

Theologie und Frieden

Marco Hofheinz

Johannes Calvins theologische Friedensethik

Kohlhammer

Kohlhammer

Theologie und Frieden

Herausgegeben vom Institut für Theologie und Frieden

Herrengraben 4, 20459 Hamburg

Tel. 0 40 / 6 70 85 90, Fax 0 40 / 67 08 59 30

e-mail: sekretariat@ithf.de

Internet: <http://www.ithf.de>

Band 41

Marco Hofheinz

Johannes Calvins
theologische Friedensethik

Verlag W. Kohlhammer

Alle Rechte vorbehalten
© 2012 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Reproduktionsvorlage: Mirjam Becker, Leipzig
Umschlag: Gestaltungskonzept Peter Horlacher
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart
Printed in Germany

ISBN 978-3-17-020967-1

Den Berner Freunden

Wolfgang Lienemann

Frank Mathwig

Matthias Zeindler

in Dankbarkeit für langjährige Weggemeinschaft

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
1. Einleitung	5
1.1. Calvin – ein Friedensethiker?	5
1.2. Calvin als miles Christi. Das Selbstverständnis des Genfer Reformators	7
<i>Exkurs: Das Calvin-Bild Ernst Troeltschs im Blick auf dessen Verhältnis zu Krieg und Gewalt</i>	<i>8</i>
1.3. Aufbau der Untersuchung, methodisches Verfahren der Darstellung von Calvins Friedensethik und Auswahl der Quellen .	19
1.4. Der politische Kontext der theologischen Friedensethik Calvins ...	22
1.4.1. Die französischen Protestanten (Hugenotten)	22
<i>Exkurs: Calvin – (k)ein Monarchomache? Zur These von der Widersprüchlichkeit der Äußerungen Calvins zum bewaffneten Widerstand gegen die Obrigkeit in der jüngeren französischsprachigen Calvin-Forschung</i>	<i>26</i>
1.4.2. Die Stadt Genf und der schweizerische Kontext	29
A. Einblicke in die Grundlegung und Konkretion der theologischen Friedensethik Johannes Calvins	
2. Mit der Kirche anfangen. Calvins Grundlegung einer kirchlichen Friedensethik	33
2.1. „Pace nihil optabilius“. Der Friedenswunsch Calvins	33
2.2. Calvins theologische Konturierung des Friedensbegriffs im Vergleich zu seinem Gebrauch bei Augustin	41
2.3. Der Friede Gottes und der Frieden auf Erden	50
2.4. „Oh, dass doch Christus kräftig unter uns herrschen möchte“. Die Bedeutung der Königsherrschaft Christi für Calvins Grundlegung der Friedensethik	60
2.5. Kirche als Ort des Friedens. Der ekklesiologische Hintergrund der Friedensethik Calvins	65
2.6. Die Erwählten als Friedensstifter der Kirche. Der erwählungstheologische Hintergrund der Friedensethik Calvins ...	76

3. Calvins Staatsverständnis und seine Auseinandersetzung mit dem Täuferturn zur Frage des Waffengebrauchs	85
3.1. Calvins Auslegung des sechsten Gebots: Das Töten eines Menschen als Krieg gegen Gott	85
3.2. Die politische Administration und ihr Auftrag nach Calvin	97
3.3. Diabolik der Waffen? Calvins Auseinandersetzung mit dem Täuferturn	102
<i>Exkurs: Die Schleitheimer Brüder</i>	104
<i>Exkurs: Calvin und die Libertiner</i>	109
3.4. Pathos als Ethos. Calvins Predigt des geduldigen Leidens	111
3.5. Calvins Vorsehungsglaube im Zusammenhang seiner Predigt der Geduld	123
3.6. „Wenn wir alle Engel wären ...“. Calvins Rezeption der Zweireiche-Lehre	128
3.7. Die Zweireiche-Lehre als Ermöglicungsgrund von Analogie und Differenz zum Täuferturn	132
4. Krieg im Namen Gottes? Calvins Rezeption der Lehre vom gerechten Krieg	137
4.1. Calvin und die religiöse Autorisierung von Krieg	137
4.2. Calvins Rezeption der Kriterien des gerechten Krieges	140
4.2.1. Ius ad bellum	140
4.2.2. Ius in bello oder: Calvins Apfelbäumchen	143
4.2.3. „Quis iudicabit, quis interpretabitur?“ Zur Anwendung der Kriterien und zum Widerstandsrecht	148
4.3. Der doppelte Referenzrahmen der Kriterien des gerechten Krieges	155
4.3.1. Calvins komplementäre Verhältnisbestimmung von Naturrecht und Gebotsethik	155
4.3.2. Die Extra-Dimension der Friedensethik Calvins	164

B. Ausblicke auf die Wirkungsgeschichte der politischen Ethik Johannes Calvins im reformierten Protestantismus und die Aktualität seiner theologischen Friedensethik

5. Hermeneutische Vorbemerkungen	169
5.1. Zur Schwierigkeit einer Bearbeitung der wirkungsgeschichtlichen Fragestellung im Blick auf die Friedensethik Calvins	169
5.2. Zur Notwendigkeit einer Bearbeitung der wirkungsgeschichtlichen Fragestellung im Blick auf die Friedensethik Calvins	171
5.3. Zur Aktualität der Friedensethik Calvins	175
6. Das Problem der Theokratie im reformierten Protestantismus. Calvin, Kuyper, Barth und der säkulare, weltanschaulich neutrale Rechtsstaat	177
6.1. Einleitung	177
6.2. Problembestimmung: Die theokratische Tendenz der Lehre von der Königsherrschaft Christi und das politisch-ethische Denken unter der <i>conditio saecularis</i>	179
6.3. Lösungsmodelle	182
6.3.1. Das Genfer bzw. „altreformierte“ Modell Calvins: Selbständige kirchliche Ordnungen zur Entflechtung von Kirche und Staat	184
6.3.2. Kuypers neocalvinistisches Modell der Sphärensouveränität: Die christliche Durchdringung des Staates	192
6.3.3. Das Modell „Christengemeinde und Bürgergemeinde“: Barths säkulares Staatsverständnis	199
6.4. Schlussbemerkung	205
7. Zur Aktualität der theologischen Friedensethik Calvins	207
7.1. Die friedensethische Diskussion der Gegenwart	207
7.2. Calvins Rezeption der Kriterien des gerechten Krieges und das heutige Völkerrecht als Weltrechtsordnung	211
7.3. Calvins theologische Konzipierung der Friedensethik	216
7.3.1. Naturrecht und Gebotsethik als theologische Grundlagen der Friedensethik Calvins	216
7.3.2. Theologische Friedensethik als kirchliche Ethik und Rechtsethik bei Calvin	219
7.3.3. Calvin und der „Ernstfall Frieden“	225

Abkürzungsverzeichnis	227
Literaturverzeichnis	229

Vorwort

Karl Barth hat Calvins Theologie verschiedentlich als „klassische Theologie“ bezeichnet.¹ Dass sie als Theologie einer der drei „großen“ Reformatoren im kulturgeschichtlichen Sinne von allgemein anerkannter Bedeutung ist, wird man kaum bestreiten können. Doch Anerkennung setzt Bekanntheit voraus. Diese wird man zumindest Calvins Friedensethik nicht zusprechen können. Während etwa Huldrych Zwingli² scharfe Kritik am Söldnerwesen hohen Bekanntheitsgrad erworben hat und auch Martin Luthers Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können“ (1526)³ zweifellos zu den friedensethischen Klassikern gehört, gilt dies keineswegs für die Friedensethik Johannes Calvins. Die äußerst spärliche Sekundärliteratur zeugt davon.⁴ Man kann hier durchaus von einem *argumentum e silentio* sprechen. Weder wird mit Calvins Namen ein prominentes friedensethisches Werk in Verbindung gebracht, noch bedeutende friedenspolitische Grundsätze, wie etwa Luthers⁵ Prinzipien „Niemand soll Richter in eigener Sache sein“⁶ oder „Wer Krieg anfängt, ist im Unrecht“⁷.

Dennoch hat Calvin in seinen Kommentarwerken, seinen Predigten und kleineren Traktaten die Fragen nach Krieg und Frieden immer wieder in den Mittelpunkt seines theologischen Interesses gerückt. Dies gilt z. B. im Blick

¹ Vgl. E. BUSCH, *Klassische Theologie*, 61.

² Vgl. O. BANGERTER, *La pensée militaire de Zwingli*.

³ Vgl. V. STÜMKE, *Das Friedensverständnis Martin Luthers*.

