

Anti-Papalismus und begrenzte Monarchie in François Hotmans „Franco-Gallia“

Von Gunter Zimmermann

1.

Das Problem

Nach einer knappen Darstellung der Theorie des Papsttums, die sich in den politischen Schriften des großen jesuitischen Kontroverstheologen Robert Bellarmin findet, behauptet *George H. Sabine* in seiner bekannten „History of Political Theory“, daß sich mit Ausnahme der divergenten Auffassung von der Kirchenleitung die Staats- und Kirchenanschauung des katholischen Systematikers in nichts von der Konzeption der Calvinisten unterscheide. Beide, Katholiken und Reformierte, treten seiner Ansicht nach für die Unabhängigkeit der Kirche in allen Lehr- und Glaubensentscheidungen ein, beide konnten die staatliche Herrschaft in einer nationalen Kirche nicht anerkennen und das unerschütterliche und unumstößliche göttliche Recht eines häretischen Königs nicht akzeptieren. Darum ist es nach dem Urteil des amerikanischen Historikers gerechtfertigt, daß in der Polemik der Royalisten, der Anhänger eines mehr oder weniger begründeten monarchischen Absolutismus, Katholiken und Calvinisten zusammengefaßt werden. Das Epigramm des englischen Königs Jakob I., daß Jesuiten nichts anderes seien als puritanische Papisten, ist nach dem Verständnis *Sabines* typisch für diese Art der Diskussion und Auseinandersetzung. Wesentlicher als die historische Feststellung ist jedoch die in die Geschichte der politischen Theorie zielende Behauptung des modernen Interpreten, daß diese königliche Aussage im großen und ganzen wahr ist¹.

Für eine der größten Ironien in der Geschichte der politischen Ideen hält es der amerikanische Historiker, daß sowohl die Katholiken als auch die Reformierten durch ihr hartnäckiges Festhalten an der kirchlichen Supraordination zu einer Regelung und Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche beigetragen haben, die sie beide seiner Ansicht nach verabscheuten und strikt ablehnten. Die gesamte christliche Überlieferung sprach nach der Interpretation *Sabines* gegen den Versuch, die weltliche Obrigkeit zum Schiedsrichter in Glaubensfragen und religiösen Angelegenheiten zu ma-

¹ Vgl. *George H. Sabine*, *A History of Political Theory*, 4. Aufl., rev. durch *Thomas L. Thurston*, Hinsdale/Illinois 1973, S. 361.

chen. Selbst wenn die nationalen Kirchen in der Tat die Angehörigen der gesamten Nation zu ihren Mitgliedern zählten, war es seiner Auffassung nach im Zeitalter der Reformation und der Konfessionskriege nicht möglich, dem weltlichen Regiment die Bestätigung geistlicher Entscheidungen zu überlassen. Daher war auf der Basis der christlichen Tradition die von Katholiken und Calvinisten verfochtene Forderung, daß die Kirche sich unabhängig von der weltlichen Gewalt organisieren und entfalten müsse, unausweichlich und unvermeidlich².

Die kirchliche Unabhängigkeit, fährt *Sabine* in seiner Erzählung fort, war jedoch nur um den Preis zu haben, daß Staat und Kirche in der Theorie zu zwei eigenständigen und voneinander unabhängigen Gemeinschaften erhoben wurden, die im tiefsten Grunde nichts miteinander zu tun hatten. Dieses Zugeständnis, das au fond die moderne Zeit charakterisiert, wollten nach *Sabine* jedoch weder die Katholiken noch die Calvinisten machen. Im wesentlichen waren seiner Darstellung nach die katholischen, besonders die jesuitischen Kontroverstheologen sogar aufgeschlossener gegenüber den neuen Möglichkeiten, die sich durch den Gang der Ereignisse aufdrängten. Doch letzten Endes intendierten beide Konfessionen in der Perspektive des amerikanischen Historikers, die mittelalterliche Einheit der Christenheit, die „*respublica christiana*“ in einem neuen Gewand, in einer neuen Gestalt weiterzuführen bzw. wiederzubeleben³.

Die strukturelle Übereinstimmung zwischen den politischen Theorien katholischer und reformierter Provenienz, die *Sabine* aus den Niederungen der Pamphlete und Flugblätter der royalistischen Propaganda des 16. und 17. Jahrhunderts zu einem festen geistesgeschichtlichen Faktum erhebt, ergibt sich seinem Verständnis nach aus der gemeinsamen historischen Situation. Für beide Konfessionen war es seinem Urteil nach notwendig zu betonen, daß erstens die politisch-weltliche Verpflichtung nicht als zwingend und absolut verbindlich zu betrachten sei und daß zweitens das Widerstandsrecht gegen einen ketzerischen und häretischen Herrscher als legitim und berechtigt angesehen werden müsse. Beide Konfessionen setzten sich deswegen für den Gedanken ein, daß die politisch-weltliche Gesellschaft ihre eigenen Obrigkeiten und Magistrate erzeugt und erschafft und daß sie diese öffentliche Gewalt nach ihren eigenen Maßstäben und Kriterien regulieren und kontrollieren kann. Stringenterweise waren deshalb nach dem amerikanischen Historiker beide Konfessionen der Überzeugung, daß die politische Macht im Volk selbst liegt, daß sie von ihm durch einen Vertrag auf den Monarchen übertragen wird und daß der König schließlich abgesetzt werden kann, sofern er die ihm gesetzten Grenzen überschreitet und zum Tyrannen wird. Aufgrund dieser von beiden Konfessionen anerkannten Prinzipien der politischen Ordnung ist es nach *Sabine* möglich, in der Darstellung der Geschichte der politischen Theorie die katholischen und die calvinistischen Schriftsteller des 16. und 17. Jahrhunderts als verwandt und sogar als zusammengehörig zu betrachten⁴.

² Vgl. aaO., S. 361.

³ Vgl. aaO., S. 361.

⁴ Vgl. aaO., S. 361 f.

Erheblich vorsichtiger beurteilt *Mark Goldie* den Versuch, unter dem Gesichtspunkt des durchgängigen Anti-Royalismus Katholiken und Reformierte in einer entente cordiale zusammenzufassen. Aber auch er bemerkt zustimmend, daß sich zwischen den Jahren 1600 und 1610 eine internationale Bewegung konstituierte, die die ganz Europa verheerenden und zerstörenden Auseinandersetzungen zwischen den rivalisierenden Konfessionen zu überwinden suchte. Ihr entscheidendes politisches Mittel bei ihrem Vorhaben, den Frieden herzustellen und zu stabilisieren, war das Bemühen, den absoluten Vorrang des weltlichen Staates gegenüber allen klerikalen und demokratischen Konzeptionen zu behaupten. Ihr hauptsächliches Argument war die nüchterne Feststellung, daß die Suprematie der irdischen Obrigkeit in der politischen Praxis ständig untergraben werde durch die Versuche der klerikalen Parteien, die öffentliche Gewalt an sich zu reißen⁵.

Schon früher hatten nach *Goldie* die Anhänger des Royalismus in England damit begonnen, die puritanischen Forderungen als „papistisch“ zu brandmarken. Seit den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts war diese Etikettierung eine mächtige polemische Waffe. Die aufschlußreichste Ausprägung dieser monarchistischen Reflexionen über geschichtliche Zusammenhänge, in der die calvinistische Lehre von der Volkssouveränität und vom Widerstandsrecht des Volkes als Abkömmling aus dem politischen Denken des Katholizismus begriffen wurde, bildete die 1610 erschienene Schrift des Geistlichen David Owen, „*Herode and Pilate Reconsidered*“, die mit dem eindrucksvollen Bild endet, daß die Könige der Christenheit wie ihr Herr Jesus Christus täglich zwischen zwei Dieben gekreuzigt werden, nämlich zwischen den Papisten und den Puritanern⁶.

Auch in der Folgezeit hörten die Royalisten und ihre Erben, die Tories, nicht auf, ihre Gegner als Vertreter einer papistischen Politik zu verunglimpfen. Nach dem Prozeß gegen König Karl I. und seiner Verurteilung zum Tode deklarierten mehrere Parteigänger des Monarchen, die puritanischen Rebellen hätten nur das vollendet, was die Papisten seit langem beabsichtigt hätten. Diese Vermutung führte zu dem in der Logik des Gedankens liegenden Vorwurf an die politischen Schriftsteller des Katholizismus, sie seien an der Hinrichtung des Herrschers mitschuldig. Die Strategie, zum Zweck der Propaganda Calvinisten und Katholiken zusammenzufassen, erklärt *Goldie*, setzte sich bis ins 18. Jahrhundert fort, in dem ebenfalls noch Jesuiten, Hugenotten, revolutionäre Puritaner und Whig-Philosophen in ein und denselben Topf der politischen Übeltäter und Unruhestifter geworfen werden⁷.

Auch der englische Historiker konstatiert, daß derartige Etikettierungen polemischen Zwecken dienen. Aber wie *Sabine* hält er sie nicht für frei erfunden. Seiner Überzeugung nach hat der protestantische Radikalismus tat-

⁵ Vgl. *Mark Goldie*, Absolutismus, Parlamentarismus und Revolution in England, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, hg. v. *Iring Fetscher* und *Herfried Münkler*, Bd. 3: *Neuzeit: Von den Konfessionskriegen bis zur Aufklärung*, München und Zürich 1985, S. 289 f.

⁶ Vgl. aaO., S. 295 f.

⁷ Vgl. aaO., S. 296.

sächlich auf dem Weg über die Lektüre katholischer Kontroverstheologen viel von den katholischen Lehren und Argumenten übernommen. Wenn die Propagandisten der Tories am Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts die Abhängigkeit der Whigs von dem bereits erwähnten Robert Bellarmin und anderen jesuitischen Schriftstellern enthüllten, wiesen sie seiner Auffassung auf geschichtliche Zusammenhänge hin, die faktisch die Konvergenz von „Rom“ und „Genf“ nahelegten⁸.

Abgesehen von der Zuspitzung auf die beiden Konfessionen der Katholiken und Reformierten unter Ausschluß des Luthertums ist das zugrundeliegende Modell *Sabines* und *Goldies* die bekannte historische Rechtfertigung des Absolutismus, der seine Legitimation aus der Überwindung des permanenten Bürgerkriegs gewinnt. Die Überlegung, daß der Bürgerkrieg nicht den Sieg über die vorausgesetzte Ketzerei bringt, sondern nur Haß, Elend und Feindschaft, und der Gedanke, daß die Waffen kein geeignetes Mittel sind, um die Spaltung im Glauben zu beseitigen, führen dazu, den formellen Frieden als ein selbständiges, in sich autonomes Gut den Schrecken und Leiden der kriegerischen Auseinandersetzungen gegenüberzustellen. Dieser formelle Friede ist nur zu erreichen durch die Einheit und Uniformität des Landes; die Einheit und Uniformität des Landes ist nur möglich durch die Achtung vor dem Befehl des Königs als des obersten Gesetzes; der Monarch ist in diesem Gedankengang die neutrale Instanz, die nicht nur über den Bürgern, sondern auch über den streitenden Parteien steht. Er kann den formellen Frieden erhalten, indem er darauf achtet, daß seine Untertanen sich nicht in heimtückischem Starrsinn zu vernichten suchen. Das Risiko der Tyrannei ist dabei auf sich zu nehmen, um die Chance des formellen Friedens zu gewinnen⁹.

Verständlicherweise ist nicht alles an den Darstellungen *Sabines* und *Goldies*, die mehr oder weniger auf dem traditionellen Verständnis des Absolutismus aufbauen, falsch. Der Grundgedanke, die Betonung und Herausstellung der angeblichen strukturellen Übereinstimmung zwischen den katholischen und den calvinistischen Publizisten der frühen Neuzeit, trifft jedoch in keiner Weise die entscheidenden Reflexionen der politischen Schriftsteller der reformierten Kirchen. Gerade weil die Frage der Kirchenleitung, auch für *Sabine* das „Schibboleth“ zwischen den beiden streitenden Parteien, im 16. und 17. Jahrhundert für die politischen Anschauungen von überragender Bedeutung war, mußten bei anderen Themen, z.B. bei dem erwähnten Verständnis von Staat und Kirche als zwei getrennten und unabhängigen Gemeinschaften und bei dem Versuch, diese Größen einander zuzuordnen, im calvinistischen Bereich andere Konsequenzen gezogen werden als in den Gebieten der römischen Kirche. Um diese These in der gebotenen Kürze zu erläutern, wollen wir zunächst einmal das Fundament

⁸ Vgl. aaO., S. 296.

