

# **Gemeinschaft als Verheißung**

Christologische, soteriologische, ekklesiologische  
und bibelhermeneutische Erkundungen  
zu Johannes Calvins Abendmahlstheologie (1537-1559)

*Dennis Schönberger*



# Inhalt

## Vorwort

1. Einleitung	7
2. Schlaglichter der Abendmahlstheologie Calvins	12
2.1 Der Genfer Katechismus: Erste Unterrichtungen über das „Mahl des Herrn“	13
2.2 Der Kleine Abendmahlstraktat: Calvins Beitrag zu innerevangelischem Frieden	20
2.3 Die Exegese der Einsetzungsworte 1Kor 11,23b-29 und „Jesus als Brot des Lebens“ in Joh 6,46-58	26
2.4 Die „Institutio Christianae Religionis“: Kontinuität und verschärfte Polemik	38
3. Soteriologisch-ekklesiologische und hermeneutische Grundentscheidungen in der Abendmahlstheologie Calvins	56
3.1 Zankapfel Realpräsenz: Im Gespräch mit Frank Ewerszumrode	57
3.2 Calvins Bibelhermeneutik und die Frage nach der Vereinnahmung des Alten Testaments	66
4. Rückblick und Ausblick	90
Literaturverzeichnis	



## Vorwort

Die Feier des Abendmahls ist mit einer konkreten Verheißung verbunden: mit der *Gegenwart* Jesu Christi als der personifizierten Freundlichkeit Gottes (vgl. Ps 34,8), dessen Verheißungen der Kirche immer aufs Neue zu sagen und mit den Worten des Paulus (vgl. 1Kor 11,23ff.) vor Augen zu stellen sind. Dass das heilige Abendmahl in nicht wenigen reformierten Gemeinden als Gedächtnismahl gefeiert wird – verbunden mit einer gewissen Würdigkeit der Teilnehmer –, hängt mit der problematischen Wirkungsgeschichte der Paulinischen Einsetzungsworte zusammen. Im Zusammenhang der Deutung des christlichen Abendmahls kann es hilfreich sein, den Vätern des reformierten Protestantismus Gehör zu schenken, in unserem Fall: dem Genfer Reformator Johannes Calvin. Er hat sich zeitlebens intensiv mit dem Abendmahl und dessen Relevanz für die Gemeinde und für die Christen auseinandergesetzt hat.

Die in den Abendmahlsworten explizierte Zusage Gottes, dass Jesus Christus gegenwärtig, „mitten unter“ uns (Mt. 18,20) ist, übt schon seit längerer Zeit große Faszination auf mich aus. Ich bekam dankenswerterweise mehrmals die Gelegenheit, meine Gedanken zum Thema nicht nur im universitären (2012), sondern auch im kirchlichen (2016) sowie im übergemeindlichen (2017) Kontext vorzutragen und darüber in fruchtbare Diskussionen einzutreten. Die folgende Darstellung entstammt einem im Oktober 2016 in der Ev. Kirchengemeinde Gummersbach gehaltenen Gemeindevortrag mit dem Titel: „Johannes Calvin und das Abendmahl“. Er ist für die Drucklegung überarbeitet und um Literaturnachträge erweitert worden.

Für die hilfreichen, auch kritischen Anregungen danke ich neben Herrn Prof. Dr. Georg Plasger (Siegen) auch Pfr. i.R. Hans-Jörg Böcker (Gummersbach). Besonderer Dank gilt Jörg Schmidt (Wuppertal), der diese Studie drucktechnisch professionell begleitet hat.

Gummersbach, im Juli 2018

Dennis Schönberger



# 1. Einleitung

„Diß ist das höchste Pfand daß Gott die Menschen libt;  
Daß Gott dem Menschen sich zu Pfand und Speise gibt.“  
(Andreas Gryphius)

Wieso wenden wir uns in Zeiten zunehmender Fragmentarisierung unserer Gesellschaft einem Begriff wie „Gemeinschaft“ zu? Vielleicht darum, weil die dem Gemeinschaftsbegriff inhärierende Vorstellung von Zusammenhalt und Geborgenheit heute mehr denn je gesucht, aber selten gefunden wird? Oder ist es so, dass jeder Mensch ein auf Gemeinschaft angelegtes Wesen ist<sup>1</sup>, sodass sein Gespür für eine „kollektive Identität“<sup>2</sup> unausrottbar ist?

Wie dem auch sei: Gemeinschaft bedarf der Pflege. Sie ist nicht selbstverständlich. Das trifft besonders auf die im Apostolikum verheißene „Gemeinschaft der Heiligen“ zu. Wieso? Da der Begriff Gemeinschaft (dem Alten Testament weitgehend fremd) im Corpus Paulinum mit dem Wort „κοινωνία“ wiedergegeben wird, was „Gemeinschaft durch Teilhabe“ bedeutet: die Gemeinschaft der Christen untereinander entspringt aus der Gemeinschaft mit Gott und Christus (vgl. 1Kor 1,9).<sup>3</sup> Die Gemeinschaft untereinander ist wie die Gemeinschaft mit Gott und Christus nicht selbstverständlich, sondern Ausdruck der Güte Gottes, die menschlichem Gemeinschaftssinn zuvor kommt. Aber ist damit nicht darüber entschieden, welche Art von Gemeinschaft intendiert ist?

Es ist, soviel darf vorweg gesagt werden, eine besonders qualifizierte Gemeinschaft und zwar darum, weil sie von Gott getragene und zu ihm hinführende Gemeinschaft ist, die nicht im luftleeren Raum entsteht, sondern ihre konkrete Gestalt im alttestamentlichen Kultus und auch (u.a.) in der neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferung hat. In dieser Gestalt ist sie, dem Zeugnis des Alten und Neuen Testaments folgend, verkündigte und erhoffte, zugesagte und in Erfüllung gehende, kurz: *verheißene* Gemeinschaft. Doch es ist noch eine andere Frage zu erwägen, wenn von einer solch fassbaren Gemeinschaft wie der der Jünger mit ihrem Herrn „in der Nacht, da er verraten ward“ (Lk

1 Aristoteles, Politik Buch 1, Kapitel 2, 12531a I.

2 Alain Touraine, Die postindustrielle Gesellschaft, Frankfurt am Main 1972.

3 Roland Deines, Art. *Gemeinschaft*, in: Calwer Bibellexikon, Bd. 1, hg. v. Otto Betz, Beate Ego, Werner Grimm, Stuttgart 2006, 415f.

22,19 par) die Rede ist. Es ist die Frage nach dem Abendmahl und dessen Bedeutung für die Kirche heute.

Warum die Beschäftigung mit dem kontroverstheologischen Thema „Abendmahl“? Herrscht nicht seit der Leuenberger Konkordie Frieden zwischen Reformierten, Lutheranern und Unierten in der Frage nach dem Abendmahl?<sup>4</sup> Seit dem 16. und 17. Jahrhundert erfüllt die Kontroverstheologie „den polemischen Zweck, das eigene kirchl[iche] Selbstverständnis gegenüber einem anderen zu verteidigen“. Nicht zu vergessen ist, dass in „zeitgenössischen ökumenischen Dialogen die Kontroverstheologie dazu dienen kann, ‚allem Enthusiasmus und aller Resignation im Ringen um die angemessene Erfassung der Wahrheit und Wirklichkeit des [...] Evangeliums in und über den Konfessionen zu wehren‘“<sup>5</sup>. Michael Welker hat in seiner „Christologie“ darauf hingewiesen, dass über „die Bewahrung der Schöpfung hinaus [...] im Abendmahl die Befreiung von der Macht der Sünde und die Kraft der Neuschöpfung gefeiert“ [wird] und dass „dieses neuschöpferische Geschehen [...] sich dem Wirken des [...] Geistes und [...] des dreieinigen Gottes“ verdankt. Aufgrund göttlicher Neuschöpfung kämen die „Menschen in [...] größte Nähe zu Gott“, würden Glieder am Leib Christi und damit zu „Trägerinnen und Trägern seiner verherrlichten irdischen Existenz“.<sup>6</sup>

Welker vereint klassisch lutherische und reformierte Anliegen, indem er sie an der „neue[n] Schöpfung“ (2Kor 5,17) misst, der er eine exponierte Stellung zuweist, sodass sowohl das Gespräch mit der Orthodoxie, als auch mit der katholischen Kirche von ihm als gewinnbringend eingeschätzt wird. Wenn wir diese Ansicht im Folgenden teilen, so hängt das damit zusammen, dass wir gerade in der gemeinschaftsorientierten, christuszentrierten und geistdurchwirkten Feier des Abendmahls denjenigen Ort erblicken, an dem die Verheißungen Gottes wahr werden, denn jenen „zwei oder drei“ in Jesu Namen versammelten ist verheißt, den Messias Israels und den Heiland der Kirche unter sich zu haben (Mt 18,20) und seiner zu *gedenken*. Jenes „Gedächtnis“

4 Vgl. Martin Friedrich, *Von Marburg bis Leuenberg. Der lutherisch-reformierte Gegensatz und seine Überwindung*, Waltrop 1999.

5 Erwin Faulenbach, Art. *Kontroverstheologie*, in: EKL, Bd. 2, Göttingen 1989, 1422.

6 Michael Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2012, 282. Schon früher weist Welker darauf hin, dass die großen Kirchen in ökumenischen Gesprächen betonten, dass die Befreiung von der Macht der Sünde und die Bewahrung zum ewigen Leben verbunden werden müsse, wobei sie unterschiedlich gewichteten, was wiederum zu ökumenischen Differenzen führe. Welker bemerkt, dass „Rom“ mehr „über die Rechtfertigungslehre“ aufgeklärt werden müsse (Ders., *Was geht vor beim Abendmahl?*, Gütersloh <sup>5</sup>2004, 156).

(Lk 22,20 par) ist mehr als frommes Erinnern an Vergangenes: es ist göttliche Selbstvergegenwärtigung hier und jetzt.<sup>7</sup>

Die Reduktion des Abendmahls zum reinen Gedächtnismahl im Protestantismus ist weit verbreitet. Michael Haarmann hat Einspruch erhoben und gemeint, dass das hebräische Wort für „gedenken“ eine Erinnerung sei, die auf konkrete Taten ziele<sup>8</sup>: ein vergangenes Tun Gottes kann als Bekenntnis zu seiner gegenwärtigen Wirksamkeit und als Hoffnung auf seine zukünftigen Taten gelesen werden, weil er als Gott des Bundes Herr der Zeit ist.<sup>9</sup> Gott selbst ist Subjekt jenes Gedenkens, dessen Treue Israels Lobpreis zuvorkommt und vorausgreift auf das, was im Abendmahl geschieht: Gottes Selbstdarbringung als Leib und Blut in Brot und Wein. Damit greifen wir voraus auf das, was Calvin exegetisch und dogmatisch entwickeln wird, was uns aber schon aus der These von Welker entgegen getreten ist: um mit den Seinen Gemeinschaft zu haben, bedarf es einer Vermittlungsinstanz zwischen Jesus Christus, der zur Rechten Gottes sitzt, und den Christen, die in seinem Leib zusammengeschlossen sind und die seine Gegenwart hoffnungsvoll erbitten. Für Calvin ist der Heilige Geist dieser Vermittler. Als Leitfrage ergibt daraus, wie Calvin in seiner Abendmahlstheologie argumentiert und zwar hinsichtlich des Gemeinschafts- und hinsichtlich des Gedächtnischarakters des Abendmahls. Darüber hinaus versteht Calvin das Abendmahl auch als Bekenntnismahl. Die vorgelegte Studie versteht sich als konstruktiver Beitrag zur Klärung des von Dirk J. Smit in die Abendmahlsdebatte eingebrachten Votums, dass die Abendmahlstheologie Calvins „als herausfordernde[s] ökumenisches Angebot“ gelesen werden darf, weil in ihr die geistliche „Gegenwart des lebendigen Christus“ als „integrierende Mitte seines theologischen Denkens“ zu erkennen ist.<sup>10</sup> Smit geht dabei von einer fünffachen Deutung der Realpräsenz Jesu Christi im Abendmahl aus:

- (1.) einer lebendigen,
- (2.) einer geistlichen,
- (3.) einer sakramentalen,

7 Vgl. Michael Haarmann, „Dies tut zu meinem Gedenken!“ Gedenken beim Passa- und Abendmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Abendmahls im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs, Neukirchen-Vluyn 2004, 13. Haarmanns Argumentation greift neben der Tradition des jüdischen Passahmahls stark zurück auf Karl Barths Re-Vision des Abendmahls als Sakrament.

8 Vgl. a.a.O. 100-102.

9 Vgl. a.a.O., 102.

10 Vgl. Dirk Jacobus Smit, Gegenwart des lebendigen Christus. Calvins Theologie des Abendmahls als ökumenische Herausforderung, in: *EvTh* 74,6 (2014), 423.

- (4.) einer eucharistischen,  
 (5.) einer kirchlichen Gegenwart.<sup>11</sup>

Smits Interpretation hebt die in Calvins Œuvre begegnende Spiritualpräsenz hervor, unterstellt aber auch eine terminologische Nähe der evangelischen Abendmahlslehre zur katholischen Eucharistielehre. Wichtig ist: Calvins Theologie, wie er sie in seiner „Institutio Christianae Religionis“ systematisch vorgetragen hat, ist pneumatologisch fundiert und darum bleibt es in der Sakraments- und Abendmahlslehre nicht aus, dass es zu einem Nexus von Rechtfertigung und Heiligung<sup>12</sup> kommt, der ekklesiologisch zugespitzt wird. Ziel dieser Studie ist, Calvins Lehre vom Herrenmahl<sup>13</sup> in Grundzügen darzulegen und die in seiner Abendmahlstheologie durchgängig thematisierte Verheißung als Konstante aller seiner Überlegungen herausarbeiten. Calvins Verheißungsbegriff ist Inbegriff einer pneumatisch geprägten Gemeinschaft, die sich sowohl in vertikaler (Gott–Mensch), als auch in horizontaler (Mensch–Mitmensch) Richtung entfaltet und dabei das Theologumenon von der „*communio cum Christo*“ (Gemeinschaft mit Christus) als strukturgebend für Calvins gesamte Theologie ansieht.<sup>14</sup> Wir behaupten damit, dass die christologisch-pneumatologischen Dimensionen der Theologie Calvins, wie sie sich zum einen in seinem exegetischen und zum anderen in seinem dogmatisch-katechetischen Schrifttum abbildet, in seiner Abendmahlstheologie komprimiert anzutreffen ist.

Was die Methode der Studie anbelangt, ist festzuhalten, dass ein systematisch-theologisches einem historisch-genetischen Vorgehen vorgezogen wird, weil Calvin ein „bibeltheologischer Systematiker“<sup>15</sup> war. Die zeitgeschichtlichen Umstände seiner Äußerungen zum Abendmahl müssen auch berücksichtigt

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. Tjarko Stadland, *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin* (BGLRK 32), Neukirchen-Vluyn 1972.

13 Calvin spricht statt vom *Abendmahl* lieber vom „Mahl des *Herrn*“ [Hervorhebung D.S.] und unterstreicht damit, dass christologische Überlegungen in seiner Sakramentslehre eine zentrale Rolle spielen (s.u.).

14 Vgl. J. Todd Billings, *United to God through Christ. Assessing Calvin on the Question of Deification*, in: *HThR* 98 (2005), 80-100; Michael Beintker, *Calvins Denken in Relationen*, in: *ZThK* 99 (2002), 123.127; François Wendel, *Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1968, 204-244; vgl. dazu bes. Randall Zachmann, *Communio cum Christo*, in: *Calvin Handbuch*, hg. v. Herman J. Selderhuis, Tübingen 2008, 359-364 und Christoph Strohm, *Das Theologieverständnis bei Calvin und in der frühen reformierten Orthodoxie*, in: *ZThK* 98 (2001), 310-316.323f., die dieses Lehrstück als zentral ansehen.

15 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 2: *Reformation und Neuzeit*, Gütersloh 2010, 273.

werden, denn es käme einer Verkenning seiner Abendmahlslehre gleich, von der Historie abzusehen. Calvins Abendmahlslehre ist nicht vom Himmel gefallen, sondern in kirchliche sowie kirchenpolitische Kontexte eingebunden. Die Historie nimmt im Folgenden jedoch keinen dominierenden Platz ein. Woran uns liegt, ist, die entscheidenden Schlaglichter der Abendmahlstheologie in Augenschein zu nehmen und deren Argumentation nachzuzeichnen. Calvins Abendmahlslehre tritt uns nicht als monolithisches Gebilde entgegen, sondern ist historischem Wandel unterworfen. Diesem Umstand ist freilich auch analytisch Rechnung zu tragen, nämlich dergestalt, dass wir uns der Dis-/Kontinuitäten dieser Abendmahlslehre von Calvins früher bis zu seiner reifen Gestalt anzunehmen haben. Folgende Schwerpunktschriften sind zu untersuchen:

- (1.) der „Catéchisme de Genève“ (1537),
- (2.) der „Petit Traicté de la sainte cene“ (1541),
- (3.) die Exegese der „Einsetzungsworte“ 1Kor 11,23b-29 (1546) und verwandter Stellen sowie „Jesus als Brot des Lebens“ in Joh 6,46-58 (1553),
- (4.) die „Institutio Christianae Religionis“ IV,14.17 (1559).

Daraus ergibt sich die folgende Gliederung: der Analyse der Schriften und Bibelkommentare Calvins (Kap. 2) werden die theologischen und exegetischen Grundentscheidungen in Sachen Abendmahl folgen (Kap. 3). Dabei kommt es zur dogmengeschichtlichen und systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit der Calvin-Deutung Frank Ewerszumrodes (Kap. 3.1), der Calvins Abendmahlstheologie nah an die katholische Eucharistielehre herangerückt hat. Des Weiteren ist einer signifikanten Leerstelle in Calvins Abendmahlstheologie nachzugehen: der Vernachlässigung des Zusammenhanges von Abend- und Passahmahl (Ex 12,1-20). Diese Leerstelle verweist auf eine tieferliegende hermeneutische Schwierigkeit: auf Calvins latenten theologischen Antijudaismus, wie er sich in seiner Schriftauslegung und das heißt: in seinem Kommentarwerk zum Römerbrief, zum Johannesevangelium und zum ersten Brief des Paulus an die Thessalonischer niedergeschlagen hat. Obschon Calvins Antijudaismus durchaus weit entfernt ist von demjenigen Luthers, sind doch die christlichen Vereinnahmungstendenzen des Alten Testaments bei Calvin offenkundig (Kap. 3.2). Unsere Studie mündet in einen Rückblick einerseits und einen Ausblick andererseits. Somit fasst sie die Kernaussagen der Calvinischen Abendmahlslehre zusammen und wagt den Blick auf einen aktuellen ökumenischen Aufbruch im Zusammenhang der Debatte um den Empfang der Kommunion bei Ehepartnern verschiedener Konfessionalität. (Kap. 4).

## 2. Schlaglichter der Calvinischen Abendmahlstheologie

Calvin hat mehrere Anläufe unternommen, um sich über das Abendmahl klar zu werden. Bereits 1537, im Zusammenhang seines ersten Aufenthaltes in Genf, behandelt er das Thema in seinem Genfer Katechismus. 1541 widmet er dem Abendmahl einen eigenen Traktat, was zeigt, wie sehr Calvin gerade dieses Theologumenon unter den Nägeln brannte. 1549 wird sein Engagement belohnt: zusammen mit dem Zürcher Theologen Heinrich Bullinger einigt er sich auf ein gemeinsames evangelisches Abendmahlsverständnis: den Consensus Tigurinus<sup>16</sup>. Ihre endgültige Gestalt erhält Calvins Abendmahlstheologie in seiner „Institutio“ von 1559. Obwohl Calvins Wunsch, das Abendmahl jeden Sonntag zu feiern, nicht erfüllt wurde, ist bezüglich dieses Herzensanliegens erwiesen, mit welcher Hochschätzung er dem Herrenmahl begegnet ist. Calvins Bemühungen um ein evangelisches Verständnis des Abendmahls beweist uns sein lebenslanges Ringen um diese theologisch wie kirchlich zentrale Frage und damit auch den ökumenischen Horizont Calvins in Zeiten schwerster konfessioneller Konflikte: 1529 stritten Luther und Zwingli in Marburg über Sinn und Zweck der in den Evangelien und

16 Emidio Campi u.a. (Hrsg.), Consensus Tigurinus. Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden - Wertung – Bedeutung, Zürich 2009. Die Einigung mit Bullinger 1549 wird im Folgenden nicht explizit analysiert, da die hier verwendeten Argumente der Sache nach aufs Engste verknüpft sind mit Calvins Auslegung der Einsetzungsworte in 1Kor 11 und in den synoptischen Evangelien. Wichtig ist, dass die von Bullinger und ihm verfassten 26 Artikel eine Übereinstimmung zwischen den Zürcher „Zwinglianern“ und den Genfer „Calvinisten“ bewirkt hat.