⁴ In der Traditionsanalyse der „Militäretik“ von D. BAUMANN werden etwa M. Luther (vgl. a. a. O., 251–263) und H. Zwingli (263–271), nicht aber J. Calvin thematisiert. Auch M. HASPEL (*Einführung in die Friedensethik*, 423–445) berücksichtigt Calvin in seinem Überblick nicht, ebenso wenig J. T. JOHNSON (*Ideology, Reason, and Limitation of War*; vgl. ders., *Historical Roots and Sources of the Just War Tradition*, 3–30) und M. WALZER (*Just and Unjust Wars*) in ihren einschlägigen Monographien. Ähnliches gilt auch für die „Friedensethik“ von W. HUBER / H.-R. REUTER (vgl. a. a. O., 72); J. T. JOHNSONS Untersuchung „Just War Tradition and the Restraint of War“ (vgl. a. a. O., 52; 55 f.) und W. LIENEMANNs Dissertation „Gewalt und Gewaltverzicht“. Letzterer konzediert eine „unzureichende Berücksichtigung Calvins und der von ihm ausgehenden Tradition“ (a. a. O., 148).

⁵ Gleichwohl ist zu fragen: Sollte W. HUBER (*Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg?*, 116) folgende Bemerkung auf Luther beschränken: „Wichtig ist gerade für die Reformatoren, dass die Absicht der Lehre vom gerechten Krieg von ihren Anfängen her war, Krieg zu verhindern (Kriegsprävention) und zu begrenzen (Kriegslimitation). Zwei Voraussetzungen sind grundlegend: Zum einen soll niemand Richter in eigener Sache sein; zum anderen gilt: Wer Krieg anfängt, ist im Unrecht. Mit großer Klarheit unterstreichen die Reformatoren den Gesichtspunkt, dass nur der Verteidigungskrieg ein legitimer Krieg sein kann.“

⁶ Vgl. WA 16,636,15 (*Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können*).

⁷ WA 16,645,9 (*Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können*). Zit. nach MLAS 4,200.

auf seine Auslegung des 6. Gebots in seinen Deuteronomiumspredigten (1555), seine Auseinandersetzung mit dem Pazifismus der Täufer in seinem Traktat „Gegen die Irrtümer der Anabaptisten“ (1544) und das magistrale Abschlusskapitel IV,20 seiner „Institutio“ (1536; letzte Fassung 1559). Leider sind längst nicht alle friedensethisch relevanten Texte Calvins ins Deutsche übersetzt worden. Wo nicht anders gekennzeichnet gehen die Übersetzungen aus den *Calvini Opera* (CO) auf mich zurück. Dies betrifft insbesondere Calvins Kommentar zu den „kleinen Propheten“⁸ und seine Predigten zum 2. Samuelbuch (1562–1563). Außerdem sind Calvins Kommentarwerke voll von friedensethischen Bezügen. Christian Link geht so weit zu behaupten, dass Calvin „[v]or Krieg und Gewalt eindringlicher gewarnt [hat] als andere Reformatoren.“⁹

Aus Anlass seines 500. Geburtstags ist der vorliegende Band entstanden, der das Ziel verfolgt, Grundzüge der theologischen Friedensethik Johannes Calvins darzustellen. Die folgende Darstellung ist von der Überzeugung getragen, die der amerikanische Ethiker Paul L. Lehmann auf den Punkt gebracht hat und die m. E. auch und besonders für die theologische Friedensethik Calvins Gültigkeit besitzt: „Das ethische Denken in der reformatorischen Tradition hat die Einsichten und die Bedeutung des christlichen Glaubens für das Verhalten noch nicht voll und sachgemäß ausgeschöpft, mit deren Hilfe die Reformatoren selbst, besonders Luther und Calvin, der Ethik neues Gebiet erschlossen haben.“¹⁰

Da viele der zugrunde gelegten Texte zum Teil noch unübersetzt, zumindest aber schwer zugänglich sind, und die vorgelegte Untersuchung zudem die allererste dieser Thematik gewidmete Monographie darstellt, finden sich hier ausführliche Zitate, die zudem zweisprachig, also im französischen oder lateinischen Original sowie in deutscher Sprache wiedergegeben werden.

Im Zentrum des Untersuchungsinteresses soll dabei inhaltlich die erkenntnisleitende Frage stehen, was der Friede Gottes mit dem Frieden auf Erden zu tun hat. Eine solche Verhältnisbestimmung basiert selbstverständlich auf theologischen Voraussetzungen, die es zu klären gilt. Sie betreffen etwa Calvins Naturrechtsverständnis, seine Interpretation der Königsherrschaft Jesu Christi im Rahmen der Dreiämter-Lehre sowie sein Verständnis der Kirche als Ort des Friedens. Zum Verstehenshorizont der Friedensethik Calvins gehört freilich auch der politische Kontext, in welchem er agiert hat. Hier gilt es insbesondere die Situation der Hugenotten in Frankreich zu bedenken, vor allem auf dem Hintergrund von Calvins bewegenden Briefen an seine verfolgten Glaubensgenossen.

⁸ Vgl. zu Calvins Auslegung der „kleinen Propheten“ (1556–1559) J. BALSERAK, *Establishing the Remnant Church in France*.

⁹ CHR. LINK, *Calvin als Prediger*, 14.

¹⁰ P. L. LEHMANN, *Ethik als Antwort*, 343.

Einen wesentlichen Bestandteil der Calvinschen Friedensethik bildet seine Rezeption der Lehre vom rechtmäßigen Krieg, die wiederum im Bezugsrahmen einer spezifischen Zweireiche-Lehre entfaltet wird. Diese nimmt nicht nur die Aufgaben der politischen Administration, sondern auch die besondere Verantwortung der Kirche in den Blick. Wegweisende Konturen einer kirchlichen Friedensethik zeichnen sich innerhalb dieser konzeptionellen Konstellation ab, die sich bis hinein in die Alltäglichkeit des Friedenstiftens erstrecken.

Die vorliegende Untersuchung entstand als eine Art Nebenprodukt meiner Berner Habilitationsschrift „Er ist unser Friede'. Die christologische Grundlegung der Friedensethik Karl Barths“ (2009). Einzelne Abschnitte habe ich auf der 7. und 8. Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus in der Johannes a Lasco-Bibliothek zu Emden und auf dem Siegener Calvin-Kongress „Calvin heute. Die Relevanz der Theologie Calvins für Kirche und Gesellschaft“ (3.–5. September 2009) vorgetragen. Den Herausgebern der entsprechenden Bände, Prof. Dr. Matthias Freudenberg, Dr. J. Marius J. Lange van Ravenswaay und Prof. Dr. Georg Plasger, danke ich für die freundliche Abdruckgenehmigung.

Den Grundstein zu dieser Untersuchung konnte ich als „Visiting Scholar“ im Zusammenhang eines längeren Forschungsaufenthaltes am Princeton Theological Seminary (New Jersey, USA) im Frühjahr 2008 legen. Ich danke an dieser Stelle insbesondere dem Princetoner Dekan, Herrn Prof. Dr. Darrell Guder, für die mir erwiesene Gastfreundschaft. Es war ein Privileg für mich, die wunderbare Luce and Spear Library nutzen zu dürfen. Dr. Clifford Anderson danke ich für seine Hilfe bei der Literaturbeschaffung, Dr. John Flett für gesellige Abende.

Meinem theologischen Lehrer, Herrn Prof. Dr. Wolfgang Lienemann, möchte ich sehr herzlich dafür danken, dass er mir während meiner Assistententätigkeit an seinem Lehrstuhl ein „Forschungsfreisemester“ für meinen Amerikaaufenthalt gewährt hat. Er war mir darüber hinaus stets ein hilfreicher friedensethischer Gesprächspartner, ebenso wie meine Berner Freunde PD Dr. Frank Mathwig und PD Dr. Matthias Zeindler. Ihnen ist der Band in großer Dankbarkeit für unsere Weggemeinschaft gewidmet. Für persönliche Ermutigung und Unterstützung danke ich ebenfalls Prof. Dr. Torsten Meireis und Prof. Dr. Martin Sallmann aus Bern, Prof. Dr. Peter D. Browning (Drury University, Springfield / Missouri) sowie meinem Hannoveraner Vorgänger Prof. Dr. Friedrich Johannsen.

Meine Beschäftigung mit Calvin geht auf meine Studienzeit zurück. An der KiHo Wuppertal haben die Professoren Hans Scholl, Jürgen Fangmeier und Bertold Klappert mein Interesse für Calvin geweckt. Dankbar denke ich auch an die Bonner Calvin-Lehrveranstaltungen bei der damaligen Bonner Assistentin und jetzigen Gießener Professorin Athina Lexutt sowie das arbeitsintensive Calvin-Tutorium im Hans-Iwand-Haus zurück, das unter Leitung von Dr. Vicco von Bülow stattfand und mir entscheidende Einsichten in

die Theologie Calvins vermittelte. Namentlich meinem Freund und damaligen Zimmernachbarn Pfarrer Jens Heckmann danke ich für anregende abendliche Diskussionen. Zusammen mit meiner Schwägerin Claudia Hofheinz hat er Teile des Manuskriptes Korrektur gelesen.