⁹ Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *Ders.*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, stw 163, Frankfurt a.M. 1976, S. 51 und *Martin Kriele*, Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaats, rororo studium 35, Reinbek 1975, S. 53.

aller politischen Überlegungen in der protestantischen Theologie, die Zwei-Reiche-Lehre, beschreiben, um anschließend an den Ausführungen des Monarchomachen François Hotman in seiner großen Geschichtserzählung „Franco-Gallia“ in erster Linie den in diesem Werk herrschenden Anti-Papalismus, daneben aber auch die seine Ausführungen bestimmende Vorstellung der Begrenzten Monarchie zu entwickeln.

2.

Die Zwei-Reiche-Lehre

In seinem Gutachten für Kurfürst Ludwig V. von der Pfalz über die Zwölf Artikel der Bauern vom März 1525 verwendet der Stadtprediger von Schwäbisch Hall, Johannes Brenz, das Instrument der Zwei-Reiche-Lehre, um die Unrechtmäßigkeit und Illegitimität der „Christlichen Vereinigung“ aufzuzeigen, jener politischen Verbindung der Bauern, die nach ihrer Gründung in der Reichsstadt Memmingen als Zusammenschluß der drei Bauernhaufen in Oberschwaben, des Baltringer, des Allgäuer und des See-Haufens, den Bauernkrieg, den Aufstand gegen die geistlichen und die weltlichen Herren, trug¹⁰. In einer eindrucksvollen Argumentation entfaltet der lutherische Theologe in dieser Auslegung der Zwei-Reiche-Lehre Gedanken, die gerade wegen ihrer Repräsentativität und allgemeinen Verbreitung für die Einschätzung dieser politischen Konzeption des Protestantismus wichtig sind.

Der Stadtprediger von Schwäbisch Hall beginnt seine Ausführungen mit der These, daß die Heilige Schrift zweierlei Weise unterscheidet, mit der irdisch-weltlichen Wirklichkeit, genauer gesagt: mit dem Bösen und der Sünde als dem Kern dieser Realität, umzugehen. Beide Methoden, die drängenden Probleme und Schwierigkeiten zu bewältigen, sind qualitativ weit voneinander entfernt, wenngleich beide in der Ordnung des Schöpfers angelegt sind. Der erste, der im großen und ganzen übliche Lebensstil des gesellschaftlichen Verhaltens wird realisiert in der Welt der politischen Ordnung und des bürgerlichen Rechts, die zusammengeschlossen sind unter der Herrschaft des weltlichen Regiments, das nach Brenz in Gottes Auftrag in seinem jeweiligen Territorium regiert. Diese Lebenseinstellung und diese Verhaltensformen werden gewissermaßen im natürlichen Leben erfahren, wobei begreiflicherweise anzumerken ist, daß im Gegensatz zu der Zeit der Reformation der unbefangene Umgang mit dem Adjektiv „natürlich“ heute fragwürdig geworden ist. Der zweite Modus, die andere Art und Weise, die irdisch-weltliche Wirklichkeit zu erfassen und sich mit dem Bösen und der Sünde auseinanderzusetzen, ist die christliche, die in der Welt der christlichen Gemeinschaft, im Reich Christi, verwirklicht wird. Diese zweite, nicht als „natürlich“ zu kennzeichnende Handlungsmöglichkeit zu offenbaren hat sich die Heilige Schrift selbst vorbehalten¹¹.

¹⁰ Vgl. z.B. Günther Franz, *Der Deutsche Bauernkrieg*, 11., um ein Vorwort erw. Aufl., Darmstadt 1977, S. 127–131.

¹¹ Vgl. Johannes Brenz, *Werke*, hg. v. Martin Brecht und Gerhard Schäfer: *Frühschrif-*

Aus der Alternative der beiden Lebensstile folgt, daß jeder Mensch, dem diese beiden Möglichkeiten bewußt sind, sich in jeder Lebenssituation zu entschließen hat, ob er nach weltlicher („natürlicher“) oder nach christlicher Weise vorgehen will. Er hat im gegebenen Fall also zu entscheiden, ob er im Kampf und Widerstand gegen Ungerechtigkeit und Unrecht, gegen das Böse und die Sünde die weltliche oder die christliche Methode wählen, ob er „weltliches“ oder „christliches Recht“ suchen will. Wenn, um das aufgrund der Vorlage vorausgesetzte, konkrete Beispiel Brenz´ heranzuziehen, der Leibeigene von seinem „Vorgesetzten“ tyrannisch und autoritär behandelt wird, muß er hinsichtlich seiner eigenen Reaktion zwischen zwei Verhaltensformen wählen: Er kann entweder weltlich im Sinne der politischen Gesellschaft, im Sinne des Reichs der Welt, seinen Leibherrn nach dem positiven Recht und Gesetz verklagen und vor dem kaiserlichen Gericht seine Ansprüche und Rechte einfordern, oder er kann christlich im Sinne der christlichen Gemeinschaft, im Sinne des Reiches Christi, seinem „Vorgesetzten“ nach der Heiligen Schrift, dem Wort Gottes, entgegenkommen und begegnen¹².

Sofern man, was offensichtlich sachgemäß ist, mit den Mitteln der modernen Psychoanalyse diese Lebensform erläutert, wird die ausschlaggebende Feststellung lauten müssen, daß nicht die moralisch-affektive, sondern die analytische Haltung gegenüber dem Bösen und der Sünde realisiert wird: Das gegebene Phänomen, z.B. das tyrannische und autoritäre Verhalten, wird unter dem Gesichtspunkt des gewaltlosen Widerstands und der Sündenvergebung als Symptom, als Zeichen einer unbewußten Triebkraft und Dynamik verstanden. Aufgrund dieser Voraussetzung wird der Christ aktiv und energisch in der Perspektive der Feindesliebe zu begreifen suchen, was der Gegner, der Feind, in seinem Handeln fühlt und empfindet, was er mit seinen Äußerungen auszudrücken und zu explizieren sucht. In der Weise des geduldigen und liebevollen Zuhörens wird er sich unter diesen Umständen bemühen, die Gewalt mit Gewaltlosigkeit, die Unruhe mit Ruhe, den Haß mit Liebe und das Böse mit Gutem zu überwinden. Er wird, mit anderen Worten, die linke Backe hinhalten, nachdem ihm bereits auf die rechte geschlagen wurde¹³.

Den beiden Lebensstilen und Handlungsformen entsprechen, wie schon angedeutet, zwei verschiedene Ausübungen und Manifestationen von Herrschaft und damit zwei divergente Reiche. Die Unterscheidung zwischen dem weltlichen und dem christlichen Reich resultiert daraus, daß der Heiland, der innerhalb der christlichen Gemeinschaft, innerhalb des Reiches Christi, den Ton angibt, bestimmt und regiert, für das Zusammenleben in seiner Ordnung andere Regeln und Normen aufgestellt und aufgerichtet hat als die in den politischen Gesellschaften üblichen. Während in der Welt,

ten, T. 1, hg. v. Martin Brecht, Gerhard Schäfer und Frieda Wolf, Tübingen 1970, S. 137, 15–27.

¹² Vgl. aaO., S. 155, 15–38.

¹³ Vgl. Emil Abderhalden, Psychoanalyse und Seelsorge, wieder abgedr. in: Volker Läßle und Joachim Scharfenberg (Hg.), Psychotherapie und Seelsorge, WdF 454, Darmstadt 1977, S. 78.

d.h. innerhalb der weltlichen Reiches, Fürsten und Obrigkeiten mit Gewalt und Zwang führen und herrschen, ist im christlichen Reich derjenige groß und geachtet, der ein Diener und Knecht aller ist und mit allen in Liebe und Freundlichkeit kooperiert. Das wesentliche Prinzip der christlichen Gemeinschaft lautet, daß Leitung Untertänigkeit bedeutet. Das Vorbild des christlichen Regiments im christlichen Reich ist der Menschensohn, der nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen¹⁴.

Durch sein Leben, Leiden und Sterben hat der Erlöser alle Angehörigen seiner Gemeinschaft, alle, die auf ihn vertrauen und an ihn glauben, zu Herren, Fürsten und Kaisern gemacht. In der Vorstellung des weltlichen Reiches, der politischen Gesellschaft und des bürgerlichen Rechts, wären alle Mitglieder des Reiches Christi „gleichberechtigt“ – wenn es im christlichen Reich „Rechte“ gäbe. Das aber ist nicht der Fall. Die Eigentümlichkeit des Lebens in der christlichen Gemeinschaft liegt gerade darin, daß nach dem Haller Reformator in ihm keine Konflikte, Streitigkeiten und Auseinandersetzungen auftreten, die auf dem Wege des weltlichen, positiven Rechts entschieden und geschlichtet werden müßten¹⁵.

Die Regierung des christlichen Reiches, des christlichen Volkes, das in diesem Gemeinwesen versammelt ist, geschieht durch das Evangelium. Mit anderen Worten heißt dies, daß in dieser Vereinigung Herrschaft, Obrigkeit und Regiment nicht notwendig sind. Aufgrund des Vertrauens in die Frohe Botschaft von der Sündenvergebung, das unter den Mitgliedern der christlichen Gemeinschaft verbreitet ist, sind Zwist und Hader unbekannt, die im Reich der Welt, im Reich der politischen Gesellschaft und des bürgerlichen Rechts, die öffentliche Gewalt mit ihrer Gesetzgebung, Rechtsprechung und Exekution zu einer unvermeidlichen und unerläßlichen Institution machen. Im christlichen Reich besteht niemand mit bewaffneter Macht auf seinem Recht auf Leben, Freiheit und persönlichen Besitz; niemand geht vor Gericht, um seine Ansprüche durchzusetzen, weil niemand mit Gewalt das Böse, die Sünde, das Unrecht und die Ungerechtigkeit bekämpft¹⁶.

Als biblische Belege für seine Auffassung nennt Brenz an erster Stelle die Bergpredigt, die die Versöhnung mit dem Widersacher empfiehlt, danach aber die Mahnung des Apostels Paulus an die Gemeinde von Korinth I Kor 6,1-8, in der der Botschafter Jesu Christi es den Christen in der griechischen Hafenstadt als Fehler anrechnet, daß sie ihre Streitigkeiten und Auseinandersetzungen vor einem heidnischen Gericht austragen und durch einen heidnischen Richter entscheiden lassen. Damit stellen sie sich selbst durch ihr eigenes Verhalten als unchristlich, als weltlich dar. Christen an sich brauchen innerhalb des christlichen Reiches kein Rechtswesen und keine Rechtsprechung, weil sie lieber ihre Feinde lieben und verstehen als angreifen und prozessieren, und keine Regierung und Herrschaft, weil sie ihr Recht und ihre Ansprüche lieber in Frage stellen als darauf beharren¹⁷.

¹⁴ Vgl. Johannes Brenz (wie Anm. 11), S. 138,7–25.

¹⁵ Vgl. aaO., S. 138,26–34.

¹⁶ Vgl. aaO., S. 139,1–21.

¹⁷ Vgl. aaO., S. 139,21–25.