Schon der zweite Artikel betont die Zentralität der Christuserkenntnis für das Verständnis des Abendmahlssakraments als einer „Zugabe zum verkündigten Evangelium (vgl. CStA IV, 15). Sodann lenkt der Artikel IV den Fokus auf Calvins Dreiämterlehre (vgl. ebd.). Besonders wichtig ist Artikel VI. Er formuliert: „Wenn er [sc. Jesus Christus; D.S.] durch seinen Geist in uns wohnt, macht er alle Gläubigen all der Güter teilhaftig, die in ihm sind. Um dies zu bezeugen, ist sowohl die Predigt des Evangeliums eingesetzt, wie auch der Gebrauch der Sakramente uns anvertraut [...]“ (a.a.O., 17). Daran schließen Bullinger und Calvin den „Zweck der Sakramente“ an (Artikel VII-XIII) und die Frage nach dem geheimnisvollen Modus der Teilhabe an Jesus Christus im Zusammenhang der Idee von der Realpräsenz: der Geist ist das eigentliche Siegel und Anfänger und Vollender des Glaubens, denn Gott ist alleiniger Urheber des Heils, damit nicht dem Geschöpf oder den Sakramentselementen Heil zugeschrieben wird (vgl. a.a.O., 21). Die Artikel XXI-XVI grenzen sich von der Vorstellung der räumlichen Gegenwart, vom buchstäblichen Sinn und von der Transsubstantiationslehre ab (vgl. a.a.O., 25-27).

im ersten Korintherbrief enthaltenen Einsetzungsworte. Sie kamen zu keiner Einigung. Calvin wollte in diesem Streit vermitteln. Dabei ging es ihm nicht um Lehrverurteilungen. Diese führten ja zur Spaltung zwischen Lutheranern und Reformierten in der Frage des Abendmahls. Wenn wir im Folgenden häufig Calvin selbst zu Wort kommen lassen, so tun wir dies nicht in der Absicht, kontroverstheologisch auf- und damit ökumenisch abzurufen, sondern um eine konsistente Darstellung und Deutung der Abendmahlslehre des Genfer Reformators vorzulegen. Dabei kann es zu Wiederholungen kommen. Damit wird aber nur angezeigt, welche Theologumenata für Calvin wirklich relevant waren und was ihn dazu bewogen hat, sich diesem Thema immer wieder zuzuwenden.

## 2.1 Der Genfer Katechismus: Erste Unterrichtungen über das „Mahl des Herrn“

1535 flüchtet der im französischen Noyon geborene, dort wegen seiner Nähe zur Reformation Luthers verfolgte Johannes Calvin in die Stadt Basel und arbeitet dort an einem evangelischen Katechismus für die französischen Glaubensflüchtlinge. Gedruckt liegt der Katechismus 1536 vor. Calvin studiert in dieser Zeit intensiv die Bibel. Auf der Rückreise von Italien kommt er durch Genf, wo ihn Wilhelm Farel „im Namen des allmächtigen Gottes“<sup>17</sup> unter Verzicht auf seine Privatgelehrtenlaufbahn um den Aufbau und die Ordnung der Genfer Kirche bittet.

Das Thema Flucht und Verfolgung durchzieht Calvins Theologie und so äußert er sich bereits früh wie folgt darüber: der Gott Israels und der Kirche begleitet Menschen auf ihrer Flucht Tag und Nacht und lebt „wie ein Flüchtling in ihrer Mitte weilend“.<sup>18</sup> Calvins Theologie hat beständig die reformierte Flüchtlingsgemeinde in Frankreich zum Vorbild, darum haben nicht wenige Calvinforscher bei ihm so etwas eine Flüchtlingstheologie konstatiert. Dies könnte mit seiner Sicht des Judentums als des wandernden Gottesvolkes zusammenhängen, wobei er die jüdische Existenz auf das christliche Leben überträgt und es als Pilger- und Fremdlingsdasein deutet (vgl. Hebr 11,13). Wir erwähnen das hier darum, weil Calvins Abendmahlstheologie keine Bezüge zum jüdischen Passahmahl (Ex 12,14-28) enthält und in seiner es-

17 Paul Emil Henry, Das Leben Johannes Calvins des großen Reformators, Bd. 1, Hamburg 1835, 161f.

18 CStA. I/1, 39.

chatologischen und ekklesiologischen Dimension verächtlich von den Juden spricht. Dieser Umstand ist paradox. Er verweist darauf, dass Calvins Abendmahlslehre zwar ökumenischen, jedoch keinen interreligiösen Charakter hat. Als Prediger der Genfer Kirche fordert Calvin die Durchführung von Kirchenzucht und eine öffentliche Beeidung des reformierten Bekenntnisses. Sein Katechismus dient der Gestaltung und Festigung der Kirche Genfs. Seitens der Bürger formiert sich aber Widerstand: sie wollen die überkommenen katholischen Abendmahls- und Festtagsbräuche aus Rücksicht auf den Genfer Stadtrat beibehalten. Calvins Neuorganisation der Kirche scheitert beim ersten Anlauf. Deshalb sieht er sich genötigt, Genf 1538 zu verlassen. Wegen der Turbulenzen nach seinem Fortgang wird er 1541 gebeten, zurückzukommen, um wieder am Weiterbau der Reformation mitzuarbeiten. Calvin bleibt – und das für den Rest seines Lebens. Als Prediger und Lehrer wirkt er weit über die Grenzen Genfs hinaus.

Dass Calvin Genf bei seinem ersten Aufenthalt verlässt, hat einen theologischen Grund, denn die christliche Religion dient s.E. nur zwei Dingen: der Erkenntnis Gottes und der Erkenntnis unserer selbst. Dies will er nicht intellektualistisch missverstanden wissen, daher liegt bei ihm der Fokus auf der Beziehung zwischen Gott und Mensch, deren Inhalt der Glaube an Christus, den Erlöser, ist, von dem her er auf die Sakramente Taufe und Abendmahl blickt. Calvin fragt im Kontext des christlichen Lebens nach den Sakramenten. Ihr Richtungssinn ist es, dass sich Gott in ihnen zu Menschen herabbeugt, um sich auf diese Weise beschränktem menschlichem Fassungsvermögen anzupassen, denn, so Calvin, „unser Glaube ist klein und schwach, daß er hinfort erschüttert wird und wankt und schwankt, wenn er nicht von allen Seiten und mit allen Mitteln gestützt und gestärkt wird“.<sup>19</sup> Er argumentiert, dass neben das Wort der Verkündigung des Evangeliums *notwendig* die Sakramente gehören:

„Die Sakramente sind zu dem Zweck eingesetzt [...], als Übung unseres Glaubens vor Gott und den Menschen zu dienen. Vor Gott üben sie uns im Glauben, indem sie ihn in der Wahrheit Gottes bestärken. Denn der Herr hat uns [...] die [...] himmlischen Geheimnisse in irdischer Gestalt geben wollen; nicht etwa weil solche Eigenschaften in der Natur jener Dinge lägen, die uns als Sakrament gegeben sind, sondern weil sie durch das Wort des Herrn mit dieser Bedeutung gekennzeichnet sind.“<sup>20</sup>

Calvin hebt den Gedanken der Akkommodation Gottes (Anpassung) her-

19 A.a.O., 195-197.

20 A.a.O., 195.

vor<sup>21</sup>: das Abendmahl dient der (Ein-)Übung des Glaubens, der kein „frommes Haben“ (Eberhard Busch), sondern eine der Förderung bedürftige Gabe ist. Gottes Gabe ist ein Mysterium, sodass „jedermann bekennen muss“, dass das „Geheimnis des Glaubens“ – wörtlich: „μυστήριον“ – groß ist (1Tim 3,16a). Es ist für Calvin kein Mirakel, sondern Selbstoffenbarung des Gottes, der in Jesus Christus Mensch wird, auf dem sein Geist ruht, der der Welt Erretter wird, der zur Rechten seines Vaters sitzt und in Herrlichkeit regiert, wie es 1Tim 3,16b leicht abgewandelt heißt.

Calvin argumentiert, dass die Sakramente ihre Bedeutung nicht in sich selbst haben, sondern dass sie ihnen durch das „Wort des Herrn“ beigelegt wurden. Darum heißt es in Calvins erster Sakramentsdefinition, dass ein Sakrament ein „äußerliches Zeichen“ ist, „durch welches der Herr uns seinen uns gegenüber gütigen Willen [...] bezeugt“<sup>22</sup>. Calvin wehrt so dem Versuch, den Sakramenten einen von der Gnade losgelösten Eigenwert zuzugestehen.<sup>23</sup> Er denkt das Herrenmahl nicht als Eucharistie, als „Danksagung und Dankopfer“.<sup>24</sup> In der Messe gibt sich Christus im eucharistischen Opfer der Kirche dazu dar, dass sie nun ihn und von seinem Opfer getragen sich selbst Gott darbringt, sprich: dass also durch diese Darbringung von Gott Vergebung von Sünden und vermehrte Zuwendung von Gnade erlangt werden soll.<sup>25</sup>

Vorausgesetzt wird, dass Christus auf wunderbare Weise in Brot und Wein anwesend ist, sich auf diese Art den Glaubenden mitteilt: durch das Wort des Priesters verwandeln sich Brot und Wein in Leib und Blut Jesu Christi, Transsubstantiation genannt.<sup>26</sup> Mit Luther teilt Calvin die Auffassung, dass die römische Messopferlehre und -praxis den Versuch des Menschen meint, „über Gottes Heilshandeln verfügen zu wollen“, doch so verkomme die Messe zum Werk, wo sie doch ausschließlich ein Handeln Christi sei und dieser schenkt nach Luther „im Sakrament Gemeinschaft: mit sich selbst (in vertikaler Hinsicht) und mit allen anderen Glaubenden (in horizontaler Hinsicht). Calvins

21 Jon Balsarak, *Accommodatio Dei*, in: Calvin Handbuch, hg. v. Herman J. Selderhuis, Tübingen 2008, 366-372.

22 CStA I/1, 197.

23 Ebd.

24 Für Welker, Was geht vor beim Abendmahl?, 61 ist das Abendmahl mehr als bloß Danksagung (Eucharistie), denn es gebe viele Möglichkeiten, dem Schöpfer zu danken, aber die Danksagung im Abendmahl sei besonders hervorgehoben.

25 Vgl. Wilfried Joest, *Dogmatik*, Bd. 2: Der Weg Gottes zu den Menschen, Göttingen 1996, 576.

26 Ebd. Vgl. dazu u.a. ausführlich im „Katechismus der katholischen Kirche“, München u.a. 1993, 364-387 (bes. 373-379) den Artikel 3: „Das Sakrament der Eucharistie“.

frühe Abendmahlslehre korreliert in der Frage nach der Bedeutung der Einmaligkeit des Opfers Jesu Christi mit der des Wittenberger Reformators.<sup>27</sup> Luther stellt das Wort Gottes in der Zusage der Sündenvergebung heraus.<sup>28</sup> Calvin akzentuiert darüber hinaus die den Abendmahlselemente Brot und Wein beigelegte Verheißung<sup>29</sup>:

„Die Verheißung, die mit dem Geheimnis des Abendmahls verbunden ist, macht ganz klar, zu welchem Zweck es eingesetzt worden ist und wozu es dient, nämlich uns darin zu bestärken, daß der Leib des Herrn ein einziges Mal so für uns gegeben wurde, daß er jetzt unser ist und es auch für alle Zeiten sein wird, und sein Blut ein einziges Mal so für uns vergossen, daß es immer unser sein wird.“<sup>30</sup>

Calvin argumentiert in der Frage des Herrenmahls nicht nur durchgängig funktional (Welcher Zweck?), sondern spricht zusammen mit Luther von der in Christi Kreuz besiegelten – ein für alle Mal geschehenen Versöhnung her und unterstützt seine These durch Hinweis darauf, dass Christi Opfer niemals redundant sein kann, sondern ultimativ bleiben muss, wenn es nicht zur Entehrung des Kreuzes Christi kommen soll. Dass Jesus Christus im Abendmahl nicht direkt, sondern vermittelt, spricht: durch seinen Geist zu den Seinen

27 Wenn wir uns in diesem Unterkapitel dem Genfer Katechismus von 1537 zuwenden und nicht der erweiterten Fassung von 1545, liegt das wesentlich daran, dass es gegenüber 1537 nur zu wenigen Neuerungen, oder besser: Erweiterungen gekommen ist: Calvin bestimmt den Begriff „Sakrament“ wiederum als „äußeres Zeichen des göttlichen Wohlwollens gegen uns“, nur das es jetzt, acht Jahre später, „mit einem sichtbaren Zeichen die göttlichen Gnadengaben abbildet, um in unseren Herzen Gottes Verheißungen zu versiegeln, wodurch deren Wahrheit noch bekräftigt wird“ (CStA II, 115). Das Motiv der *accommodatio Dei* findet sich freilich auch hier wieder (vgl. ebd.). Als „Abbild“ von himmlischen Dingen und Darbringungen (*exhibitio*) weist uns das Hilfsmittel Abendmahl darauf hin, dass Glauben nicht nur zu fordern ist, sondern vor allem wachsen soll (vgl. a.a.O., 117). Der Verheißungsbegriff findet eine prominente Aufnahme in der Wendung von den „versiegelte[n] Verheißungen Gottes“ (ebd.). Wie schon 1537 unterscheidet Calvin auch 1545 zwischen der *geistlichen Speisung* und ihrer Wirkung auf die Seele einerseits und der *äußeren Stärkung* mit der Wirkung von Brot und Wein auf den Leib andererseits (vgl. a.a.O., 125). Gegen Ende seiner Ausführungen zum Abendmahlssakrament wiederholt Calvin den Gedanken, dass das Abendmahl nicht nur eine Darbietung des Zeichens (Brot und Wein), sondern auch eine Darbietung der Sache selbst (Christi Leib und Blut) ist und weist damit voraus auf alle weiteren Äußerungen zum Abendmahl, dass nämlich Christus die eigentliche „Substanz“ des Abendmahls ist, spricht: der Akzent nicht auf einer Ontologie, sondern auf der Christologie selbst liegt, weshalb es 1545 auch zu einer stärkeren Abgrenzung gegenüber der „römischen Lehre“ kommt (vgl. a.a.O., 129-131).

28 Wolf-Dieter Hauschild, a.a.O., 307 (Hervorhebung im Original fettgedruckt).

29 Vgl. CStA I/1, 195.

30 A.a.O., 197.

kommt und ihnen demnach seine Gegenwart zusagt (vgl. Mt 18,20), weist darauf hin, dass Brot und Wein keine leeren Zeichen sind, ermöglichen sie doch Einblick in das Mysterium der Selbstvergegenwärtigung Gottes im Geist. Der trinitarische Gott kommt im Geist Christi ganz neu beim Menschen an (secundus adventus), um aus ihm einen Christenmenschen zu machen:

„Die Zeichen sind Brot und Wein, mit welchen der Herr uns die wahre Gemeinschaft mit seinem Leib und Blut, nämlich die geistliche, vorstellt: ihr genügt das Band seines heiligen Geistes, und sie verlangt in keiner Weise eine Gegenwart, wo der Leib im Blut oder das Blut im Wein eingeschlossen wäre. Denn obschon der zum Himmel erhobene Christus diese irdische Stätte, wo wir noch Pilger sind, verlassen hat, kann dennoch kein Abstand seine Kraft zunichte machen, so daß er die Seinen nicht mit sich selbst speisen könnte. Im Abendmahl übergibt er uns darüber eine so gewisse und mit Händen zu greifende Belehrung, daß ganz unbezweifelbar und sicher feststehen muß: Christus mit all seinen Reichtümern ist für uns hier gegenwärtig, nicht weniger als wenn er uns vor Augen gestellt und von unseren Händen berührt würde.“<sup>31</sup>

Die geistliche Gemeinschaft, die Christen mit Christus im Abendmahl sehen und schmecken dürfen (vgl. Ps 34,8), schließt für Calvin jede Art von wundersamen Einschluss seines Leibes und Blutes in Brot und Wein aus. Mit diesem ominösen Einschluss dürfte Calvin wohl auf die in der Luther-Forschung kontrovers diskutierte Konsekrationslehre und damit auf die von ihm zurückgewiesene räumliche Gegenwart Christi im Abendmahl<sup>32</sup> zielen.

31 Ebd. Hauschild spricht bei der Zueignung des Geistes von einem Spezifikum Calvins im Unterschied zu Luther und Zwingli: das Abendmahl sei der Akt der personalen Verbindung zwischen Christus und den Christen. Der Geist überbrücke den Abstand zwischen Gott und Mensch, indem durch ihn die Person Christi aus dem Himmel herabsteige und er den Menschen durch den von ihm bewirkten Glauben emporhebe (a.a.O., 363; Hervorhebung im Original). Hauschild's Rede von der „*Spiritualpräsenz*“ bei Calvin (ebd.) scheint m.E. insofern unglücklich, als dass der *Geist Gottes* den Sohn Gottes im Abendmahl weder verdrängt noch ersetzt, sondern die vom Vater gewollte Vermittlung zwischen dem himmlischen Christus und den auf Erden lebenden Christen, schafft. Als Geist der Schöpfung tritt er bei Calvin prominent in Erscheinung (vgl. Inst. [1559], III,1,1-4).

32 Hauschild, a.a.O., 307 hebt hervor, dass Luther das Sakrament von den Einsetzungsworten her als *Testament* und Zusage des geschenkten Heils deutet und diese Zusage ein „sinnhaftes Zeichen, das Sakrament (Brot und Wein), welches zusammen mit dem Wort als entscheidendem Faktor (der Verheißung von Vergebung und Leben) den Glauben und die geistliche Gemeinschaft [...] stärkt“. Dem christologischen *Paradox* entspreche das widersprüchliche Miteinander von Abendmahlelementen und Christusleib (ebd.). Hauschild wehrt sich dagegen, Luthers Sicht mit dem Begriff Konsubstantiationslehre zu

Calvin hebt im Genfer Katechismus im Unterschied zu Luther<sup>33</sup> nicht nur den Heilscharakter des Sterbens, sondern auch der Auferstehung Christi und unserer Auferstehung, die im Hier und Jetzt als Leben aus den Toten mit ihm gedacht ist, hervor.

In Absetzung von der Eucharistielehre besteht für Calvin keine Identität, sondern Ähnlichkeit zwischen Bezeichnetem (*signifié*) und Bezeichnendem (*signifiant*) im Abendmahl.<sup>34</sup> Brot und Wein (*signifiant*) auf der einen, Leib und Blut (*signifié*) auf der anderen Seite. Die Zeichen sind darum nicht stumme, sondern sprechende Zeichen:

„Leib und Blut sind durch Brot und Wein dargestellt, damit wir erfassen, daß sie nicht nur unser sind, sondern unser Leben und unsere Speise. Wenn wir so das dem Leib Christi geheiligte Brot sehen, muß man sofort als Ähnlichkeit erfassen: Wie das Brot das Leben unseres

kennzeichnen (ebd.).

