtiger Eigentümer durch Befragen festgestellt (im römischen Recht die *actio de pauperie* h. t. 1. 7); ebenfalls wird durch Befragen die Großjährigkeit des Täters festgestellt (h. t. 1. 11 pr., 1. 13,16 pr., 1. 21,3). Ob Calvin bei dem „*mis en oeuvre*“ an den D 11,1,8 erwähnten Fall: *si quis interrogatus de servo, qui damnum dedit*,

<sup>181</sup>) Vgl. Keller, Der römische Zivilprozeß, 5. Aufl. S. 245ff. Bethmann-Hollweg, a. a. O. II, S. 550ff.

responderit, suum esse servum tenebitur lege Aquilia quasi dominus denkt, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln, aber wahrscheinlich, da er S. 132 neben der dommaige des bestes et aultres unmittelbar die dommaiges ad legem Aquiliam nennt<sup>182)</sup>. Ebenfalls hat der Kläger bei einer rei vindicatio ein Interesse daran zu erfahren, ob der Beklagte die Sache besitzt (pour scavoit sil possede la chose qu'on voudra vendiquer, entsprechend der l. 20 § 1 h. t.). Die erteilten Antworten hindern den Kläger nicht, sie auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen (l. 18 § 2 de prop.). Sie sind als vollgültig (vallables) zu werten, sowohl bei diesem interrogatorischen Vorverfahren als auch hinsichtlich der darauf sich gründenden Klage. Leider unterläßt es Calvin, die Rechtsfolgen der erteilten Antwort zu besprechen trotz des gemachten Ansatzes: toutes fois en aultre cause cela ne debvra . . . Die Wichtigkeit der Antworten, die nur für die Beklagten nachteilig sein können (au prejudice des respondans) wird wohl, wenn man die Ausführungen des erwähnten Titels der Digesten heranzieht, darin bestehen, daß der Beklagte durch sein Schweigen oder Reden sich dem Kläger gegenüber bindet, daß diesem auf die Aussage des Beklagten hin die Klage gestattet wird, unter Anerkennung der formalen Wahrheit der Antwort, die allerdings nur bis zur litiscontestatio berichtet oder zurückgenommen werden kann, wenn ihr ein „entschuldbarer Irrtum“ zugrundelag; die Unwahrhaftigkeit der Antwort zieht die Bestrafung des Beklagten nach sich<sup>183)</sup>.

Auch die Bestimmungen über die Klagenverjährung (143) folgen dem römischen Recht. Demnach sind die dem Zivilrecht entstammenden persönlichen (pour debtes) und dinglichen (pour possessions) Klagen unverjährbar (perpetuelles — actiones perpetuae), bis die eingetretene Verjährung sie löscht (jusque'à ce qu'il intervienne prescription pour les esteindre). Die Zeit der Löschung wollte Calvin, wie er sagt, in einem andern Abschnitt angeben (comme il sera dit). Zu kurz verjähmbaren (a temps = ac-

<sup>182)</sup> Vgl. Alexander le Bourgeois, La Loi Aquilia. S. 57ff.

<sup>183)</sup> Vgl. die Belege bei Keller, a. a. O. 247ff, Bethmann-Hollweg, a. a. O. 552ff.

tiones temporales) gehört die Beleidigungsklage (actio iniuriarum), für die die Frist eines Jahres als Verjährungsfrist gilt (Vgl. D 47,10,17,6), ebenfalls die Klage gegen die schlechte Geschäftsführung der Vormundschaft, die actio tutelae directa, die fünf Jahre nach erlangter Volljährigkeit des Mündels verjährt (übereinstimmend mit Cod. Just. 5,74,3). Die Injurienklage ist aktiv unvererblich; der Sohn hat nicht das Recht, die seinem Vater angetanen Injurien zu ahnden, wenn diese nicht unmittelbar die Familie und die Nachkommenschaft angehen (übereinstimmend mit D 37,6,2,4). Sie ist aber auch passiv unvererblich (contre les heritiers nullement, offenbar im Anschluß an das römische Recht, wonach die Strafklagen mit dem Tode des Delinquenten erlöschen, D 39,1,20), außer wenn es sich um pekuniäre Forderungen handelt (interestz)<sup>184)</sup>. Die Klagen der Erben und gegen die Erben müssen daher nur zivil sein (ainsi l'action deviendra civile. Au reste une action telle intenter par la partie principale ou contre pourra estre poursuivie entre les heritiers), vermutlich, weil Calvin, wie das römische Recht, den Hauptzweck dieser Klagen in der persönlichen Genugtuung erblickte vgl. D 37,6,2,4: Emancipatus filius si iniuriarum habet actionem, nihil conferre debet: magis enim vindictae quam poenae habet persecutionem.

## 7

Damit schließt das Fragment. Es ist zu beklagen, daß es nur ein Torso geblieben ist. Es fehlen bei der Darstellung des Prozeßverfahrens wesentliche Bestimmungen über die Ausführung des Urteils, über die Appellation und über die Vorbedingung zur Einleitung eines neuen Verfahrens. Wir entbehren ferner in dem Kapitel über die Klagen die Bestandteile, die sich auf den Schutz des Erwerbsrechtes beziehen, so die Bestimmungen über Kauf und Uebergabe, Servituten, Emphyteuse, das Pfandrecht,

<sup>184)</sup> Calvin erwähnt nicht, ob die Klage nur nach vollzogener Litiskontestation statthaft ist, wie im römischen Recht (D 47,10,13 pr); ebenfalls fehlt die Andeutung, ob es sich nur um Schadenersatz oder Geldbuße oder beides zugleich handelt.

die aus der Verletzung des Obligationenrechtes, des Familien- und Erbrechtes sich ergebenden Rechtsschutzvorschriften. Alles dies ist zwar von Calvin zweifellos beabsichtigt worden, wie wir bereits feststellen konnten und wie der umfassende Plan (Op. 10,1,128ff), der ein vollständiges Gesetzbuch des Genfer Privat- und öffentlichen Rechtes vorgesehen hatte, beweist.