Für die Zeit nach meinem Studium gilt mein Dank in besonderer Weise dem Calvin-Kenner Prof. Dr. Georg Plasger (Siegen), der mir in allen Phasen der Entstehung dieses Buches mit Rat und Tat zur Seite stand, es schließlich Korrektur gelesen und mich zur Publikation ermutigt hat. Viele Impulse zur Calvin-Interpretation habe ich dankbar von Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Eberhard Busch (Göttingen) empfangen, für das theologische Denken insgesamt von Prof. Dr. Hans G. Ulrich (Erlangen).

Für große Geduld und vielfältige persönliche Unterstützung bei der Abfassung der Untersuchung danke ich von Herzen meiner Frau Dörte und unseren Kindern Daniel, Hanna, Amelie und Jakob, sowie dem großen Tross der Familie Kreuz aus Eiserfeld und dem kleinen Tross der Familie Hofheinz aus Feudingen.

Ohne großzügige finanzielle Zuschüsse seitens der Reformierten Kirche Bern-Jura-Solothurn, der Schweizerischen Reformationstiftung, der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Evangelischen Militärseelsorge hätte dieses Buch nicht erscheinen können. Herrn Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven vom Institut für Theologie und Frieden sei gedankt für die Aufnahme des Buches in die Reihe „Theologie und Frieden“ und seine Hilfe bei der Finanzierung des Bandes, Frau Mirjam Becker für die Erstellung der Druckvorlage und Herrn Florian Specker vom Kohlhammer Verlag für geduldige verlegerische Betreuung.

Zur besseren Lesbarkeit der Untersuchung habe ich vielfach auf inklusive Sprachformen verzichtet. Die weibliche Form ist – wenn nicht anders vermerkt – an betreffenden Stellen immer mitgemeint.

Hannover, im März 2012

1. Einleitung

1.1. Calvin – ein Friedensethiker?

War Calvin (1509–1564) ein „Friedensethiker“? Ausgerechnet Calvin, der „Erzquisitor des Protestantismus“, der „Diktator von Genf“¹, jenem „Musterlande der Zwangskontrolle“? Wollte er dort nicht eine „Tyrannei der Tugenden“² bzw. eine Theokratie mit rigider Sozialdisziplin errichten, die abweichendes Verhalten unnachdsichtig bestraft? War es nicht Calvin, der sich im Umgang mit seinen Zeitgenossen als wenig irenisch erwies, wie das eklatante Beispiel der Hinrichtung Michel Servets (1511–1553) zeigt?³ So oder ähnlich könnte man denken, wenn man den Titel der vorliegenden Untersuchung betrachtet.⁴ Da mag man noch so vehement darauf hinweisen, dass nicht etwa Calvin, sondern außer der Bürgergemeinde (Bürgerversammlung) insbesondere der Große und der Kleine Rat für die Angelegenheiten der Stadt zuständig waren.⁵ Die Vorurteile gegenüber Calvin erweisen sich trotz aller Aufklärungsbemühungen als äußerst robust und hartnäckig.

¹ R. H. BAINTON, zit. nach J. WITTE, JR., Moderate Religionsfreiheit in der Theologie Johannes Calvins, 403.

² So der gleichnamige Obertitel der leider in unzureichender Weise auf Quellen gestützten Untersuchung „Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf“ (2009) von V. REINHARDT. Reinhardt (a. a. O., 219) fragt rhetorisch: „Bespitzelung, Denunziation, Sittengericht, Angst – hatte die reformierte Stadt ihren Bewohnern keine Annehmlichkeiten zu bieten?“

³ Als Beispiel für das negative Calvinbild verweist TH. K. KUHN („... von vielen gehasst, von vielen verehrt ...“, 26) auf einen im Calvin-Jubiläumsjahr 2009 im „Magazin zum Wochenende“ der „Badischen Zeitung“ veröffentlichten Beitrag unter der Überschrift „Das Ayatollah von Genf“, der zugleich mit der Unterzeile versehen wurde: „Er predigte Verzicht und ließ Menschen verbrennen für seine reine Lehre: Vor 500 Jahren wurde der Reformator Johannes Calvin geboren.“ M. WEINRICH (Gott die Ehre geben, 126) nennt entsprechende Charakterisierungen „schlicht verleumderisch“.

⁴ Vgl. I. BACKUS, Calvin. Saint, Hero or the Worst of All Possible Christians?, 223–243; G. PLASGER, Aus dem Reich der Legende, 28–31.

⁵ Vgl. etwa R. ROLOFF, Calvin kennen lernen, 21. R. ROLOFF (ebd.) erläutert: „Der Große Rat wurde aufgrund der Zahl seiner Mitglieder auch Rat der Zweihundert genannt. Er repräsentierte die Stadt nach außen und war das gesetzgebende Organ der Stadt. In seine Zuständigkeit fielen Entscheidungen über Krieg und Frieden, Vertragsabschlüsse, bestimmte Wahlen sowie die Steuer- und Münzgesetzgebung. Dem Kleinen Rat gehörten die höchsten Amtsträger der Stadt an. Einer der vier Bürgermeister führte den Vorsitz. Als oberste Verwaltungsbehörde führte der Kleine Rat die täglichen Regierungsgeschäfte, entschied in fast allen innen- und außenpolitischen Fragen und war für wichtige Bereiche der Rechtsprechung zuständig. Dabei blieb er, wie zuvor der Bischof, an das kaiserliche Reichsrecht gebunden. Die politische Macht in Genf lag in den Händen des Kleinen Rates.“

Calvin irritiert und zwar in mehrfacher Hinsicht. Dies betrifft zum einen das theologische Denken Calvins auf konzeptioneller Ebene und zum anderen den Lebenswandel und Charakter Calvins auf biographischer Ebene. Im Blick auf das theologische Denken Calvins ist in der neueren Calvinforschung⁶ die in gewisser Weise ungleich radikalere Frage gestellt worden, ob Calvin überhaupt ein „Ethiker“ war.⁷ Ein Werk, das er selbst – ausgehend etwa von Aristoteles’ Rede von ἠθικῇ θεωρίᾳ⁸ – als „Ethik“ im Sinne einer systematisch-theoretischen Untersuchung des Bereichs des gelebten Ethos bzw. der Moral bezeichnet hätte, hat Calvin jedenfalls nie vorgelegt. Gleichwohl reflektiert er in seinem Oeuvre immer wieder in Darstellung und Kritik theologisch auf das christliche Leben hin.⁹ Er genügt mithin jener Definition, wonach Ethik „die Darstellung und Kritik des Ethos und der Moral einer Gemeinschaft von Menschen“¹⁰ ist. Es ging ihm durchaus um eine rationale Durchdringung des Ethos und der Moral einer Gemeinschaft von Menschen, wobei Calvin hier primär die Kirche Jesu Christi im Blick hatte. Insofern muss man zumindest von einer „impliziten Ethik“ Calvins sprechen.

Diese betrifft nun auch den „Frieden“ als Ziel menschlichen Strebens und Hoffens, wobei dieser „mehrdimensionale Begriff“¹¹ für Calvin nicht einfach nur politisch-rechtlich ausgerichtet, sondern in unumgehbarer Weise theologisch geprägt ist. Der Friedensbegriff darf nach Calvin ebenso wenig auf eine politisch-rechtliche Dimension reduziert werden, wie er unter Absehung von dieser Dimension allein auf religiös-spirituelle Gehalte begrenzt werden soll. Gerade als theologisch geprägtem Begriff sind ihm politisch-rechtliche Implikationen eigen.

⁶ Vgl. die aktuellen Forschungsüberblicke von CHR. BURGER (Die Theologie Calvins und die Wirkungen der Genfer Reformation, 34–48) und CHR. STROHM (25 Jahre Calvin-Forschung, 442–469); zur älteren Calvin-Forschung vgl. D. NAUTA, Stand der Calvin-Forschung, 71–84; R. C. GAMBLE, Current Trends in Calvin Research, 91–112. Vgl. zur Calvin-Interpretation auch E. BUSCH, Who was and who is Calvin?, 237–250.

⁷ Vgl. G. H. HAAS, Ethik und Kirchengeschichte, 326. H. H. ESSER (Die Aktualität der Sozialethik Calvins, 421–443), J. B. SAUER (Faithful Ethics According to John Calvin, 55 ff.), E. BUSCH (Who was and who is Calvin?, 245), E. FUCHS (Calvins Ethik, 183–199), CHR. LINK (Prädestination und Erwählung, 2; 20–23; 94; 261–282), D. SMIT (Views on Calvin’s Ethics, 306–344) und A. THIEL (In der Schule Gottes) – um nur einige Calvin-Forscher zu nennen – identifizieren hingegen Calvin unumwunden als „Ethiker“. Im Blick auf diesen Sprachgebrauch kann von einem *magnus consensus* ausgegangen werden.

⁸ ARISTOTELES, Analyt. Post. I,33.

⁹ Vgl. N. LUHMANN, Ethik als Reflexionstheorie der Moral, 358–447.

¹⁰ So W. LIENEMANN, Grundinformation Theologische Ethik, 14. Dort kursiv. So auch ders., Philosophische und theologische Ethik, 13.