33 Hauschild unterscheidet bei Luther zwei Phasen in seiner Auseinandersetzung mit dem Abendmahl: um 1520 ist er noch stark von Augustin geprägt und „betont die *Gemeinschaft* als Wirkung und den *Glauben* als Voraussetzung des Sakramentsempfangs“ (a.a.O., 307; Hervorhebung im Original). In dieser Zeit versteht er den Begriff „Testament“ als Leitmotiv: Jesu Vermächtnis ist „Zusage und Gelübde“ und das heißt für Luther, dass Verheißung und Glaube korrespondieren. Die Wichtigkeit der *Einsetzungsworte* werden wie folgt umschrieben: „Sie sagen die Gegenwart Christi aus und die Sündenvergebung zu, die *Zeichen* Brot und Wein (als Sakrament) müssen ganz vom Wort her gedeutet werden.“ „Die *Transsubstantiationslehre* kritisiert er als aristotelische Verfremdung des biblischen Sachverhalts“. Die spätere, gegen die spiritualistische Deutung des Abendmahls gerichtete „Parallelisierung von *unio personalis* und *unio sacramentalis* [...] ist [...] schon 1520 angelegt“, so Hauschild (a.a.O., 308). Die zweite Phase setzt er ab 1524 an und bezieht die innerprotestantischen Streitereien mit spiritualistischen Auffassungen mit ein: „Für Luther steht [...] der Charakter des Abendmahls als *Heilsgabe* im Zentrum des Interesses, wobei er den leiblich-sakramentalen Vorgang stärker als vorher für wesentlich ansieht: Das Abendmahl weist nicht nur als Verheißung auf Christus hin und führt im Glauben zu ihm, sondern es bringt ihn selber als Gabe; es ist also *Gnadenmittel* in der Verbindung von Wort und Element. Damit rückt er das Schwergewicht auf die *Realpräsenz* von Christi Leib und Blut in Brot und Wein“, so Hauschild, die Luther genauer „entfaltet und begründet, weil es für ihn um die zentrale Heilsproblematik geht. Christus selber ist gegenwärtig in seinem für die Menschen geopfertem Leib, um sich den an ihn Glaubenden so mitzuteilen, daß der *selige Tausch* stattfindet [...], daß ihnen die Erlösung als Frucht seines Todes zugeeignet wird. Der Zusammenhang von Abendmahls- und Rechtfertigungslehre ist deutlich; denn daß allein in Jesus Christus das Heil fundiert ist und im Abendmahl [...] präsent wird, zeigt in Entsprechung zur *Inkarnationschristologie* die Realpräsenzlehre. [...] Gleichsam positivistisch betont er die Wahrheit des Wortlauts der *Einsetzungsworte*, die sowohl die Identität von Brot/Wein und Leib/Blut aussagen“ (a.a.O., 308f.; Hervorhebung im Original).

34 Die Unterscheidung zwischen Signifikant und Signifikat geht auf den Linguisten und Semiotiker Ferdinand de Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1967 zurück.

Leibes nährt, erhält und bewahrt, so ist der Leib Christi Speise und Schutz unseres geistlichen Wesens; wenn der Wein uns als Zeichen des Blutes hingestellt wird, sollen wir entsprechend dafür halten, daß wir jenen Nutzen, den er dem Leib bringt, in geistlicher Weise durch das Blut empfangen.<sup>35</sup>

Der sakramentale Nexus aus Zeichen (signifiant) und bezeichneter Wirklichkeit (signifié) ist, so Wim Janse, „exhibitiv, wobei Zeichen und Sache so miteinander verbunden sind, dass das Zeichen die Gabe nicht nur präsentiert [...], sondern als Instrument tatsächlich darbietet [...] und zwar so, dass die Weise der Darbietung und der Präsenz der bezeichneten Sache nicht mit der Weise der Darbietung und der Präsenz des Zeichens identisch ist“<sup>36</sup>. Mithilfe der *exhibitio* (Darbietung) wehrt Calvin sowohl einer Über- als auch einer Unterschätzung der Zeichen. Er macht den Gedanken stark, dass das Abendmahl primär Gabe und nicht Bekenntnis ist. Das heißt nicht, dass es nicht auch bekenntnishaften Charakter hat. Dieser ist aber *responsorisch*<sup>37</sup>: die Erwählten geben in der Feier des Mahls Antwort auf Gottes Barmherzigkeit:

„Indessen ist dieses Geheimnis nicht nur eine Lehre darüber, wie unerhört freigiebig Gott uns gegenüber ist, sondern es soll uns gleichzeitig ermahnen, diesem so offenbaren Wohlwollen gegenüber nicht undankbar zu sein, sondern es vielmehr mit geziemendem Lob zu preisen und mit Danksagung zu feiern.“<sup>38</sup>

Dankbarkeit ist die dem Menschen zustehende Antwort auf Gottes Großmut

35 CStA I/1, 197.

36 Wim Janse, *Sakramente*, in: Calvin Handbuch, hg. v. Herman J. Selderhuis, Tübingen 2008, 346: „In Calvins *exhibitio*-Begriff berühren sich neoplatonisch-augustinischer Dualismus und lutherisch-sakramentaler Realismus. Dieser Schnittpunkt verbindet Sichtbares mit Unsichtbarem, in der Überzeugung, dass Gott sich durch den [...] Geist wirklich den Menschen schenkt, ohne sich an die Kreatur zu binden. Gleichzeitig schützt dieser Schnittpunkt vor zwinglischer Verflüchtigung und vor lutherischer Verdinglichung der sakramentalen Gabe. Der *exhibitio*-Begriff würdigt sowohl die Realität der Gnadengabe (kraft der Verheißung) als auch den Geheimnischarakter des Abendmahls (aufgrund der Transzendenz der Gnade). Die Aufrechterhaltung dieser Zweieinheit von Realität und Transzendenz der Gnade stellt den eigentlichen Grund für Calvins Ablehnung von sowohl reinem Symbolismus als auch von katholischem und orthodox-lutherischem Sakramentsrealismus dar.“ Mit diesen Ausführungen nehmen wir wesentliche Ergebnisse von Calvins Abendmahlstheologie vorweg, aber in dem Wissen, dass Calvin schon in seiner Frühphase eine relativ reife Abendmahlslehre vorträgt.

37 Vgl. Eva-Maria Faber, *Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur der Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins*, Neukirchen-Vluyn 1999 (bes. 307-323).

38 CStA I/1, 197.

und Gunst. Nicht grundlos kommt im Heidelberger Katechismus neben „des Menschen Elend“ und „Erlösung“ die „Dankbarkeit“ als Hauptthema vor.<sup>39</sup> Dass es sich beim Abendmahl laut Katechismus um ein Gemeinschaftsmahl handelt, betont Calvin in vertikaler und horizontaler Hinsicht:

„Darüber hinaus sollen wir uns gegenseitig so zu einer Gemeinschaft zusammenfinden, wie die Glieder eines Leibes unter sich verbunden zusammengefügt sind. Denn kein stärkerer und wirksamerer Ansporn konnte uns gegeben werden, um uns zu gegenseitiger Nächstenliebe zu bewegen und anzutreiben, als indem Christus sich uns schenkt und so uns nicht nur durch sein Beispiel einlädt, sich einander gegenseitig zu schenken und widmen, sondern auch so, wie er sich mit allen vereint, uns alle in sich vereint.“<sup>40</sup>

An Calvins parakletischem Schlussvotum fällt eine Explikation der Abendmahlsgemeinschaft im Bild von Leib und Gliedern (vgl. 1Kor 12) auf und sein Verweis auf das „vornehmste Gebot“ (Mt 22,36), die Liebe zum Nächsten, inklusive der Liebe zu den Feinden, weil die Glaubenden früher selbst „Gottes Feinde waren“ (Röm 5,10). Außerdem profiliert Calvin den Gedanken der Nachfolge, die keine Einbahnstraße ist, sondern den Austausch zwischen Haupt und Gliedern einerseits und den der Glieder untereinander andererseits darstellt. Gott selbst ist es, der zur Gemeinschaft einlädt und auf diese Weise um des Menschen Ja zu seinem Wort und Werk wirbt.

Calvins Theologie des Abendmahls zeigt schon in ihrer frühesten Gestalt und im Vergleich zu anderen Reformatoren ein besonders Profil. Sie korreliert einerseits mit der Soteriologie und deren pneumatologische Komponente wirkt sich hier andererseits aus: die durch Gottes Geist vermittelte Gemeinschaft mit Christus im Glauben ist der Inhalt des Abendmahls.<sup>41</sup>

## 2.2 Der Kleine Abendmahlstraktat: Calvins Beitrag zu inner-evangelischem Frieden

Wir haben uns klar zu machen, dass das Werk der Reformation ab Ende der 1520er durch die Uneinigkeit von Luther und Zwingli bedroht ist. Angesichts dessen „ist der Traktat von der Absicht getragen, der Verständigung der bei-

39 Vgl. Eberhard Busch, *Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus*, Neukirchen-Vluyn 1998, 252-261.

40 CStA I/1, 197.

41 Vgl. Wolf-Dieter Hauschild, a.a.O., 362f.

den Lager über das Abendmahl und damit der Einheit der reformatorischen Kirche überhaupt zu dienen“, so Eberhard Busch im Vorwort zu Calvins „Petit Traicté“. <sup>42</sup> Calvin liegt dabei der Vorschlag eines „faulen Kompromisses fern“: es geht ihm nicht um Einheit um jeden Preis, was durch die Abgrenzung von der römischen Lehre deutlich wird. <sup>43</sup> Calvin betrachtet die Spaltung im evangelischen Lager als Teufelswerk und deswegen fordert der Streit für ihn nicht ein „Tolerieren, sondern die Überwindung der gegensätzlichen Auffassungen“. <sup>44</sup> Adressaten des Traktats sind die evangelischen Gemeinden, die durch den „noch nicht beendeten Zwist verunsichert sind“. Calvin will ihnen Orientierung geben. <sup>45</sup> Busch nennt die Schrift „bemerksenswert konstruktiv“, was damit zusammenhänge, dass Calvins Kritik „ganz eingebunden“ sei „in eine grundsätzliche positive Darlegung“: die „Gemeinde soll auferbaut werden – dem entsprechend, daß für Calvin gerade das Abendmahl in besonderem Maße das die Gemeinde erbauende Geschehen ist.“ <sup>46</sup>

Calvin verfasste den Traktat in Straßburg, wo er sich seit 1538 aufgrund der Vertreibung aus Genf aufhielt. Er nahm in diesem Zeitraum an „vier Religionsgesprächen“ mit römischen Vertretern teil und schloss dabei Freundschaft mit Melanchthon. <sup>47</sup> Die „Auseinandersetzung mit römischen Theologen machte ihm aber zugleich das Problem der protestantischen Uneinigkeit [...] verschärft bewußt“. <sup>48</sup> Obgleich die Nähe zu Lutheranern bei den Schweizern Misstrauen erregte, nahm Calvin Luther nicht von der Kritik aus und „in diesem Rahmen wird sein Verständigungsversuch verständlich“, der, so Busch, „seine Größe darin hat, daß er nicht nur benennt, worin beide Seiten fehlen, sondern [...] hervorhebt, worin er die Stärken [...] auf jeder der sich gegenüberstehenden Seiten sieht“:

„In diesem Horizont wird seine These von der Gegenwart Christi im Abendmahl begreiflich, die sowohl die (Wittenberger) Auffassung von einer räumlichen Gegenwart wie die (Zürcher) Gegenthese von den ‚leeren Zeichen‘ ohne Teilhabe der Gläubigen an Leib und Blut Christi ausschließt.“ <sup>49</sup>

42 CStA I/2, 431.

43 Ebd.

44 A.a.O., 432.

45 Ebd.

46 A.a.O., 433.

47 Ebd.

48 A.a.O., 433f.

49 A.a.O., 434.

Was es mit der Realpräsenz auf sich hat und inwieweit im Traktat sachliche Dis-/Kontinuität zum Genfer Katechismus zu erkennen ist, wird uns nun beschäftigen. Calvins Traktat hat fünf Teile:

- (1.) den Sinn des Abendmahls,
- (2.) die Frucht des Abendmahls,
- (3) den Gebrauch des Abendmahls,
- (4) die Auseinandersetzung mit der römischen Lehre,
- (5.) den protestantischen Abendmahlsstreit.

Zu (1.): Den Sinn des Abendmahls verdeutlicht Calvin anhand einer Metapher: die Kirche ist das Haus, das Gott erhält und regiert und die Wiedergeborenen werden seine Kinder genannt, weil sie geistlicher Nahrung bedürfen. Deshalb ist die christliche Existenz *vita pneumatica*.<sup>50</sup> Jesus Christus, Gottes geistliches Brot, hat die Seinen wiedergeboren und regiert sie durch das Gnadennittel seines Wortes.<sup>51</sup> So, wie das Wort der Predigt ein Instrument ist, ist das Sakrament des Abendmahls ein Mittel, „durch das uns der Herr in die Gemeinschaft mit [...] Christus führt“.<sup>52</sup> Im „Petit Traicté“ ist das Abendmahl christologisch fundiert. Das Motiv der Akkommodation Gottes findet sich im Traktat wieder. Das Abendmahl ist sichtbares Zeichen der „Herablassung Gottes unserer Schwachheit wegen“, mit dem Ziel uns die Wirklichkeit der Verheißungen vor Augen zu stellen.<sup>53</sup> Daraus ergibt sich dreifacher Nutzen: das Abendmahl versiegelt erstens die Verheißung, es lässt uns zweitens Gottes Güte erkennen und ihn loben und mahnt drittens zu Reinheit und brüderlicher Liebe<sup>54</sup>, hat also eine doxologische und pädagogische<sup>55</sup> Stoßrichtung.

Zu (2.): Als sachlich zutreffend erweist sich diese Einschätzung im Kontext der „Früchte“ des Mahls. Das Abendmahl bestätigt uns die Versöhnung, die durch das Sterben und Auferstehen Jesu Christi Wirklichkeit geworden ist.<sup>56</sup> Was die Gemeinschaft mit Christus angeht, so ist sie darin real, dass Menschen Anteil

50 Vgl. CStA I/2, 445.

51 A.a.O., 445-447.

52 A.a.O., 447.

53 Vgl. ebd.

54 Vgl. ebd.

55 Von den Sakramenten Taufe und Abendmahl als „Hilfsmittel“ einer „ganzheitliche[n] Pädagogik“ Gottes spricht Georg Plasger, *Johannes Calvins Theologie. Eine Einführung*, Göttingen 2008, 117-125.

56 Vgl. CStA I/2, 451.

bekommen einerseits am Geist Christi, andererseits an seiner wahren Menschheit: „er übereignet sich uns, damit auch wir ihn ganz haben“, so Calvin.<sup>57</sup>

„Wenn das nicht leere Worte sind, [...] müssen unsere Seelen, damit wir in Christus unser Leben haben, sich an seinem Leib und seinem Blut als an ihrer eigentlichen Nahrung erquicken.“<sup>58</sup> Calvin identifiziert auch hier Leib und Blut nicht mit Brot und Wein, darum heißt es, dass Leib und Blut Bilder sind, durch die sich Christus dargibt, „denn obwohl unsere Gemeinschaft mit dem Leib Jesu Christi unfasslich ist [...], so wird sie uns doch hier [in den Worten der Einsetzung; D.S.] sichtbar gezeigt“.<sup>59</sup>

In Anlehnung an die Wortwahl des Genfer Katechismus bezeichnet Calvin das Abendmahl als Mysterium, meint aber zugleich, dass das Brot „zu Recht [...] Leib genannt“ wird, „weil es ihn [sc. Christus; D.S.] nicht bloß *darstellt*, sondern ihn uns auch *darbietet* [...]“; es ist dabei Sakrament und Bild.<sup>60</sup> Die Darbietung ist etwas anderes als die bloße Darstellung, denn diese bezieht sich allein auf den Bildgehalt der Einsetzungsworte, während jene die Wirklichkeit der Christusgemeinschaft hervorhebt. Brot und Wein, Leib und Blut dürfen nicht getrennt und nicht vermischt werden und bilden darum einen differenzierten Zusammenhang (Chalcedonense):

„Darin liegt also, kurz gesagt, der Nutzen des Abendmahls, daß uns in ihm [...] Christus dargereicht wird, damit wir ihn besitzen und in ihm die ganze Fülle der Gnadengaben, alles, was wir uns nur wünschen können. Und das ist uns eine wahre Hilfe zur Stärkung unserer Gewissen in dem Vertrauen, das wir zu ihm haben sollen.“

Nun also doch – Christus besitzen? Calvins Argumentation ist differenzierter: Jesus Christus ist wirklich gegenwärtig im Abendmahl, doch er wird uns nicht leiblich, sondern geistlich und also nicht empirisch fassbar, sondern geheimnisvoll dargeboten.

Zu (3.): Was den Gebrauch des Abendmahls anbelangt, konstatiert Calvin auf der einen Seite, dass es einer beharrlichen Selbstprüfung seitens der Gläubenden bedarf, diese sich „selbst verleugnen (Demut)“ und einzig auf Jesus Christus hoffen sollen.<sup>61</sup> Wir werden erst dann zu wahrer Reue kommen,

57 Ebd.

58 A.a.O., 453.

59 Ebd.

60 A.a.O., 453-455 (Hervorhebung im Original).

61 Vgl. a.a.O., 459-461.

„wenn wir danach trachten, daß sich unser Leben nach dem Vorbild Christi ausrichtet“.<sup>62</sup> Die seitens der Wiedertäufer (Anabaptisten) geforderten Anstrengungen, im christlichen Leben immer vollkommener zu werden (mit Verweis auf Mt 5,48), hält Calvin für nutzlos und sogar für gefährlich: wegen unserer Kleingläubigkeit und Unvollkommenheit sollen wir zum Abendmahl gehen, es stärkt nämlich unseren (unkräftigen) Glauben.<sup>63</sup>

Zu (4.): Kommen wir zur Eucharistielehre. Calvin wendet sich gegen den Opfercharakter des Abendmahls.<sup>64</sup> Da das Opfer Jesu Christi einmalig ist (vgl. Hebr 7-10 u.ö.), ist für Calvin die Wiederholung dieses Opfers in der Messe eine Entehrung des Opfers Jesu Christi am Kreuz.<sup>65</sup> Wie im Katechismus geht es Calvin auch hier darum, herauszustellen, dass das Abendmahl Teilhabe am Opfer darstellt, sodass eine „bildliche Darstellung des Opfers“ für ihn überflüssig ist.<sup>66</sup> Es geht ihm in erster Linie um ein Tun Gottes und nicht um ein Tun des Menschen:

„Um den Gewinn des Abendmahls zu erfahren, müssen wir nichts von uns aus mitbringen, um zu verdienen, was wir suchen. Wir haben nur die uns hier dargebotene Gnade im Glauben anzunehmen. Diese Gnade hängt nicht am Sakrament. Vielmehr weist sie uns so zum Kreuz Jesu Christi hin, wie sie von ihm herkommt.“<sup>67</sup>

Calvin schließt einen Sakramentsrealismus (wie in der Transsubstantiationslehre) strictissime aus:

„Ich sage nur, daß die Natur des Sakraments es fordert, daß das Brot seinem Stoff nach Brot bleibt, um als sichtbares Zeichen des Leibes dienen zu können. Denn es ist eine allgemeine Regel für alle Sakramente, daß die Zeichen, die wir dabei sehen, mit dem geistlichen Sachverhalt, den sie abbilden, eine Ähnlichkeit haben müssen. [...] Deshalb folgern wir ohne Bedenken: die Lehre von der Transsubstantiation ist eine vom Teufel ausgeheckte Erfindung, um die Wahrheit des Abendmahls zu verderben.“<sup>68</sup>

Wichtig ist der uns zuvor schon begegnete Begriff „Ähnlichkeit“. Er markiert

62 A.a.O., 461.

63 Vgl. a.a.O., 465.

64 Vgl. a.a.O., 469.

65 Vgl. ebd.

66 A.a.O., 471.

67 A.a.O., 473.

68 A.a.O., 475.

die Grenze, die für Calvin durch die Transsubstantiationslehre überschritten ist, die, wie er sagt, „allgemeine Regel“, dass Zeichen und Sache nicht zusammenfallen und also Vermischung ausgeschlossen ist. Was die „Torheit“ der „räumlichen Gegenwart“ anbelangt, kommt Calvin zu dem Schluss: beim Reden vom Menschsein Christi darf nicht nur die Wahrheit seiner menschlichen Natur weggelassen werden, sondern auch nicht sein Stand als Erhöhter. Calvin verbindet an dieser Stelle die altkirchliche Zweinaturenlehre mit der orthodoxen Ständelehre und sagt, dass jedes Herabziehen Jesu Christi in die vergänglichen Elemente dieser Welt einer Vernichtung der Herrlichkeit in seiner Himmelfahrt gleichkomme.<sup>69</sup> Er hält in Abgrenzung zur Eucharistielehre fest, dass das Abendmahl kein Opfer sei, keine Wandlung der Elemente statfinde und Jesus Christus nicht räumlich in Brot und Wein eingeschlossen sei.<sup>70</sup>

Zu (5.): Kommen wir zum Schluss des Traktates und damit zu seinem eigentlichen Anliegen: Calvins Vorschlag zu einem Frieden im innerprotestantischen Abendmahlsstreit. Für Calvin geht es primär darum, Grund und Grenze dieses Streites sichtbar zu machen. Während Luther der leiblichen Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl das Wort rede (Kondeszendenz), verharre Zwingli bei einem Sein Christi im Himmel (Aszendenz). Für Calvin klären jedoch beide nicht den Modus seiner Gegenwart.<sup>71</sup> Indem beide meinten, sie hätten sich gegenseitig denunzieren müssen, hätten sie gefehlt, denn Luthers Verpflichtung sei es gewesen, erstens die räumliche Gegenwart nicht zu lehren, zweitens das Sakrament nicht statt Gott anzubeten, drittens „keine allzu schwer fassbaren Vergleiche“ anzustellen.<sup>72</sup> Vor allem hätten beide nicht die „Geduld“ gehabt, „aufeinander zu hören, um dann ohne Leidenschaft der Wahrheit zu folgen, wo sie auch gefunden werde“.<sup>73</sup> Calvin gibt beiden Recht und meint, dass Luther das Abendmahl als Mysterium bewahren wollte, während Zwingli die Rede vom simultanen Sein Jesu Christi zur Rechten Gottes und im Abend-

69 A.a.O., 477.

70 Vgl. a.a.O., 485.

71 Vgl. a.a.O., 489.

72 Vgl. a.a.O., 489-491.

73 A.a.O., 493. Calvins Zugeständnisse an Luther und Zwingli wiederholt er in der 1559er-Ausgabe der „Institutio“ leider so nicht noch einmal, da er hier vor allem eine polemische Front aufbaut und apologetische Zwecke verfolgt. Das ist insofern schade, als dass Calvin sich damit selbst einer besseren Einsicht beraubt: der Einigung des evangelischen Christentums, so wie er im Consensus Tigurinus schon einmal zu einer Einigung in der Frage des „heiligen Abendmahls des Herrn“ mit Heinrich Bullinger gekommen ist.

mahl achtete.<sup>74</sup> Was den Modus der Gegenwart Christi angeht, so haben wir weitere Schriften Calvins zu befragen, darunter auch sein Kommentarwerk.