Die christliche Gemeinschaft, deren Zusammenleben und Kooperation der Haller Reformator in diesen Worten in aller Kürze beschrieben hat, existiert als sozialer Verband nirgendwo in dieser Welt: „Aber das volck, disem regiment zustendig, sind nit by einander, werden auch, dieweyl son und mon scheint, nit zusamen in ain stat oder landt gebrocht, das man sie bloß mit dem euangelio on schwert oder gesatz (wie dan sie dero nit bedorffen, dieweyl sie sich durch das wort Gots ziehen lassen) regir, sondern sie sein zurstrawt hin und her, hie zwen, dort vier, hie einer, dort funff“¹⁸. Es ist ein großer Zufall, ein seltenes Ereignis, wenn sich an einem Ort vier oder sechs Christen begegnen – „es must ja ein gut, schon wetter am himel sein, das vier oder sechs christen an ein ort zusamen komen“¹⁹.

Nicht das Wesen der Politik an sich, sondern das Wesen des Menschen, der auf Dauer diese christliche Verhaltensweise nicht durchhalten kann, die ihre Rechte und Ansprüche nicht mit Gewalt verteidigt und das Böse und die Sünde vergibt, unterbindet die Gründung christlicher Reiche als gesellschaftlicher Vereinigungen in dieser Welt. Die christliche Gemeinde, die auf ihren Herrn vertraut und der Frohen Botschaft des Evangeliums glaubt, lebt nach dem lutherischen Theologen – wenn sie nicht überhaupt nur als Möglichkeit existiert – unerkennbar, unentdeckbar, unauffindbar, diasporahaft in der Verborgenheit des stillen Winkels, nicht in der Öffentlichkeit der lauten Politik. Alle Versuche, an dieser strukturellen Gegebenheit etwas zu ändern, sind nach dem Haller Reformator als teuflische Versuchungen zum Scheitern verurteilt²⁰.

Die öffentliche Auseinandersetzung und der öffentliche Streit der Interessengruppen und Sozialverbände sind Lebensweisen und Lebenswege, die mit dem Verhaltensstil und der Existenzform des Christen nicht vereinbar sind. Diese Aktionen und Tätigkeiten, die dem Christen nichts nützen, die vor Gott weder fromm noch gerecht machen und dem Feind weder dienen noch helfen, sind beheimatet in jenem anderen Raum, den der Allmächtige in seiner ewigen Schöpfung ebenfalls eingerichtet hat, in der Ordnung des weltlichen Reiches. Beide Bereiche widersprechen sich nach Brenz nicht, sondern finden sich als Möglichkeiten des Zusammenlebens und der Kooperation nebeneinander. Um diese These plausibel zu machen, beschreibt der Stadtprediger mit Metaphern aus dem ontologischen und kosmologischen Feld die Unvergleichlichkeit und Inkomparabilität der beiden Reiche, die dennoch in der göttlichen Harmonie zusammen existieren. Wie dem Sichtbaren das Unsichtbare und der Natur die Über-Natur gegenübersteht, so steht dem weltlichen Reich das christliche gegenüber. Wie die Diskontinuität der Zeiten, Stunden, Tage, Wochen, Monate und Jahre, der ständige Wechsel der sichtbaren Welt, die Antithese bildet zur Kontinuität des nunc aeternum, der beständigen Ruhe der unsichtbaren Welt, so stellt die Ungleichheit der Bürger im weltlichen Reich den Gegensatz dar zur Gleichheit der Christen im christlichen Reich. Im weltlichen Reich leben Obrigkeiten und Untertanen zusammen, Herren und Knechte, Hohe und Niedrige,

¹⁸ AaO., S. 139,27–32.

¹⁹ AaO., S. 139,34 f.

²⁰ Vgl. aaO., S. 140,1–141,29.

Mächtige und Ohnmächtige, Reiche und Arme, wobei diese Diskrepanzen die Verfassung und das Wesen der politischen Ordnung im weltlichen Bereich konstituieren; im christlichen Reich sind alle gleich, denn alle haben in gleicher Weise die Wohltaten und Benefizien des Befreiers und Erlösers empfangen, die Vergebung der Sünden, die ewige Gerechtigkeit und die ewige Seligkeit. Diese Gleichheit innerhalb der Angehörigen der christlichen Vereinigung würde in der Welt, wie Brenz lakonisch bemerkt, nicht eine halbe Viertelstunde währen, weil die zerstörbaren Schätze dieser Erde, die an einem anderen, an einem unvergleichlich anderen Ort liegen als die unzerstörbaren Gaben des Himmelreiches, Gleichheit unter den Angehörigen der politischen Gesellschaft nicht zulassen²¹.

Das christliche Reich ist sozusagen, in moderne Terminologie gefaßt, nach dem Haller Reformator ein unerreichbares und unrealisierbares Ideal gemeinschaftlicher Kooperation; die zwanglose und gewaltfreie Gleichheit des himmlischen Jerusalems ist in diesem Äon nicht zu verwirklichen. Keine weltliche Gewalt kann die Frömmigkeit, die Liebe zum Feind und die Bereitschaft zur Vergebung, das Verständnis zum Ertragen des Bösen und die Geduld zum Erleiden des Unrechts, erzwingen, die den christlichen Lebensstil auszeichnen. Allein die Predigt des Evangeliums, die Frohe Botschaft, kann die Überlegenheit dieser Lebensweise, dieses Lebensweges, verkünden. Nur wenige jedoch fassen diese Gute Nachricht, nehmen sie an und leben nach den Grundsätzen und Prinzipien, die der Herr Jesus Christus aufgestellt hat. Die große Mehrheit der Bevölkerung dagegen muß mit Statuten und Satzungen, darüber hinaus aber auch mit dem Strafrecht zur Einhaltung der äußerlichen Gerechtigkeit und der bürgerlichen Sitte und Moral angeleitet und geführt werden²².

Damit ist nach den Ausführungen Brenz' klar, daß die Zwei-Reiche-Lehre, die er in Übereinstimmung mit den grundlegenden Gedanken Luthers entfaltet hat, den Siegeszug des Wortes Gottes durch die geschichtliche Welt ausschließt. Sofern unter dieser Idee die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden verstanden wird, widersprechen die strukturellen Gegebenheiten der politischen Gesellschaft, des Reiches der Welt, diesem Vorhaben. Die soziale Ordnung mit Zwang und Gewalt zur christlichen Gemeinschaft, zum Reich Christi, umzugestalten, kann nur jemand fordern, der die entscheidenden und wesentlichen Züge der Vereinigung der Gläubigen mit ihren herrschenden und leitenden Verhaltensformen und Einstellungen nicht begriffen hat.

Verständlicherweise handelt es sich bei der Zwei-Reiche-Lehre nicht um eine lutherische Spezialauffassung. Vielmehr wird in ihr eine politische Konzeption vorgestellt, die in der frühen Neuzeit das gemeinsame Gut aller Protestanten war. Auch Johannes Calvin legt seiner Darstellung der weltlichen Herrschaft, mit der er in allen Ausgaben der „*Institutio Christianae Religionis*“ seine theologischen Ausführungen beschließt, die Zwei-Reiche-Lehre zugrunde. Bereits vorher hat der Genfer Reformator, der wie Brenz auf bekannte Metaphern zurückgreift, im Menschen selbst ein zweifaches

²¹ Vgl. aaO., S. 140,1–141,29.

²² Vgl. aaO., S. 141,30–142,3.

Regiment unterschieden, ein geistliches, das sich auf die Seele oder auf das Innere des Menschen erstreckt und zum ewigen Leben notwendig ist, und ein weltliches, das sich auf den Leib oder auf das Äußere des Menschen bezieht und zur Ordnung der zeitlichen Verhältnisse unerlässlich ist. Von der geistlichen Herrschaft will der Verfasser der *‘Institutio’* in dem von uns herangezogenen Kapitel seines Werkes nicht reden, da er die charakteristischen Grundzüge dieser Regierungsweise bereits an einer früheren Stelle entfaltet hat. Dennoch kann es bei der Beschreibung der politischen Obrigkeit nicht ausbleiben, daß das christliche Reich, in dem die geistliche Gewalt verankert und verwurzelt ist, andeutungsweise skizziert und entworfen wird, weil es den Hintergrund, die Folie abgibt für das weltliche Reich, das sich vom geistlichen Reich, vom Reich Jesu Christi, vom Reich Gottes, so unterscheidet wie der Leib von der Seele, wie das Innere vom Äußeren²³.

Genen seine eigenen Intentionen, die begreiflicher Weise in eine andere Richtung führen, machen nach dem Genfer Reformator die herangezogenen Analogien für das Verhältnis von christlichem und weltlichem Reich deutlich, warum jeder Versuch abzulehnen ist, die beiden Gebiete, das Reich Gottes und das Reich der Welt, voneinander zu trennen. Wie die Seele auf den Leib und das Innere auf das Äußere angewiesen sind, behauptet Calvin, so bedürfen die Predigt der Guten Nachricht und die Verwaltung der Sakramente, die er wie jeder Reformator als die herausragenden Kennzeichen des geistlichen Regiments und der geistlichen Obrigkeit betrachtet, der politischen Herrschaft, damit ihr ungestörter Fortgang in der äußeren Welt gesichert und gewährleistet wird. Daß diese Aussage jedoch weder auf der Bild- noch auf der Sachebene stichhaltig ist, bedarf keines Beweises: Weder ist die Seele bzw. das Innere auf den Leib bzw. das Äußere angewiesen²⁴, noch bedarf die christliche Gemeinschaft zu ihrer Existenz in irgendeinem Sinne des Reiches der Welt. Irrtümlicherweise deklariert der Verfasser der *‘Institutio’* darum, daß die beiden aus der Zwei-Reiche-Lehre folgenden Feststellungen, die Christen, die ihre Feinde lieben und dem Bösen und der Sünde nicht mit Gewalt und Zwang begegnen, hätten sich um die politische Ordnung nicht zu kümmern und die Politiker könnten sich ohne den christlichen Glauben und die christliche Lebenseinstellung in der politischen Welt zurechtfinden, zurückzuweisen seien. Beiden Gedanken, die sich mit Notwendigkeit aus dem Gedanken der Trennung, der Unvergleichlichkeit und der Inkomparabilität des Reiches Gottes und des Reiches der Welt ergeben, will der Genfer Reformator mit seiner Erörterung des politischen Regiments entgegengetreten, weil er der Überzeugung ist, daß allein durch die Demonstration der gegenseitigen Verbindung, der gegenseitigen Interdependenz von geistlichem und weltlichem Regiment, von Reich Gottes und Reich der Welt, die Integrität des Glaubens bewahrt werden kann²⁵.

²³ Vgl. Inst. IV,20,1 (OS 5, S. 471,12–17).

²⁴ Vgl. etwa *Wilhelm Windelband*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, mit einem Schlußkapitel „Die Philosophie im 20. Jahrhundert“ und einer Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung hg. v. *Heinz Heimsoeth*, 15. durchges. und erg. Aufl., Tübingen 1957, S. 105 f. u.ö.

²⁵ Vgl. Inst. IV,20,1 (OS 5, S. 471,17–472,3).

Im Gegensatz zu dieser Ankündigung ist allerdings auch nach Calvin in der Realität die grundlegende Trennung und Separation zwischen dem christlichen und dem weltlichen Reich in jeder Hinsicht zu beachten: Das christliche Reich ist, wie dies schon in den Ausführungen Brenz' deutlich geworden ist, ein Reich der Freiheit, in dem konsequenterweise keine Gewalten und keine Obrigkeiten, keine Autoritäten und keine Mächte, keine Herrscher und keine Könige existieren. In gleicher Weise ist das Reich Gottes ein Reich der Gleichheit, in dem nach Gal 3,28 und Kol 3,11 alle natürlichen, ethnischen, sozialen und politischen Differenzierungen aufgehört haben, die üblicherweise zwischen den Menschen gelten. Und schließlich ist das geistliche Reich ein Reich der Brüderlichkeit, in dem alle Angehörigen dieser Gemeinschaft einander in familiärer Weise als Familie Jesu Christi verbunden sind. Gegenüber diesem Land der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ist das weltliche Reich gekennzeichnet durch Regierungen und Behörden, Amtsinhaber und Institutionen, die im Rahmen ihrer Möglichkeiten Gesetze und Verordnungen erlassen sowie Gerichte und Verwaltungen zur Wahrung des Friedens und der Rechtssicherheit einsetzen, auf diese Weise aber die Freiheit des Bürgers in seinem eigenen Interesse beschneiden und begrenzen. Ebenso ist für die politische Gesellschaft, deren Ziel nach dem Genfer Reformator die äußere, leibliche Gerechtigkeit ist, die Differenzierung der Menschen nach natürlichen, ethnischen, sozialen und politischen Gesichtspunkten sowie die unterschiedliche Bewertung der einzelnen Positionen und die damit geschaffene Ungleichheit der Bürger geradezu konstitutiv. Wie für den Haller Reformator zerstören darüber hinaus im Reich der Welt die öffentliche Auseinandersetzung und der öffentliche Streit der Interessengruppen und Sozialverbände die Brüderlichkeit, die sich im geistlichen Reich aus der einmütigen gegenseitigen Liebe der Gläubigen ergibt²⁶.