¹¹ Vgl. W. HUBER, Von der gemeinsamen Sicherheit zum gerechten Frieden, 150; ders. / H.-R. REUTER, Friedensethik, 22; W. LIENEMANN, Notwendigkeit und Chancen der Gewaltfreiheit, 51; H.-R. REUTER, Art. Frieden, Friedensethik, 515. Alle drei implizit im Anschluss an G. PICTH, Was heißt Friedensforschung?, 33.

Im Kontext einer Zweireiche-Lehre, wie Calvin sie aufgreift, hat darum eine theologische Friedensethik immer auch politisch-rechtliche Dimensionen, ja sie nimmt den Bereich des Politischen aus theologischer Perspektive explizit in ihr Blickfeld. Sie setzt dabei als genuin *theologische* Friedensethik das im Glauben von Gott in seinen Selbsterweisen her erschlossene und in der biblischen Überlieferung bezeugte Verständnis von Gott, Welt und Mensch voraus und betrifft als solche in der Reichweite ihrer Urteile – von der Kirche Jesu Christi ausgehend – alle individuellen und gesellschaftlichen Beziehungen bis hin zur innerstaatlichen Ordnung und zu den zwischenstaatlichen Verhältnissen.

1.2. *Calvin als miles Christi. Das Selbstverständnis des Genfer Reformators*

Was nun zum anderen den Lebenswandel bzw. Charakter Calvins betrifft, so wird man sicherlich feststellen können: Versteht man auf tugendethischem Hintergrund unter einem Friedensethiker einen friedensgesinnten, friedfertigen Menschen, so fällt es schwer, Calvin aufgrund seiner Biographie als einen solchen zu bezeichnen. Allenfalls von Ironikern wird Calvin für seine Irenek geschätzt und/oder verehrt.¹² Zu schwer liegt der düstere Schatten religiöser Intoleranz über ihm und „seiner“ Stadt Genf. Seriöse wissenschaftliche Klärungsbemühungen haben diesbezüglich bis heute recht wenig auszurichten vermocht.¹³ Exemplarisch sei im folgenden Exkurs auf das Calvin-Bild verwiesen, welches der deutsche Theologe, Philosoph und Politiker Ernst Troeltsch (1865–1923) um die Jahrhundertwende gezeichnet hat.

¹² Recht differenziert urteilt K. BARTH, *Die Theologie Calvins* 1922, 165 f.: „Calvin war hart gegen die Menschen, die sich seinen Gedanken und Plänen, die er mit der Sache Gottes identifizierte, etwas entgegenstellten. [...] Man darf diese Seite seines Wesens nicht dadurch beschönigen, dass man darauf hinweist, wie lebenswürdig und feinsinnig er seinen Freunden und überhaupt Allen, an denen ihm gelegen war, begegnen konnte. Damit war einem Servet oder Bolsec oder Castellio wirklich wenig geholfen. Wohl aber ist zu sagen, dass die calvinische Härte aufs engste zusammenhängt erstens mit der geschichtlichen Situation am Ende der Reformation: Calvin gegenüber stand Ignatius von Loyola, die spanische Inquisition und das Konzil von Trient. In einer belagerten Festung pflegt man mit Recht oder Unrecht mit Verdächtigen nicht viele Umstände zu machen; [...] Sie hängt zweitens, und das ist die Hauptsache, zusammen mit dem großen beseligenden oder vernichtenden Entweder-Oder, das wie ein Damoklesschwert über dem Menschen, über jedem Menschen hängt und das für ihn mit der Erkenntnis Gottes unmittelbar gegeben war, einem Gedanken, dessen kritische Wucht Calvin empfunden hat wie keiner der anderen Reformatoren“.

¹³ Vgl. etwa den Quellenband J. WITTE, JR. / R. M. KINGDON (Hg.), *Sex, Marriage, and Family in John Calvin's Geneva*. Vol. 1, und die aufschlussreiche Monographie: R. S. WALLACE, *Calvin, Geneva and the Reformation*; vgl. fernerhin: CHR. STROHM, *Calvin und die religiöse Toleranz*, 219–236.

Exkurs: Das Calvin-Bild Ernst Troeltschs im Blick auf dessen Verhältnis zu Krieg und Gewalt

Als „Gründungsvater“ und „Namensgeber wider Willen“ repräsentiert Calvin nach Ansicht Troeltschs den Calvinismus¹⁴ wie kein zweiter. So wie der Calvinismus bei Troeltsch als „der in geradezu aggressiver Weise weltgestaltende Teil des Protestantismus“¹⁵ erscheint, so auch Calvin selbst, während hingegen „der lutherische Protestantismus als primär auf die innere Rechtfertigungslosigkeit ausgerichtet und den Weltläufen eher passiv gegenüberstehend problematisiert wird.“¹⁶

Zwar zeichne sich auch Calvin – ähnlich wie Luther und Zwingli – durch das „Doppelgesicht“ des Protestantismus aus, „wovon das eine in die katholische-abendländische und das andere in die moderne Ideen- und Kulturwelt hineinsieht“¹⁷. Allerdings würden bei ihm alle Antizipationen der Moderne dadurch kurz- und mittelfristig wirkungslos, dass sein Verständnis von Kirche als supranaturale Heilsanstalt jeden echten Individualismus, jede soziale und staatliche Selbständigkeit zunichte mache.¹⁸ Diesbezüglich beobachtet Troeltsch „Calvin’s approximation to the idea of sect“.¹⁹ So bleibt Calvin nach Troeltsch letztlich dem Altprotestantismus verhaftet, obwohl es durchaus modernitätskompatible Züge erkennen lasse, wie sie im Neuprotestantismus dann wirklich voll und durchgreifend zum Tragen kämen.

Troeltsch zufolge stellt Calvin einen Zusammenhang zwischen seinem „Zentraldogma“, sprich: der Prädestinationslehre,²⁰ seinem sozialen Ideal einer Gemeinde der Heiligen und der Gewaltfrage her. Alle drei Faktoren sieht Troeltsch bei Calvin insofern zu einem mehr oder weniger homogen ausgeprägten gewaltinduzierenden Konstitutionszusammenhang verbunden, als dass der Prädestinationsglaube ein aristokratisches Prinzip sei,²¹ das Erwählungsbe-

¹⁴ Zum Calvinismus-Bild von E. Troeltsch vgl. R. BARTH, „Retter des Protestantismus“, 162–181; TH. K. KUHN, Johannes Calvin als Politikum, 169–173; U. PLATE, Ethos und Politik bei Ernst Troeltsch, 149–156; J. SEVERIJN, Ernst Troeltsch over de Beteekenis van het Calvinisme voor de Cultuurgeschiedenis, 1–71; M. WICHELHAUS, Kirchengeschichtsschreibung und Soziologie, 122–129.

¹⁵ CHR. STROHM, Nach hundert Jahren, 11 f.

¹⁶ A. a. O., 12.

¹⁷ E. TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, 161.

¹⁸ Vgl. A. HEIT, Alt- und Neuprotestantismus bei Ernst Troeltsch, 64 f.; TH. K. KUHN, Johannes Calvin als Politikum, 172.

¹⁹ E. TROELTSCH, Calvin and Calvinism, 133.

²⁰ Troeltsch wiederholt hier die folgenreiche Einschätzung A. SCHWEIZERS (Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche, bes. III,23,5; 7). Wie CHR. STROHM (Beobachtungen zur Eigenart der Theologie Calvins, 87) in forschungsgeschichtlicher Hinsicht feststellt, „ist die Fixierung auf die Prädestinationslehre als das Zentraldogma Calvins, die nicht aus Calvins Schriften begründet werden kann, überwunden worden.“

²¹ E. TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, 206.

wusstsein, die Unterwerfung der Verworfenen unter die kirchlich-staatliche Herrschaft und somit Gewalt als Mittel dieser Unterwerfung freisetze: „Der Prädestinierte fühlt sich als der berufene Herr der Welt, der in der Kraft Gottes zur Ehre Gottes in die Welt eingreift und sie gestalten soll.“²² Da sich Calvin, von einem solchen Gestaltungsauftrag beseelt, „nicht auf Konventikel [...] zurückziehen [wollte] wie die Täufer und doch auch nicht die Aufgaben der geistlichen Gemeinde an die Obrigkeit preisgeben wie Zwingli: so blieb ihm nichts übrig als die Gewalt, die mit allen geistlichen und weltlichen Mitteln die Autonomie der Religionsgemeinde und die Selbstbeugung des Staates unter das göttliche Wort nötigenfalls erzwingt. Um Gottes und des Gewissens willen ist Gewalt und Krieg erlaubt, nicht für jedes Individuum, aber für die verantwortlichen Leiter.“²³