### 2.3 Die Exegese der Einsetzungsworte 1Kor 11,23b-29 und „Jesus als Brot des Lebens“ Joh 6,46-58

Als Calvin 1538 nach Genf zurückkam, wurde er mit allerlei Arbeit überladen. Zunächst, so Willem F. Dankbaar,

„galt es, grundlegende Arbeit für die Ordnung des kirchlichen Lebens zu leisten. [...] Calvin war überzeugt [...], daß, wenn die Kirche nicht gemäß dem Worte Gottes lebe, auch für das öffentliche Leben in ihr nichts Gutes zu erwarten sei. Unverzüglich ging er mit einer Ratskommission von sechs Mitgliedern ans Werk, um einen neuen Kirchenordnungsentwurf auszuarbeiten“<sup>75</sup>

Heraus kamen dabei die „Ordonnances ecclésiastiques“. Daran brachte der Kleine und Große Rat der Stadt Genf Änderungsanträge ein. Zu Calvins Verdross wurden die Abendmahls- und Festtagsbräuche immer noch beachtet, sodass das Abendmahl nur viermal im Jahr gefeiert<sup>76</sup> werden konnte. Calvins Kirchenordnung war exklusiv für den örtlichen Gebrauch bestimmt, fand aber auch in anderen Ländern Nachahmer.<sup>77</sup> Jeden Sonntag waren in den drei Kirchen in Genf drei Gottesdienste und ein Kindergottesdienst mit Katechismusunterricht. Auch in der Woche, montags, mittwochs und freitags, wurde in jeder Kirche ein Gottesdienst abgehalten, da es die Einwohner reizte, das „Wort Gottes aus dem Mund der Prediger zu hören“, was sie unter dem Papsttum nicht kannten.<sup>78</sup> „Bei einer rein kirchlichen Reformation durfte es nicht bleiben“, denn die Kirche, „das war Calvins feste Überzeugung“, würde „ihrer Berufung nicht voll gerecht werden, wenn sie sich in frommer Absonderung von der Welt zurückziehen und nicht Gottes Ehre auf allen Gebieten des Lebens zur Geltung bringen würde“<sup>79</sup>.

Nach Fertigstellung der *Kirchenordnung* machte Calvin sich an die Erneuerung der *öffentlichen* Ordnung. Die Regierung der Stadt sollte in den Händen von Re-

74 Ebd.

75 Willem F. Dankbaar, Calvin. Sein Weg und sein Werk, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1966, 88.

76 Vgl. ebd.

77 Vgl. a.a.O., 90.

78 A.a.O., 90f.

79 A.a.O., 95.

präsentanten aus der gesamten Bürgerschaft ruhen. Calvin tat sein Bestes, um die „autokratische Selbstgenügsamkeit des Kleinen Rates zu überwinden“<sup>80</sup>. Die Regierung Genfs unter Calvin als Theokratie zu bezeichnen, ist insofern zutreffend, als dass man in Genf seitens der Kirche und der Obrigkeit danach strebte, den Dienst Gottes in der Öffentlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Die Kirche sollte aber nicht den Platz der Obrigkeit einnehmen.<sup>81</sup> Darum bedeutet Theokratie für Calvin, dass Gott herrscht und nicht Menschen über Menschen.<sup>82</sup> Bei der (Neu-)Ordnung des öffentlichen Lebens stieß er auf Widerstand, sodass die Umgestaltung der Bürgerschaft nicht ohne Probleme verlief, wobei die größten sich aus der Einführung der „Kirchenzucht des Konsistoriums“<sup>83</sup> ergaben. Dem ersten Vorfall mit Sebastian Castellio 1543-1545 folgt 1546 Calvins scharfe Maßnahme gegen Pierre Ameaux (Mitglied des „Petit Conseil“), der Calvin einen Irrlehrer nannte und im April 1546 dazu verurteilt wurde, „nur mit einem Hemd bekleidet, barhäuptig und mit einer brennenden Fackel in der Hand durch die ganze Stadt zu ziehen und anschließend vor Gericht zu erscheinen, um dort Gott um Gnade anzuflehen“<sup>84</sup>.

In der Verfolgung von Gegnern konnte Calvin unerbittlich sein, doch die meiste Zeit seines Schaffens verwandte er darauf, die biblischen Bücher auszulegen und aus ihnen zu predigen, sodass er sich für 1539 das Ziel setzte, Kommentare zu allen Paulusbriefen zu verfassen. Diese Pläne wurden aber durch Aufgaben im Kontext der Konsolidierung der Genfer Kirchenreform behindert. Als Calvin seinen Kommentar zum 1Kor 1546 fertigstellte, widmete er ihn Jacques de Bourgonne.<sup>85</sup>

Calvins anhaltende antikatholische Polemik richtet sich gegen die eigene Basis, wie die Auseinandersetzung mit dem Nikodemismus zeigt. Calvin wendet sich gegen Christen, die ihren Glauben im Verborgenen ausüben, aber zugleich zur Messe gehen, so, als ob der äußere Kult von inneren Überzeugungen abgetrennt werden könnte. Dieses Leben in zwei Welten bezeichnet

80 A.a.O., 97.

81 Vgl. a.a.O., 98.

82 Vgl. Marco Hofheinz, Das Problem der Theokratie im reformierten Protestantismus. Calvin, Kuyper, Barth und der säkulare, weltanschaulich neutrale Rechtsstaat, in: Ders., Ethik – reformiert! Studien zur reformierten Reformation und ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert (FRTh 8), Göttingen 2017, 343-369 (zu Calvin: 350-355).

83 François Wendel, Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 1968, 63.

84 A.a.O., 67.

85 Vgl. Raymond Blacketer, Kommentare und Vorreden, in: Calvin Handbuch, hg. v. Herman J. Selderhuis, Göttingen 2008, 183

Calvin als unevangelisch<sup>86</sup>, was unterstreicht, dass ein unhistorischer Ansatz zu einer Verzerrung der Sakramentslehre führen<sup>87</sup> würde. Es fällt auf, dass Calvin im Gegensatz zum „Petit Traicté“ in seiner Auslegung des 1Kor so nüchtern und knapp wie möglich die wörtliche Interpretation der Worte der Einsetzung und die Allgegenwart des Leibes ablehnt.<sup>88</sup>

Was den unmittelbaren literarischen Zusammenhang von 1Kor 11,23b-29 betrifft, verweist Calvin zuerst auf den vorangehenden Abschnitt 1Kor 11,17-22: die VV. 17f. bilden den Auftakt zu den Paulinischen Einsetzungsworten und handeln von der Heiligung durch Gott einerseits, vom Missbrauch des Abendmahls andererseits.<sup>89</sup> Die darauf folgenden VV. 19-21 kontrastieren Gottes Providenz (Fürsorge) mit Angriffen Satans. Der Begründungszusammenhang der Einsetzungsworte ist Calvins Vorsehungslehre: Gott sorgt für seine Gemeinde, damit sie vor den Menschen „umso heller leuchtet“<sup>90</sup>. Das Miteinander der korinthischen Christen bildet den Entdeckungszusammenhang.<sup>91</sup> Laut Calvin wurde das „heilige [...] Mahl zu einem weltlichen Gelage“<sup>92</sup>. Die Korinther standen für ihn in der Gefahr, Symposien<sup>93</sup> (Gastmähler) wiederzubeleben und aus dem Mahl des Herrn ein gewöhnliches Mahl zu machen. Wie schon im Genfer Katechismus und im kleinen Abendmahlstraktat bezeichnet Calvin das Abendmahl in 1Kor 11,22 „heiliges Mysterium“<sup>94</sup>. Wie zuvor fragt

86 Wim Janse, a.a.O., 339.

87 Vgl. ebd.

88 Vgl. a.a.O., 349.

89 CO 49, 479-483 (Komm. 1Kor 11,17-22); im Folgenden nach der Übersetzung von Otto Weber (1960).

90 CO 49, 480-483 (Komm. 1Kor 11,19-21).

91 Zu dieser sowohl für theologische als auch für ethische Fragen wichtigen Unterscheidung vgl. Gerhard Sauter, *Was heißt „christologische Begründung“ christlichen Handelns heute?*, in: *EvTh* 35 (1975), 407-421 (bes. 418f.).

92 CO 49, 481 (Komm. 1Kor 11,19).

93 Platon, *Symposion*, eingel. u. komm. v. Hans Reynen, Münster <sup>7</sup>1992. Thema des Symposions ist die „Lehre vom Eros“ (a.a.O., 8). Dem Begehren des *ἔρως* steht im Neuen Testament die *ἀγάπη* gegenüber, die, wie in 1Kor 13, sogar größer ist als der Glaube und die Hoffnung. Die Liebe ist als Wesenseigenschaft Gottes gedacht und erhält darum diesen hohen Rang.

94 CO 49, 483; Für Jürgen Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 216 ist das Herrenmahl eine „numinose Speise (10,2f.), darum darf es [...] einem Gemeindeglied vorenthalten werden, wohingegen man mit dem Liebesmahl auch ohne die Zuspätkommen beginnen kann (11,20ff.). Das bedeutet eine Steigerung in der Ausrichtung auf das Sakrament unter Zurückstellung allgemein menschlicher Probleme wie das Sattwerden. Die numinose Partizipation am Herrn durch den Verzehr der sakramentalen Elemente nährt geistlich den einzelnen. Darauf allein kommt es an“, so Becker weiter (ebd.).

er nach dessen Zweck im Gottesdienst und schreibt, dass es a) zum Hören der Predigt, b) zum Gebet und Lobpreis, c) zur Feier des Sakramentes, d) als Bekenntnis des Glaubens und e) zur Übung der Frömmigkeit gegeben worden sei. Diese Merkmale finden sich auch in der „Institutio“.

Calvins Exegese von 1Kor 11,23b-29 stellt den Versuch dar, der Skylla der Messfeier und der Charybdis einer entweder nur wörtlichen oder nur bildlichen Exegese zu entfliehen. Die erste Deutung nimmt er bei Luther, die zweite bei Zwingli wahr. Deshalb sind seine Ausführungen im Unterschied zum „Catéchisme“ und zum „Petit Traicté“ deutlich kontroverstheologischer bestimmt. Calvin will die „Rückkehr zur Regel Christi und [zur] reinen Einsetzung Gottes“<sup>95</sup>. In der Exegese des „dankte“ (V. 24a) gibt Christus den Christen ein Vorbild, ohne dabei zum Vorbild zu werden. Calvin ist im Anschluss an V. 24b – „Nehmet, esset, das ist mein Leib“ – darauf aus, die auf dem Abendmahl liegende Verheißung ausführlich zur Geltung zu bringen, nämlich die „Teilhabe am Leib Christi“<sup>96</sup>. Davon sprach er bekanntermaßen schon früher, vor allem in Abgrenzung zur Eucharistielehre. Er geht insofern über frühere Aussagen hinaus, als dass er die „Papisten“ beschuldigt, „einem anderen („imaginarium“) und nicht mehr Christus zu folgen“<sup>97</sup>. Das Messopfer ist für Calvin eine Sinnverkehrung der Sache und darum führt er zum metaphorischen Verständnis der Einsetzungsworte aus:

„Der Herr überträgt auf das Zeichen den Namen der Sache selbst. Der Sinn dieser Übertragung ist genauer zu betrachten. Das äußere Zeichen ist mehr als ein bloßes leeres Abbild; es ist ein Merkzeichen, in welchem uns die Sache [...] dargereicht wird. Ich halte es nicht für richtig, wenn man zur Erläuterung des Wesens der Sakramente Gleichnisse von gewöhnlichen irdischen Dingen anführt, etwa, daß man eine Herkulesstatue kurz Herkules nennt. Denn diese Statue ist wirklich nur ein leeres Bild. Die Taube dagegen war ein sichtbares Unterpfeiler des unsichtbaren Gottes.“<sup>98</sup>

Wieder greift Calvin den Gedanken des Verhältnisses von Zeichen und Sache auf und kommt zu dem Schluss, dass die Elemente nicht qua Wandlung, sondern durch Übertragung das sind, was sie sein sollen: Merkzeichen dafür, dass der unsichtbare Gott eine sichtbare Verheißung seiner Gegenwart gibt, die an die Person Jesu Christi gebunden ist und Jesus Christus

95 CO 49, 484 (Komm. 1Kor 11,23ff.).

96 CO 49, 485 (Komm. 1Kor 11,24b).

97 CO 49, 487 (Komm. 1Kor 11,24b).

98 CO 49, 487 (Komm. 1Kor 11,24b).

„besitzen heißt nicht nur glauben, daß er für uns geopfert wurde; er muß wirklich in uns wohnen, er muß eins mit uns geworden sein, wir sind Glieder an seinem Leib, wir leben mit ihm ein Leben und haben sein Wesen. Denn ich höre auf das, was die Einsetzungsworte sagen: Christus bietet uns in ihnen nicht nur die Gnadengaben seines Todes und seiner Auferstehung an, sondern seinen eigenen Leib, in dem er litt und auferstand. Ich schliesse daraus, daß uns im Abendmahl real der Leib Christi zuteil wird, daß er für unsere Seelen eine heilbringende Speise sei. Von seinem Leib lebt unsere Seele, und wir werden wahrhaft eins mit ihm.“<sup>99</sup>

Calvin scheint eine leibliche Gegenwart Christi stark machen, doch grenzt er sich von Luthers positivistischer Sichtweise insofern ab, als dass er argumentiert:

„Jene Gemeinschaft mit dem Leib des Herrn, die uns im Abendmahl zuteil wird, erfordert weder die räumliche Anwesenheit Christi noch seinen Abstieg aus dem Himmel, noch daß er überall zugleich gegenwärtig ist. Denn das Abendmahl ist eine himmlische Handlung. Darum kann Christus im Himmel bleiben und doch von uns empfangen werden. Er teilt sich uns mit durch das verborgene Wirken des Heiligen Geistes, der auch örtlich getrennte und weit auseinanderliegende Dinge miteinander vereinigen kann. Freilich müssen wir, um an dieser Gemeinschaft Anteil zu erlangen, in den Himmel emporsteigen.“<sup>100</sup>

Im Abendmahl kommt es zur Begegnung der Christen mit dem erhöhten Christus, mit dem, der zur Rechten Gottes sitzt. Darum auch die Wiederholung des Wortes „Himmel“. Für Calvin liegt die Besonderheit der Gegenwart Christi im Abendmahl im Emporsteigen (*ascendere*) der Erwählten und nicht im Niedersteigen (*descendere*) des Erwählenden.

Wie schon im „*Petit Traicté*“ widerspricht Calvin einer räumlichen Gegenwart. Gegen Luther beharrt er darauf, dass nicht bloß eine konsequente Kondeszendenz des Sohnes und damit die Immanenz Gottes betont wird (Christi Leib), sondern auch auf die Aszendenz des Sohnes und damit auf die Transzendenz Gottes (Christi Geist) zu setzen ist. Um aber Kondeszendenz und Aszendenz zusammenzubringen, rekurriert Calvin auf den Heiligen Geist und legt den Akzent auf den Erhöhten, der in seiner „himmlischen Ehre“ bleiben muss.<sup>101</sup> In Übereinstimmung mit dem Katechismus heißt es, dass Christus

99 CO, 487 (Komm. 1Kor 11,24b).

100 CO 49, 488 (Komm. 1Kor 11,24b).

101 CO 49, 488 (Komm. 1Kor 11,24b).

nicht sichtbar im Abendmahl gegenwärtig sein muss, weil er es immer schon unsichtbar ist, „ist er doch gegenwärtig, und vom Himmel her teilt er uns die Kraft seines Fleisches mit“<sup>102</sup>. Mittels der Motive der Akkommodation Gottes und der geistlichen Gegenwart Christi schließt Calvin die Lücke, die durch die Kondeszendenz Gottes in den Elementen Brot und Wein entstanden ist.<sup>103</sup> Calvin geht noch einen Schritt weiter und verbindet die Akkommodation mit einer Absage an Zwinglis Deutung des Herrenmahls als Gedächtnismahl. Es geht nicht ums Memorieren der Gegenwart Jesu Christi, sondern um eine wirkliche Ankunft (adventus) desselben bei uns. Wie wir sahen, muss Christus nicht leiblich (sichtbar) gegenwärtig sein, weil er schon geistlich (unsichtbar) gegenwärtig ist. Die geistliche Gegenwart ist reale, nicht imaginierte Gegenwart.

Interessant und im Gegenüber zu vorherigen Äußerungen neu ist, wie Calvin V. 26 auslegt: Als „Danksagung“ darf die Feier des Herrenmahls nicht nur in Lippenbekenntnissen bestehen, vielmehr muss sie als Verkündigung gelten, die der ganzen Menschheit gilt: „das Sakrament des Abendmahls soll in der Kirche das Gedächtnis Christi bis zu seiner Wiederkunft beständig wachhalten, den Segen seines Todes uns [...] vor Augen stellen und uns zum Bekenntnis vor den Menschen ermahnen.“<sup>104</sup> Diese eschatologische Ausrichtung des Herrenmahls korreliert bei Calvin damit, dass er von der Würdigkeit des Empfangs spricht und, zumindest in seiner Exegese von V. 27, eine ambivalente

102 CO 49, 489 (Komm. 1Kor 11,24c).

103 Hören wir hierzu noch einmal Hauschild, a.a.O., 310, der mit Nachdruck darauf hinweist, dass die Idee von der Realpräsenz bei Luther auf der christologischen Lehre von der unio hypostatica/personalis und der communicatio idiomatum beruht: „Statt einer Verwandlung lehrt Luther eine Identitätsfeststellung, die ihre Realität darin hat, daß Christi Worten die Kraft des göttlichen Schöpfungswortes eignet und der Pfarrer bei der Konsekration an Stelle Christi dessen Worte spricht und damit die Gegenwart von Leib und Blut aussagt“, wie Luther in seiner Schrift „Vom Abendmahl Christi“ [WA 26, 284f.] verdeutlicht. Er hebt des Weiteren hervor, dass Luthers Betonung des leiblichen Genusses kein besonderes Eigengewicht erhalte, da der leibliche Aspekt bei Luther unlöslich mit dem geistlichen Aspekt verbunden sei, der mit dem Glauben zusammenfalle: gegenüber den Spiritualisten insistiere Luther auf der manducatio impiorum (ebd.). Bei Calvin sieht die Sache dann doch differenzierter aus: „Die Betonung der wahren Menschheit Jesu führt bei [ihm] zu einer indirekten *communicatio idiomatum*: Die göttlichen Eigenschaften werden nicht der menschlichen Natur mitgeteilt, sondern der Person als ganzer. Hier unterscheidet sich Calvin erheblich von Luthers Inkarnationsauffassung, die von der Kondeszendenz Gottes [...] geprägt ist. Calvins Konzeption, die man zutreffend mit dem bei ihm fehlenden Begriff *Extra Calvinisticum* [...] bezeichnen kann, betont die bleibende Souveränität der Gottheit und die unverkürzte, reine Menschheit Jesu Christi“, so Hauschild abschließend (a.a.O., 364; Hervorhebung im Original).