Trotzdem gewährt das erhaltene Material einen Einblick in die Leitgedanken, die Calvin bei seiner Arbeit vorschwebten. Er sucht das römische Recht, das damals überall als gemeines Recht galt, mit der lebendigen, in den Franchises und Edits sich widerspiegelnden Rechtsüberzeugung Genfs (vgl. die immer wiederkehrenden Sätze in den Prozeßakten: *sicut solitum et consuetum est; secundum franchisesias et libertates*) zu einer Einheit zu verschmelzen, ohne die bleibenden, in dem römischen Recht verwurzelten Bestimmungen des kanonischen Rechtes ganz auszuschalten, soweit diese teils sittlichen Motiven entsprungen, teils von dem überkommenen in Genf eingebürgerten römisch-kanonischen Prozeßverfahren unzertrennlich waren, und von der bisherigen Theorie auf römisch-rechtliche Grundlagen zurückgeführt wurden. Wenn er dabei die in der französischen Gesetzgebung enthaltenen Bestandteile des Zivilprozesses übernimmt und die Grundgedanken der humanistischen Jurisprudenz (Budé) berücksichtigt, so ist er bestrebt, mit alledem ein lebendiges Volksgesetz in Genf zu schaffen. Wie die Ordonnances von 1541 der Kirche, so soll das Zivilprozeßrecht dem Staat zu einem neuen, von dem Rat<sup>185)</sup> gewünschten *modus vivendi* (mode de vivre) verhelfen. Seine Vorschläge sind beherrscht von dem ihm vorgezeichneten Prinzip der Beschleunigung des Verfahrens, dessen Verwirklichung in einer beachtlichen Umwandlung der bisherigen Praxis, in der Ausgestaltung des Possessoriums zu einem summarischen prozessualischen Institut besonders zutage tritt. Kurz, Calvin verkörpert

<sup>185)</sup> Vgl. die Bestimmung des Rates vom 28. Sept. 1541: *afin que chacun sache comment il devra se regir, ordonné que l'on doive faire des Ordonnances de Droit et Mode de vivre.*

in seinem Vorschlag zur Reform des Zivilprozesses wie in der bekannten Neugestaltung des Verfassungsrechtes und des Kirchenrechtes (vor allem des Eherechtes) die Kraft der Genfer Rechtsentwicklung in der Reformationszeit.

8

Wie seine Vorschläge über die Ausformung und Gliederung der obrigkeitlichen Staatsorgane (*gouvernement et Estat de cette Ville*), so sind auch die grundlegenden Gedanken des Zivilprozeßverfahrens nicht auf dem Papier geblieben, sondern in die Wirklichkeit des Genfer Staatslebens eingefügt worden, das in den Edits civils 1568 seine erste umfassende Gestaltung erfahren hat. Ohne auf Einzelheiten und gelegentliche stilistische und sachliche Abweichungen und Ergänzungen<sup>186)</sup> in den Edits näher einzugehen, genügt es, die entsprechenden Stoffe nebeneinander zu stellen. Der Abschnitt des Entwurfs über „*ladiournement ou evocation en causes civiles*“ stimmt wesentlich mit dem *Titre premier*, Abschnitt I, der Edits überein. Man vergleiche ferner den Abschnitt: *des deffaults* (133) mit Edits I,3,6,7,8 *de la procedure* (135) mit Ed. I,10,VI,3, I,12, 13 *de termes et dellais* (ib.) mit Ed. III,8; *des causes passant cinq fl.* (135f) mit Ed. III,12,3,9,10 11 und 12; *en cas d'exception* (136f) mit Ed. III,5,6 *Des ferries* (137) mit Ed. V,1,2. Der Abschnitt *de la recusation des iuges, tant en la procedure comme en sentence definitive* (138f) ist fast wörtlich im Tit. IV. der Edits enthalten<sup>187)</sup>.

<sup>186)</sup> Wichtigere Aenderungen finden sich im III. Abschnitt: *des procedures et instructions de procez*, da hier das nach Calvin nur für die Personalfragen angewandte Verfahren (*de causes passant cinq fl.*) auf das Verfahren überhaupt ausgedehnt wird, das wichtigere und schwierigere Klagen zum Gegenstand hat.

<sup>187)</sup> Es sei der Wortlaut der betreffenden Stellen nebeneinandergestellt:

<p>Calvin:          Quel nul iuge ne soit tenu per suspect, sinon quil soit refuse de lune des parties. En cas que les parties consentent toutes deux de lavoir, quil ne se demecte point. Quil ne soit licite de recuser sans alle-</p>	<p>Edits:          Que nul Juge ne soit tenu per suspect, sinon quil soit recusé pour iuste cause proposée par l'une des parties. Et en cas que les parties consentiront toutes deux qu'il demeure Juge en leur cause,</p>
--	--

Dagegen haben die Verfasser der Edits an den die Besitzes- und Eigentumsklagen betreffenden Teilen des calvinischen Entwurfs beträchtliche Aenderungen vorgenommen. Diese bestehen nicht bloß in Textverbesserungen und Umstellungen, die dem ungeordneten und halbfertigen Stoff Calvins eine festere architektonische Form zu geben versuchen, sondern in Ergänzungen und Vereinfachungen, wobei der Einfluß der französischen Gesetzgebung noch deutlicher als bei Calvin wahrzunehmen ist. Zwar vermeiden die Edits ebenso wie Calvin geflissentlich die französischen Termini: *action de nouvelleté*, *reintegrande*, *recreance*, *saisine* und *dessaisine*, und behalten die römisch-rechtlichen Bezeichnungen: *matieres possessoires et interdits*, zweifellos in dem Bewußtsein der Tatsache, daß die französischen Prozessualisten, namentlich Beumanoir, eine besondere Geschicklichkeit zeigten, durch Gebrauch neuer Termini die dem römischen Recht entnommenen Bestimmungen zu verbergen und die durch römische Juristen aufgestellten Prinzipien dem Gewohnheitsrecht anzupassen<sup>188</sup>). Wenn

guation de cause, de laquelle cognoistra le reste du tribunal et que celluy qu'on voudroit refuse(r) soit aussi ouy sur les raisons.