Gegenüber dem Vorurteil, den Glaubenskrieg realgeschichtlich introduziert und implementiert zu haben, nimmt Troeltsch indes Calvin zumindest partiell in Schutz. So betont Troeltsch, dass „die wichtige und vom Luthertum so gründlich unterscheidende Erklärung [des Glaubenskrieges zum letzten Entscheidungsmittel] nicht im Geist und Sinne Calvins“²⁴ lag. Gleichwohl sei dieser aber schließlich aus Calvins Glaubenspolitik hervorgegangen. Calvin habe den Weg in den Glaubenskrieg insofern vorgespurt, als dass er selbst mittels seiner diplomatischen Korrespondenz in starkem Maße für die Ausbildung einer religiösen Politik und gegenseitige internationale Unterstützung geworben habe, die schließlich in bewaffnete Interventionspolitik hineinmündete: „[D]er reichliche Gebrauch der Diplomatie war auch bereits ein Gebrauch weltlicher Machtpolitik, und es liegt nur in der Natur der Sache, daß diese Diplomatie gelegentlich auch zu ihrem letzten Mittel, zur bewaffneten Intervention, schreiten mußte.“²⁵

Zusammenfassend wird man festhalten können, dass Troeltsch die Einschätzung seines Schülers Hans Baron teilte und antizipierte: Das „Ideal des von Gott erwählten Menschen, der sich als harter Kämpfer für die göttliche Ehre auf Erden bewährt, bildet bald bewußt, bald unbewußt die Grundlage von Calvins Gedankenwelt.“²⁶ Unter expliziter Berufung auf Troeltsch²⁷ konstatiert Baron: „Calvins Sozialethik ist, wie man oft bemerkt hat, nicht auf den Geist frommer christlicher Nächstenliebe begründet, sondern auf die Anerkennung des Nebenmenschen als eines Gott-Erwählten, als eines Mitstreiters für Gottes Reich. Nicht Liebe, sondern Gerechtigkeit wird daher das höchste Gesetz für die Beziehungen von Mensch zu Mensch; selbst grausame Strafen und der Krieg scheinen erlaubt und geboten, sobald die ‚Ehre Gottes‘ in Frage steht. Während *Luther* einen Ausweg aus dem Konflikte zwischen den Forderungen

²² Ders., Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 235.

²³ Ders., Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, 204.

²⁴ Ders., Soziallehren, 725.

²⁵ Ebd.

²⁶ H. BARON, Calvins Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter, 15.

²⁷ Vgl. E. TROELTSCH, Soziallehren, 637 ff.

der Bergpredigt und der Notwendigkeit, eine staatliche Ordnung durch obrigkeitliche Zwangsgewalt zu sichern, nur in der Scheidung von Person- und Amtsmoral fand und so gewissermaßen den kostbaren Teil der Seele von aller staatlichen Betätigung trennte, hat Calvin von einem solchen Widerspruch zeitlebens wenig gewußt. Ihm erschien das rücksichtslose Handeln der Politik eben als rechtes Wirkungsfeld für die christliche Gesinnung. Sein diplomatischer Briefwechsel enthält Beispiele dafür in Menge.²⁸

Es lässt sich feststellen: So ambivalent Troeltschs Einschätzung Calvins und des Calvinismus insgesamt ausfällt, die durchaus auch eine Bewunderung für dessen weltgestaltende Kraft kennt und „Sympathien für den staatskritischen und unabhängigen Calvinismus“²⁹ aufbringt, so eindeutig negativ fällt Troeltschs Einschätzung des friedens- bzw. kriegspolitischen Engagements Calvins aus – auch und gerade im Blick auf dessen theologische Legitimation.

Mit Calvins eigenem Empfinden deckt sich seine Charakterisierung als „Soldat“ auf recht frappierende Weise.³⁰ So bemerkt sein Biograph Herman J. Selderhuis: „Er empfand sein Leben als einen ständigen Kampf und spricht darum auch vom Kriegsdienst, aus dem er hoffe, so schnell wie möglich entlassen zu werden.“³¹ Auch Heiko A. Oberman konstatiert: „Calvin was not a city reformer in any of the usual senses of the term. He regarded himself as a soldier stationed in Geneva, but at the same time as an officer directing a European army.“³² Calvin verstand sich selbst zwar als ein Soldat Christi (*miles Christi*),³³ allerdings als ein Soldat wider Willen, der sich selbst im Grunde seines Herzens nach Ruhe und Frieden sehnt. So schreibt Calvin in einem Brief im Dezember 1552 an Francesco d’Enzinas:

„Farel und Viret waren zehn ganze Tage hier, und ich baue darauf, daß sie unsere Geduld reichlich bezeugen werden. Denn sie haben gesehen, wieviel traurige Erfahrungen, die nur uns angehen, wir still übergehen, wieviel Beschimpfungen wir hinunterschlucken, wieviel Sünden wir verzeihen. Aber vieles kann ich nicht zugeben, ohne treulos Christus und die mir von ihm anvertraute Herde zu verraten. So brauchst Du fortan nicht zu erschrecken, wenn Du auch in Zukunft von meinen Kämpfen hörst. Nur eins bitte ich Dich, halte mich nicht für so ehrgeizig,

²⁸ H. BARON, Calvins Staatsanschauung, 14.

²⁹ TH. K. KUHN, Johannes Calvins als Politikum, 172. H. RUDDIES (Karl Barth und die Liberale Theologie, 173) spricht gar von einer „außerordentliche[n] Hochschätzung des Calvinismus durch Troeltsch für die Bewältigung der sozialen Probleme in den europäischen Gesellschaften der Jahrhundertwende.“

³⁰ Zum Selbstbild Calvins vgl. H. J. SELDERHUIS, Calvinbilder, 6 f.

³¹ H. J. SELDERHUIS, Johannes Calvin, 283. Vgl. CO 15,357 (Brief an Johann Wolf vom 7.1.1555).

³² H. A. OBERMAN, Europa afflicta, 102. Vgl. auch J. BALSERAK, Establishing the Remnant Church in France, 214: „[H]is [Calvins] labors on behalf of the French Reformed Church are appropriately compared with a war, and the ministers sent out by Calvin from Geneva into France appropriately depicted as foot-soldiers“.

³³ Vgl. CStA 1/2,399,39 (Antwort an Kardinal Sadolet).

daß ich aus eigener Begier die Feinde und den Kampf suche. Nichts wäre mir lieber, als ruhige, wissenschaftliche Arbeit, wenn mir nur der, unter dessen Kommando ich stehe, Freiheit dazu gäbe.“³⁴

Eine gewisse Streitlust gesteht sich Calvin freilich im Blick auf sein eigenes Naturell ein.³⁵ Allerdings werde diese Verhaltensdisposition durch seinen ausgeprägteren Wunsch nach öffentlichem Frieden und Eintracht domestiziert. Calvins Brief an Oswald Myconius vom 14. März 1542, in welchem er sich in diesem Sinne äußert, zeigt zugleich, dass sein Verhalten bei Streitigkeiten – auf das Ganze betrachtet – einem gewissen Wandel unterworfen war. Man kann eine Veränderung an seinem zweiten Genfauenthalt (1541–1564) im Vergleich zu seinem ersten (1536–1538) festmachen:

„Mir liegt so viel am öffentlichen Frieden und der Eintracht, daß ich mich selbst sehr zusammennehme. Selbst die Feinde werden gezwungen, dieses Lob mir zuzugestehen. Freiwillig werden täglich auch einige von den Feinden zu Freunden, andere ziehe ich freundlich an mich und empfinde dabei auch einigen Fortschritt, wenn er auch nicht überall gelingt. Als ich ankam, konnte ich mit großem Beifall unsere Gegner in Harnisch bringen und mit vollen Segeln gegen jene ganze Gruppe vorgehen, die uns verletzt hatte. Ich habe davon Abstand genommen. Ich könnte, wenn es mir gefiele, jeden Tag nicht nur ungestraft, sondern mit Beifall vieler Tadel aussprechen. Ich unterlasse das, ja ich fliehe so etwas unter äußerster Zurückhaltung, damit ich nicht durch ein Wörtlein irgend jemanden verunglimpfe, schon gar nicht alle zu gleicher Zeit. Der Herr möge mich in dieser Denkart bestärken.“³⁶

³⁴ R. SCHWARZ (Hg.), Briefe 2, 618. = CO 14,434 (Brief an Francesco d’Enzinas vom Dezember 1552): „Fuerunt hic *Farellus* et *Viretus* decem integros dies: quos nostrae patientiae luculentos fore testes confido. Viderunt enim quam multa tragica, quae tantum ad nos spectant, silentio premamus, quas voremus contumelias, quam multis peccatis veniam demus. Atqui multa sunt quibus si conniveam, perfide et Christum proderem, et gregem ab eo mihi commissum. Proinde non est cur expavescas, ubi posthac me proeliari audieris. Unum etiam abs te peto, ne ita ambitiosum me esse existimes, ut cupide vel hostes vel pugnas accersam. Nihil certe otio et literis esset gratius, si modo ab eo daretur immunitas sub cuius auspiciis milito.“