Angesichts dieser augenfälligen Kontraste, die jeden Vergleich zwischen den beiden Herrschaften ausschließen, kann der Verfasser der ‚Institutio‘ wie der Stadtprediger von Schwäbisch Hall betonen, daß die sachgemäße Unterscheidung der beiden Reiche die bestehenden sozialen und politischen Zustände schützt und stabilisiert. Die klare Grenzziehung zwischen dem Reich der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf der einen und der gegebenen sozialen und politischen Ordnung auf der anderen Seite stellt sicher, daß im Bereich des weltlichen Rechts und der äußerlichen Gerechtigkeit mit dem Evangelium keine demagogische Propaganda betrieben und keine rechts- und gesetzlose Anarchie verkündet werden kann. Die Aufhebung von Zwang und Gewalt, von Repressionen und Sanktionen, die die Frohe Botschaft vermeldet, bezieht sich nach Calvin auf die geistliche Gemeinschaft, nicht auf die politische Gesellschaft. Der Gläubige, der die jeweilige Eigenart der beiden Reiche erkennen und beurteilen kann, wird sich deshalb nicht aufmachen, das Reich Christi, das Reich der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, unter den Reichen dieser Welt zu suchen – oder zu verwirklichen. Letzten Endes divergiert die Zwei-Reiche-Lehre, die der Genfer Reformator in seinem großen Lehrbuch der Systematischen

²⁶ Vgl. aaO., IV,20,1 (OS 5, S. 472,3–17).

Theologie entfaltet, damit nicht von den Ausführungen, die der lutherische Theologe als Antwort auf die Forderungen der Bauern in seinem Gutachten für den Kurfürsten von der Pfalz niedergeschrieben hat²⁷.

3.

Der Kampf gegen das Papsttum bei Beza und Hotman

Die Zwei-Reiche-Lehre, deren grundlegende Züge im letzten Abschnitt in den tiefgreifenden Reflexionen Brenz' und Calvins wiedergegeben worden sind, lehnt prinzipiell jede Unterordnung des weltlichen Regiments unter die geistliche Obrigkeit ab. Alle theokratischen Behauptungen, daß die Menschen im Reich der Welt, im Bereich der Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, notwendigerweise die Predigt des Gesetzes, die Verkündigung der Gebote und Verbote, brauchen, gehen zwangsläufig in die Irre, sofern die Aufrichtung und Verbreitung ethischer Forderungen und Maßstäbe als eine besondere Aufgabe angesehen wird, die nur die geistliche Herrschaft übernehmen kann. Selbst wenn die Heilige Schrift von der weltlichen Gewalt als Grundlage der weltlichen Gesetzgebung, Rechtsprechung und Exekution akzeptiert wird – was begrifflicherweise mitnichten der Fall sein muß –, sind die Inhaber der weltlichen Ämter innerhalb eines Gemeinwesens nach dem Verständnis der Reformatoren a priori mit dem notwendigen Rüstzeug ausgestattet, um ihre Funktionen ohne die Weisungen und Vorschriften einer geistlichen Behörde erfüllen zu können. Gesetzgebung, Rechtsprechung und Exekution sind schließlich Angelegenheiten, die überall in der Welt von den politischen Obrigkeiten erledigt werden. Sie weisen grundsätzlich keine besondere Abhängigkeit von dem Wort Gottes, besonders aber nicht von der Frohen Botschaft, dem Evangelium, auf.

Christen, die in der christlichen Gemeinschaft keine Gewalt und keinen Zwang anwenden und auf alle Rechte und alle Ansprüche verzichten, haben, wie Brenz und Calvin in ihren Gedankengängen verdeutlichen, sich im Reich der Welt den Strukturbedingungen anzupassen, nach denen soziale und politische Gruppen ihre Interessen und Anliegen in öffentlicher Diskussion und Auseinandersetzung verbindlich zu machen suchen. Weil kein Weg sichtbar ist, auf dem die Vereinigung der Gläubigen, die Vereinigung der Menschen, die der Sünde und dem Bösen nicht mit bewaffneter Macht widerstehen, sondern sie mit Liebe, Zuneigung und Verständnis überwinden, an dem öffentlichen Streit und der öffentlichen Auseinandersetzung teilnehmen könnte, ist es von vornherein nicht nur das Beste, wenn die Angehörigen des Reiches Christi die Welt Welt sein lassen und weltliche Dinge weltlich behandeln, es ist darüber hinaus sogar illegitim und ungerechtfertigt, sofern die geistliche Obrigkeit auf der Grundlage eines angemessenen göttlichen Auftrags die weltlichen Amtsinhaber zu einem bestimmten Verhalten, zu einer bestimmten Politik veranlassen und dirigieren will.

²⁷ Vgl. aaO., IV,20,1 (OS 5, S. 472,17–34).

Begreiflicherweise kann jeder Geistliche, Prediger, Kirchenfürst oder sonstige Inhaber der geistlichen Obrigkeit versuchen, die politischen Gewalten, die Könige, Herrscher und Magistrate, in einem bestimmten Sinne zu beeinflussen und zu orientieren. Damit überschreitet er nicht die ihm gesetzten Befugnisse, die in keiner Hinsicht eine Intervention in die Politik ausschließen. Er verletzt mit seinem Vorgehen die Grenzen des geistlichen Regiments nicht, sofern er nicht seine persönlichen oder auch überpersönlichen Forderungen und Begehren mit dem Wort Gottes vermischt. Sobald er jedoch die Durchsetzung und Realisierung dieser Anliegen und Interessen als göttliches Gebot, etwa nach einer möglichen Interpretation als göttlichen Imperativ zur Durchführung eines Kreuzzugs, begreift, verkündigt er nicht mehr die Gute Nachricht, das Evangelium, das die Vergebung der Sünden und die Annahme des Bösen in sich schließt, sondern ein weltliches Regelsystem oder eine politische Idee, die wie alle anderen weltlichen Regelsysteme und politischen Ideen zu betrachten und zu beurteilen sind.

Wie wenig Theodor Beza, der Nachfolger Calvins in der Leitung der Genfer Kirche und der französischen Reformation überhaupt, daran denkt, nach den Stürmen der Reformationszeit die weltliche Herrschaft erneut der Geistlichkeit zu unterwerfen, zeigen seine Reflexionen über den gegenwärtigen Zustand der Christenheit in seiner wichtigsten politischen Schrift, dem 1574 veröffentlichten Traktat „De iure magistratum in subditos“²⁸.

Zwei Fragen, die au fond eng miteinander zusammenhängen, sind seiner Ansicht nach angesichts der gegebenen Verhältnisse im christlichen Abendland von höchster Dringlichkeit. Das erste Problem, das die „respublica christiana“ belastet, ist die unberechtigte und illegitime Unterwürfigkeit, mit der sich Könige und Völker in ganz Europa dem römischen Bischof verpflichtet haben, das zweite die weltliche Jurisdiktion, die weltliche Gerichtsbarkeit, die sich die Prälaten (einschließlich des römischen Bischofs) angeeignet haben. In beiden Fällen widerspricht die Verfügung über die politische, öffentliche Gewalt nicht nur dem Auftrag und Befehl des Gottessohnes, der den Christen unmißverständlich das Erleiden des Unrechts und das Auf-Sich-Nehmen des Kreuzes aufgegeben hat, sondern auch der Praxis des Heilands, die er selbst gemeinsam mit allen Aposteln nach ihm aufgerichtet und etabliert hat. Daher ist aufgrund der Zwei-Reiche-Lehre, die Beza wie alle protestantischen Theologen voraussetzt, nicht zu bestreiten, daß die weltliche Herrschaft geistlicher Obrigkeiten über keine legitime und berechtigte Grundlage verfügt: Weder können die weltlichen Fürsten ihre Hoheit über die Justiz und das Rechtswesen niederlegen und auf sie verzichten noch können die Inhaber des geistlichen Regiments sie von den Königen oder Völkern erhalten und empfangen. Sie dürfen sie weder mit Geld erwerben noch durch Gewalt oder diplomatische Künste in ihren Besitz gelangen, weil all dies mit den Grundgedanken des Wortes Gottes, des

²⁸ Die Schrift durfte zunächst wegen ihrer politischen Brisanz in Genf nicht veröffentlicht werden. Sie erschien deshalb fürs erste unter dem Titel „Du droit des magistrats sur leur subjets“ anonym (Druckort vermutlich Lyon). Zwei Jahre später wurde eine lateinische Übersetzung publiziert, in der die Abhandlung verbreitet und immer wieder neu aufgelegt wurde, vgl. z.B. TRE 5, S. 767 f.

Evangeliums, der Frohen Botschaft, nicht zu vereinbaren ist. Nach Auffassung Bezas verhindert das Neue Testament, die Urkunde des christlichen Glaubens, mit klaren Worten allen Papalismus und Klerikalismus, d.h. jede politische Herrschaft der spirituellen Obrigkeit²⁹.

Bereits ein Jahr vor der Abhandlung des Nachfolgers Calvins war die historische Erzählung „Franco-Gallia“ des angesehenen Juristen Francois Hotman in Genf veröffentlicht worden. Der Verfasser, aus einer ursprünglich schlesischen Familie stammend, Freund und Ratgeber König Heinrichs IV. von Frankreich, war Studienfreund Bezas und Calvins. In seinem unruhigen und unsteten Leben war er unter anderem an vielen Universitäten als Professor tätig, aber auch immer wieder auf vielen diplomatischen und halbdiplomatischen Missionen unterwegs. Als gesuchter Experte und Verbindungsmann zwischen den französischen und deutschen Führern der Protestanten nahm Hotman verständlicherweise an allen Religionskriegen im französischen Königreich teil. In den kurzen Ruhepausen seiner bewegten Existenz schrieb er jedoch unermüdlich an seinen zahlreichen Veröffentlichungen. Sein Hauptwerk ist aber unbestritten die „Franco-Gallia“, die unmittelbare Antwort der Hugenotten angesichts ihrer definitiven Desillusionierung durch die Bartholomäusnacht vom 24. August 1572³⁰.

Auf den ersten Blick scheint die „Franco-Gallia“ eine Darstellung der Geschichte des französischen Königtums zu sein. Faktisch dient dem Juristen der Leitfaden der chronologischen Vergangenheitsbeschreibung allein dazu, durch historische Belege nachzuweisen, daß erstens der König in Frankreich seit der Zeit der Gallier nicht durch eigene Machtvollkommenheit und persönliche Rechte, sondern durch die Wahl des Volkes bzw. seiner Repräsentanten zu seinem Amt gekommen ist, daß er zweitens durch die Annahme der königlichen Funktion Verpflichtungen und Obligationen übernahm, die seiner eigenen Interpretation und Auslegung entzogen blieben, so daß er drittens bei unvollkommener und ungenügender Erfüllung seiner Aufgaben vom Volk bzw. seinen Repräsentanten auch abgesetzt werden konnte³¹.