104 CO 49, 490f. (Komm. 1Kor 11,26).

Haltung zu dieser Frage einnimmt: er spricht zum einen von „verschiedene[n] Grade[n] der Unwürdigkeit“, zum anderen aber von der Unabhängigkeit „von der Würdigkeit oder der Unwürdigkeit des Menschen“.<sup>105</sup> Wichtig ist, dass Calvin in der Frage des Missbrauchs des Mahls, wie es in der korinthischen Gemeinde beklagt wird, darauf beharrt, dass Christus und sein Geist „nicht voneinander zu trennen sind“: selbst Judas ist für ihn in die Christusgemeinschaft inkludiert. Anders verfährt Calvin mit dem Jesusjünger in seinen Kommentaren zu den synoptischen Evangelien (s.u.).

Zu V. 28 fügt Calvin ergänzend hinzu, dass die bei der Abendmahlsfeier von den Empfängern zu beherzigende Prüfung weder als Ohrenbeichte noch als Vollkommenheitsforderung zu vollziehen sei, weil beides Zwangsmaßnahmen seien, die der „Freiheit eines Christenmenschen“ widersprächen:

„Wer sich ernsthaft nach Gottes Gerechtigkeit sehnt, sein Elend bekennt und sich demütig der Gnade Christi anvertraut, der ist würdig, am Abendmahl teilzunehmen. Würdig ist, wen der Herr nicht von seinem Mahl ausschließt, auch wenn er noch allerlei Mängel hat. Denn der Glaube, mag er auch erst im Entstehen begriffen sein, macht aus Unwürdigen Würdige.“<sup>106</sup>

Spannend ist, wie Calvin vom Glauben redet. Der Glaube ist ein Transformationsprozess, der einen konsequenten Blickwechsel inkludiert und so Verbindlichkeit einfordert. Im Glauben ist der Mensch immerzu ein Beschenkter, Begnadeter und zwar sowohl wenn er schenkt, als auch indem er schenkt. Calvins Auslegung der Einsetzungsworte ist kontroverstheologisch geprägt, geht darin jedoch nicht auf. Erhellend ist die in 1Kor 11,17f. zugrundeliegende Kritik am Einfluss der Praxis der antiken Symposien auf die gemeinsame Feier des Herrenmahls in der Gemeinde von Korinth: vermögende Gemeindeglieder feierten das Mahl als exklusiven Akt, indem sie unabhängig von den anderen Gemeindegliedern, die z.B. noch auf dem Feld arbeiteten (etwa die Sklaven), mit dem Essen anfangen.

Das Jahr 1553 stellt für Calvin in zweierlei Hinsicht eine Bewährungsprobe in seinem Amt als Lehrer und Prediger der Genfer Kirche dar, weil es nicht nur im Fall der Verurteilung Michael Servets, sondern auch in den Zuspitzungen zwischen dem Genfer Magistrat auf der einen und dem Genfer Kirchenrat auf der anderen Seite einen Schatten auf das Wirken des Reformators wirft. Calvins Exegese von Joh 6,46-58 ist nicht unwesentlich geprägt durch Ent-

105 CO 49, 492 (Komm. 1Kor 11,27).

106 CO 49, 492.493 (Komm. 1Kor 11,28).

scheidungen, zu denen er sich im Kontext einer Abendmahlkontroverse mit dem Kleinen Rat genötigt sah. Wir fragen: Welche Position nimmt er ein und wie wirkt diese sich auf seine Exegese aus?

Was die Kontroverse mit Servet betrifft, brachte dieser 1552 das Werk *Christianissimi restitutio* heraus, das bei Calvin auf „starken Widerstand [...] stieß“, weil es das „Bekenntnis zur Dreieinigkeit“ in Misskredit brachte. Am 26. Oktober 1553 fällt der Magistrat sein Urteil gegen Servet: Gotteslästerung. Er starb „am folgenden Tag auf dem Scheiterhaufen“.<sup>107</sup> Calvins Rolle in der Verurteilung Servets ist insofern schwierig, als dass er durch seine eigene „Zustimmung zum Todesurteil“ und durch die „Auslieferung von belastenden Materialien zur Verurteilung“ beitrug, was kritisch zu sehen ist. Fairerweise ist aber auch zu sagen: die Verurteilung ist nicht ein „Verfahren Calvins gegen Servet gewesen, wie es im Nachhinein oft dargestellt wurde“.<sup>108</sup>

Der Prozess gegen Servet fiel auf einen Zeitpunkt, zu dem die Spannung zwischen Kirche und Obrigkeit kritisch zu werden begann. Dass „Calvin mit dem Gedanken spielte, Genf zu verlassen, hing mit seiner Überzeugung zusammen, seine Arbeit zur Christianisierung der Stadt sei ganz ohne Frucht geblieben“.<sup>109</sup> Gerade in Fragen der Kirchezucht war die Spannung zwischen Magistrat und Kirchenrat bestehen geblieben und Calvin wurde mehrfach ermahnt, „sich in seiner Predigt zu mäßigen“.<sup>110</sup> Er dachte gar nicht daran. Im Kontext der Exkommunikation des Genfer Politikers Philibert Berthelier durch den Kirchenrat kam es von Seiten Bertheliers zum Widerspruch: er wollte vom kirchlichen Bann befreit werden. Der Kleine Rat sprach ihm daraufhin das Recht zu, am Abendmahl teilzunehmen, doch Calvin kippte den Beschluss: am 3. September 1553 predigte er von der Kanzel herunter, dass er sich weigere, „solchen das Abendmahl auszuteilen, denen die Teilnahme seitens des Kirchenrates verboten“ sei.<sup>111</sup> Nach langer Auseinandersetzung, so berichtet Calvin „ein Jahr später Bullinger“, sei „das Recht der Exkommunikation bestätigt worden“.<sup>112</sup> Calvin hatte gesiegt.

Was den literarischen Kontext von Joh 6,46-58 betrifft, so gehen diesem Abschnitt einerseits die wunderbare Brotvermehrung, besser bekannt als „Spei-

107 Willem van't Spijker, Calvin. Biographie und Theologie (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Bd. 2, L J2), übers. v. Hinrich Stoevesandt, Göttingen 2001, 178-180.

108 Georg Plasger, a.a.O., 15f.

109 Willem van't Spijker, a.a.O., 182.

110 Ebd.

111 Ebd.

112 A.a.O., 183.

sung der Fünftausend“ (Joh 6,1-15) und andererseits Jesu „Seewandel“ (Joh 6,16-21) voraus. Calvin teilt im Kommentar die VV. 22-58, die Jesu Rede mit „den Juden“ enthalten, in sieben Abschnitte: 1.) VV. 22-25, 2.) VV. 26-29, 3.) VV. 30-33, 4.) VV. 34-40, 5.) VV. 41-45, 6.) VV. 46-51, 7.) VV. 52-58. Wichtig sind für uns die VV. 46-51 und 52-58. In den VV. 46-51 geht es um die Selbstvorstellung Jesu als „Brot des Lebens“, in den V. 52-58 geht es um die geistliche Speisung der Wiedergeborenen. Es lohnt, Calvins Deutung des Fleisches des Menschensohns genauer in den Blick zu nehmen (vgl. Joh 6,53).

Calvin setzt trinitarisch ein: die Erkenntnis Gottes unabhängig von der Erkenntnis Jesu Christi ist nicht möglich, deshalb ist es das Werk des Heiligen Geistes „uns von Natur blinde Menschen“ zu erleuchten.<sup>113</sup> Die Erleuchtung generiert den Glauben:

„Weg [...] mit allem, was man uns über Gott vorzusetzen wagt, sobald es nicht auf Christum zielt! Was Glaube an Christum ist, habe ich früher dargelegt: es ist nicht etwa eine unklare und wirkungslose Vorstellung von ihm, bei welcher die von Christo ausgehende Kraft außer Betracht bliebe. Vielmehr gibt der Glaube eben *darum das ewige Leben*, weil er weiß, daß sich in Christo die Fülle des Lebens für uns vorfindet. Wer in diesem Glauben zu Christo kommt, wird darnach in ihm das Brot ewigen Lebens genießen.“<sup>114</sup>

Der Glaube ist für Calvin ein Erkenntnisprozess: nicht in uns, sondern in Jesus Christus haben wir ein erfülltes Leben im Hier und Jetzt. Darum verweist er auf die Brotmetapher. Für Calvin kontrastiert Johannes nicht ohne Grund zwischen der vergänglichen Speise des Manna (Ex 16) und der unvergänglichen Speise des „lebendigen Brotes“ (Joh 6), das Christus repräsentiert:

„Wir alle begehren Leben. Aber törichter- und verkehrterweise suchen wir es, wer weiß wo, nur nicht am rechten Ort. Wer bildet sich nicht ein, er könne leben ohne Christum? Wie wenige sind es, denen Christus das allein genügsame Gut ist! Es ist [...] kein unnützer Wortschwall, wenn Christus aber- und abermal versichert: Ich ganz allein bin genug; ich gebe euch das Leben! Er allein beansprucht den Namen ‚Brot‘; alle trügerischen Hoffnungen auf Erden möchte er aus unseren Seelen herausreißen. [...] So oft Jesus das Wort ‚essen‘ braucht, mahnt er uns zum Glauben, der allein es macht, daß wir dies Brot uns zum Leben genießen.“<sup>115</sup>

113 CO 47, 150f. (Komm. Joh 6,46).

114 CO 47, 151 (Komm. Joh 6,47; Hervorhebung im Original).

115 CO 47, 152 (Komm. Joh 6,51; Hervorhebung im Original).

Mit der Schlussformulierung knüpft Calvin an die Vorstellung Zwinglis vom Abendmahl an: Nicht der gegessene, sondern der getötete Christus ist uns heilbringend, denn er wohnt „durch den Glauben in unseren Herzen, nicht durch das leibliche Essen“ (Huldrych Zwingli). Zwingli meint, die Einsetzungsworte und die in Joh 6,46-58 gemachten Aussagen bildlich (Symbolismus) und nicht wörtlich (Realismus) zu verstehen. Calvin will aber anhand von Joh 6,51 noch „einen Schritt weiter“ gehen und argumentiert beim „Fleisch“ Christi mit Gottes „wunderbare[m] Ratschluß“ (Akkommodation[!]):

„In dem Fleische, in dem früher nur der Tod seinen Sitz hatte, reicht er uns nun das Leben dar. Er denkt so freundlich an unsere Schwachheit, daß er uns nicht zumutet über den Wolken das Leben zu holen: Er bietet es uns in irdischer Gegenwart so [...] an, als wenn er uns droben seine königliche Schatzkammer eröffnete.“<sup>116</sup>

Christus vermag dank seiner königlichen Würde nicht nur im Himmel, sondern zugleich auf Erden gegenwärtig zu sein und das dergestalt, dass er sein Leben gibt (sacrificium), damit wir leben. Obschon die Kraft dieser Vermittlung von Himmel und Erde bei Calvin nicht im „Fleisch“ selbst begründet liegt, sondern im Wirken des Heiligen Geistes, hebt er dennoch explizit hervor, dass „gleichwie das ewige Wort Gottes der Quell des Lebens ist, so ist Christi Fleisch gleichsam das Brunnenrohr, durch welches das Leben [...] sich zu uns hin ergießt“.<sup>117</sup> Damit zeigt Calvin, dass Leib und Blut metaphorisch als Brot und Wein erscheinen, denn das „Fleisch“ Christi ist nicht die Basis, sondern das Medium der Gnade Gottes. Hinsichtlich der Lebenshingabe Christi ist an eine zweifache Hingabe gedacht: einerseits von der wiederholten Hingabe in den Elementen Brot und Wein (Gegenwart) und andererseits in seiner einmaligen Hingabe am Kreuz (Vergangenheit). Gegen die Konsekration (liturgische Handlung) heißt es: „Christus sagt, er selber opfere sein Fleisch. Es ist deswegen eine schändliche Entweihung, wenn ein Mensch sich an Christi Stelle zu drängen wagt und das Fleisch Christi zu opfern vorgibt.“<sup>118</sup>

Interessant ist, dass die Speisungserzählung in Joh 6,1-15 als Anlass für die Offenbarungsrede Jesu vom Brot des Lebens gedeutet werden kann, denn Gott erscheint als Geber des Brotes im alten Bund und Jesus als Geber des Brotes im neuen Bund (vgl. Joh 6,31.35). Wer zu Christus kommt, wird nicht sterben (vgl. Joh 6,50). Am Ende seiner Rede werden die Aussagen auf das „Essen

116 Ebd.

117 Ebd.

118 CO 47, 153 (Komm. Joh 6,51). Dadurch würde Gott zum *Objekt* der Darbringung.

und Trinken von Fleisch und Blut Jesu Christi im Abendmahl bezogen<sup>119</sup> Als überaus ambivalent ist im Johannesevangelium das Verhältnis zu den Juden bzw. Judäern anzusehen. Jesus wird zwar als Jude dargestellt (Joh 4,9) und es wird festgehalten, dass das Heil von den Juden kommt (vgl. Joh 4,22), daneben werden aber massive Konfliktsituationen zwischen Jesus und „den Juden“ geschildert, die den Eindruck erwecken können, als ob es um grundsätzliche Judenfeindschaft geht. Johannes geht insofern über die Synoptiker hinaus, als dass diese von Streitgesprächen mit Pharisäern und Schriftgelehrten erzählen.<sup>120</sup> Joh 6,22-58 ist ein Beispiel für die Auseinandersetzung zwischen Jesus und „Juden“ (V. 41.52). Calvin versäumt in seiner Exegese nicht, diese anzufeinden: sie seien „streitsüchtig“ und „trotz aller Bemühungen des Herrn“ ließen sie „wissentlich und willentlich diese Knoten [sc. also Fragen nach dem Wie der Speisung; D.S.] festverknötet“.<sup>121</sup> Calvin sieht „die Juden“ mit Blindheit gestraft und nimmt damit einen bekannten Topos des christlichen Antijudaismus auf. Ihre Verblendung mache es unmöglich, dass sie „den Weg zur Erkenntnis der Wahrheit“ fänden.<sup>122</sup> Calvin wirft den Jesus nachfolgenden, ihn „Rabbi“ (Joh 6,25) nennenden „Juden“ in Joh 5,52-53 zudem „Stolz“ vor, weshalb Jesus in seiner Predigt Drohungen auszusprechen habe:

„Allen denen, die es verschmähen, von seinem Fleisch das Leben zu erlangen, verkündet er das [...] Verderben. Er will zu verstehen geben: Betrachtet ihr mein Fleisch, so wisset: eine andere Hoffnung auf Leben bleibt euch nicht.“<sup>123</sup>

Dieser alttestamentlichen Gerichtsaussagen nachempfundenen Rede schließt Calvin nicht bloß antijüdische Polemik an, sondern auch Kritik an der Kommune der Böhmisches Brüder, deren Praxis, Kinder zum Mahl des Herrn zuzulassen, Calvin schriftwidrig nennt.<sup>124</sup> Ihre eigentliche Stoßrichtung erhält diese Kritik da, wo verstanden ist, dass er Joh 6,52ff. für eine Bibelstelle hält, in der es um die „fortwährende Mitteilung Christi außerhalb des Sakraments“ geht.<sup>125</sup>

119 Das Johannesevangelium: <http://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/neues-testament/evangelien/johannes> [Stand: 02.03.2018].

120 Vgl. Maria Neubrand: Das Johannesevangelium und „die Juden“. Antijudaismus im vierten Evangelium?, in: ThGL 99 (2009), 205–217.

121 CO 47, 153 (Komm. Joh 6,52).

122 Ebd.

123 CO 47, 154 (Komm. Joh 6,53).

124 Vgl. ebd.

125 Ebd.

Die Gabe des ewigen Lebens, die in Leib und Blut enthalten ist, können nur die Glaubenden empfangen und darum kann die „ganze Stelle nicht auf das Abendmahl zu deuten berechtigt“ sein, denn wenn es wahr wäre, dass alle, die sich zum Abendmahl „einstellen, seines Fleisches und Blutes teilhaftig würden, so trügen sie alle [...] das Leben davon. Wir wissen aber, daß für viele der Abendmahlsgang verderblich ist“.<sup>126</sup>

Calvin geht auch 1553 noch davon aus, dass allen Abendmahlsteilnehmern Leib und Blut Jesu Christi dargeboten wird, doch nur diejenigen Teilnehmer, die glauben, empfangen in Brot und Wein auch tatsächlich Leib und Blut Jesu Christi, m.a.W.: Calvins Auslegung von Joh 6,46ff. läuft auf die *manducatio impiorum*, auf das Essen der Ungläubigen hinaus. Joh 6,54 ist für ihn keine Stelle über das Abendmahl, da Jesus es noch gar nicht eingesetzt hat (Mk 14,22-26 par). Heißt das, dass Calvin das Johannesevangelium zeitlich nach den Synoptikern ansiedelt? Und lässt sich daraus erklären, warum er im Abendmahl ein „fortwährende[s] Essen des Glaubens“ erblickt?<sup>127</sup> Er leugnet jedenfalls nicht, dass „alles, was [in Joh 6,52-58; D.S.] gesagt wird, im [...] Abendmahl als Sinnbild wiederkehrt und den Gläubigen [...] übergeben wird. Christus wollte mit dem Abendmahl unter diese [...] Predigt sein Siegel drücken. Davon kommt es auch, daß Johannes die Einsetzung ganz übergeht.“<sup>128</sup>

Für Calvin ist die Jesusrede in Joh 6,52-58 eine bildliche Darstellung von 1Kor 11,23b-29 und das heißt, dass er die beiden Texte weniger historisch, sondern vielmehr theologisch scheidet. Paulus, nicht Johannes hat der christlichen Gemeinde die Einsetzungsworte überliefert und so findet Calvin einige Einwände gegen die johanneische Abendmahlstradition: Judas ist für ihn „kein Glied Christi“ und vom „Essen des Fleisches [...] ohne *Glauben* zu reden“, ist geradezu „lächerlich“ für Calvin.<sup>129</sup> Er deutet Judas' Rolle anders als zuvor und fällt zwei Grundentscheidungen: er kann Judas erstens nur noch als Verworfenen ansehen. Das bestätigt zweitens seine Ansicht, dass Ungläubige keine Gemeinschaft mit Jesus Christus haben, weil sie sich „selber zum Gericht“ essen und trinken (1Kor 11,29). Deswegen warnt Calvin: „Willst du mit Christo Gemeinschaft haben, so hüte dich zuvörderst vor der Geringschätzung seines Fleisches!“ Hier denkt er nicht mystisch, sondern *staurologisch*, also vom Kreuz her: „Wenn er [sc. Christus; D.S.] sagt, er bleibe in

126 CO 47, 155 (Komm. Joh 6,54).

127 Ebd.

128 Ebd.

129 CO 47, 156 (Komm. Joh 6,56).

uns so bedeutet dies: so allein werden wir eins [...], wenn sich euer Glaube ganz auf meinen Tod gründet.<sup>130</sup> Joh 6,56 belegt nicht, dass Christus vom Empfang der Zeichen im Abendmahl spricht. Im Hintergrund steht Calvins Lehre von der doppelten Prädestination, die, was ihre Gestalt in der „Institutio“ betrifft, die Verwerfung als (logische) Kehrseite der Erwählung versteht. Da Gott als der Souverän des Heils und auch des Unheils auftritt, kann die Verwerfung nur bedingt selbstverschuldet sein, wie Calvin anhand der Verstockung des Pharao (vgl. Ex 7ff.) zu illustrieren versucht.<sup>131</sup> Aus seiner Unterscheidung zwischen Erwählten und Verworfenen, zu denen Judas zählt, ergibt sich notwendig, dass er Kindern (unmündig) und Ungläubigen (unwürdig) das Abendmahl verweigert. Das ist eine besonders strenge Form der Kirchenzucht, die Calvin auch nur sehr zurückhaltend und selten angewandt hat. Er lehrt, soviel ist abschließend festzuhalten, in Entsprechung zu seiner Auslegung von Joh 6,52-58 keine universale (vgl. 2Kor 5,19), sondern (nur) eine partikulare Erlösung. Das bleibt für seine Israeltheologie nicht folgenlos.