³⁵ K. BARTH (Die Theologie Calvins, 167 f.) spricht gar von der in der Person Calvins liegenden Tragik, die sich an seinem bisweilen eifernden „heiligen“ Temperament entzündete. Vorsichtiger urteilt H. J. SELDERHUIS (Johannes Calvin, 284): „Es ist nicht ganz deutlich, ob Calvin so streitbar war, weil er das Leben eines Christen für einen ständigen Kampf hielt oder ob er einfach vom Charakter her streitlustig war und deshalb diese Terminologie gebrauchte. Wahrscheinlich ist wohl eine Kombination aus beiden Faktoren.“

³⁶ Zit. nach J. ROGGE (Hg.), Johannes Calvin 1509–1564. Eine Gabe zu seinem 400. Todestag, Berlin 1963, 145. – CO 11,378 (Brief vom 14.3.1542 an Myconius): „Tanti enim mihi est publica pax et concordia, ut manum mihi iniiciam: atque hanc laudem mihi adversarii ipsi tribuere coguntur. Quin etiam ex inimicis nonnulli sponte in dies amici fiunt, alios comiter allicio, et proficere me nonnihil sentio: utcunque non ubique succedat. Poteram quum veni magno plausu exagitare hostes nostros, et plenis velis invehi in totam illam nationem, quae nos laeserat. Abstinui. Possem quotidie, si liberet, non modo impune, sed cum multorum approbatione perstringere. Supersedeo: imo summa reli-

Calvins neu gewonnene irenische Gesinnung scheint durch seinen eigenen Sprachgebrauch konterkariert zu werden,³⁷ zumal er immer wieder eine recht martialisch anmutende militärische Terminologie bemüht, um die *vita Christiana* zu umschreiben. Vielfach greift er auf die paulinische und deuteropaulinische Metaphorik von der „geistlichen Waffenrüstung“³⁸ zurück. Wohlgemerkt geht es um die *geistliche* und nicht etwa die leiblich-physische Waffenrüstung. Calvin hält fest: „Mit einem Schwert nur läßt sich kämpfen, lehrt Paulus, mit dem Wort des Herrn (Eph 6,17).“³⁹ Das Leben der Gläubigen sei ein „ununterbrochener Kriegsdienst“⁴⁰. Gott habe die Gläubigen zu seinem Krieg gegen Satan zu den Waffen gerufen, in dem es heftig zugehe und darum wenig Platz für persönliche Vergnügungen sei.⁴¹ Für die Christenmenschen gelte: „[D]as ist nun einmal ihre Lage, daß sie auf Erden streiten müssen.“⁴² Und an anderer Stelle heißt es: „Nicht als genossen wir in der Welt lauter Freude und Ruhe. Wer davon träumt, der täuscht sich sehr, denn wir stehen hier in unauflösllichem Kriegsdienst, sonst kann uns Gott nicht zum Genuß einer ewigen Ruhe bringen. In dieser Welt heißt es kämpfen, darum sind die Gläubigen immer viel Unruhe unterworfen“⁴³. Freilich trage die „Kampfesübung [, die] allen Kindern Gottes gemeinsam“⁴⁴ sei, die Signatur des bereits errungenen Sieges Christi, „so dass die Gläubigen vom Teufel weder besiegt noch unterdrückt werden können“⁴⁵ und „am Ende den Sieg behalten.“⁴⁶

gione id fugio, ne verbulo uno insectari aliquem videar: nedum simul omnes. Hunc animum mihi Dominus confirmet.“

³⁷ H. J. SELDERHUIS (Johannes Calvin 1509–2009, 775) greift diesen Sprachgebrauch auf, wenn er von Calvins Briefen als „Waffen“ spricht.

³⁸ Vgl. dazu den Abschnitt 3.4. der vorliegenden Untersuchung.

³⁹ CStA 1/2,399,35 f. (Antwort an Kardinal Sadolet). – A. a. O., 398,25 f.: „Unico sane gladio pugnandum docet Paulus, verbo Domini (Ephes. 6,17).“

⁴⁰ Auslegung der Psalmen 2, 215. – CO 32,23 (Komm. Ps 94,12): „[...] qui in continua militia peragendus nobis est.“

⁴¹ Vgl. Auslegung der Psalmen 1, 439: „[S]o oft uns die Gottlosen verspotten und mit gehässigen Reden darzutun suchen, Gott sei uns feindselig gesinnt, so arbeitet der Satan darauf hin, unsern Glauben zu Fall zu bringen; und daher ist kein Raum zu Ergötzlichkeiten, wo sich ein so gefährlicher Krieg wider uns erhebt.“ – CO 31,427 (Komm. Ps 42,4): „[...] quoties nobis insultant impii, et odiose exprobant Deum novis esse adversum, a Satana impelli, ut fidem nostram deiiciat: ideoque non esse locum deliciis ubi tam periculosum bellum nobis movetur.“

⁴² Auslegung der Psalmen 2, 498. – CO 32,283 (Komm. Ps 119,153): „[...] haec enim eorum est conditio ut militent in terra.“

⁴³ Auslegung des Propheten Jeremia, 512. – CO 39,68 (Komm. Jer 33,16): „[...] non quod in mundo fruamur laeto et pacato statu. Se enim nimium fallunt qui imaginantur hic quietem, quia necesse est defungi perpetua militia, ut tandem colligat nos Deus in fruitionem beatae quietis. Certandum igitur est in hoc mundo. Itaque fideles obnoxii semper erunt multis turbis.“

⁴⁴ Inst. (1559), I,14,18. – OS III,168,12 f.: „Omnibus ergo filiis Dei commune est id exercitium.“

⁴⁵ Inst. (1559), I,14,18. – OS III,168,15 f.: „[...] ideo nego vinci unquam vel opprimi ab eo fideles posse.“

In seinen Predigten zum Jeremia-Buch bemerkt Calvin im Blick auf diesen vorexilischen Propheten, in dessen Berufung und Geschick Calvin die streitbare theologische Existenz des Dieners am Worte Gottes und das wahre Selbstverständnis eines Predigers des Evangeliums widerspiegeln sieht: „Der treue Diener kennt den Krieg“⁴⁷. Er kennt ihn – so Calvin – nicht um eigener Streitlust willen, sondern aufgrund der Unausweichlichkeit des Konfliktes, in den sich der Diener Gottes durch den existenzbestimmenden Auftrag Gottes gestellt sieht. Die Verstrickung in solche Kämpfe resultiert nach Calvins Einschätzung nicht aus der Querulanz notorischer Besserwisserei, sondern aus dem Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes. Diesbezüglich kann Calvin auch „von der Fessel dieser Berufung“⁴⁸ (*hoc vocationis vinculum*) sprechen. Wie die bisherigen Ausführungen zeigen, findet die Vorstellung von der *militia Christi*,⁴⁹ vom Kriegsdienst für Christus, die bereits im Urchristentum und in der Alten Kirche als „metaphorische Umschreibung für die Existenz bzw. den Dienst des Christen in der Welt“⁵⁰ gebraucht wurde,⁵¹ auch bei Calvin eine häufige Verwendung. Dabei wird diese Begrifflichkeit von Calvin – wie bereits in der Alten Kirche – fast ausschließlich metaphorisch verwendet.⁵² Die Zahl der Gegenbeispiele ist relativ gering,⁵³ nahm aber in seinen späteren Jahren zu.⁵⁴ Es findet in der Regel keine Applikation auf den militärischen Bereich statt. Calvin verlässt die metaphorische Ebene bei der Verwendung militärischer Terminologie selten.

Darin unterscheidet sich Calvin etwa von der Gottesfrieden- und der Kreuzzugsbewegung, in der der christliche Ritter als bewaffneter Beschützer der Kirche und ihrer Gläubigen gesehen wurde.⁵⁵ Im Lichte von Calvins meist metaphorischem Gebrauch des Begriffsfeldes *militia Christi* lässt sich der massive Umschwung zu einer eigentlichen Verwendung, wie er die Kreuz-

⁴⁶ Inst. (1559), I,14,18. – OS III,168,19. „[...] ut in fine victoriam obtineant“.

⁴⁷ Zit. nach H. J. SELDERHUIS, Johannes Calvin, 284. Vgl. SC VI,28 ff. (Predigt zu Jer 15,10 ff.).

⁴⁸ CStA 6,31,19 (Vorrede zum Psalmenkommentar). – A. a. O., 30,16.

⁴⁹ Vgl. A. v. HARNACK, *Militia Christi*, und dazu H. CHR. BRENNECKE, „An fidelis ad militiam converti possit?“, 179–232; H. VON CAMPENHAUSEN, *Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums*, 203–215; M. GEORGE, *Vom Pazifismus zur kritischen Legitimation militärischer Gewalt*, 134–149.

⁵⁰ H. CHR. BRENNECKE, *Art. Militia Christi*, 1231.

⁵¹ Dass es sich bei dieser metaphorischen Umschreibung keineswegs um ein Relikt der Vergangenheit handelt, zeigt etwa S. HAUERWAS’ (*Ohne Feind kein Christentum*, 63) Bemerkung, wonach „wir in unserer Theologie und Predigt davon ausgehen sollten, daß wir für eine Kirche schreiben und predigen, die sich mitten im Krieg befindet“. Hauerwas kennzeichnet diese von ihm vertretene Vorstellung von der *ecclesia militans* als „eine Einstellung, die man merkwürdig finden mag, zumal wenn sie von einem Pazifisten vertreten wird.“

⁵² Vgl. H. CHR. BRENNECKE, *Art. Militia Christi*, 1231.