Les causes de recuser seront: (der von Mallet mitgeteilte Text fügt noch hinzu: *suyvantes à scavoir*).  
Avoir este procureur, ou conseiller, ou premier juge en la cause.

Item parentaige de pere a filz, frere a frere, oncle a nepveu, consinaige germain, pareillement affinite jusque au degre doncle a nepveu et au rebours.

Item quant la cause atouchera a celuy quon recuse, comme si le proces estoit touchant marchandise en laquelle il eust compaignie, ou sil devoit estre guarant ou quil fust fideiusseur, Et semblables.

Item sil y avoit faveur manifeste dun coste, ou haine de laultre: laquelle se peult facilement cognoistre par presumptions vehementes. Car il nest pas requis de la prouver du tout.

<sup>188</sup>) Vgl. Glasson, a. a. O. 597,611,612.

ne se pourra demettre, et decharger de la cognoissance, et jugement de laditte Cause.

Seront les causes de recusation receues, pour avoir été soliciteur, Procureur, Conseiller, témoin ou premier Juge en la cause.

Item de parentage de pere à filz, frere a frere, oncle a nepveu, cousins germains. pareillement affinitez iusques au degre d'oncle à nepveu.

Item quand le Juge aura part, profit ou dommage en la cause, ou quand il aura une cause semblable en son privé nom.

Item quand le Juge aura démontré aucune faveur, haine ou menace, ou venterie pour incliner à lune des parties.

die Edits ausdrücklich die Interdikte erwähnen, so wollen sie damit zum Ausdruck bringen, daß sie dabei nur auf den materiellen Inhalt der altrömischen Rechtsmittel sehen und demnach die Klagen nach den Prinzipien der letzteren entscheiden wollen<sup>189</sup>). Es ist daher kein Widerspruch, wenn in den weiteren Ausführungen Einzelbestimmungen des französischen Zivilprozesses wiederkehren. Haben doch selbst die französischen Prozessualisten zugegeben, daß die *complainte* oder die *action de nouvelleté* und die *reintegrande* den römischen Interdikten entsprechen<sup>190</sup>). — Da nun Calvin, wie wir gesehen haben, bei den Mobilien- und Immobilienklagen die gewaltsame Verdrängung von der bloßen Störung unterschieden hat; da nach ihm die beiden Klagearten, die wir kurz mit dem französischen Termini: *complainte* und *reintegrande* bezeichnen können, in dem gleichen Verhältnis zueinander stehen, wie das *interdictum uti possidetis* und *unde vi*, so wird diese Unterscheidung von den Edits übernommen, die Merkmale der beiden Klagen werden aber durch einige bei Calvin nicht vorkommende Momente ergänzt.

Der erste Abschnitt des zweiten Titels der Edits lautet: *Le possesseur qui sera spolié par voye de fait, occultement ou apartement, faisant sa complainte dedans l'an, après avoir esté cognu par sommaire information, parties appelées par sommaire information, sera incontent et sans delay restitué et remis en sa possession, et ne sera ouy ledit spoliateur es droits par lui pretendus sur la chose questionnée, jusques à ce qu'il ait satisfait a ce qu'il sera ordonné de la dite restitution, et des despens, dommages et interets, sur ce adjugez, lesquels celuy qui aura obtenu sera tenu faire liquider et taxer, dedans le tems qu'il luy sera sur ce prefix, afin de ne retarder, et empescher sous ombre desdits despens, dommages et interets, que le defendeur soit ouy en ses droits du bien questionné. Es handelt sich hier offenbar um die rekuperatorische Klage gemäß dem *interdictum unde vi* bzw. der *reintegrande*, aber,*

<sup>189</sup>) Vgl. oben S. 264.265.

<sup>190</sup>) Später noch kann Rebuffi a. a. O. 769 schreiben: *omnis possessoria materia ad tria inderdicta redigitur, videlicet ad interdictum adipiscendae possessionis retinendae et recuperandae.*

was bemerkenswert ist, nicht bloß um die auf die Mobilien bezogene Spolienklage. Dafür spricht der Umstand, daß die Bestimmung über die „Unkosten, Schadenersatz, und Interesse“ die an sich schon die Immobilienklage voraussetzen, fast wörtlich mit den Vorschriften der Ordonnance von 1539 § 88 übereinstimmen, die für alle Klagen gelten (Isambert, a. a. O.: *Qu'en toutes matières reelles, personnelles, possessoires civiles et criminelles y aura adjudication de dommages et intérêts . . . qui seront taxés et modérés à certaine somme . . . pourveu toutes fois que lesdits dommages et intérêts aient été demandés par la partie, qui aura obtenu*)<sup>191)</sup>, wie auch die Vorschriften des zweiten Abschnittes über die Berufung des Spolianten sich fast wörtlich mit denjenigen der Ordonnance decken<sup>192)</sup>. Die Edits fassen demnach die von Calvin je in einem selbständigen Abschnitt (bei den Mobilien- und Immobilienklagen), die gewaltsame Verdrängung und Spoliation betreffenden Bestimmungen in einer beide Klagen einheitlich nach dem *interdictum unde vi* bzw. der *réintégrande* regelnden Gesetzesvorschrift zusammen, und folgen damit der von Calvin und Imbert geteilten Auffassung, daß das *interdictum unde vi*, bzw. die *reintegrande* auf bewegliche und unbewegliche Sachgüter sich erstreckt, sowie der Forderung des ersteren, die Klagen summarisch zu behandeln. Vermutlich wegen der Zusammenfassung der Mobilien- und Immobilienklage fällt auch die ausführliche Darstellung des Verfahrens über die Mobilienklage in den Edits fort. Diese fügen aber eine bei Calvin nicht vorkommende Bedingung hinzu, daß

<sup>191)</sup> Daß auch die spätere Praxis die *réintégrande* als Rechtsmittel der Wiederherstellung der Immobilien aufgefaßt und die königliche Ordonnance in diesem Sinne verstanden hat, dazu vgl. Rebuffi, a. a. O. S. 209: *ut restituitur et reintegretur in primis et ante omnia ad possessionem domus vel alterius rei qua fuit spoliatus.*

<sup>192)</sup> Edits:  
Et si led. spoliateur est appellant, sera neanmoins executé la ditte Ordonnance de restitution, non obstant ledit appel, et sans préjudice d'iceluy, en baillant toutes fois Caution par celui qui aura obtenu victoire de ce qui sera adjudgé.