#### 2.4 Die „Institutio Christianae Religionis“: Kontinuität und verschärfte Polemik

1559 ist nicht nur hinsichtlich der Veröffentlichung der dritten und damit deutlich erweiterten Auflage der 1536 veröffentlichten „Institutio“ ein besonderes Jahr, sondern auch weil dieses Jahr im Zeichen der Gründung der Akademie steht: „Am 17. Januar 1558 beschloß der Magistrat, sich nach einem Gebäude umzusehen, das geeignet wäre, [...] die *schola privata* – so wurde das Gymnasium genannt – [und] die *schola publica* – so sollte die Akademie heißen – aufzunehmen. Anfangs war er schwierig, fähige Hochschullehrer zu gewinnen.“<sup>132</sup> Dadurch, dass Calvins Schüler Théodore de Bèze (1519-1605) und Pierre Viret (1511-1571) „Lausanne verließen, veränderte sich die Situation“: „1559 ließen sich 162 Studenten einschreiben. Bei der feierlichen Eröffnung der Schule und der Akademie am 5. Juni 1559 hielt Beza als Rektor die Ansprache.“<sup>133</sup> Studierende kamen von überall in Europa, „was der [Aka-

130 Ebd.

131 Vgl. dazu Inst. (1559) I,18,2ff.; III,4,32.34; III,23,1 und III,24,10. Auch in der Auslegung von Röm 9-11 folgt Calvin der augustinischen Prädestinationslehre (s.u.).

132 Willem van't Spijker, a.a.O., 189.

133 Ebd.

demie; D.S.] ein internationales Gepräge gab.<sup>134</sup> Mit Nachdruck wurde eine biblisch orientierte Theologie ins Zentrum des Unterrichts gestellt:

„Große Bedeutung erlangte [...] die Bibliothek, die ein Bild davon vermittelt, was dort an theologischer Literatur zu finden war. Calvins Überzeugung knüpfte an die Ideen an, die Melanchthon bei seiner Reform des Unterrichts vor Augen standen. Sie spiegeln auch wieder, was Calvin als Zielsetzung des Unterrichts in Straßburg unter der Leitung von [...] Bucer kennengelernt hatte. Ebenfalls schimmert das Ideal des Erasmus mit seiner Betonung des Wertes der klassischen Texte durch. [...] Die Bibel lag allem, was dort doziert wurde, zugrunde.“<sup>135</sup>

Die Gründung der Akademie änderte nichts daran, dass Calvin als Professor der Heiligen Schrift Kollegs über die biblischen Bücher hielt, wobei er sich in dieser Zeit hauptsächlich auf die Bücher des Alten Testaments beschränkte, woraus Kommentare erwachsen. „Die Kollegs dauerten eine volle Stunde, Calvin hielt wöchentlich ihrer drei. So bewegte er sich in [...] seinen Aktivitäten in der Sphäre der Heiligen Schrift. Die Akademie hatte den Kirchen zu dienen.“<sup>136</sup> Ihre Gründung war eine Krönung von Calvins Arbeit und löste eine Bewegung aus, die nicht mehr zu stoppen war: „Hinter alledem stand eine unerschütterliche Überzeugung, die Calvin selbst in überaus sorgfältig erwogener Gestalt in der 1559 entstandenen [...] *Institutio* niederlegte.“<sup>137</sup> In ihrer Endgestalt ist Calvins Hauptwerk durch ein gesteigertes exegetisches Material gekennzeichnet und apologetischer als ihre Vorgänger. Dies beruht auf Calvins fortgesetztem Studium der Kirchenväter.<sup>138</sup>

Die „*Institutio*“ ist für Calvin nicht dazu da, den Lesern „intellektuelle Genüsse zu bereiten“, sondern Frömmigkeit zu stärken, was zeigt, dass Calvin grundsätzlich einen pastoralen Ansatz verfolgt.<sup>139</sup> „Die letzte Ausgabe der *Institutio* gibt sich als Testament. Calvin erklärt, er habe sich besonders anstrengen müssen, um dieses Werk für die Kirche Gottes bereitzustellen. Lange Zeit war er nicht in der Lage, diese Arbeit zu tun. Er empfand ein viertätiges kräftezehrendes Fieber als Vorboten seines Todes. Diese Krankheit zwang ihn,

134 Ebd.

135 A.a.O., 190.

136 A.a.O., 190f.

137 A.a.O., 191 (Hervorhebung im Original).

138 Vgl. ebd.

139 Ebd. Zu Calvins katechetisch orientierter Theologie im Allgemeinen und zu seiner „*Institutio*“ im Besonderen vgl. zudem Matthias A. Deuschle, Johannes Calvin: *Institutio Christianae Religionis*, in: Rebekka A. Klein, Christian Polke, Martin Wendte (Hrsg.), *Hauptwerke der Systematischen Theologie*, Tübingen 2009, 109-126.

alle Kräfte anzustrengen, damit er wenigstens dieses Buch noch vollenden könne.“<sup>140</sup> Calvin betrachtete die „Institutio“ als gute Einführung in die Heilige Schrift. Und er hat sie als „Lebensberufung angesehen“, als „Berufung durch Gott selbst“.<sup>141</sup>

Ihr Aufbau ist am Apostolikum orientiert, sodass das erste Buch von Gott (Vorsehung), das zweite von Jesus Christus (Erlösung), das dritte vom Heiligen Geist (Glaube, Prädestination, Gebet, Eschatologie) und das vierte von der Kirche (Ämter, Merkmale, Sakramente, Verhältnis Kirche und Obrigkeit) handelt. Der Zusammenhang der Sakraments- und Abendmahlslehre hat uns zuerst zu interessieren. Vorbemerkungen zum Kirchenverständnis sind nötig, sonst ist die Abendmahlslehre und -praxis nur schwer zu verstehen.

In Buch IV der „Institutio“, überschrieben mit „Von den äußeren Mitteln oder Beihilfen, mit denen uns Gott in der Gemeinschaft mit Christus einlädt und erhält“, gelangt Calvin zu einer systematischen Verknüpfung von kirchlicher Praxis und Soteriologie, denn „die Gemeinschaft mit Christus realisiert sich durch Wort und Sakrament in der Kirche“: in „geregelter Ordnung der Gemeinschaft unter den Gläubigen“.

„Demgemäß ist die sichtbare Kirche ein wesentliches Thema der Theologie: mit ihren Ämtern und dem Leben der Gläubigen [...], auch mit ihrem Bezug zum bürgerlichen Leben, [das] vom christlichen nicht getrennt werden darf. All das thematisiert Calvin ausführlich in Abgrenzung gegen römisch-katholische Positionen“<sup>142</sup>

Er versteht das Wesen der Kirche christozentrisch. Sie ist „personalistisch definiert als die Schar der von Gott *Auserwählten* und in die Gemeinschaft mit Christus Berufenen“, wie es in Inst. IV,1,2 im Anschluss an die Credoaussage über die Gemeinschaft der Heiligen heißt.<sup>143</sup> „Kirche ist zuerst Gegenstand des Glaubens“ und erst danach als „personale Gemeinschaft empirisch fassbar“. Calvin differenziert mit Augustinus zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche und trennt dabei nicht zwei wesensverschiedene Kirchen voneinander ab:

„Die sichtbare Kirche ist die konkrete Versammlung ihrer Glieder, darunter sind aber auch Heuchler und Sünder. Die unsichtbare Kirche ist [...] kleiner, weil sie nur die Erwählten umfaßt. Die Beziehung von Ekklesiologie und Erwählungslehre sichert Gottes Souveränität und

140 Willem van't Spijker, a.a.O., 192.

141 Ebd.

142 Wolf-Dieter Hauschild, a.a.O., 359.

143 Ebd. (Hervorhebung im Original).

kritisiert scharf das römische Konzept von Kirche als ‚Heilsanstalt‘. Kirche hat keine selbständige soteriologische Funktion, sondern bleibt von *Christus* abhängig.<sup>144</sup>

Die Christuskonformität der Gemeinde spiegelt sich in der Sakramentsauffassung wieder: definierte Calvin 1537 die Sakramente als äußerliche Zeichen, die uns Gottes Barmherzigkeit bezeugen, hebt er 1559 zur folgenden „einfache[n], sachgemäße[n] Begriffsbestimmung“ an, die in Kontinuität zur Definition im „Catéchisme“ und im „Petit Traicté“ steht: „Sakrament heißt ein mit einem äußeren Zeichen bekräftigtes Zeugnis der göttlichen Gnade gegen uns, bei dem zugleich auf der anderen Seite eine Bezeugung unserer Frömmigkeit Gott gegenüber stattfindet.“<sup>145</sup> Dies bestätigt den responsorischen Charakter der Vermittlung in der Theologie Calvins. Das Sakrament ist „μυστήριον“ (geheim), nicht „arcanum“ (verborgen), sonst wird es entstellt.<sup>146</sup> Der Einsicht des Katechismus und der Exegese der Einsetzungsworte folgend, bestimmt Calvin im dogmatischen Lehrbuch das Verhältnis zwischen Zeichen und Sache<sup>147</sup> und konstatiert, dass ein „Sakrament nie ohne [...] Verheißung“ sei.<sup>148</sup> Wegen des Glaubens ist den Gläubigen neben der Verkündigung des Wortes (Predigt) der Empfang der Sakramente befohlen. Calvin ist von Anfang an darum bemüht, zu erklären, dass Zeichen und Sache ungleich sind, womit er zwar nichts Neues sagt, aber als *cantus firmus* seiner Sakramentslehre darf die noch heute anschlussfähige Unterscheidung von „signifiant“ und „signifié“ gelten.

Nach diesen Ausführungen wendet sich Calvin zwei Gefahrenquellen zu, die er schon früher traktiert hat: die Unterschätzung und die (abergläubische) Überschätzung der Sakramente. Dabei gelangt er zu Abgrenzungen gegen die Spiritualisten und die Scholastiker (v.a. Petrus Lombardus). Die Sakramente sind Hilfsmittel eines einladenden Gottes und dienen als „Siegel des

144 Ebd. (Hervorhebung im Original). „Stärker als Luther und Melanchthon hat Calvin die geistliche Bedeutung der sichtbaren Kirche betont. Das kommt schon darin zum Ausdruck, daß er diese als „Mutter“ versteht, welche die Kinder Gottes durch ihre Verkündigung zum Glauben führt und als lebenslängliche Schule des Glaubens sie am Leben erhält durch die Erziehung, die sie allen vermittelt und die zu deren Heiligung führt [...]. Somit ist der Erziehungsgedanke grundlegend für Calvins Ekklesiologie“ (a.a.O., 359f.).

145 Inst. (1559), IV,14,1.

146 Vgl. Inst. (1559), IV,14,2.

147 Vgl. Wolf-Dieter Hauschild, a.a.O., 362.

148 Inst. (1559), IV,14,3.4.

Bundes<sup>149</sup>, „Säulen des Glaubens“ und „Spiegel der Reichtümer der Gnade“<sup>150</sup>. Calvin nennt diese Paraphrasen Gleichnisse, was impliziert, dass er sich auch 1559 gegen das wörtliche Verständnis der Einsetzungsworte wendet. Nach der ausführlichen Widerlegung der These, dass der Sakramentsempfang seitens Ungläubiger gegen dessen Bedeutung spricht<sup>151</sup>, lässt Calvin sich über die Optionen aus, die Sakramente als Stärkungen des Glaubens anzusehen und somit als Merkzeichen der göttlichen Akkommodation, denn:

„die *Sakramente* bekräftigen [...] unseren Glauben, indem sie uns den guten Willen des himmlischen Vaters gegen uns vor Augen stellen, durch dessen Erkenntnis die ganze Festigkeit unseres Glaubens Bestand gewinnt und seine Kraft zunimmt. Der *Geist* dagegen bekräftigt unseren Glauben, indem er solche (durch Wort und Sakramente gewirkte) Bekräftigung in unsere Herzen eingräbt und sie dadurch wirksam macht.“<sup>152</sup>

Beim Empfang der Sakramente schenkt sich nicht nur die erste Person, sondern auch die dritte Person der Trinität im Sinne einer Heilsökonomie, die vom Kopf ins Herz des Menschen eindringt: der Vater ist – so Calvins Bild von der trinitarischen Arbeitsteilung – dafür zuständig, dass Gottes Gnade uns äußerlich erreicht und der Geist ist dafür verantwortlich, dass die Barmherzigkeit Gottes uns innerlich erneuert. Calvins Überlegungen erinnern an das theologische Motiv von Schöpfung und Neuschöpfung (vgl. 2Kor 5,17). Er setzt sich im Kontext der Unterschätzung der Zeichen kritisch mit Zwingli auseinander und argumentiert: „Sie [sc. die Zwinglianer; D.S.] meinen, unsere Ansicht übertrage die Ehre Gottes auf Kreaturen: diese bekämen soviel Kraft zugesprochen und damit geschehe der Ehre Gottes im gleichen Maße Eintrag.“<sup>153</sup> Calvin weist diese Hypothese aus zwei Gründen zurück: erstens geht es im Leben stets und zuerst um die Ehre Gottes, die niemand anzutasten vermag, selbst wenn er es versuchen sollte.<sup>154</sup> Zweitens benutzt Gott die Sakramente als Medien, die seiner Ehre dienen. Also findet keine Übertragung seiner Ehre statt. Als „*Geber selbst*“ soll er geehrt werden und Christen zu ihm „emporsteigen“.<sup>155</sup> Wie ist das gemeint? Calvin denkt bei dem „Em-

149 Inst. (1559), IV,14,6.

150 Ebd.

151 Vgl. Inst. (1559), IV,14,7.

152 Vgl. Inst. (1559), IV,14,10 (Hervorhebung im Original).

153 Inst. (1559), IV,14,12.

154 Vgl. Inst. (1559), II,8,25.

155 Inst. (1559), IV,14,12 (Hervorhebung im Original).

porsteigen“ nicht an die menschliche Vermessenheit, sich zum Gott aufzuschwingen (Theosis), sondern er spricht davon, dass der Mensch seinen Sinn zum Himmel, seiner wahren Heimat, richte, um daraufhin auch auf Erden rechtschaffen leben zu können (vgl. Kol 3,2f.).

Calvin beschließt seine Überlegungen damit, dass er die Sakramente nur in zweiter Linie als „Bekennniszeichen“ benennt, denn vor dem Bekennen steht für ihn das Erkennen, das zuerst als Gabe und dann als Aufgabe aufzufassen ist und darum betont Calvin:

„Das *Erste* an den Sakramenten aber ist doch das, daß *sie unserem Glauben vor Gott dienen*, und das *Untergeordnete*, daß sie unser *Bekennnis vor den Menschen bezeugen*. [...] denn die Sakramente würden [...] sonst bedeutungslos werden, wenn sie nicht Hilfsmittel für unseren Glauben wären und Anhängsel an die Lehre, die dem gleichen Gebrauch und Zweck dienstbar sein sollen.“<sup>156</sup>

So, wie die Liebe zu Gott der Liebe zu den Nächsten sachlich vorgeordnet ist, wird bei Calvin die Sache dem Zeichen, die Barmherzigkeit der Dankbarkeit und der Debitor dem Kreditor vorgeordnet, wobei die „gehorsame Lebensantwort des Menschen“ (Reiner Rohloff), die Calvin mit dem Begriff „Heiligung“ umschreibt, mit den Sakramenten korreliert: die von Gott erwählten, gerecht und heilig gemachten, sich selbst verleugnenden, ihr Kreuz tragenden, auf Christi Wiederkunft hoffenden und darum alle Güter des irdischen Lebens verantwortungsvoll nutzenden Christenmenschen können ihren Glauben nicht ohne die Sakramente gestalten und dürfen es darum nicht versäumen, in Taufe und Abendmahl die Hilfsmittel des einladenden Gottes zu ergreifen.

In der Überschätzung der Sakramente wendet Calvin sich polemisch gegen die Messe, die er „*Aberglaube*“<sup>157</sup> nennt. Dasselbe hat er 1541 im kleinen Abendmahlstraktat getan. Für Calvin dichten die Scholastiker Gottes Hilfsmitteln „*verborgene Kräfte*“ an und sorgen dafür, dass die Heilsgewissheit der Christen von ihrer Teilnahme an den Sakramenten abhängt. Dem setzt Calvin die zentrale These von Christus als „*Substanz aller Sakramente*“<sup>158</sup> entgegen. Zur Begründung heißt es:

„[D]enn all ihren Bestand haben sie in ihm, und außer ihm verheißßen sie nichts. Umso weniger ist der Irrtum des Petrus Lombardus zu ertragen, der die Sakramente ausdrücklich als für die Ursache der

156 Inst. (1559), IV,14,13 (Hervorhebung im Original).

157 Inst. (1559), IV,14,14 (Hervorhebung im Original).

158 Inst. (1559), IV,14,16 (Hervorhebung im Original).

Gerechtigkeit und Seligkeit erklärt, von denen sie [...] Teile sind [...]. Wir sollen daher billigerweise alle Ursachen fahrenlassen, die sich der Verstand des Menschen erdichtet, und uns bei dieser einzigen (nämlich bei Christus) festhalten lassen. Soweit uns also der Dienst der Sakramente dazu verhilft, daß einerseits die wahre *Erkenntnis Christi* in uns erhalten, gefestigt und gemehrt werde, und wir andererseits *ihn* völliger besitzen und seine Reichtümer genießen, *soweit* geht ihre Wirkung an uns. Das geschieht aber, wenn wir das, was uns in den Sakramenten dargeboten wird, *in wahren Glauben annehmen*.<sup>159</sup>

Calvins Pointe besteht in einer krassen antischolastischen und antikatholischen Einschätzung: der wahre Glaube ist der römisch-katholischen Kirche abhandengekommen, weil sie den „Anfänger und Vollendes des Glaubens“ (Hebr 12,2) aus ihrer Mitte gerückt hat. Im Folgenden interessiert uns der programmatische Titel seiner Abendmahlstheologie: „Vom Heiligen Abendmahl des Herrn – und was es uns bringt“.

Was sofort auffällt, ist Calvins Nachtrag „was es uns bringt“. Diese sehr moderne Frage weist darauf hin, dass er die Sakramente funktional interpretiert. Das 17. Kapitel des Buches IV der „Institutio“ soll nicht bis in jeden Winkel durchleuchtet werden, dafür soll die Kontinuität zur Frühzeit nicht aus den Augen verloren werden, sodass wir einige Leitmotive eruieren können, wie die Verheißung, die Gemeinschaft oder die Darbietung. Calvin gliedert sein Lehrstück zum Abendmahl wie folgt:

Teil 1: Wesen und Frucht des Abendmahls (§§ 1-5),

Teil 2: Gegen die Unter- und Überschätzung der Zeichen (§§ 6-19),

Teil 3: Der Sinn der Einsetzungsworte (§§ 20-25),

Teil 4: Bekräftigung und Anwendung der gewonnen Grundsätze (§§ 26-42),

Teil 5: Die Abendmahlspraxis (§§ 43-50).

Von Bedeutung sind für uns die Teile 1, 2 und 4 und die Frage, welche Leitmotive Calvin uns hinsichtlich der Frage der Realpräsenz Christi als Mitte seiner Theologie an die Hand gibt.