In den Augen Hotmans gründet politische Herrschaft, die in Frankreich seit den Zeiten der Gallier existierte und immer kontinuierlich vorhanden war, auf Zustimmung und Konsens. Das maßgebliche Ideal des französischen Calvinisten ist die jährliche öffentliche Versammlung des Königreiches, auf der alle wichtigen politischen Fragen in der gemeinsamen Aussprache und Beratung der Stände verhandelt werden. Nach *Udo Bernbach* bleibt dabei überraschend, daß der Verfasser, der auch in der historischen Erzählung der „Franco-Gallia“ im tiefsten Grunde die Rechte der Hugenotten vertreten will, offensichtlich auf die Einsicht und die Toleranz der katholischen Partei vertraut, die die *Etats Généraux* dominiert hätte³². Doch

²⁹ Vgl. Theodor Beza, *De iure magistratum*, hg. v. Klaus Sturm, TGET 1, Neukirchen-Vluyn 1965, S. 38 f.

³⁰ Vgl. z.B. *Udo Bernbach*, *Widerstandsrecht, Souveränität, Staat und Kirche*, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (wie Anm. 5), S. 112.

³¹ Vgl. aaO., S. 112.

³² Vgl. aaO., S. 114.

unterschätzt der moderne Historiker mit dieser Kritik, wie sehr Hotman durch die stillschweigende Voraussetzung der Zwei-Reiche-Lehre in seiner Argumentation – begreiflicherweise nicht in der Realität – die Grundlagen dafür geschaffen hat, daß bei Anerkennung seines Gedankengangs die katholischen Angehörigen der Generalstände a priori keine katholische, sprich: päpstliche oder papistische, Politik betreiben können.

Zweifellos ist auch der erstaunliche und ungewöhnliche Verzicht auf theologische Rechtfertigung und religiöse Beweisführung, den *Günter Stricker* in der „Franco-Gallia“ entdeckt³³, in dieser Form nicht gegeben. In Wirklichkeit enthält das Werk bereits in der ersten Auflage von 1573 an einer entscheidenden Stelle den deutlichen Hinweis, daß der Verfasser zu diesem Zeitpunkt die Beurteilung des gegenwärtigen Zustands der Christenheit teilt, die Beza ein Jahr später zum Ausdruck bringen wird. Das heißt, daß auch für den Juristen eine unmittelbare Konsequenz der Zwei-Reiche-Lehre, nämlich der Kampf gegen die Einmischung geistlicher Obrigkeiten, vor allem des römischen Bischofs, in das weltliche Regiment, das Fundament seiner Überlegungen bildet, wenngleich die Opposition gegen den monarchischen Absolutismus berechtigterweise im Vordergrund der Darstellung steht.

Die berühmte Erhebung des Hausmeiers Pippin zum König der Franken im Jahre 751 ist der Ansatzpunkt für die tiefgreifenden Reflexionen des französischen Calvinisten im dreizehnten Kapitel seiner Erzählung. Pippins Bestreben, anstelle des macht- und einflußlosen Merowingers Childerich III. selbst Herrscher zu werden, löste das folgenreiche Geschehen aus, das für die nächsten Jahrhunderte weitgehend nicht nur die politische und die kirchliche Orientierung des Papsttums, sondern auch die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im Abendland bestimmt hat. Um seine Ansprüche abzusichern, ließ der Hausmeier nämlich durch eine Gesandtschaft Papst Zacharias um sein Urteil über diese von ihm verfolgten Absichten und Intentionen befragen. In seiner weltgeschichtlichen Antwort befand der Nachfolger Petri, daß derjenige, der die Macht habe, auch den Königstitel tragen solle³⁴.

Was die historische Bedeutsamkeit dieser Erwiderung betrifft, ist auf der einen Seite zunächst einmal festzustellen, daß in den römischen Quellen selbst von diesen Vorgängen nichts berichtet wird. Der Grund ist wohl, daß die Tragweite der Antwort des Papstes fürs erste nicht erkannt wurde, nachdem schon früher in Rom die königliche Stellung der Hausmeier nicht angezweifelt und bestritten worden war. Auf der anderen Seite ist jedoch zu konstatieren, daß die Entscheidung Zacharias' nach dem Verständnis des Papstes als mehr denn ein bloßes Gutachten betrachtet wurde. Vielmehr war sie seiner eigenen Einschätzung nach die Auflösung eines Streitfalls, der aus einer romverbundenen Landeskirche an den römischen Bischof herangetragen worden war. Damit konnte sie mit Fug und Recht mit einer

³³ Vgl. *Günter Stricker*, Das politische Denken der Monarchomachen. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ideen im 16. Jahrhundert, Diss. phil. Heidelberg 1967, S. 125.

³⁴ Vgl. HEG I, S. 539 und *Bernhard Schimmelpennig*, Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance, Grundzüge 56, Darmstadt 1984, S. 98.

Dekretale, einem Weistum, also einem Urteilsspruch, verglichen werden. Losgelöst von der historischen und politischen Situation wurde die päpstliche Antwort von der Nachwelt bald als ein Befehl, als ein Imperativ verstanden, als ein gewichtiger Präzedenzfall für den päpstlichen Anspruch auf das Recht und die Macht, Könige ein- und abzusetzen. Diese Interpretation wurde noch dadurch verstärkt, daß Pippin im Jahre 751 tatsächlich von einem Repräsentanten der Kirche zum König der Franken gesalbt wurde – die Salbung war bis zu diesem Zeitpunkt nur bei den Westgoten üblich gewesen –, während der Merowinger in ein Kloster eingewiesen wurde. Damit war für alle Zeiten festgelegt, daß der fränkische König bei der Einführung in sein Amt der kirchlichen Salbung bedurfte, was den Einfluß der Kirche auf das fränkische Königtum noch einmal beträchtlich vermehrte³⁵.

Mit dieser Auslegung, nach der der geschichtliche Vorgang dem Papst das Recht und die Macht verleiht, Könige vom Thron zu verstoßen und auf ihn zu erheben, setzt sich Hotman in der „Franco-Gallia“ ausführlich auseinander³⁶. Seine Gegenargumentation beruht prinzipiell darauf, daß die Geschichte, das geschichtliche Herkommen, die historische Tradition im vorrömischen und römischen Gallien sowie im franko-gallischen Königreich, gegen das Ein- und Absetzungsrecht des römischen Bischofs spricht. Unter der großen Anzahl fränkischer Könige, die bis zu diesem Zeitpunkt gewählt und eingesetzt bzw. abgewählt und abgesetzt wurden³⁷, gab es seiner Darstellung nach keinen, der durch die Ermächtigung des Papstes auf den Thron erhoben oder von ihm verstoßen wurde. Das Recht, die Herrscher zu bestimmen und über ihre Amtsführung zu urteilen, lag nach den geschichtlichen Zeugnissen bei der öffentlichen Versammlung der Stände, die nach Ansicht des Monarchomachen seit Urzeiten über dieses Privileg verfügte. Wenn daher, so der erste Schritt im Gedankengang des französischen Calvinisten, im allgemeinen irgendwelche Interventionen und Eingriffe des Nachfolgers Petri nicht nur nicht bekannt, sondern auch nicht berechtigt und legitimiert waren, erscheint es fürs erste unglaublich, daß in diesem einen Fall die Vorrechte und Ansprüche der Repräsentation des Volkes nicht beachtet worden wären³⁸.

Faktisch ist auch, zweiter Schritt, bei der Erhebung Pippins zum König der Franken das Recht der Ständeversammlung nicht verletzt worden. Zur Unterstützung seiner Behauptung verweist der Jurist auf mehrere Geschichtsschreiber³⁹, die übereinstimmend berichten, daß nach der gewohn-

³⁵ Vgl. HEG I, S. 539 f. und *Bernhard Schimmelpfennig* (wie Anm. 34), S. 98.

³⁶ Der Vorwurf, daß bei dieser Erörterung das ideologisch eingeengte Geschichtsdenken zu kurzschlüssigen Resultaten führe, vgl. *Günter Stricker* (wie Anm. 33), S. 121, Anm. 1, ist unberechtigt.

³⁷ Die Behauptung, daß diese Zusammenfassung eine eigenartige Interpretation historischer Zusammenhänge darstelle, vgl. *Ludwig Cardauns*, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtmäßige Obrigkeit im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrhunderts, Diss. phil. Bonn 1903, S. 61, verkennt die Zielsetzung Hotmans und ist in sich unbegründet.

³⁸ Vgl. François Hotman, *Franco-Gallia*, Genf 1573, S. 108 f.

³⁹ Hervorzuheben ist, daß er sich besonders auf Marsilius von Padua bezieht, vgl.

ten Sitte und der gebräuchlichen Übung des fränkischen Volkes Childerich III. abgesetzt und an seiner Stelle der Hausmeier zum fränkischen König gewählt wurde – und zwar von der Volksvertretung, die allein zu dieser Wahl befugt und berechtigt war. Nach Auffassung Hotmans wurde der neue Monarch demnach nicht auf Befehl und mit der Ermächtigung des Papstes bestimmt und ernannt. Weil seiner Meinung nach genau zwischen dem Recht zum Erteilen eines Rates und dem Recht zur Wahl zu unterscheiden ist, können aus der Erwidern des römischen Bischofs keine weitergehenden Befugnisse abgeleitet werden. Wenn das erstgenannte Recht dem Papst zuzuerkennen ist und von ihm in Anspruch genommen wird, bedeutet dies deshalb noch lange nicht, daß auch das zweite Recht von dem römischen Bischof ausgeübt werden kann. Vielmehr ist zu konstatieren, daß die Absetzung eines Königs und die Einsetzung eines anderen weder den Papst noch irgendeine andere geistliche Obrigkeit betreffen, sondern allein in die Kompetenz der vereinigten Stände fallen⁴⁰.

Historisch geurteilt, entspricht die Aussage des Verfassers der „Franco-Gallia“ dem Umstand, daß Pippin in seinem politischen Vorgehen tatsächlich von der Entscheidung des Volkes abhängig war. Begreiflicherweise mußte er die Zustimmung der fränkischen Großen zu seinem folgenschweren Schritt gewinnen und verständlicherweise wurde er König durch die formelle Wahl und Huldigung der Volksversammlung, die in herkömmlicher Art und Weise Ende des Jahres 751 an der altmerowingischen Krönungsstätte Soissons erfolgte⁴¹. Doch trifft es eben auch zu, was bei Hotman überhaupt keine Berücksichtigung findet, daß nach der traditionellen Königsproklamation, wie bereits angedeutet, die kirchliche Weihe, eine Salbung nach alttestamentlichem Vorbild, vollzogen wurde, die bisher nur bei den Westgoten praktiziert worden war. Dieser Weiheakt wirkte nicht nur über die Jahrhunderte hinweg traditionsbildend, er symbolisierte auch unmißverständlich die bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht scharf und präzise ins Auge gefaßte Verchristlichung nicht nur des Herrschertums, sondern der politischen Welt insgesamt. Von diesem Ereignis an wurde der Gedanke des kirchlich legitimierten Amtes auf das Königtum bezogen, eine Weiterung, deren Konsequenzen in diesem historischen Moment noch gar nicht absehbar waren⁴².

Die Grundlagen für die in sich schlüssige Anschauung des Monarchomachen beruhen zweifellos nicht auf einer neutralen und unparteiischen Beurteilung des geschichtlichen Sachverhalts, sondern auf einem vorgegebenen Verständnis des spirituellen Regiments, das die Rechtmäßigkeit des päpstlichen Anspruchs, Herrscher und Könige nach geistlichem Ermessen ein- und absetzen zu können, von vornherein bestreitet. Hotman setzt a priori voraus, daß eine Institution innerhalb der christlichen Gemeinschaft, innerhalb der

Pierre Mesnard, *L'Essor de la Philosophie Poltique au XVIIe Siecle, De Pétrarque à Descartes* 19, 3. Aufl., Paris 1969, S. 332.

⁴⁰ Vgl. François Hotman (wie Anm. 38), S. 109–113.

⁴¹ Vgl. HEG I, S. 540 und Bernhard Schimmelpfennig (wie Anm. 34), S. 98.