Ordonnance § 62  
(Isambert, a. a. O. 612):  
que les sentences de recréances et réintégrandes et toutes matières . . . seront executoires non obstant l'appel, et sans préjudice d'icelui en baillant caution § 68 (Isambert 614) non obstant . . . appellations quelscunques, et ce par provisions en baillant . . . bonne et suffisante caution.

die Klage innerhalb des Jahres der Spoliation angestrebt werden muß, eine Bedingung, die bereits früher in dem Gewohnheitsrecht der Normandie und in der Theorie der französischen Prozessualisten aufscheint<sup>193)</sup>. Steht diese Verjährungsfrist offenbar unter dem Einfluß des römischen Rechtes<sup>194)</sup>, so ist die der zweiten, dem *interdictum retinendae possessionis* entsprechenden Klage gegen die Störung des Besitzes beigefügte, bei Calvin ebenfalls nicht vorhandene Bestimmung des Abschnittes III, wonach nur derjenige in seinem Besitz erhalten wird, der unbewegliche Sachgüter seit einem Jahr öffentlich und im eigenen Namen besessen hat, nicht römischen, sondern germanischen Ursprungs. Über die Ausdehnung dieser Forderung waren sich die Prozessualisten nicht einig<sup>195)</sup>. Während die einen den einjährigen Besitz bei den Klagen forderten, bei Immobilienklagen aber fallen ließen<sup>196)</sup>, ließ sie das kanonische Recht bei den rekuperatorischen Fragen gelten. Die Edits folgen in diesem Punkte Imbert<sup>197)</sup>, der in Uebereinstimmung mit der damaligen französischen Praxis die Bedingung des einjährigen Besitzes bei der *réintégrande* streicht und sie daher nur auf die Klage gegen die Störung des beweglichen Besitzes anwendet.

Doch die Forderung des Annalbesitzes ist nicht das einzige Merkmal der Klage der *retinendae possessionis*. Wichtiger ist der Zweck, nämlich die Erhaltung des friedlichen Besitzstandes. Die diesbezügliche, ebenfalls bei Calvin nicht vorkommende Formulierung der Edits ist wohl im Anschluß an *Grand Coutumier de France lib. II. cap. 19* entstanden: *que la chose ne soit mye occupé par force, ne clandestinement, ne par prière, mais paisiblement, publiquement, et non à tiltre de louaige ne de prest.* Vgl.

<sup>193)</sup> *Grand contumier de Normandie*, ed Gruchy, p. 132 und Beaumanoir, a. a. O. I,469,476.

<sup>194)</sup> Vgl. Glasson, a. a. O. 615.

<sup>195)</sup> Vgl. zu der ganzen Frage Esquiou de Parieu, a. a. O. S. 38ff.

<sup>196)</sup> So namentlich Beaumanoir, a. a. O. I,466ff.476.

<sup>197)</sup> a. a. O. I,17: *n'est point necessaire, que le demandeur prouve possession d'an et jour avant la spoliation: ains seulement qu'il estoit possesseur au temps de la spoliation. Toutes fois selon droit canon ce remede peut estre intenter pour le recouvrement de la chose a soy appartenant, voire apres l'an et jour de la spoliation et n'est remede possessoire, ains dure perpetuellement jusque a trente ans. Neantmoins n'en usons pas ainsi.*

ferner den Art. 96 der Coutumes de Paris und vor allen Dingen Imbert, I,16: Qui igitur hoc interdicto experiumdum putat, rem controversam se iuste possidere causetur, quandove tempore hac usus sit a nemine antea interpellatus neque a reo vi, clam, precario, illatae vis tempore possidisse: deinde intentionem subiciat, ut iudex eum in possessione tueatur. Mit ihrer Unterscheidung der gewaltsamen Verdrängung und der nicht gewaltsamen Störung haben Calvin und die Edits nichts Neues geschaffen, sondern nur die seit Beaumanoir unter dem Einfluß des römischen und kanonischen Rechtes bereits ausgebildete Tradition fortgesetzt. Ob ihre Zuordnung der *complainte* und *réintégrande*<sup>198)</sup> zu dem *interdictum uti possidetis* und *unde vi* ein Irrtum war oder nicht<sup>199)</sup>, ist nicht schwerwiegend angesichts der Tatsache, daß diese Unterscheidung in der Gerichtspraxis Gens Fuß gefaßt hat. Selbst der große Erneuerer des Genfer Zivilprozesses von 1819, Bellot, behält sie bei<sup>200)</sup>, wie auch die französische Gesetzgebung unter Ludwig XIV., die *Ordonnance* 1667 Tit. 18, art. 1 und 2.

Im Abschnitt IV räumen die Edits auch denjenigen, der von dem Besitzer gewisse Rechte erworben haben, die Klage gegen die von diesen oder einem Dritten begangene Störung ein. (*Semblablement celui qui aura le droit acquis de tel possesseur sera maintenu tant contre son dit auteur qu'autre luy faisant trouble et ce sans préjudice de la propriété*).