Zu 1: Das Besondere der Abendmahlslehre in ihrer Endgestalt ist, dass Calvin das Abendmahl als Beziehungsgeschehen zwischen dem „guten Vater“ und seinen Kindern interpretiert. Als fürsorgender Gott kann er gar nicht anders, als dass er den Seinen ein Unterpand seiner „fortwährenden Freundlichkeit“ schenkt, nämlich das „*geistliche Mahl*, in welchem Christus bezeugt, daß er das lebendigmachende Brot ist, durch das unsere Seelen zur wahren, seligen

159 Ebd. (Hervorhebung im Original).

Unsterblichkeit gespeist werden (Joh 6, 51)<sup>160</sup>. Diese Formulierung kann so gelesen werden, dass es Calvin neben der geistlichen immer auch um leibliche Speisung geht, denn dass das Abendmahl ein Geheimnis ist, ist auch dem älteren Calvin bewusst:

„Dies *Geheimnis der verborgenen Einung Christi mit den Frommen* aber ist seiner Natur nach *unbegreiflich*; daher läßt er eine *Vergegenwärtigung* oder ein *Bild* solchen Geheimnisses in sichtbaren Zeichen kundwerden, die unserem geringen Maß auf das beste angepaßt sind, ja, er gibt uns gleichsam *Pfänder* und *Merkzeichen* und macht es uns damit zur Gewißheit, wie wenn wir es mit Augen sähen. [...] Wir werden also geheißt, *den Leib zu nehmen* und zu *essen*, der einmal zu unserem Heil zum Opfer gebracht worden ist, damit wir sehen, daß wir dieses Leibes teilhaftig werden, und darüber zu der festen Gewißheit kommen, daß die Kraft seines lebendigmachenden Todes in uns wirksam sein wird. Daher nennt er auch den Kelch den „Bund“ [...] in seinem Blut [...].“<sup>161</sup>

Dies ist eine komprimierte Darlegung zentraler Gedanken der Calvinischen Abendmahlslehre: Die Christusgemeinschaft ist totaliter aliter Tat Gottes im Sinne der Akkommodation und sie ist sowohl die Vereinigung mit (unio) als auch die Teilhabe an (participatio) der Natur des erhöhten Christus. Die Christusgemeinschaft ist nicht mystische Einung, sondern Zeichen des Bundes Gottes mit seinem (Eigentums-)Volk, darum auch die Betonung der Einmaligkeit des unüberbietbaren Opfers Jesu Christi. Die Abendmahlsgemeinschaft ist für Calvin nicht anders denk- und aussagbar denn als Bundesblut, das den Glauben stärken soll. Der Akzent liegt also nicht auf dem Kreuz, sondern auf der Auferstehung Jesu Christi, wie die Formulierung „Kraft des lebendigmachenden Todes“ nahelegt.<sup>162</sup> Dies verweist auf das *Extra-Calvinisticum*, denn schon im Zusammenhang der Erlösungslehre Calvins heißt es:

„Der Sohn Gottes ist vom Himmel herabgestiegen – und hat ihn doch nicht verlassen; er ist aus der Jungfrau geboren worden, ist auf der Erde gewandelt, ja er hat mit seinem Willen am Kreuze gehangen – und doch hat er immerfort die ganze Welt erfüllt, wie im Anfange!“<sup>163</sup>

Obwohl der Begriff *Extra-Calvinisticum* bei Calvin nirgends vorkommt,

160 Inst. (1559), IV,17,1 (Hervorhebung im Original).

161 Ebd. (Hervorhebung im Original).

162 Vgl. Jonathan Slater, *Salvation as Participation in the Humanity of the Mediator in Calvin's Institutes of the Christian Religion. A Reply to Carl Mosser*, in: *SJT* 58 (2005), 39-58.

163 Inst. (1559), II,13,4.

kann gesagt werden, dass er damit nicht nur die Erniedrigung des Sohnes im Kreuz, sondern auch seine Erhöhung in Auferstehung und Himmelfahrt betont und daher präexistenzchristologisch argumentiert.<sup>164</sup> Die simultane Präsenz Christi bezeichnet keine undefinierbare Ubiquität. Calvin widerspricht Luther in dieser Frage. Diese Simultanität besitzt pneumatologische Stringenz: „der Sohn geht ins Fleisch ein, aber er geht nicht in ihm auf oder unter“.<sup>165</sup> Gottes Sohn ist durch Gottes Geist der, der er ist und zwar der sich selbst erniedrigende Gottessohn auf der einen, der vom Vater erhöhte Menschensohn auf der anderen Seite. Darum ist die Christusgemeinschaft der wahre Zweck des Abendmahls.<sup>166</sup> Auf den *Einsetzungsworten* liegt die Verheißung, dass „*Christus selbst*“ anwesend ist, denn in diesen Worten wird er „*wahrhaftig* dargeboten“ (*exhibitio*) und Calvin schlussfolgert, dass er „mit uns zu *einer Substanz* wird“<sup>167</sup>. Redet Calvin nicht doch einer substanzontologischen Lesart der Abendmahlsparadosis das Wort?

Festzuhalten bleibt: Leib und Blut Christi sind nicht nur Gleichnisse seines Kommens zu uns, sondern seines geistqualifizierten Seins unter uns. Dieses Sein entspringt der bedingungslosen Selbsthingabe Jesu Christi im Leben und Sterben. Calvin schärft in seiner Erlösungslehre ein, dass Christus keine Verdienste für sich selbst erworben hat, sondern insistiert darauf, dass alle seine Verdienste für uns vorherbestimmt waren, denn er hat bei der Erlösung nicht – wie etwa der Lombarde meinte – „an sich selbst gedacht“, sondern „die Frucht seiner Selbst-Heiligung *den anderen* zu teil werden“ lassen.<sup>168</sup> Diese soteriologische Argumentation wird von Calvin in der Abendmahlslehre wie folgt zugespielt:

„Er predigt von seinem Leib, daß er für uns gegeben und von seinem Blut, daß es für uns vergossen ist – damit lehrt er, daß beides nicht sowohl sein, als vielmehr *unser eigen* ist; denn beides hat er [...] nicht zu seinem eigenen Vorteil, sondern zu unserem Heil angenommen und darangesetzt.“<sup>169</sup>

Die Rede von der „Frucht der Selbst-Heiligung“ unterstreicht, dass es nicht

164 Vgl. Hauschilds Hinweis auf die Verbindung von Geistes- und Präexistenzchristologie, Bd. 1, a.a.O., 8.

165 Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (FKDG 7), Göttingen 1957, 128f. Calvin ist demnach für Krusche weit davon entfernt, so etwas wie eine kenotische Christologie zu lehren.

166 Vgl. Inst. (1559), IV,17,2.

167 Inst. (1559), IV,17,3 (Hervorhebung im Original).

168 Inst. (1559), II,17,6 (Hervorhebung im Original).

169 Inst. (1559), IV,17,3 (Hervorhebung im Original).

die Christen sind, die Jesus Christus besitzen. Es gilt umgekehrt: „nostri non sumus, sed Domini sumus.“<sup>170</sup> Nur in frommer Selbstverleugnung kommt es dazu, dass Christus den Christen (zu) eigen wird. Im Abendmahl spitzt sich die Übereignung in einem charakteristischen Punkt zu und zwar in der geistlichen Gegenwart Jesu Christi, von der es ausdrücklich heißt, dass es darauf ankommt, dass wir „von den *leiblichen* Dingen, die uns im Sakrament vorgelegt werden [...] vermöge eines Entsprechungsverhältnisses (analogia) zu den *geistlichen* hinübergeführt“ werden.<sup>171</sup>

Trotz der ausdrücklichen Betonung des leiblichen Charakters der Gegenwart Christi, versäumt Calvin es nicht, statt von einer Identität zwischen Zeichen (Elemente) und Sache (Christus) von einer Analogie zu sprechen.<sup>172</sup> Dass es nicht um einen leiblichen Genuss geht, wird darin sichtbar, dass die Einsetzungsorte von einer geistlichen Verheißung reden.<sup>173</sup> Die Verheißung der Christusgegenwart ruht in Kreuz und Auferstehung, durch die wir mit ihm gestorben und lebendig gemacht sind:

„Er hat also *einmal* seinen Leib gegeben, daß er uns zum Brot würde, und zwar, als er ihn zur Erlösung der Welt an das Kreuz dahingab, und er gibt ihn [...] *Tag für Tag*, indem er uns ihn, so wie er gekreuzigt worden ist, im Worte des *Evangeliums* darbietet, daß wir seiner teilhaftig werden, er gibt ihn, wo er solch Darbieten in dem heiligen Geheimnis (Sakrament) des *Abendmahls* versiegelt, und er gibt ihn, indem er das, was er *äußerlich* im Zeichen veranschaulicht, im *Inneren* zur *Erfüllung* bringt.“<sup>174</sup>

Calvin schließt seine Ausführungen zu Wesen und Nutzen des Abendmahls mit einer doppelten Überlegung: das *Kreuz* Jesu Christi wäre nicht das Kreuz *Jesu Christi*, wenn der Gekreuzigte nicht durch Gottes Geist auferweckt worden wäre und dieser Geist ist der Mediator zwischen damals und heute (zeitlich) und zwischen Himmel und Erde (räumlich). Diese paradoxe Sicht führt Calvin erneut zu zwei bekannten Gefahrenquellen: zur Unter- und Überschätzung der Sakramente. Dabei nimmt er die Gedanken des „Petit Traicté“ fast eins zu eins auf. Bei der Unterschätzung setzt er sich wieder mit den Zwinglia-

170 Inst. (1559), III,7,1.

171 Inst. (1559), IV,17,3 (Hervorhebung im Original).

172 Ebd. (Hervorhebung im Original).

173 Inst. (1559), IV,17,4.

174 Inst. (1559), IV,17,5. Calvin arbeitete auch schon in Buch II mit dem Theologumenon von „Verheißung“ und „Erfüllung“ und kommt, wie Luther, zu der reformatorischen Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium. Wichtig ist, dass Calvin neben dem bei Luther vorherrschenden *usus theologicus* bzw. *elencticus* auch einen *usus in renatis* lehrt und damit die rechtfertigungstheologischen Aussagen um heiligungstheologische erweitert.

nern<sup>175</sup> und bei der Überschätzung mit den „Papisten“ auseinander.<sup>176</sup> Zu 2: Erstens hält Calvin den Zwinglianern entgegen, dass sie das „Esst“ und „Trinkt“ (1Kor 11,26) mit dem Glauben gleichsetzen, was dazu führen muss, dass Essen und Trinken nicht mehr als Glaubenswirkung betrachtet werden.<sup>177</sup> Warum ist Calvin dieser letztlich marginale Unterschied wichtig? Zwinglis Schüler und Anhänger reduzieren nicht nur die Bedeutung der Einsetzungsworte, sie verkennen Calvin zufolge auch, dass es im Abendmahl zu einer wahren Teilhabe der Christen an Jesus Christus kommt. Darum schilt Calvin sie zweitens wegen ihrer Auffassung, dass die Christen nur mit dem Geist Christi Gemeinschaft hätten, aber nicht mit Christus selbst. Für Calvin ist es nicht nur nicht möglich, Christus und den Geist voneinander zu trennen, es ist auch gefährlich es zu versuchen, weil dadurch die Soteriologie ins Wanken gerät, denn der *„Geist ist das Band, durch das uns Christus wirksam mit sich verbindet“*, so Calvins richtungweisende Aussage für die gesamte Ekklesiologie.<sup>178</sup> Somit gilt: „Wir erfassen Christus im Glauben nicht als einen, der uns *von ferne* erscheint, sondern an den, der sich *mit uns eint*, damit er unser Haupt sei und wir seine Glieder.“<sup>179</sup> Die verborgene *communio* bzw. *participatio cum Christo*, die in der sichtbaren *communio sanctorum* Wirklichkeit wird (Mt 18,20) ist ein Spezifikum seiner Soteriologie (Buch III) und Ekklesiologie (Buch IV). Calvin hält daran fest, dass neben die Zeichen die Sache, sprich: die Spiritualpräsenz, gestellt werden muss:

„Ich behaupte also [...], daß das heilige Geheimnis (Sakrament) des Abendmahls aus zwei Dingen besteht: aus *leiblichen Zeichen*, die uns vor Augen gestellt werden und uns unsichtbarer Dinge nach dem Auffassungsvermögen unserer Schwachheit veranschaulichen, und der *geistlichen Wahrheit*, die durch die Merkzeichen [...] zugleich abgebildet und dargeboten wird. Wenn ich nun auf leichtfaßliche Weise zeigen will, von welcher Art diese Wahrheit ist, so pflege ich *dreierlei* aufzustellen: die Bedeutung (*significatio*), die zugrundeliegende Ursache (*materia*), die davon abhängt, und die Kraft [...], die sich aus beiden ergibt. Die ‚Bedeutung‘ liegt in den Verheißungen, die [...] in das Zeichen eingehüllt sind. Als *zugrundeliegende Ursache oder Substanz* bezeichne ich Christus mit seinem Tod und seiner Auferstehung.

175 Vgl. Inst. (1559), IV,17,5-11.

176 Vgl. Inst. (1559), IV,17,12-15.16-19.

177 Inst. (1559), IV,17,5.

178 Inst. (1559), III,1,1 (Hervorhebung im Original).

179 Inst. (1559), IV,17,6 (Hervorhebung im Original).

Unter der *Wirkung* aber verstehe ich [...] all die [...] Wohltaten, die uns Christus schafft.<sup>180</sup>

Calvin wiederholt prägnant, was er schon früher vertreten hat: die Trias aus Verheißung, Christusgegenwart und Erlösung. Sie ist gegen die Unterschätzer und gegen die Überschätzer gerichtet. Er spitzt die Messopferkritik insofern zu, als dass er der „römischen Lehre“ vorhält, „*das Brot für Gott*“<sup>181</sup> zu halten. Was den Leib angeht, hält Calvin diesen erstens für begrenzt und zweitens als „vom Himmel umschlossen“ (etwa Apg 3,21). Es bedarf nach Calvin keines wunderbaren Einschlusses Christi „in irdenen Gefäßen“ (2Kor 4,7) als der Grundlage wahrer Gemeinschaft. Durch seinen Geist gewährt Christus real Gemeinschaft mit sich selbst:

„[E]r [sc. der Geist; D.S.] ist die Verknüpfung, durch die wir mit ihm [sc. Christus; D.S.] verbunden werden, und er ist gleichsam ein Kanal, durch den alles, was Christus selbst ist und hat, zu uns geleitet wird (Chrysostomus in einer Predigt über den Heiligen Geist). Wenn wir nämlich sehen, wie die *Sonne* mit ihren Strahlen auf die Erde scheint und gewissermaßen, um ihre Sprößlinge zu zeugen, zu nähren und zu beleben, ihre Substanz auf sie übergehen läßt – weshalb sollten dann die Strahlen des *Geistes Christi* von geringerem Vermögen sein, um uns die Gemeinschaft mit seinem Fleisch und Blut zuzutragen?“<sup>182</sup>

Calvins Argumentationsweise ist wieder pneumatologisch fundiert, nur dass er sie dieses Mal mithilfe einer Metapher zu erläutern weiß: Sonnenstrahlen sind ebenso lebenspendend wie der Geist Jesu Christi, der als (Neu-)Schöpfer beschrieben wird. Statt von einer Übertragung redet Calvin hier – durchaus sinnverwandt – von einem Übergang Jesu Christi auf die Christen, also von einem dynamischen Prozess, der in der Gemeinschaft zwischen ihm und uns stattfindet. Calvin erhellt den Nexus von christologischen und soteriologischen Fragen wie folgt: so, wie die Person Christi nicht von ihrem Werk zu trennen ist, ist auch der Sohn nicht vom Geist des Vaters zu trennen, wird der Geist nicht nur als Geist des Vaters, sondern auch als Geist des Sohnes erkannt. Calvin rekurriert auf das altkirchliche „*filioque*“<sup>183</sup> und damit auf die Bedeutsamkeit des Heiligen Geistes sowohl bei der Schöpfung (vgl. Gen

180 Inst. (1559), IV,17,11 (Hervorhebung im Original).

181 Inst. (1559), IV,17,13 (Hervorhebung im Original). Im letzten Satz des Zitats rekurriert Calvin auf 1Kor 1,30.

182 Inst. (1559), IV,17,12.

183 Bernd Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001

1,2) als auch bei der Neuschöpfung (vgl. 2Kor 5,17) bzw. Wiedergeburt<sup>184</sup> (Joh 3,6-8). Die himmlische Gegenwart Christi, die für die Christen nur der Geist Jesu Christi zu überbrücken vermag, korrespondiert mit der Verborgenheit des christlichen Lebens, die Calvin im Anschluss an Kol 3,3 nicht nur als Leben unter dem Kreuz („Mühsal“), sondern auch als Leben in der Geborgenheit Gottes kennzeichnet, denn für Calvin gilt, dass Paulus nicht bloß sagt, „daß unser Leben nach der Welt Meinung verborgen ist, sondern auch nach unserer eigenen Wahrnehmung: denn erst darin muß sich unsere Hoffnung [...] bewähren, daß wir, rings vom Tode umgeben, unser Leben anderswo als in der Welt suchen“<sup>185</sup>. Dies als fromme Weltflucht abzutun, wäre allzu leicht, würde aber der Sachlage nicht gerecht. Calvin geht es erneut um das Emporsteigen der menschlichen Seele zu ihrem himmlischen Retter. Dieser Aufstieg<sup>186</sup> ist nicht, wie Wilfried Joest gemeint hat, ein seelischer Akt, „der sich zu der Begegnung mit Christus aufschwingen“ muss<sup>187</sup>, sondern er ist das Werk des Heiligen Geistes, womit der römischen Lehre an dieser Stelle eine klare Absage erteilt wird.

Zu 3: Besonders vehement tritt Calvin der Transsubstantiationslehre entgegen, die ihn auch schon 1541 und 1546 mehr als irritiert und die er auch damals als Überschätzung der Zeichen betrachtet hat. 1559 vertritt Calvin sogar die Meinung, dass diese Lehre erfunden sei, um Christi Leib mit der Substanz des Brotes zu vermischen.<sup>188</sup> Der „Stumpfheit“ dieser Sicht hält Calvin das Zeugnis der Heiligen Schrift und die „Überzeugung der *Alten Kirche*“<sup>189</sup> entgegen. Darauf ist noch näher einzugehen, soviel sei aber schon jetzt gesagt: Calvins Interesse zielt dahin, den auch von einigen Kirchenvätern verwendeten Begriff „Verwandlung“ zu erhellen und ihn in seinem ursprünglichen Sinnzusammenhang zu erläutern. Einerseits betont Calvin, dass in der kurzen Zeit, seit der es die Abendmahlslehre gibt – Mitte des 9. Jahrhunderts entbrennt ein erster Streit um die Realität der Gegenwart Christi –, zwischen dem Brot als Leib Christi und einem „gewöhnliche[n] *Nahrungsmittel*“<sup>190</sup> zu unterscheiden sei. Die Argumentation zielt darauf ab,

184 Vgl. dazu Marco Hofheinz, Wiedergeburt? Erwägungen zur dogmatischen Revision eines diskreditierten Begriffs, in: ZThK 109 (2012), 48-69 (bes. 66-69).

185 CO 52, 118f. (Komm. Kol 3,3).

186 Julie Canlis, Calvin's Ladder. A Spiritual Theology of Ascent and Ascension, Michigan 2010.

187 Wilfried Joest, a.a.O., 580.

188 Vgl. Inst. (1559), IV,17,14.

189 Inst. (1559), IV,17,15.

190 Ebd. (Hervorhebung im Original).

die Behauptung zu widerlegen, dass die Verwandlung sich derart gestalte, dass Brot und Wein nicht länger Brot und Wein blieben, sondern in eine andere Substanz übergangen und so durch Leib und Blut ersetzt würden. Calvin spricht ebenfalls von einem Übergang. Wo aber liegt der Unterschied zur römischen Lehre?