⁵³ Vgl. den Abschnitt 5.2. dieser Untersuchung.

⁵⁴ Vgl. J. WITTE, JR., *The Reformation of Rights*, 70.

⁵⁵ Vgl. H. CHR. BRENNECKE, *Art. Militia Christi*, 1233.

zugsaufrufe kennzeichnet, durchaus als Missbrauch der bereits die literarische Überlieferung der Alten Kirche prägenden Begrifflichkeit vom *miles Christi* kennzeichnen. Das gilt freilich auch für Calvins eigene Abweichungen von seinem regulären Sprachgebrauch.

Es erweist sich als durchaus bezeichnend für Calvin, dass er den durch die Kreuzzüge weitgehend diskreditierten Begriff des *miles Christi* nicht einfach aufgibt oder zumindest zurücktreten lässt, indem er sich anderer semantischer Felder bedient. Calvin hält vielmehr entschieden am biblischen Sprachgebrauch fest. Dabei ist es erkennbar der paulinische bzw. deuteropaulinische Sprachgebrauch und auch der der Pastoralbriefe, der Calvin als „Schüler der Schrift“⁵⁶ (*discipulus scripturae*) zum Benutzen militärischer Bilder zur Umschreibung der christlichen Existenz in der Welt inspiriert und anleitet (vgl. z. B. 1Thess 5,8; 2Kor 6,7; Röm 6,13 f.; 23; 16,7; Phlm 2,23; Eph 6,10–18; Kol 4,10; 2Tim 2,3 f.).

Man wird darüber hinaus sagen können, dass es diese Metaphorik ist, die wie keine andere das Selbstverständnis des Genfer Reformators zur Sprache bringt und die Calvin bevorzugt zur Selbstdeutung heranzieht. Dies wird vor allem an seiner „Vorrede zum Psalmenkommentar“⁵⁷ (1557) deutlich, in die er – wie nicht allzu häufig – explizit autobiographisches Material einfließen lässt. So bemerkt er dort im Rückblick auf seine Flucht aus Frankreich (1534), die er als junger, vom reformkatholischen Bibelhumanismus ins „evangelische Lager“ übertretener Gelehrter antreten musste⁵⁸:

„Von Natur aus schüchtern, habe ich die Zurückgezogenheit und Ruhe stets geschätzt und deshalb danach gestrebt, im Verborgenen zu leben. Das ist mir aber so wenig vergönnt gewesen, dass aus jedem Versteck gleichsam eine öffentliche Schule wurde. Während es meine einzige Absicht war, unbeachtet in Ruhe leben zu können, hat Gott mich so von Ort zu Ort getrieben, dass er mich nirgends Ruhe finden ließ, bis ich meinem Widerstand zum Trotz ins helle Licht (der Öffentlichkeit) gezogen wurde.“⁵⁹

⁵⁶ Inst. (1559), I,6,2. Vgl. OS III,63,8 f.

⁵⁷ CStA 6,18–41. Vgl. dazu M. FREUDENBERG, Calvin und David, 319–325; ders., Von Gott reden, 81–96; ders., Warum den Flug in die Luft nehmen?, 242–246; H. SELDERHUIS, Gott in der Mitte, 24–36. Zu Calvins Psalmenauslegung einleitend M. FREUDENBERG, Ein gutes Stück himmlischer Weisheit, 14–30; P. OPITZ, Calvin als Ausleger der Psalmen, 1–16; ders., Calvin as Bible Translator, 9–26; ders., Calvins theologische Hermeneutik, 7–40; H. J. SELDERHUIS, Singende Asylanten, 65–83; W. DE GREEF, Calvin as Commentator on the Psalms, 85–106.

⁵⁸ Vgl. P. OPITZ, Leben und Werk Johannes Calvins, 32 f. Zur *subita conversio* Calvins vgl. W. H. NEUSER, Johann Calvin, 37–48; H. A. OBERMAN, Subita Conversio, 279–295; ders., Initia Calvini, 113–154. Einen Forschungsüberblick zur neuen Literatur liefert V. LEPPIN, Zur Entdeckung des Menschen Johannes Calvin, 18–34.

⁵⁹ CStA 6,27,7–16 (Vorrede zum Psalmenkommentar). – A. a. O., 26,5–10: „Ego qui natura subrusticus, umbram et otium semper amavi, tunc latebras captare, quae adeo concessae non sunt, ut mihi secessus omnes instar publicae scholae essent. Denique dum hoc mihi unum in animo est, ignobile otium colere, Deus ita per varios flexus me circu-

Nach seiner Vertreibung aus Genf (1536) ist Calvin während seines für ihn persönlich sehr glücklichen Straßburger Aufenthaltes (1538–1541), in den etwa seine Vermählung mit Idelette de Bure (1507–1549) fällt, erneut wider seinen Willen bedrängt worden, den früheren Genfer Posten wieder einzunehmen:

„Wenn mir auch das Wohl dieser Kirche so am Herzen lag, dass ich mich nicht geweigert hätte, für sie den Tod auf mich zu nehmen, legte mir doch meine Furchtsamkeit eine bunte Mischung von Entschuldigungsgründen nahe, mir eine so schwere Last ungern erneut aufzuhalsen. Schließlich aber siegten mein Pflichtgefühl und meine Treue, so dass ich zu der Herde zurückkehrte, von der ich gewaltsam fortgerissen worden war. Mit welcher Trauer, unter wieviel Tränen und in welcher Angst (ich das getan habe): Dafür ist Gott mein bester Zeuge und viele fromme Leute, die gewünscht hätten, dass mir diese Last erspart geblieben wäre, wenn sie nicht dieselbe Befürchtung, die auf mir lastete, auch gebunden hätte. Es wäre eine lange Geschichte, wenn ich erzählen wollte, mit wie viel Kämpfen mich (Gott) seit dieser Zeit geplagt und mit welchen Prüfungen er mich auf die Probe gestellt hat.“⁶⁰

Wider den eigenen Willen gerät der Christenmensch – wie Calvin an seiner eigenen Rückkehr nach Genf zu exemplifizieren versucht – in die Kampfsituation, in der er sich bis hin zur Selbstverleugnung im Gehorsam zu bewähren hat. Eine solche Bewährung bildet Calvin zufolge den pädagogischen Sinn des Kampfes. Ganz entsprechend dieser allgemeinen Regel, habe auch er sich vielfach in solchen Situationen der Bedrängnis vorgefunden,⁶¹ in denen er plötzlich und unerwartet angegriffen worden sei und mit David⁶² sagen musste: „Während ich auf Frieden aus bin, fangen sie Krieg an“ (Ps 120,7).⁶³

megit, ut nusquam tamen quiescere permitteret, donec repugnante ingenio, in lucem pertractus sum.” Calvin (CStA 6,33,26) kann sich selbst auch als „unkriegerisch und ängstlich“ (*imbellis [...] ac meticulosus*) bezeichnen. A. a. O., 32,22.

⁶⁰ CStA 6,33,3–16 (Vorrede zum Psalmenkommentar). – A. a. O., 32,3–12: „Etsi enim maiori curae erat huius Ecclesiae salus, quam ut eius causa mortem oppetere recusarem. Mihi tamen multos excusationis colores suggerebat mea timiditas, cur non libenter humeros deintegro subiicerem oneri tam arduo. Vicit tandem officii religio ac fides, ut gregi a quo avulsus fueram, me restituerem, quanto tamen cum moerore quantis lachrymis, et quanta anxietate, Dominus mihi optimus testis est, et multi pii homines, qui hac molestia liberatum me optassent, nisi idem metus quo urgebar, constrictos simul mecum tenuisset. Ab eo tempore quam variis certaminibus me exercuerit, et quibus experimentis probaverit si narrare velim, longa erit historia.“ In seiner „Abschiedsrede an die Genfer Pfarrer“ vom 28.4.1564 bemerkt Calvin: „Ich habe hier [in Genf] unter erstaunlichen Kämpfen mein Leben verbracht“ (CStA 2,297,7). – A. a. O., 296,6: „J’ay vescu icy en combats merveilleux.“

⁶¹ Als einen solchen Kampf (*certamen*) interpretiert Calvin in seinem Straßburger Antwortschreiben vom 1.9.1539 (CStA 1/2,347–429) seine Auseinandersetzung mit Kardinal Sadolet, der in seinem Brief vom März 1539 Magistrat und Bürgerschaft von Genf zur Rückkehr in die römische Kirche aufgefordert hatte. Vgl. u. a. a. O., 351,31; 33.

⁶² Calvins Identifikation mit David ist weitreichend und der mit dem Apostel Paulus vergleichbar, in dessen Charakterisierung sich Calvin – wie B. GORDON (Calvin, 109–111) gezeigt hat – selbst beschreibt.