⁴² Vgl. außer den in der vorigen Anm. genannten Werken noch Günter Kehrler, *Einführung in die Religionssoziologie*, Darmstadt 1988, S. 83 f.

christlichen Kirche, die sich in irgendeinem Sinne als „geistliche Gewalt“ begreift, zur Durchsetzung ihrer religiösen Ziele nicht die weltliche Herrschaft benützen darf, zumal sie, sofern die einschlägigen Stellen des Neuen Testaments, vor allem die Gebote der Bergpredigt, beachtet werden, nicht einmal für ihre weltlichen Interessen und Anliegen Macht und Zwang, Repressionen und Sanktionen verwenden sollte. Wenn deshalb das geistliche Regiment in irgendeiner Hinsicht dafür plädiert, daß Gesetzgeber, Richter und Administratoren sich mit Autorität und Gewalt um den Glauben und das Vertrauen ihrer Untertanen kümmern, überschreitet es seine Befugnisse und Grenzen und handelt nicht als ein Organ des Reiches Christi, sondern als ein zusätzlicher weltlicher Gesetzgeber, Richter und Administrator, der im Reich der Welt für mehr Ordnung sorgen will, meistens aber für mehr Unordnung sorgt. Wie Hotman andeutet, führt daher von der Zwei-Reiche-Lehre mit ihrer sorgfältigen Unterscheidung und Differenzierung der beiden Obrigkeiten und der beiden Reiche und ihrer detaillierten Beschreibung der Interaktion und Kommunikation in der christlichen Gemeinschaft nicht nur kein Weg zur Theokratie und zum Staatskirchentum, sondern ebensowenig zu der Verchristlichung der politischen Herrschaft und der politischen Welt überhaupt, die in dem Bündnis der Karolinger mit dem Papsttum angelegt war.

Wie alle Reformatoren ist der französische Calvinist der Überzeugung, daß das Evangelium, die evangelische Wahrheit, die geistliche Grundlage der Vereinigung der Gerechtfertigten und Erwählten, auf weltliche Machtmittel und weltliche Zwangsmaßnahmen nicht angewiesen ist. Sie können zur Verbreitung und zur Annahme der Frohen Botschaft nicht das geringste beitragen, weil allein Gottes Geist den Menschen zum Glauben führt, indem er ihn ergreift, in Beschlag nimmt und von der Gültigkeit und Validität der Guten Nachricht überzeugt. Deswegen zählt zu den Aufgaben der weltlichen Herrschaft auch nicht die Verpflichtung, für die Expansion des heilbringenden Glaubens mit politischen Anordnungen und Anweisungen, mit Repressionen und Sanktionen zu sorgen, wie es umgekehrt auch nicht zu den Funktionen der geistlichen Obrigkeit gehört, die weltlichen Gewalten zu diesem Vorgehen anzuhalten und zu ermuntern. Daß aus diesen fundamentalen Gedanken heraus die These abgelehnt werden muß, geistliche Gewalten hätten das Recht, Könige auf den Thron zu erheben und von ihm zu verstoßen, versteht sich von selbst.

In der 1586 in Frankfurt veröffentlichten vierten Auflage der „*Franco-Gallia*“ fügt Hotman zwei weitere Beispiele aus der französischen Geschichte an, um auf der einen Seite die Macht der *Etats Généraux* in Glaubens- und Gewissensfragen zu dokumentieren und auf der anderen Seite die Illegitimität des päpstlichen Anspruchs auf Gehorsam und Oboedienz in weltlich-politischen Angelegenheiten zu erweisen. Während das erste Ziel, das sich der juristische Geschichtsschreiber gesetzt hat, angesichts der tatsächlichen Beziehungen zwischen König und Ständen in der Geschichte des französischen Königreichs nicht erreicht werden kann, befindet sich der französische Calvinist hinsichtlich der zweiten Intention im Einklang mit der Zwei-Reiche-Lehre, die ebenfalls jeden Einfluß einer geistlichen Gewalt auf weltlichem Gebiet ablehnt. Darüber hinaus demonstrieren die beiden Stellen, daß Hotman entgegen der in der Einführung zitierten

royalistisch-absolutistischen Propaganda und entgegen der Darstellung *Sabines* und *Goldies* in dem Konflikt zwischen dem nationalen Staat und dem universalen Papsttum ohne jede Einschränkung auf der Seite des Monarchen steht.

Den ersten Beleg für die auf der Zwei-Reiche-Lehre aufbauende Konzeption des Monarchomachen bildet die berühmte Auseinandersetzung zwischen König Philipp IV. dem Schönen und Papst Bonifaz VIII. Der Verfasser der „*Franco-Gallia*“ führt in seiner Darstellung die beiden entscheidenden Bullen des römischen Bischofs, „*Ausculta fili*“ vom 5. Dezember 1301 und „*Unam sanctam*“ vom 18. November 1302, an, um aus seiner Perspektive die Unrechtmäßigkeit und Nichtigkeit der papalistischen Ideen aufzuzeigen. Die Antwort des französischen Königs auf das Waffenstillstandsgebot des Papstes für den französisch-englischen Krieg im Jahre 1297 trifft sicherlich weder die staats- noch die kirchentheoretischen Ideen des französischen Calvinisten, wird aber von ihm hinsichtlich der genauen Differenzierung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich, zwischen den geistlichen und den weltlichen Fragen, bereitwillig übernommen. Wenn Philipp schreibt, er sei bereit, dem Apostolischen Stuhl in allen Dingen zu dienen, die seine Seele und die geistlichen Angelegenheiten betreffen, er erkenne aber niemand außer Gott den Herrn in allen Dingen an, die sich auf den Leib und die weltlichen Angelegenheiten beziehen, liegt der Akzent für den Monarchomachen schlicht und einfach auf der Tatsache, daß der französische König auf politischem Gebiet weder den Papst noch irgendeine andere geistliche Gewalt als maßgebliche und entscheidende Autorität akzeptiert. Ebenso drückt für Hotman die Behauptung des Herrschers, er sei nicht gewillt, sich irgendeinem Menschen in den weltlichen Fragen und Problemen seiner Herrschaft zu unterwerfen, denselben Gedanken aus, jede Intervention der spirituellen Obrigkeiten in staatliche und gesellschaftliche Belange zu unterbinden⁴³.

Dieser grobe Versuch einer klaren Scheidung des weltlichen und des geistlichen Bereichs antizipiert begrifflicherweise nicht die Zwei-Reiche-Lehre, wengleich nicht übersehen werden sollte, daß Philipp persönlich von dem Bewußtsein der Verantwortung für die Reinheit des Glaubens und der Kirche erfüllt war⁴⁴. Daß er aber in gewisser Hinsicht von ihr aus, wie auch Hotman annimmt, gerechtfertigt werden kann, steht außer Frage.

In dem übergreifenden Konflikt zwischen dem französischen König und dem Papst, der durch die Bulle „*Clericis laicos*“ vom 24. Februar 1296 ausgelöst worden war, führten das Verbot der Ausfuhr von Edelmetall, Geld und Wechseln, das die päpstlichen Einnahmen empfindlich gefährdete, und eine augenblicksbedingte Neuorientierung der päpstlichen Politik Bonifaz dazu, fürs erste die Gültigkeit seiner Stellungnahme für Frankreich aufzuheben. Im eigentlichen Streitpunkt, der Frage der Besteuerung des französischen Klerus, deklarierte der Stellvertreter Christi in der Bulle „*Etsi de statu*“ vom 31. Juli 1297, daß im Notfall die Abgaben aus den kirchlichen Gütern durch das Königtum „*inconsulto etiam Romano pontifice*“ erhoben

⁴³ Vgl. François Hotman, *Franco-Gallia*, Frankfurt 1586, S. 172 f.

⁴⁴ Vgl. z.B. *Erich Hassinger*, *Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300–1600*, 2. Aufl., Braunschweig 1957, S. 7.

werden könnten. In diesen Zusammenhang der päpstlichen Kompromißbereitschaft gehört auch die Heiligsprechung Ludwigs IX., des Großvaters Philipps, im selben Jahr⁴⁵.

Nachdem jedoch Bonifaz im Jahre 1300 durch das erste Heilige Jahr das Ansehen des Papsttums eindrucksvoll hatte steigern und vergrößern können – Hunderttausende sollen damals nach Rom gepilgert sein –, brach die Auseinandersetzung mit dem französischen König im folgenden Jahr mit innerer Notwendigkeit von neuem auf. Ausgelöst wurde die Wiederaufnahme des Konflikts durch die Festsetzung des Bischofs von Pamiers, Bernhard Saisset, der wegen des Patronats über seine Bischofsstadt mit Philipp in Streit geraten war. Der Monarch ließ ihn deshalb wegen Hochverrats und Häresie anklagen und inhaftierte ihn nach der Verurteilung unverzüglich in Narbonne. Im Gegenzug forderte der Stellvertreter Christi die sofortige Freilassung des Prälaten, der sich zu seiner Rechtfertigung nach Rom begeben sollte. Die bereits erwähnte Bulle „Ausculat filii“ verschlimmerte die Lage noch, indem der römische Bischof expressis verbis verkündete, daß er nicht nur der geistliche, sondern auch der weltliche Gebieter über alle Königreiche und Herrschaften in der Christenheit sei. Er beschuldigte den französischen König daher nicht nur, den Klerus unterdrückt und das Volk betrogen zu haben, er hob auch die Superiorität des Papstes über jeden weltlichen Herrscher hervor und forderte ohne alle Konditionen und Einschränkungen, daß Philipp ihn als obersten Herrn und Fürsten anerkenne, sein Königreich als von ihm empfangen ansehe und zugebe, daß er seine Gewalt durch die Gnade und Huld des Nachfolgers Petri besitze. Darüber hinaus lud er den Monarchen samt seinem Episkopat sowie den Domkapiteln und den Universitätslehrern für den November 1302 zu einer Synode nach Rom ein, auf der über die Reform des Königreiches und die Besserung des Königs selbst beraten werden sollte⁴⁶.

Gegen dieses Ansinnen appellierte Philipp, der im Unterschied zu den Behauptungen Hotmans auf französischer Seite die treibende Kraft darstellte, an die öffentliche Meinung. Im Beisein des Königs wurde das päpstliche Schreiben verbrannt, während seine allgemeine Thesen in überspitzten Formulierungen durch eine gefälschte Bulle im ganzen Königreich bekanntgemacht wurden. Auf den 13. April 1302 berief der Monarch eine Versammlung von Delegierten des Klerus, des Adels und der Städte nach Paris – gleichsam ein Vorgriff auf die Generalstände, die zu diesem Zeitpunkt – gegen die Erzählung des französischen Calvinisten – noch nicht konstituiert waren. Die Vertreter des französischen Volkes – sofern wir die Sichtweise Hotmans übernehmen – unterstützten Philipp in jeder Hinsicht. Vor allem bestätigten sie seine Auffassung, daß er in weltlichen Dingen niemandem untertan sei. In Konvergenz mit dieser Behauptung baten sie den römischen Bischof, die Einberufung der ausgeschriebenen Synode zu annullieren⁴⁷.

⁴⁵ Vgl. HEG 2, S. 729 und *Bernhard Schimmelpfennig* (wie Anm. 34), S. 220 f.

⁴⁶ Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 170f sowie HEG 2, S. 729 und *Bernhard Schimmelpfennig* (wie Anm. 34), S. 220.

⁴⁷ Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 171f sowie HEG 2, S. 729f und *Bernhard Schimmelpfennig* (wie Anm. 34), S. 220 f.

Dennoch hielt Bonifaz an der geplanten Versammlung fest, zu der allerdings nur wenige französische Prälaten erschienen. Nach den Konsultationen erließ der Papst am 18. November 1302 die bereits erwähnte Bulle „Unam sanctam“, die in traditionellen, aber nichtsdestoweniger aufsehenerregenden Ausdrücken die päpstliche Stellung noch stärker als zuvor betonte: Der Kirche eignet das geistliche und das weltliche Schwert, das die weltlichen Fürsten nach den Weisungen der geistlichen Gewalt zu führen haben⁴⁸.