Hinsichtlich des zweifelhaften Besitzrechtes ordnen die Edits wie Calvin die Beschlagnahme des Sachgutes für die Dauer des Prozesses an. Sie lassen aber auch die

<sup>198)</sup> Sie gebrauchen zwar nicht die beiden neben- und entgegengesetzten Bezeichnungen *complainte* und *réintégrande*; die Edits setzen für die *réintégrande* sogar *complainte* ein (Abschnitt I des tit. III), behalten aber die Sache.

<sup>199)</sup> Noch die späteren französischen älteren und neueren Prozessualisten Pothier (Tr. de la possession VI,84), Berriat de Prix, Cours de procédure civ. 5 I,117, Boillard et Colmet-Daage, Lec. de proc. civ. I,631 vertreten diese Ansicht.

<sup>200)</sup> Exposé des motifs de la loi sur la procédure civile pour le canton de Genève, herausg. v. Brocher und Schaub, 1877, S. 94: L'Ordonnance de 1667 et nos Edits distinguaient entre la dépossession qui avait été opérée sans violence et celle qui avait été avec violence. . . La distinction était juste et naturelle. Vgl. zur Würdigung der Reform Bellots die vortreffliche Darstellung von Fritzsche (Schurter und Fritzsche: Das Zivilprozeßrecht der Schweiz II/1, S. 17ff.)

provisorische *recreance* demjenigen zu, dem nach einer genauen Prüfung und Beglaubigung ein größeres Recht auf das Sachgut zukommt, bis zur endgültigen Entscheidung. Die *recreance* findet bei eventueller Berufung der anderen Partei statt, wobei die provisorisch obsiegende Partei eine Kautio hinterlegen muß, um im Falle einer späteren definitiven gegenteiligen Entscheidung der anderen Partei den entgangenen Gewinn zu ersetzen. Calvin scheint nach dem allerdings nicht ganz eindeutigen Text die *recreance* nicht zu befürworten, da er in dieser die Gefahr der Verlängerung des Prozesses befürchtet<sup>201)</sup>.

In allen diesen Fällen unterscheiden die Edits deutlich das *Possessorium* vom *Petitorium*. Der *Spoliant* und *Deizient* darf seine Eigentumsrechte geltend machen, wenn der Beraubte und Verdrängte seinen Besitz wieder erlangt (Abschnitt 1). Der vermeintliche Eigentümer des von einem anderen, gegenwärtig friedlichen Besitzer innegehabten Grundstückes kann seine Rechte erst nach Erledigung der Streitfrage im *Possessorium* antreten und im Falle seines Sieges im *Petitorium* den bisherigen Besitzer zwingen, den Besitz zu räumen (Abschnitt 3). Die Erledigung der Streitfrage im *Possessorium* ist daher im Hinblick auf das Endurteil des *Petitoriums*, wie bei Calvin, nur vorläufig; sie *praejudiziert* dem definitiven Besitzurteil ebensowenig wie die gegen den *possessorischen* Urteilspruch eingebrachte Berufung (Abschnitt 2). Dieses gilt von den übrigen Streitfällen, die das umstrittene und zweifelhafte Gut betreffen (Abschnitt 4: *attendant le dit jugement définitif*). Hat das *Possessorium* im wesentlichen einen summarischen Charakter (*par sommaire information, incontinent et sans delay*, die Kautelen gegen die Verschleppung des Prozesses), so ist die Uebereinstimmung mit Calvin auch in dieser Hinsicht deutlich. Wenn auch seine Forderung, das *Petitorium* mit dem *Possessorium* zusammenzufassen, die, wie wir gesehen haben, im Interesse der Angleichung an die französischen Reform-

<sup>201)</sup> Affin que cela ne soit occasion de prolonger la cause principale si on s'arrestoit sur la delivrance (die „delivrance“ ist mit der *recreance* identisch).

bestrebungen aufgestellt wurde, in den Edits nicht auftaucht<sup>202)</sup>, so ist die anerkannte prozessuelle Maßnahme, das Possessorium vor dem Petitorium zu erledigen, durchaus im Sinne Calvins.

Somit haben die Edits den Grundstock des Zivilprozeßrechtes von Calvin übernommen und verarbeitet, wenn sie auch zwei wichtige Abschnitte (das Verfahren bei den Immobilienklagen und die actions interrogatoires) unbeachtet lassen. Es ist bezeichnend, daß Colladon, der in den einzelnen Kapiteln seines Zivilrechtes unter dem Einfluß der Coutumes des pays et duche de Berry steht, in der Gestaltung des Zivilprozesses von jenen unabhängig ist<sup>203)</sup>. Seine Arbeit ist allerdings trotz der zu dem Entwurf Calvins hinzugefügten Ergänzungen immer noch unvollständig, da sie nicht alle wichtigen Prozeßgegenstände umfaßt. Die Lücken sind später durch die alten Formen des kanonischen Rechtes wieder ausgefüllt und die daraus entstandenen Unzukömmlichkeiten erst in dem Reformentwurf Bellots 1819 beseitigt worden. Aber über der Arbeit Colladons, über seiner altehrwürdigen Sprache liegt der Hauch des römischen Rechtes ausgebreitet, der Geist der berühmten Juristenschule von Bourges. Bei alledem weiß Colladon, daß er das Erbe eines anderen, Größeren, seines Meisters und Freundes, angetreten hat, des Reformators von Genf, der das Vielerlei von scholastischen Quisquilien des kanonischen Prozeßrechtes durch unentbehrliche Bestimmungen ersetzt, seiner Starrheit die Beweglichkeit gegenüberstellt und seine Verschleppungstendenzen durch das Prinzip des summarischen Verfahrens zurückgedrängt hatte.

Sind die Edits im Laufe der Zeit zum zweiten Genfer Gewohnheitsrecht neben der Franchises geworden, so haben sie es nicht zuletzt dem Reformator zu verdanken,

<sup>202)</sup> Sie ist nicht prinzipiell aufgegeben worden. In meiner angekündigten Studie über die Edits von 1568 wird der Nachweis erbracht werden, daß Colladon die Möglichkeit einer solchen Zusammenfassung offen gelassen hat.