⁶³ CStA 6,39,9 f. (Vorrede zum Psalmenkommentar). – A. a. O., 38,6: „Dum pacem quaero, eos ad bellum ruere.“

Eine solche Situation provoziere regelrecht dazu, sich zu echauffieren: „Wie abscheulich ist es doch, dass sie so böse Kriege (gegen mich) führen?“⁶⁴

Eine solche Kampfsituation sei jedoch zugleich eine Situation des Kreuzstragens (*tolerantia crucis*), wie sie etwa im Psalter im Blick auf die *vita christiana* gelehrt werde:

„Obwohl dieses Buch so voll ist an Vorschriften, wie man ein heiliges, frommes und gerechtes Leben führen soll (vgl. Tit 2,12), lehrt es uns doch in der Hauptsache, das Kreuz zu tragen. Dies ist die rechte Bewährung unseres Gehorsams, wenn wir unseren eigenen Neigungen den Abschied geben, uns Gott unterwerfen und unser Leben so von seinem Willen lenken lassen, dass auch die schwersten Lasten uns angenehm werden, weil sie von ihm selber kommen.“⁶⁵

Hinsichtlich der Kommentierung des Psalters kann Calvin seine persönliche Eignung als Ausleger des Wortes Gottes auf dem existentiellen Hintergrund seiner „reichlichen Erfahrung aus Kämpfen, in denen mich Gott auf die Probe gestellt hat“⁶⁶, unterstreichen.

Im Lichte einer solchermaßen bestimmten theologischen Existenz interpretiert Calvin sein eigenes Tun und Schaffen und zwar bereits vom Anfang seines Genfer Wirkens an. Im Widmungsschreiben zur Erstausgabe der „Institutio“⁶⁷ von 1536 an den französischen Monarchen Franz I. (1515–1547)

⁶⁴ CStA 6,37,6 f. (Vorrede zum Psalmenkommentar). – A. a. O., 36,5: „[...] eos tam nefaria bella moliri, quam detestabile est?“

⁶⁵ CStA 6,23,42–25,3 (Vorrede zum Psalmenkommentar). – A. a. O., 22,32–24,3: „Ad haec quamvis praeceptis, quaecunque ad vitam sancte, pie, iusteque formandam valent, refertus sit liber, praecipue tamen nos ad crucis tolerantiam instituit: quae vera est obedientiae probatio, ubi propriis affectibus valere iussis, Deo nos subiicimus, patimurque eius arbitrio vitam nostram ita gubernari ut quae nobis acerbissimae sunt aerumnae, quia ab ipso proficiscuntur, dulcescant.“

⁶⁶ CStA 6,25,11 ff. (Vorrede zum Psalmenkommentar). – A. a. O., 24,10 f.: „[...] mediocri certaminum (quibus me Dominus exercuit) experientia“. Mit Blick auf diese Erfahrungen vermerkt Calvin in seinem „Testament“ vom 25.4.1564: „Auch habe ich in allen Streitigkeiten, die ich mit den Feinden der Wahrheit durchzufechten hatte, nie Hinterlist noch Sophisterei gebraucht, sondern bin stets ehrlich vorgegangen in der Verteidigung seiner Sache. Aber ach, das Wollen, das ich hatte, und mein Eifer, wenn ich so sagen darf, waren so kalt und feige, dass ich mich recht schuldig fühle in allem und überall, und wäre nicht seine unendliche Güte, so wäre all mein leidenschaftliches Streben nichts als Rauch gewesen“. R. SCHWARZ (Hg.), Briefe III, 1280. – CO 20,299: „Et mesmes qu'en toutes les disputes que i'ay eues contre les ennemis de verité, ie n'ay point usé de cautele ne sophisterie, mais ay procedé rondement à maintenir sa querele. Mais, hélas! le vouloir que i'ay eu, et le zele, s'il le faut ainsi appeller, a esté si froid et si lasche que ie me sens bien redevable en tout et par tout: et que si ce n'estoit sa bonté infinie, toute l'affection que i'ay eue ne seroit que fumee“.

⁶⁷ Bis zur Endgestalt hat Calvins „Institutio“ mehrere Stationen durchlaufen: Von der Erstfassung 1536 mit fünf Kapiteln über erweiterte und überarbeitete Fassungen von 1539 (frz. 1541) und 1543 (frz. 1545), 1550 (frz. 1551) bis zur Endfassung 1559 in vier umfangreichen Büchern. In dieser Untersuchung werden vor allem die Erst- und die Letzt- ausgabe berücksichtigt.

benennt Calvin den eigentlichen Gegenstand des Streitens, um dessen willen dieser unerlässlich und sachlich geboten sei – um der Ehre Gottes willen⁶⁸:

„An Euch aber ist es, huldreichster König, Ohren und Herz einer derart berechtigten Schutzschrift nicht zu verschließen, zumal eine so wichtige Sache auf dem Spiel steht: wie nämlich Gottes Ehre auf Erden unangetastet bleiben, wie Gottes Wahrheit ihr Ansehen behalten, wie das Reich, für Christus wohlverwahrt und geschützt, unter uns Bestand haben soll. Diese Sache ist Eures Gehörs wert, wert Eurer gerichtlichen Klärung, wert Eures Richterstuhls, so gewiss den wahren König das Bewusstsein ausmacht, in der Verwaltung seines Reiches Gottes Diener zu sein. Denn wer zu einem anderen Zweck regiert, als damit Gottes Ehre zu dienen, der übt nicht Herrschaft aus, sondern Räuberei.“⁶⁹

In seiner Abschiedsrede an die Genfer Pfarrer vom 28. April 1564 bemerkt der Genfer Reformator: „Niemandem gegenüber habe ich jemals irgendetwas aus Haß geschrieben, sondern immer das treu vorgebracht, was nach meiner Ansicht der Ehre Gottes dient.“⁷⁰ Hier schließt sich gewissermaßen der Calvinische Lebenskreis und zwar gleichsam als Lehrkreis: Bereits in seinem ersten Katechismus, der „Instruction et confession de foy“ (1537), schärft Calvin ein, worauf es im menschlichen Leben ankomme, nämlich Gott „durch die Erkenntnis unserer Ungerechtigkeit, Ohnmacht und Verlorenheit allen Ruhm der Herrlichkeit, der Kraft und des Heils [zu] geben.“⁷¹

Und zu Beginn des wenige Jahre später entstandenen Genfer Katechismus (1545) stellt Calvin fest, dass die „wahre und rechte Erkenntnis Gottes“ (*vera*

⁶⁸ Vgl. zu diesem zentralen Motiv der Theologie Calvins E. BUSCH, Gotteserkenntnis und Menschlichkeit, 75–80; CHR. LINK, Prädestination und Erwählung, 13–16; G. PLASGER, Erkenntnis und Ehre Gottes, 103–110; M. WEINRICH, Gott die Ehre geben, 137–140; M. ZEINDLER, Gott Ehre erweisen, 209–217.

⁶⁹ CStA 1/1,71,31–40 (Widmungsschreiben der Institutio, 1536). – A. a. O., 70,21–28: „Tuum autem erit, Serenissime Rex, nec aures, nec animum a tam iusto patrocinio avertere, praesertim ubi de re tanta agitur, nempe quomodo Dei gloriae sua constet in terris incolumitas, quomodo suam dignitatem Dei veritas retineat, quomodo regnum Christo sartum tectumque inter nos maneat. Digna res auribus tuis, digna tua cognitione, digna tuo tribunali. Siquidem et verum regem haec cogitatio facit: agnoscere se in regni administratione Dei ministrum. Nec iam regnum ille, sed latrocinium exercet, qui non in hoc regnat, ut Dei gloriae serviat.“ Gegenüber Kardinal Sadolet kann Calvin den Einwand erheben: „[D]as jedenfalls ist zu wenig theologisch (gedacht), den Menschen in einer Weise mit sich selbst zu befassen, daß man ihm unterdessen, den Eifer, Gottes Ehre ans Licht zu bringen, nicht mehr als Grundlage seiner Lebensführung vor Augen stellt.“ CStA 1/2,363,10–14 (Antwort an Kardinal Sadolet). – A. a. O., 362,9–12: „[...] id tamen parum est theologicum, hominem ita sibi ipsi addicere, ut non interim principium hoc illi vitae formandae praestitutas, illustrandae Domini gloriae studium.“

⁷⁰ CStA 2,299,24 ff. (Calvins Abschiedsreden). – A. a. O., 298,19 ff.: „Je n’ay escrit aucune chose par haime à l’encontre d’aucun: mais tousiours ay proposé fidellement ce que i’ay estimé estre pour la gloire de Dieu.“

⁷¹ CStA 1/1,145,31 ff. (Genfer Katechismus und Glaubensbekenntnis, 1537). – A. a. O., 144,28 f.: „[...] par la recognoissance de nostre iniquite impuissance et perdition luy donner toute gloire de saintete vertu et salut.“