Während der französische König ein Konzil plante, vor dem der Papst als der Ketzerei verdächtig angeklagt werden sollte, beabsichtigte der römische Bischof die öffentliche Verkündung der kirchlichen Strafe gegen Philipp: Am 8. September 1303 sollte die Exkommunikation des Monarchen publiziert werden. Doch am Tage zuvor stürmte der Großsiegelbewahrer des französischen Königs, Wilhelm von Nogaret, mit einigen Bewaffneten den Palast des Papstes in seinem Geburtsort Anagni und forderte ihn ultimativ zum Rücktritt auf. Als Bonifaz sich weigerte, wurde er gefangengenommen, um zu dem angekündigten Prozeß nach Frankreich gebracht zu werden. Zwar wurde der römische Bischof nach zwei Tagen von der Bevölkerung der Stadt befreit und im Triumph nach Rom zurückgeführt, aber er starb einen Monat später, gebrochen an Leib und Seele, in der „Ewigen Stadt“⁴⁹.

In unserem Kontext ist zweifellos nicht wesentlich, daß sich in dem Konflikt zwischen Bonifaz und Philipp in nuce die geschichtliche Entwicklung andeutet, die die folgenden Jahrhunderte charakterisieren sollte: die Zurückdrängung des universalen Papsttums durch den Landesherren und die mit ihm verbündete Landeskirche, der Vormarsch des „Nationalstaats“ gegen die übernationale *societas christiana*. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist vielmehr die Tatsache, daß Hotman in dieser Auseinandersetzung eindeutig die Partei der weltlichen Gewalt ergreift. Der Monarchomach unterstützt ausdrücklich den französischen Monarchen, der mit allen Mitteln versucht, die Abhängigkeit der kirchlichen Organisation seines Königreiches von Rom zu lockern. Er geht aber über die historische Darstellung noch hinaus, indem er von den Geschehnissen der Jahre 1297 bis 1303 einen Blick auf die Gegenwart wirft und mit bitteren Worten beklagt, daß im Gegensatz zu dem selbstbewußten Regiment Philipps heute unter den weltlichen Fürsten und Obrigkeiten eine fürchterliche „Papomanie“ herrsche, die alle Freiheit, Selbständigkeit und Autonomie der weltlichen Herrschaft vernichte. Obwohl die Regenten im Reich der Welt den Hochmut und die Anmaßung des geistlichen Tyrannen, der in unzulässiger Weise seine Grenzen überschreitet und in ihm nicht zustehende Bereiche eingreift, sehen und erkennen, werfen sie sich, behauptet Hotman, nieder, um die Füße des römischen Bischofs zu küssen. Sie verhalten sich wie unaufgeklärte Kinder, sie benehmen sich, als ob sie einen vom Himmel herabgestiegenen Gott vor sich hätten⁵⁰.

⁴⁸ Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 174 sowie HEG 2, S. 730 und Bernhard Schimmelpfennig (wie Anm. 34), S. 221.

⁴⁹ Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 174–177 sowie HEG 2, S. 730 und Bernhard Schimmelpfennig (wie Anm. 34), S. 221.

⁵⁰ Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 173.

Daß in einem derartigen Gedankengang und in einer derartigen Polemik eine nationale Komponente in die Argumentation komme, wie *Bermbach* behauptet⁵¹, stellt eine ausgesprochen gekünstelte Interpretation der Aussagen des französischen Calvinisten dar. Sofern man angemessen berücksichtigt, daß die Reformation au fond vom erwachenden Nationalbewußtsein der europäischen Völker nicht zu trennen ist, daß das nationale Laientum in der Frühen Neuzeit stets in jeder Beziehung der wichtigste Träger aller staatspolitischen, kirchenpolitischen und sozialen Bewegungen gegen den römischen Herrschaftsanspruch und das römische Einheitsstreben gewesen ist⁵², erscheint es sinnvoller, den scharfen Anti-Papalismus, der sich unter Umständen mit dem politischen Engagement für den weltlichen Herrscher und seinem Interesse an der Vorherrschaft über die Kirche verbinden kann, auf das Konto des Protestantismus zu setzen, den Hotman schließlich verteidigen und vertreten will.

Wenngleich der Verfasser der „*Franco-Gallia*“ gegen seine Intentionen in den referierten Ausführungen und Überlegungen kaum auf das Recht der Ständeversammlungen in religiösen Angelegenheiten zu sprechen gekommen ist, hat er den päpstlichen Anspruch auf die Superiorität nicht nur innerhalb der Kirche, sondern innerhalb der ganzen Welt, der letzten Endes auch von den Kontroverstheologen des 16. und 17. Jahrhunderts aufrechterhalten wurde, eindeutig zurückgewiesen und abgelehnt. Diese Stellungnahme wird noch einmal bekräftigt in der Darstellung des zweiten Ereignisses, das Hotman aus der Geschichte des französischen Spätmittelalters heranzieht, um die Freiheit, Selbständigkeit und Autonomie des weltlichen Regiments gegenüber den Eingriffen und Interventionen der geistlichen Gewalt zu demonstrieren. Es handelt sich dabei um die Verkündung der völligen Neutralität Frankreichs im Streit der beiden Gegenpäpste durch König Karl VI. im Mai 1408 in Paris, ein Geschehen, das der französische Calvinist als ebenso exemplarisch betrachtet wie das Attentat von Anagni.

Nachdem Hotman konstatiert hat, daß er den Einfluß der Generalstände bei der Verurteilung der Forderungen Papst Bonifaz' VIII. genügend herausgestellt habe, berichtet er in knappen Zügen die Auseinandersetzung zwischen dem französischen Monarchen und dem Gegenpapst Benedikt (XIII.), der 1394 als eifriger und radikaler Parteigänger Clemens' (VII.) von den avignonesischen Kardinälen auf den Apostolischen Stuhl erhoben worden war. Bereits im Jahre 1398 berief Karl VI. eine Synode ein, die sich für die Aufkündigung der bisher von Frankreich geleisteten Oboedienz gegenüber Benedikt aussprach, ein Beschluß, der die königliche Zustimmung fand und schleunigst proklamiert wurde. Nach langjährigen Verwicklungen beantwortete Benedikt im Jahre 1408 die erneuerte Aufforderung des französischen Monarchen, dem verderblichen Konflikt der Gegenpäpste ein Ende zu setzen und sich mit seinem Gegner über die Besetzung des Apostolischen Stuhls zu einigen, verbunden mit der Drohung, widrigenfalls keinem der beiden Nachfolger Petri Gehorsam zu leisten, mit der Exkommuni-

⁵¹ Vgl. *Udo Bermbach* (wie Anm. 5), S. 113.

⁵² Vgl. *Joachim Matthes*, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie* 1, rde 279/280, Reinbek 1967, S. 37 f.

kation Karls und aller seiner Untertanen. Auf einer Ständeversammlung in der französischen Hauptstadt lehnten die Vertreter des französischen Volkes diese Stellungnahme des Papstes entschieden ab, deklarierten den geistlichen Regenten zum Schismatiker, Häretiker und Zerstörer der christlichen Kirche, bezeichneten die dem Herrscher übersandte Bulle als gottlos, verbrecherisch und die Königliche Majestät beleidigend und verkündeten zum dritten, daß die dem Monarchen und dem Königreich angetane schwere Kränkung sowohl am Papst als ihrem Urheber als auch an denen, die seiner Partei anhängen, gerächt werden solle⁵³.

Neue systematische Gesichtspunkte werden in der Beschreibung dieses zweiten historischen Ereignisses, in dem sich die übernationalen *societas christiana* und der „Nationalstaat“ von neuem gegenüberstanden, nicht genannt. Die Intention der königlichen Regierung, die Kirche in Frankreich ihrer eigenen Aufsicht zu unterstellen und ihre Unabhängigkeit vom Papsttum durchzusetzen, wird von Hotman prinzipiell nicht getadelt. Das heißt, daß der französische Calvinist auch in diesem Fall für den Landesherrn und die mit ihm alliierte Landeskirche plädiert und in Übereinstimmung mit der Zwei-Reiche-Lehre jeden weltlichen Herrschaftsanspruch der geistlichen Gewalt eindeutig ablehnt. Deswegen findet der auch durch das erwachte Nationalbewußtsein begründete Versuch des Monarchen, die Autorität des Apostolischen Stuhls im Königreich zu begrenzen und staatskirchlich-nationalkirchliche Tendenzen zu verfolgen, bei dem Monarchomachen uneingeschränkte Zustimmung. Daß es aus diesem Grunde hinsichtlich der Geschichte der politischen Theorie nicht vertretbar ist, Calvinismus und Katholizismus in einem Atemzug zu nennen, muß nun nicht mehr besonders herausgestellt werden. In der Auseinandersetzung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt stellt sich Hotman ohne Bedenken auf die Seite des Königs, sofern das spirituelle Regiment die Durchsetzung und Realisierung seiner Anliegen und Interessen als göttlichen Auftrag verkündet.

Um das Bild abzurunden, das der protestantische Publizist von der politischen Ordnung entwirft, soll allerdings noch im nächsten Abschnitt in aller Kürze das Modell der begrenzten Monarchie⁵⁴ vorgestellt werden, das im fünfundzwanzigsten Kapitel der 1586 veröffentlichten vierten Auflage der „*Franco-Gallia*“ ausgeführt wird.

4.

Das Modell der begrenzten Monarchie

Wiederum ist der systematische Gedankengang in der Frage der Beziehungen zwischen dem König und den *Etats Généraux* als den Repräsentanten des Volkes eher in der später veröffentlichten Schrift „*De iure magistratum*“ des Nachfolgers Calvins zu finden, der mit diesen Überlegungen fast

⁵³ Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 185–187.

⁵⁴ Verständlicherweise ist dieses Modell verknüpft mit dem Gedanken der gemischten Verfassung, in der Krone, Adel und Volk zum Wohl des Ganzen zusammenarbeiten, vgl. Pierre Mesnard (wie Anm. 39), S. 331.

am Beginn seiner Abhandlung einsetzt, als in dem Geschichtswerk des Juristen. Begreiflicherweise setzt Beza dabei voraus, daß sich aus dem Aufbau der politischen Konstitution in einem gewissen Sinne der Ort des bewaffneten und gewalttätigen Widerstands bestimmt und definiert, weil sich aus der Struktur des weltlichen Regiments und aus der Konstruktion der weltlichen Obrigkeit die Berechtigung und die Legitimation des aktiven, militanten Widerstandsrechts ergeben.

Für die Zusammensetzung und Gliederung der weltlichen Herrschaft ist unter diesen Umständen, wie nicht anders zu erwarten, die Behauptung wesentlich, daß nicht die Völker ihren Ursprung aus der weltlichen Obrigkeit haben, sondern die weltlichen Obrigkeiten aus den Völkern. Nicht die Völker sind wegen der Herrscher geschaffen worden, sondern die Herrscher sind wegen der Völker eingesetzt worden. Die politischen Gesellschaften sind älter als die politischen Regenten und besitzen aus diesem Grunde die höhere Macht, die gewissermaßen mit dem höheren Alter einhergeht⁵⁵.

Dieses Verhältnis zwischen König und Volk läßt nach Beza prinzipiell nur die eine Möglichkeit zu, daß die weltlichen Magistrate von den weltlichen Gemeinschaften erwählt worden sind, ein fundamentales Faktum, das er nach dem Vorbild Hotmans auch für die Erbkönigreiche in Anspruch nimmt. Politische Obrigkeiten, durch deren öffentliche Macht und Gewalt die Untertanen gelenkt und geleitet werden, sind von der politischen Gesellschaft ernannt und bestimmt worden, damit nicht das gesamte menschliche Geschlecht verdirbt und zugrundegeht, damit, positiv gewendet, der öffentliche Friede und die öffentliche Ordnung aufrechterhalten und gewährleistet werden⁵⁶.