<sup>203)</sup> Darauf hat Peretti de la Rocca in seiner leider ungedruckt gebliebenen Arbeit: *De l'influence des coutumes de Berry sur la législation de Genève au XIVe siècle*, wie man aus der Inhaltsangabe in den *Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1893 (Ecole nationale de Chartres, S. 54)* entnehmen kann, mit Recht hingewiesen.

der die wenigen zerstreuten zivilprozessualien Bestimmungen der Franchises in das abgerundete System eingeordnet und um neue vermehrt hatte. Hinter allen Einzelheiten und Prinzipien steht aber bei Calvin nicht die Notwendigkeit einer systematischen oder methodischen Durchgestaltung des Zivilprozesses, sondern, wenn auch nicht ausgesprochen, so doch anderweitig bezeugt, die über die nächsten praktischen Interessen des Gerichtslebens und des Rechtslebens überhaupt hinausgehende Voraussetzung, daß der Richter, der seine Funktionen nach dem Grundsatz des Rechtes und der Billigkeit ausübt, eben damit auf Gott als die letzte entscheidende Instanz hinweist, deren Vertreter und Darsteller er ist und bleiben soll<sup>204)</sup>.

<sup>204)</sup> Op. 27,409f: nous sommes advertis d'aimer l'estat de justice, cognoissant que c'est un don singulier de Dieu . . . s'il doit establir des Juges, qu'ils soyent comme lieutenans de Dieu.

## Inhalt.

	Seite
Vorwort	
Naturrecht . . . . .	1 — 93
Naturrecht und positives Recht . . . . .	99 — 131
Widerstandsrecht . . . . .	133 — 206
Calvin und das Zivilprozeßrecht in Genf . . . . .	209 — 279

## Namen- und Sachverzeichnis. \*)

- Accursius Seite 216. 220  
 actio finium regundorum 238.  
   quod metus causa 263.  
   de pauperie 267.  
   retinendae possessionis 244.  
   de proprietate  
 action de force 244.  
   de dessaisine 244. 246.  
 actions interrogatoires 266ff.  
   perpetuelles ou a temps 267.  
 actiones noxales 267.  
 Alciat 236. 244.  
 Amboise Aufstand von, 134.163.164.  
   166ff.169.  
 Anabaptismus 41. 53f.  
 Annalbesitz 275.  
 Appellation 221.  
 Aristokratie 81, 204.  
 Aristoteles 19. 46. 55f.101. 107.  
 Augustin 6.34.65.108.109.1488.  
 Azo 73. 216.  
 Ballard 211.  
 Baro Equinarius 246.249.258.264.  
 Baldus 240.  
 Bartolus 76. 236. 237.  
 Bassianus 73.  
 Beaumanoir 229.237.244f.250.264.275.  
 Bellot 276.  
 Besitz zweifelhafter 240.276.  
 Beweisinterlokut 224.229.  
 Beweisverfahren 228. 229. im  
   röm. und kanon. Recht 225f.  
 Beza 165.166.169.170.173.174.175.180  
   183. 186.187.189.192.198.203.  
 Billigkeit 4.15.26.101.105. und Recht  
   40ff. und strenges Recht 43.105f.  
 Bodin 201.  
 Bouteiller 113.230.264.  
 Breuil 229.  
 Budé Guil. 40.48.254.  
 Bullinger 170.  
 Cahiers der franz. Stände 181.190.  
 de Castro 241f.  
   causa principalis, momenti 253.  
 Chandieu 152.159.160.162.165.  
 Cicero 3.4.9.19.21.47.49.50:51.55.65.  
   88.101.109.254.  
 Clementina Saepe 221.  
 Coligny 159.161.165.186.188.  
 Colladon 263.  
 Comines 141.  
 complainte 264.267.  
 Condé Ludw. 163.167.168.  
 condictio ex canone 263.  
 Coutume de Anjou 114.  
   de Labour 114.  
 Coutumes de Berry 278.  
   de Paris 276.  
 Coutumier Grand de France 245  
   de Normandie 275.  
 Cujacius 252ff.  
 Cynus 240.  
 Demokratie 70f. 81.  
 Desmares 250.  
 Didymus von Alexandrien 36.  
 dilatio 27.  
   consilii 229.  
   garendi 229f.  
   instrumentorum causa 226.  
 Durantis 216.224.227.233.236.  
 Eberling von Guenzberg 125.  
 Edits von Genf (1568) 230.238.271ff.  
   (1713) 239.  
 Eigentum 72ff.  
 Einreden 224f.261f.  
 Epikureer 19.55.  
 Erasmus 31.  
 Erbfolgerecht 234.  
 Erbschaft 233.227.  
 Etablissements de St. Louis 245.  
 Eventualprincip 226.  
 Exceptio spoli 261.  
 Faber 244.  
 Faxioli Joh. 236.  
 Felinus 75.  
 Franchises von Genf 212.261.263.279.  
 Franz II. von Frankreich 156.158.179.  
   183.188.  
 Freiheit 52.  
   bürgerliche 82.  
   politische 83.  
 Fristen 226f. 228.  
 Gaius 5.6.  
 Geist der heilige u. das Naturrecht  
   24.28.  
 Gesellschaftsgedanke 26.49.  
   64.  
 Gesetz Gottes 38ff. und Naturgesetz  
   39f.  
 Gewissen 5f.

\*) In das Verzeichnis sind nur die Namen derjenigen aufgenommen, die die Probleme theoretisch und praktisch angeregt und gefördert haben, oder im Vordergrund der geschichtlichen Entwicklung gewesen sind.