Die Begrenzung der königlichen Macht, die nach dem Nachfolger Calvins zunächst einmal durch die Gebote der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit, des Glaubens und der Liebe, gefordert wird, beruht nach diesem Modell auf dem Ursprung und der Zwecksetzung der öffentlichen Gewalt. Wenn der Ursprung der weltlichen Obrigkeit – das Volk, aus dem die politischen Regenten sozusagen stammen⁵⁷ – und die Zwecksetzung der weltlichen Herrschaft – die Sicherung und Stabilisierung der öffentlichen Ruhe, der Schutz der Frommen und die Bestrafung der Frevler – dem persönlichen Willen und den persönlichen Präferenzen des Monarchen ohne weiteres überlegen sind, muß jede Erörterung über die gerechte bzw. ungerechte Politik des Fürsten bei dem Ursprung und der Zwecksetzung des politischen Regiments beginnen. In dieser Überlegung ist jedoch a priori impliziert, daß die königliche Potenz limitiert ist, insofern sie vom Volk, dem Ursprung der

⁵⁵ Vgl. Theodor Beza (wie Anm. 29), S. 33 f.

⁵⁶ Vgl. aaO., S. 34.

⁵⁷ Die These Ernst Troeltschs, daß dieses Volk nach den Vorstellungen Bezas nicht künstlich durch den Gesellschaftsvertrag gebildet wird, sondern a priori als organische Einheit gedacht wird, vgl. Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, S. 687 und 691, ist richtig, aber seine weitergehende Folgerung, daß damit auch die Voraussetzung der prinzipiellen Unfreiheit und Ungleichheit der Menschen getroffen werde, widerspricht den grundlegenden Gedanken des Nachfolgers Calvins und aller anderen calvinistischen Publizisten.

weltlichen Obrigkeit, quasi mit einer bestimmten Funktion, darüber hinaus aber auch mit bestimmten Rechtstiteln versehen worden ist. Aus diesem Grunde, deklariert Beza, verlieren auch die Herrscher ihre Legitimation und Berechtigung, die ihre Grenzen – das heißt: ihre vom Volk bestimmten Grenzen – überschreiten und durch List und Betrug eine Macht anstreben, auf die sie keinen Anspruch und keine Anwartschaft besitzen⁵⁸.

In diesem Sinne faßt auch Hotman seine geschichtlichen Schilderungen und Beispiele in dem Satz zusammen, daß dem französischen König von dem französischen Volk⁵⁹ keine unermeßliche, unbegrenzte und unbeschränkte Macht übertragen worden ist. Die Stellung des Monarchen in der politischen Ordnung Frankreichs ist nicht dergestalt, daß er als von jeder Verfassung und allen Gesetzen gelöst und unabhängig bezeichnet werden könnte. Vielmehr ist diese Position so beschaffen, daß mit der Annahme der vom Volk verliehenen Herrschaft die Bindung an eine bestimmte Verfassung und an bestimmte Gesetze zwangsläufig gegeben ist⁶⁰. Unter allen Gesetzen ragt aber als grundlegende Verpflichtung die Forderung hervor, die Rechte der öffentlichen Versammlung („*concilium publicum*“) unverletzlich und unantastbar zu bewahren und immer dann Sitzungen einzuberufen, wenn das allgemeine Wohl des Gemeinwesens es erfordert⁶¹.

Obwohl der französische Calvinist des weiteren erklärt, daß auf dieser Basis das erste Grundgesetz des französischen Königreichs lautet, daß der König ohne Ermächtigung der öffentlichen Versammlung nichts bestimmen darf in allen Fragen, die das Wohlergehen von Staat und Gesellschaft betreffen, muß er doch anerkennen, daß in der Gegenwart das Parlament, d.h. der Gerichtshof, von Paris weitgehend die Befugnisse der alten ständischen Vertretungen übernommen hat. Deswegen verweist er in seinen Ausführungen unter anderem darauf, daß das Parlament das Recht besitzt, Erlasse und Verordnungen des Monarchen nur unter der Bedingung für gültig zu erklären, daß sie ihm zur Kenntnis gebracht und durch den Spruch der Mitglieder des Gerichtshofs gebilligt worden sind⁶².

Die implizite Behauptung Hotmans, daß auf das Parlament in einem von ihm nicht näher erläuterten Akt gewissermaßen ohne Probleme Macht und Recht der ständischen Vertretungen des Königreiches übertragen worden seien, entspricht allerdings weder der rechtlichen Entwicklung noch den

⁵⁸ Vgl. Theodor Beza (wie Anm. 29), S. 34–36.

⁵⁹ Die Behauptung, daß für den Verfasser der „*Franco-Gallia*“ die Aristokratie die einzig berechtigte und zu verwirklichende Staatsform gewesen sei, vgl. *Albert Elkan*, Die Publizistik der Bartholomäusnacht und Mornays „*Vindiciae contra Tyrannos*“, Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 9, Heidelberg 1905, S. 38, unterschätzt die Bedeutung, die der Gedanke der Volkssouveränität für den französischen Calvinisten besitzt.

⁶⁰ Damit nimmt auch François Hotman die Verbindung der Idee der Volkssouveränität mit dem konstitutionellen Gedanken auf, vgl. *Ernst Reibstein*, Volkssouveränität und Freiheitsrechte. Texte und Studien zur politischen Theorie des 14.–18. Jahrhunderts, hg. v. *Claus Dieter Schott*, Bd. 1, Orbis Academicus, Sonderband 1/1, Freiburg und München 1972, S. 117.

⁶¹ Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 188 f.

⁶² Vgl. aaO., S. 189.

faktischen Gegebenheiten. Das Parlament hatte sich Anfang des 13. Jahrhunderts als ständige und spezialisierte Kommission von Fachleuten aus der *curia regis* entwickelt, die seit dem 10. Jahrhundert als Justizorgan und Verwaltungsbehörde am Hof des Monarchen fungierte. Doch dieser oberste Gerichtshof konnte niemals repräsentativ für Frankreich werden, weil er schlichtweg niemanden repräsentiert hat. Aus diesem Grunde konnte er auch niemals die Rolle spielen, die ihm der Monarchomach in seinen Ausführungen zuweist, und faktisch hat sich das Parlament von Paris zu allen Zeiten mit allen Kräften gegen notwendige Reformen gestemmt⁶³.

Sabine identifiziert außerdem als größte Schwäche in der politischen Konzeption des französischen Calvinisten den Umstand, daß seine in den letzten Absätzen angedeutete Berufung auf eine öffentliche Versammlung unter den gegebenen Bedingungen keinen praktischen Wert besaß. Die Transformation der Generalstände, an die in diesem Kontext am ehesten, auf jeden Fall eher als an das Parlament, zu denken ist, in eine Körperschaft, die in einem modernen Sinne über die Gesetze des Königreichs hätte beraten und entscheiden können, war seiner Ansicht nach am Ende des 16. Jahrhunderts unmöglich geworden⁶⁴. Geschichtlich ist dieses Urteil so stichhaltig wie die Aussage, daß der Gerichtshof von Paris in keiner Weise zu einer Frankreich repräsentierenden Versammlung werden konnte. Doch die Intention des amerikanischen Historikers, den protestantischen Publizisten als Träumer und Phantasten zu entlarven, geht an der schlüssigen Argumentation und der historischen Bedeutsamkeit der „Franco-Gallia“ weit vorbei. Unabhängig von der Frage der geschichtlichen Realisierbarkeit hat Hotman in seiner gesamten Erzählung wie in der Zusammenfassung in theoretisch stimmiger Weise zum Ausdruck gebracht, daß ohne ein funktionierendes Beratungs- und Entscheidungsgremium, ohne eine öffentliche Versammlung, die in der Lage ist, den Herrscher zu kontrollieren und seine Regierungstätigkeit zu überwachen, die in der politischen Konzeption geforderte Begrenzung und Beschränkung der Monarchie nicht durchgeführt werden kann⁶⁵.

Als weiteres den weltlichen Regenten bindendes und verpflichtendes Grundgesetz nennt der französische Calvinist fürs erste die Tatsache, daß der französische König nicht über die Kompetenz verfügt, weder zu Lebzeiten noch durch ein Testament über den Thron zu bestimmen⁶⁶. Vielmehr tritt unter Ausschluß der weiblichen Erbfolge der älteste Sohn des Monarchen unbestritten und gleichsam automatisch die Sukzession an. Diese verfassungsmäßige Ordnung ist gewissermaßen der Ausdruck der Kraft des Gewohnheitsrechts, das dem ältesten Sohn des Herrschers ohne

⁶³ Vgl. z.B. *Jean Meyer*, *La France moderne de 1515 à 1789*, *Histoire de France* 3, Paris 1985, S. 469 f.

⁶⁴ Vgl. *George H. Sabine* (wie Anm. 1), S. 351 f.

⁶⁵ Charakteristischerweise haben sich die politischen Theoretiker im England des 17. Jahrhunderts deshalb häufig auf Hotman bezogen, vgl. *Günter Stricker* (wie Anm. 33), S. 127.

⁶⁶ Zur rechtsphilosophischen Bedeutung dieses Grundsatzes vgl. *H.L.A. Hart*, *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt a.M. 1973, S. 208–210.

jede Hilfe und Unterstützung des Vaters den Anspruch auf sein Erbe gewährt und garantiert. Deshalb muß er auch seine Herrschaft nicht als von seinem Vater abhängig betrachten, sondern als aus dem allgemeinen Gesetz und den allgemeinen Institutionen des Landes stammend⁶⁷.

Weitere Grundgesetze erstrecken sich auf das Krongut des Königs, bei dem der Monarch nicht über das Recht verfügt, irgendeinen Teil ohne Zustimmung der öffentlichen Versammlung – in der Realität beanspruchte auch in diesem Fall das Parlament von Paris die Befugnis, Einspruch zu erheben – zu veräußern, auf das Strafrecht, in dem dem Herrscher nicht das Recht zusteht, ohne Ermächtigung des Parlaments einen Kriminalprozeß niederzuschlagen oder eine schwere Strafe zu erlassen, auf die Administration – der König hat nicht das Recht, einen Beamten abzusetzen, ohne daß der Vorgang in der Versammlung der Pairs bekanntgegeben und geprüft wird – und auf das Münzwesen, in dem der Monarch nicht das Recht besitzt, ohne die Zustimmung einer allgemeinen Zusammenkunft die Währung zu ändern. Alle diese verfassungsrechtlichen Bestimmungen zeigen in ihrer Gesamtheit, daß der französische König nicht die ungeteilte, unbedingte, unbeschränkte und unbegrenzte Macht besitzt, Recht zu schaffen, zu ändern und zu durchbrechen, sondern daß er bedingt, beschränkt und begrenzt ist durch die politische Verfassung, deren wichtigste Repräsentanten nach Hotman die Generalstände bzw. das Parlament von Paris sind⁶⁸.

5.

Zusammenfassung

Daß die Anhänger des Divine Right of Kings, des Gottesgnadentums der Könige, und aller anderen royalistischen, monarchistischen und absolutistischen Konzeptionen nirgendwo in Europa über das Modell der begrenzten Monarchie erfreut waren, ist bereits in der Einleitung deutlich geworden. Offensichtlich ist aber diese Auffassung, die letzten Endes aus dem mittelalterlichen Gedanken der ständischen Bindung und Limitierung des Königtums erwachsen ist, im Rahmen des Protestantismus nicht verbunden mit der Vorstellung von der politischen und rechtlichen Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt, sondern mit der Zwei-Reiche-Lehre, die das geistliche und das weltliche Reich strikt separiert und trennt und jede Idee einer Supraordination des Spirituellen ausschließt. Angesichts dieser unauflöselichen Verkettung ist es historisch angebracht, die Anschauung Hotmans (und aller anderen politischen Denker des Protestantismus) von gänzlich anders aufgebauten und strukturierten religiös-politischen Theorien zu unterscheiden und zu differenzieren.

⁶⁷ Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 190–196.

⁶⁸ Vgl. aaO., S. 196–200.