- Gewohnheitsrecht in Genf 217.221.  
 Glossatoren und Postglossatoren 73.75.78.216f.232.236.240.241.  
 Gnade allgemeine 23.  
 Gosia Mart. 251.  
 Gottfred 262.  
 Guisen 152.153.158.164.170.171.174. 179.180.182.183.186.  
 Heinrich II. von Frankreich 151ff.  
 Hospital (Kanzler) 171.179.  
 Hostiensis 251.  
 Hotoman 155.162.163.166.172.175. 189.203.  
 Humanismus 6.  
 Imbert 220.230.246.250.258.264. 265.  
 Incidentverfahren 228.  
 Intention 22.235.  
 Interlokut 257.  
 Interrogatoires 229.  
 Interdictum uti possidetis 232.243. 244.276.  
 quorum bonorum 236.  
 utrubi 232.  
 unde vi 243.261f.264.276.  
 Jason 75.  
 Kant 38.45.  
 Katharina von Medici 171.179. 185.193.  
 Kautionen 238f.257.  
 Kauf 233.  
 Klagen persönliche 220ff.  
 dingliche (bei Immobilien) 231ff.  
 (bei Mobilien) 258ff.  
 gegen den dritten Besitzer 262.  
 possessorische 232.  
 Klagegrund u. Klagegegenstand 233.  
 Feststellungsklage 239.  
 Injurienklage 269.  
 Klage libell 223.233f.  
 Klagenverjährung 268.  
 Klagen der Erben und gegen die Erben 269.  
 Konzil allgemeines 170.191.193.194.  
 Nationalkonzil 171.173.182.196ff.  
 Languet 186.189.  
 lis vindiciarum 221f.224.230.246. 268.  
 Lois Gombettes 214.  
 Lucrez 6.  
 Lujo 78.  
 Luther 8. 9. 12. 15. 23. 24. 27. 36. 38. 45f. 50. 56. 59. 62. 68. 87. 108. 109. 121f. 124. 139. 144ff. 205.  
 Macar 153.  
 le Maçon 155.162.  
 Maranta 221. 237.  
 Marsilius von Padua 141.  
 Martianus 100. 111.  
 Melanchthon 4. 8. 9. 12. 15. 36. 38. 40. 46. 50. 87. 101ff. 119 — 121, 124ff. 142ff. 205.  
 Menochus 240.  
 Monarchomachen 142.  
 Morel 151. 152. 154.  
 Navarra Anton von, 151. 152. 154 155. 169. 174f. 178. 181. 184. 189. 201.  
 Natur Begriff 5ff.  
 Naturrecht Begriff 3ff.  
 und Naturgesetz 10.  
 und Dekalog 12ff.  
 und Sittengesetz 33ff.  
 und Schöpferordnung 25f.  
 und Sünde 20ff. 53f.  
 und Gleichheitsgedanke 66.  
 und Organismusgedanke 49ff. 60.  
 und Prädestination 878ff.  
 das absolute 54.  
 primäre 105.  
 relative 84.  
 Offizielle in Genf 213.  
 Ordonnance de Villers Cotterets 213. 228. 229. 249. 250. 251. 256. 274.  
 von 1535: 237. 250. 264.  
 von 1713: 276.  
 Organismusgedanke 49ff. 60.  
 Ordnungsgedanke 60f.  
 Papa G. 264.  
 Papon 114.  
 Paris 181.  
 Parlament Bedeutungsinhalt 159.  
 in Paris 114. 156. 172. 180. 185. 199.  
 Pasquier Et. 256.  
 Paulus (Jurist) 5.111.  
 Petitorium 231f. 237. 240. 248. und Possessorium 250. 251. 255. 256. 277.  
 Placentius 73.  
 Plato 27. 30. 46. 47. 55. 64. 73.  
 Possessio fiduciaria, momentaria 254.  
 Possessorium 234.  
 plenum (plein possesseur): 246.248.249. 255.  
 summarium 242f. 247.  
 summarissimum 232.  
 Prozeßverfahren beschleunigtes in Genf 218. 219ff.  
 Quinctilian 100. 253.  
 Rebuffi 245. 247. 248. 255. 258.

- Recht römisches (justinianisches) 40.  
 74. 104. 115. 123. 267. 235.236.  
 französisches 111.266.  
 kanonisches 73.100.  
 objektives und subjektives 81.  
 und Evangelium 86.  
 und Zwang 86.  
 Rechte subj. öffentliche 60.  
 Rechtsgefühl 9. 43.  
 recreance 245ff. 248. 258.  
 Reintegranda (canon) 259.  
 reintegrande 2264f. 276.  
 remedium recuperandae et apiscendae possess. 252.  
 Renaissance 29.  
 la Renauldie 162. 165.  
 Rolandinus Passagerii 216.  
 Roset 211.  
 Salicet 240.  
 Schenkung 233.  
 Seneca 19. 55.  
 sensus naturae 8ff. und passim.  
 Sequestration 240. 246. 248.  
 Seyssel (Sesellius) Cl. 158.  
 Staat 55ff. 85.  
 Staatsvertrag 141.  
 Stände in Frankreich 142. 154. 156. 157f. 173. 180. 181. 186. 187. 203f.  
 Statuta novae reformationis in Genf 212. 219. 221. 223.  
 Statuts et ordonnances in Genf 223. 225. 227. 251.  
 Stoiker 4. 6. 31f. 47. 49.  
 Strafrecht 109ff. französisch, 111.  
 Sturm 155. 162. 172. 179. 181. 189.  
 Sucquetus 243.  
 Tavadus 249. 253. 257.  
 Thomas von Aquino 75. 102f.  
 de Thou 171.  
 du Tillet 156.  
 Titulus 233.  
 Ulpian 5.  
 Urteil 227.  
 Varro 72.  
 Verhandlungstermine 255.  
 Versäumnisverfahren 219f.  
 Vicedomat in Genf 213.218.  
 Viret 165.  
 Volkssouveränität 141. 142.  
 Widerstandsrecht der Privatleute 135. 150. 151.  
 gegen die Obrigkeit 135f.  
 und Vertragspflicht 136.  
 und Naturrecht 143f. 146f. 154.  
 und Bergpredigt 148.  
 und leidender Gehorsam 149f.  
 und französ. Staatsrecht 154. 155.  
 und Minderjährigkeitsproblem 155f.  
 und französ. Publizistik 155f. 170.  
 und Legitimität 140. 153. 163. 165. 168. 177. 202.  
 und die Stände 140f. 182. 183. 184. 191.  
 staatsrechtl. Verwurzelung 174.  
 Eigenart der calv. Auffassung 138ff. 141ff.  
 patriarchal. Wesenszug 139. weltgeschichtl. Bedeutung des calv. W. 206.  
 Zeugenaussagen 226.  
 Zivilprozeß in Altgenf 216. 251.  
 kanonischer 226ff.  
 französ. 213.244ff.  
 Zwingli 8. 12. 45. 141f.

Neuere Autoren.

- Alauzet 215.  
 Amberg 78.  
 Aufrerius 256.  
 Baron II. 133f. 139. 199. 204.  
 van Berchem 212.  
 Berriat de Prix 276.  
 Bethmann-Hollweg 214.220.225. 253. 267.  
 Beyerhaus 2. 76. 77. 87. 88. 89. 90. 115. 118. 139.  
 Boilart 276.  
 Bouhier 214.  
 le Bourgeois 268.  
 Briegleb 221. 227.  
 Brunner E. 129f.  
 Bruns 232. 241. 260. 261. 262.  
 Carlyle 72.  
 Cartier 161.  
 Crue 197f.  
 Delaruelle 255.  
 Dooyeweerd 129.  
 Doumergue 2. 65. 70. 71. 134. 150. 212.  
 Dufey 171.  
 Eger 36.  
 Ekan 163.  
 Endemann 219. 224. 225. 227.  
 Fazy 212.  
 Farner 142.  
 Fehr 204.  
 Flammer 213.  
 Foppens 244.  
 Fritzsche 270.  
 Gautier 214ff.  
 Gierke 3. 56. 75. 78.  
 Glasson 237.244.246.250.275.

Hänel 240. 252.  
Hailland G. 158. 160.  
Hartmann 220.  
Haußherr 108. 133. 140.  
Heyer 230.  
Hirzel 101.  
Holl 9. 37. 108. 133. 144. 147.  
Holtzmann 142. 160.  
Isambert 172. 180. 181. 198. 200. 250.  
Jarriand 215f.  
Kampschulte 212.  
Keller 267.  
Kelsen 124. 127.  
Kern 138. 144.  
Kipp 226. 237.  
Krueger 40.  
Laband 120.  
Lang 2. 10. 14. 16. 20. 91. 93. 126. 133.  
Lavissee 159.  
Lipsius 115.  
Lorsiquet 193.  
Maassen 260. 263.  
Mallet 213. 218. 222. 230.  
Marcks 134. 142. 153. 158. 161. 166.  
171. 177. 183.  
Masselin 142. 160.  
Meyer Georg 78.  
Mommsen 113. 115.  
Müller Karl 144ff.  
Münch 220.  
Naef 134. 156. 159. 166. 167. 168.  
Oertmann 72.  
Peretti de la Rocca 278.  
Pothier 276.  
Rau 225f. 227.  
Rein 111. 113.  
Renaud 244.  
Richardet 213.  
Rivoire 212.  
Ruble 201.  
Rümelin 40. 47. 48. 100.  
Savigny 216. 232. 236. 238. 251. 261  
Schäffner 229, 230f 240.  
Schubert H. 167.  
Secretan 214.  
Seeberg R. 153.  
Sickel 192. 193.  
Sohm R. 120.  
Sohm R. jr. 222.  
Stammler 129f.  
Steinwenter 220.  
Stinzing 120.  
Troeltsch I. 20. 32. 35. 57. 59. 90.  
Ubbelohde 236f.  
Voigt 3. 40. 47. 48. 100.  
Wach 236.  
Warnkönig-Stein 228. 229. 231.  
Wenger 227. 232.  
Wetzell 236.  
Windscheid 261.  
Wlassak 232.  
Wolzendorff 61. 133. 141. 142. 158.

#### Berichtigungen:

Seite 34 Anm. 154 statt papitur lies: rapitur.  
Seite 36 Anm. 164 statt nul lies: nous.  
Seite 60 Zeile 1 von unten soll heißen: das objektive Recht.  
Seite 65 Zeile 1 von oben statt Gefüe lies: Gefüge.  
Seite 91 Zeile 8 von oben statt ein lies: sein.  
Seite 92 Zeile 21 von oben lies: Gesinnungsantriebs.  
Seite 100 Zeile 6 von oben statt: cuercendae: coerendae.  
Seite 102 Anm. 19 lies: Definition statt Deffinition.  
Seite 104 Anm. 28 lies: beatae Respubl. und: obtemperabitur.  
Seite 125 Zeile 16 von oben statt: physischen lies: psychischen.  
Seite 157 Zeile 1 statt nur lies: bereits.  
Seite 187 Zeile 13 statt den lies: dem.  
Seite 188 Zeile 1 statt mußte lies: müßte.  
Seite 191 Zeile 3 statt in ihnen lies: in ihr.  
Seite 191 Zeile 17 lies: von England, den deutschen Fürsten und den evangelischen.  
Seite 194 Zeile 6 lies: die die Beschickung .... rundweg ablehnten.  
Seite 196 Zeile 15 lies: Kolloquium.  
Seite 198 Zeile 8 von unten lies: Nicaea.  
Seite 201 Zeile 9 statt ist lies: sind.  
Seite 201 Zeile 3 von unten lies: legitime.  
Seite 212 Zeile 17 lies: Zivilprozeßverfahrens.  
Seite 244 Zeile 7 statt den: denn.  
Seite 247 Zeile 9 von unten statt: saisie lies: saisine.  
Seite 247 Anm. 123: statt aucum lies: aucun.  
Seite 258 Anm. 159 statt appelland lies: appellant; statt: statistatio lies satisdatio.  
Seite 279 Zeile 1 statt zivilprozessualien lies: zivilprozessualen.