Calvin bejaht die These einer Wandlung insofern, als dass er zugesteht, dass „notwendig eins aus dem anderen“ entsteht bzw. dass im Abendmahl „etwas *wird*, was es vorher *nicht* war“.<sup>191</sup> Die Nuance zur Transsubstantiation mag gering sein, doch ist sie unverkennbar. Es geht nicht um wesenhafte, sondern um analoge Wandlung, darum resümiert Calvin: „das Abendmahl ist nichts anderes als die [...] Bezeugung der Verheißung [...], daß Christus das Brot des Lebens ist, das vom Himmel herabgekommen ist.“<sup>192</sup> Die Verfechter der Transsubstantiation sind für Calvin nicht in der Lage, zwischen Zeichen und Wirklichkeit (Christus: Substanz) sachgemäß zu unterscheiden. Sie setzten Zeichen und Sache gleich und ließen die Elemente unter jener geheimnisvollen Kraft der Substanzwandlung verschwinden. Calvin sieht den Grund für diese Substanzwandlung in der Konsekration, die „ebenso viel“ gelte wie die Transsubstantiation: die von einem geweihten Priester gesprochenen Einsetzungsworte wandelten die Substanzen, sodass Christus zum einen gegenwärtig sei und sein Leib und Blut zum anderen uns zum Heil gereicht würden. Diese Sicht entkräftet Calvin wie folgt:

„Es muß [...] fest stehenbleiben: im Abendmahl wird uns nur dann in Wahrheit und sachentsprechend die Verheißung gegeben, daß Christi Fleisch (uns) wahrhaft zur Speise wird, wenn dieser Verheißung die *wirkliche Substanz des äußeren Merkzeichens* entspricht.“<sup>193</sup>

An die Stelle der geweihten Priester tritt der alle überragende Hohepriester (vgl. Hebr 4,14). Wenn es nicht zu einer völligen Verwirrung von Himmel und Erde kommen soll, ist dem Gotteswort der Vorzug zu geben vor jedem Menschenwort, so Calvin. Nur auf dem Gotteswort liegt die Verheißung. Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung kommt Calvin auch auf die Ubiquitätslehre zu sprechen, die seines Erachtens die Leiblichkeit aufhebt statt sie zu stärken.<sup>194</sup> Somit können zwei Fronten benannt werden: eine Front bindet die Gegenwart Christi an das Element des Brotes und schließt sie in das Brot ein, die andere grenzt diese Gegenwart räumlich ein – beides mindert

191 Ebd. (Hervorhebung im Original).

192 Ebd. (Hervorhebung im Original).

193 Inst. (1559), IV,17,15 (Hervorhebung im Original).

194 Vgl. Inst. (1559), IV,17,16-18.

die „*himmlische Herrlichkeit*“<sup>195</sup> Jesu Christi und deshalb steht die Ubiquitätslehre Luthers für Calvin im Widerspruch zur Wirklichkeit der menschlichen Natur Jesu Christi:

„*Einerseits* darf der himmlischen Herrlichkeit Christi kein Eintrag getan werden, wie es geschieht, wenn man ihn wieder unter die vergänglichen Elemente dieser Welt bringt oder ihn an [...] Kreaturen bindet. *Andererseits* darf seinem Leibe nichts angedichtet werden, was der menschlichen Natur nicht entspricht: das geschieht, wenn man behauptet, er sei unbegrenzt, oder wenn man ihn an vielen Orten zugleich sein läßt.“<sup>196</sup>

Der erste Satz zeigt eine erstaunliche inhaltliche Übereinstimmung Calvins mit der Vorstellung Zwinglis und seiner Schüler. Er richtet sich gegen die Transsubstantiation. Der zweite Satz zielt darauf ab, der Ubiquität zu wehren, sodass zusammenfassend festgehalten werden kann, dass Calvin sowohl die wahre Gottheit als auch die wahre Menschheit Jesu Christi im Mahl des Herrn geehrt sehen will (Chalcedonense). Darum kann es heißen, dass das wahre Teilhaben am Gottes- und Menschensohn als Realität anzusehen ist. Wenn wir es im Abendmahl nicht mit dem „Christus des Glaubens“ (Martin Kähler) zu tun hätten, könnten wir auch nicht von der Gemeinschaft mit ihm sprechen. So, wie der Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht, um beide zu vereinen, wirkt er als räumlich-zeitlicher Vermittler zwischen Gott und Menschen. Wenig überzeugend erscheint Calvins Argument, dass die, die die geistliche Gegenwart Jesu Christi leugnen, satanischer Verwirrung anheimfallen.<sup>197</sup> Ähnlich hat er im „Petit Traicté argumentiert. In Bezug auf die Anwendung seiner Einsichten verweist Calvin im vierten Teil seiner Abendmahlslehre auf Augustinus, den er gegen die „Spitzfindigkeiten und Klügeleien“ der Scholastiker verteidigt.

Zu 4: Was die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl angeht, gibt Calvin den Bescheid, dass Jesus Christus nach dem „Fleisch nicht alle Zeit“ bei uns sei (Joh 12,8), auch wenn er im Geist „alle Tage, bis an der Welt Ende“ (Mt 28,20) bei uns sei. Da und indem er leiblich vom Himmel her die Welt regiere (Königsherrschaft Christi<sup>198</sup>), sei er geistlich unter uns. So zeigt Calvin den

195 Inst. (1559), IV,17,19 (Hervorhebung im Original).

196 Ebd. (Hervorhebung im Original).

197 Vgl. ebd.

198 Vgl. Inst. (1559), II,15; vgl. bes. Matthias Freudenberg, Historische Grundlinien und europäische Perspektiven des Verhältnisses von Kirche und Staat in der reformierten Theologie, in: Ders., Georg Plasger (Hrsg.), Kirche, Theologie und Politik im reformierten Protestantismus (EBzrP 8), Neukirchen-Vluyn 2011, 129-142 (zur „Rede von der Königs-

soteriologischen Nexus von Heiligung und Abendmahl an. Er blickt von der Himmelfahrt her, um zu verdeutlichen, dass dieses Ereignis den Auftakt der Königsherrschaft Jesu Christi anzeigt, während er der Ausübung seiner Herrschaft in den Zeichen von Brot und Wein nachkommt.<sup>199</sup>

Calvin verteidigt im weiteren Verlauf seiner Argumentation nicht nur die Echtheit des Leibes Jesu Christi im Abendmahl<sup>200</sup>, sondern widerspricht auch erneut der Ubiquität seines Leibes<sup>201</sup>. Er betont, dass es nicht nur um die Kon-deszendenz Jesu Christi im Mahl geht, sondern ebenso um die Aszendenz der Christen:

„Schwer täuschen sich [...] diejenigen, die beim Abendmahl *keinerlei* Gegenwart des Fleisches Christi annehmen, wofern sie nicht an das *Brot* gebunden ist. Denn damit lassen sie dem verborgenen Wirken des *Geistes*, das Christus selber mit uns eint, nichts übrig. Christus scheint diesen Leuten nur dann gegenwärtig zu sein, wenn er zu uns *herniedersteigt*. Als ob wir nun seine Gegenwart nicht [...] ergriffen, wenn er uns zu sich *emporführt!*“<sup>202</sup>

Welcher Art ist diese Gegenwart? Es sind nicht die Christen, die zu Christus emporstürmen – hier greift Calvins Vorbehalt gegenüber dem gemeindlichen Dankopfer, das der Priester vor Gott bringt. Es ist der Geist der Heiligung, der die Christen mit dem Erhöhten verbindet. Das ist das Erste, was zu sagen ist. Das Zweite ist, dass bezüglich des Modus‘ der Realpräsenz für Calvin fast undurchschaubar ist, was im Abendmahl passiert. Hier sei mehr zu erfahren als zu begreifen, so der Reformator.<sup>203</sup> Calvin wies erst im Kontext des Wesens und Nutzens des Abendmahls (§ 3), dann im Zusammenhang der Überschätzung der Zeichen (§ 19) darauf hin, dass es bei der Gegenwart Christi nur um eine geistliche Gegenwart gehen kann. In der Bekräftigung und Anwendung dieses Grundsatzes spitzte er seine Überlegungen zu (§ 33) und kennzeichnete allein die geistliche Teilhabe als wirkliche Teilhabe. Doch wie gelangt Calvin zu dieser pneumatologischen Zuspitzung?

Was den Modus der Gegenwart Christi im Abendmahl auf der einen und die Partizipation der Christen an Jesus Christus auf der anderen Seite betrifft, so weist Calvin die Redeweise von einer wesenhaften Gegenwart Christi im

herrschaft Christi“, 134-137).

199 Vgl. Inst. [1559], IV,17,28-30).

200 Vgl. Inst. (1559), IV,17,29.

201 Vgl. Inst. (1559), IV,17,30.

202 Inst. (1559), IV,17,31 (Hervorhebung im Original).

203 Vgl. Inst. (1559), IV,17,32.

Abendmahl zurück und bekräftigt, dass der Geist das Band ist, „das uns mit Christus verbunden sein läßt“. <sup>204</sup> Damit steht eine „*fleischlich*[e]“ (nicht eine leibliche) einer „*geistlich*[en] Gegenwart diametral gegenüber. <sup>205</sup> Das hängt damit zusammen, dass Calvins Theologie weniger von ontologischen und mehr von relationalen Prämissen durchdrungen ist, die in seinem Denken oft anzutreffen sind. <sup>206</sup> Das Verhältnis von Zeichen und Sache entspricht einem differenzierten Zusammenhang, der analog expliziert ist. Da Calvin auch in seiner Ekklesiologie trinitarisch <sup>207</sup> argumentiert, durchschaut er jenen, wie er sagt, Missbrauch des Abendmahls, wie er sich seines Erachtens in der katholischen Eucharistielehre manifestiere: der erste Missbrauch ist für ihn die Anbetung der Elemente. Diese rühre von der Vermischung von Zeichen und Sache her. <sup>208</sup> Der zweite Missbrauch bestehe im Zerreißen von Zeichen und Sache, sodass es zur Bedeutungsentleerung der Zeichen komme. Hier verweist Calvin, bevor er sich der Abendmahlspraxis zuwendet, auf die Frage nach der Würdigkeit der Partizipanten: seine Kritik setzt beim „Stand der Gnade“ an, wonach nur diejenigen zum Abendmahl gehen dürften, die von aller Sünde gereinigt seien. <sup>209</sup> Ein solcher Perfektionismus, so Calvin, quäle die Gewissen, weil er viele vom Abendmahl exkludiere. Doch wer, so fragt Calvin suggestiv, sei schon vollkommen „würdig“ <sup>210</sup>?

„Daher besteht jene *Würdigkeit*, die wir Gott als einzige [...] bringen können, darin, daß wir unsere *Niedrigkeit* und sozusagen unsere *Unwürdigkeit* vor ihn tragen, damit er uns durch seine Barmherzigkeit seiner würdig mache, sie besteht darin, daß wir in uns selber alle Hoffnung aufgeben, um uns in ihm zu trösten daß wir uns erniedrigen, um von ihm aufgerichtet, daß wir uns verklagen, um von ihm gerechtfertigt zu werden, sie besteht weiterhin darin, daß wir nach der *Einheit* streben, die er uns in seinem Abendmahl anbefiehlt, und, wie er uns alle in sich selber *eins* macht, so auch wünschen, daß wir alle voll und

204 Inst. (1559), IV,17,33.

205 Ebd. (Hervorhebung im Original).

206 Vgl. Michael Beintker, a.a.O., 109-129.

207 Vgl. dazu die exzellente Studie von Philip Walker Butin, *Revelation, Redemption and Response. Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human-Relationship*, Oxford 1995, 114-120. Butin arbeitet heraus, dass die unio cum Christo trinitarisch gestaltet und der eigentliche Fokus des Abendmahls ist (vgl. a.a.O., 114f.).

208 Vgl. Inst. (1559), IV,17,35.

209 Inst. (1559), IV,17,41.

210 Ebd. (Hervorhebung im Original).

ganz *eine* Seele, *ein* Herz und *eine* Zunge haben.“<sup>211</sup>

Calvin ist in Sorge, dass gerade die Erwählten sich nicht als gehorsame Gotteskinder erweisen – Hochmut und vermessene Schrankenlosigkeit behindere sie, Christus nachzufolgen, darum bestehe wahre Vollkommenheit in der Erkenntnis eigener Unvollkommenheit (sub contrario). Calvin schärft seinen Lesern diesen Gedanken deshalb so vehement ein, weil ihm daran liegt, dass nicht nur in der Vertikale eine gelingende Beziehung zu erkennen ist, sondern auch und gerade in der Horizontale, denn aus keinem anderen Grund ist Gott Mensch geworden als um der Menschwerdung des Menschen. Die Einheit der Christen (untereinander) wird nirgendwo derart verdichtet dargestellt, wie in der Feier des Abendmahls, in der mit allen Sinnen Gemeinschaft *erfahren werden darf*, ohne diese Gemeinschaft jemals vollständig *begreifen zu können*. In diesem Sinn ist die Frage nach der Würdigkeit eine Frage nach dem Glauben, der im Vorletzten und nicht im Letzten lebt. Die Vollkommenheitsforderung konterkariert für Calvin das Geschenk des Glaubens und vereitelt damit den rechten Gebrauch gemeinschaftlichen Miteinanders, wie es den Glaubenden im Abendmahl verheißen ist.

211 Vgl. Inst. (1559), IV,17,42 (Hervorhebung im Original).

### 3. Soteriologisch-ekklesiologische und hermeneutische Grundentscheidungen in der Abendmahlstheologie Calvins

Wir können uns Calvins soteriologische und ekklesiologische Grundentscheidungen in Bezug auf das Abendmahl dadurch verdeutlichen, dass wir in einem ersten Schritt die Überschriften der Bücher III und IV der „Institutio“ zu deuten versuchen. Dazu ist zu bemerken: zuerst fragt Calvin nach dem Modus der Teilhabe an den Gnadengaben Kreuz und Auferstehung Christi und verbindet diese Teilhabe dann mit den Wirkungen, die „sich daraus [sc. aus seinem Kreuz und aus seiner Auferstehung; D.S.] ergeben“. Der Modus der Teilhabe ist der Glaube, der ein Werk des Heiligen Geistes ist. Die Wirkungen bestehen in der Heiligung, Rechtfertigung und Erwählung des Menschen, die Werke Jesu Christi sind. Da der Glaube, wie Calvin nicht müde wird zu betonen, des Beistandes Gottes in Gestalt seiner Akkommodation bedarf, manifestiert er sich derart, dass wir durch ihn zur Christusgemeinschaft eingeladen und erhalten werden. Das bedeutet nichts anderes, als dass wir durch die Taufe in die Kirche, den Leib Jesu Christi, aufgenommen sind und in ihr leben dürfen. Der Appell, dass das, „was Gott zusammengefügt hat, nicht zu scheiden“ (Mk 10,9) ist, ist ekklesiologisch akzentuiert. Wer Gott zum Vater hat, der „muss die Kirche zur Mutter haben“, so Calvin unmissverständlich.<sup>212</sup>

Die Kirche ist nicht darum Gegenstand des Glaubens, weil sie Kirche ist, sondern weil sie das Werk Jesu Christi ist, der als „Haupt“ alle zur brüderlichen Liebe miteinander verbindet.<sup>213</sup> Dass die Kirche geglaubt wird, bezieht sich auf die sichtbare und auf die unsichtbare Kirche. Die Alte Kirche habe bewusst gesagt „ich glaube“ statt „ich glaube an die Kirche“ (Apostolikum), weil sie den Glauben an den dreieinigen Gott gebunden habe. Darum werde die Kirche „katholisch“ genannt. Sie sei kein exklusiver Zirkel fromm gesinnter Geister, sondern die von Gott erwählte Gemeinschaft der Heiligen, wie Calvin

212 Inst. (1559), IV,1,1. Calvin zufolge gilt das nicht nur für die neu-, sondern auch für die alttestamentliche Gemeinde. Darüber hinaus ist die Kirche auch Lehrerin, aus deren Schule die Christen erst im Tod entlassen sind, denn „unserer Schwachheit muss durch ihre Lehre aufgeholfen werden, dass die Kirche unserem Heil dient, weil es außerhalb von ihr keine Sündenvergebung gibt (Jes. 37, 32; Joel 3, 5; Ez. 13, 9)“ (vgl. a.a.O., IV,1,4).

213 Vgl. Inst. (1559), IV,1,3.

im Anschluss an 1Kön 18,19 betont und darum meine die Kirche „glauben“ nichts anderes, als ihr „Glied“ zu sein.<sup>214</sup> Sie glauben heiße nicht zwischen „Erwählten und Verworfenen unterscheiden“, denn „das ist allein Gottes Sache und nicht die unsrige!“, so Calvin nachdrücklich.<sup>215</sup> Die Heiligung stellt in diesem Zusammenhang ein Scharnier dar, um Christus und die Seinen zu vereinen. Die Kirche ist zu „Gottes Eigenbesitz abgesondert“.<sup>216</sup> Unter Verweis auf Ps 106, 4.5 kommt Calvin zu der Schlussfolgerung, dass Gottes väterliche Güte und das Wirken seines Geistes auf die Kirche beschränkt sind.<sup>217</sup> Diese Einschränkung geht an Calvins Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament und an seiner am Römerbrief bewährten Israeltheologie nicht spurlos vorüber (s.u.).

Calvins soteriologische Grundentscheidung, die *communio cum Christo* begründet die ekklesiologische Grundentscheidung, die *communio sanctorum*. Obwohl nur Gott „die Seinen“ kennt (EG 358), gibt es Calvin zufolge Merkmale – „notae ecclesiae“ – des Kircheseins, nämlich Predigt und Sakramente.<sup>218</sup> Doch gerade diese „notae“ sorgen in der Kirche immer wieder für Streit, vor allem dort, wo es um die Frage der Einsetzungsworte und die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl geht. Bevor in das Gespräch mit Frank Ewerszumrode einzutreten ist, soll dieser Streit dogmengeschichtlich nachgezeichnet werden, denn nur vor diesem Hintergrund kann auch das Gespräch mit dem Dominikaner Ewerszumrode verstanden werden, der sich in seiner Darstellung und Deutung der Abendmahlslehre Calvins besonders auf frühmittelalterliche Dispute bezieht und von Thomas von Aquin her auf Calvin blickt.

### 3.1 Zankapfel Realpräsenz: Im Gespräch mit Frank Ewerszumrode

Die dogmengeschichtliche Hintergrunderklärung setzt im Jahr 835 ein. In der Kathedralschule von Lyon entbrannte ein Streit über die Messallegorie. Der Diakon Florus Ludgunesis wandte sich stärker der Bibelorientierung und Rationalisierung der frühmittelalterlichen Theologie zu und ging gegen religiöse Dichtungen im Gottesdienst, vor allem gegen die Allegorisierung der

214 Ebd. (Hervorhebung im Original).

215 Ebd.

216 Ebd. (Hervorhebung im Original).

217 Inst. (1559), IV,1.4.

218 Vgl. Inst. (1559), IV,1.8.

Liturgie vor. Eine solche Allegorisierung hatte Amalar von Metz in Übernahme der Methoden der allegorischen Bibelinterpretation in seinen Schriften zur Messauslegung entwickelt. Diese wurde verstanden als liturgisch-dramatische Darstellung der Passion Christi in ihren einzelnen Stationen als Abfolge von Mysterien (religiöse Darstellungen) – kulminierend im Geheimnis der Wandlung und des Opfers als realer Handlung.<sup>219</sup> Florus war der Meinung, dass ein derart „massives realistisches Verständnis des Opfers“ keinerlei Anhalt an Bibel und Vätertradition habe.<sup>220</sup> Er siegte 838 auf der Synode von Quierzy. Trotz Amalars Verurteilung auf der Synode wirkte seine „Erklärung in mittelalterlichen Messerklärungen“ fort.<sup>221</sup>

Dogmengeschichtlich wirksamer als die Auseinandersetzung zwischen Florus und Amalar war die Abendmahlsdiskussion zwischen Radbertus und Ratramnus um 844, die die „Realität“ der Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl thematisierte.<sup>222</sup> Radbertus' Realpräsenzlehre wird sich durchsetzen, wohingegen Ratramnus Orientierung an Augustins sakramentalem Symbolismus zurücktritt: wo Radbertus die Identität von Zeichen und Sache lehrt, da lehrt Ratramnus Ähnlichkeit. In seiner Thesenreihe „De corpore et sanguine Domini“ legt Radbertus die metabolische Realpräsenz von Leib und Blut Jesu Christi vor: die tatsächliche Vergegenwärtigung erfolgt durch den Geist mit der *Wandlung der Elemente*, sodass die Realität des Messopfers zur täglichen Sündenvergebung im Zentrum steht.<sup>223</sup> Radbertus argumentiert substanzontologisch und entlehnt dazu Axiome aus der aristotelischen Philosophie. Beachtung findet die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz. Ganz anders verfährt Ratramnus, der bei der Frage, „ob in der Eucharistie Leib und Blut *Christi im Geheimnis oder in Wahrheit* [...] genossen würden“, antwortet, dass „in der empirischen Realität die eucharistischen Elemente nicht mit Leib und Blut der geschichtlichen Person identisch“ seien. Gegen die Lehre von der Transsubstantiation wendet er ein, dass die Gegenwart Jesu Christi geistlich sein müsse, weil keine physische Veränderung der Elemente festzustellen sei.<sup>224</sup> Ratramnus gilt als erster Vertreter einer Spiritualpräsenz.

Im Hochmittelalter wurden die unterschiedlichen Denkansätze des Frühmit-

219 Vgl. Wolf-Dieter Hauschild, a.a.O., Bd. 1, 269.

220 Ebd.

221 Vgl. ebd.

222 Vgl. ebd.

223 Ebd.

224 A.a.O., 270: Ratramnus ist im 16. Jahrhundert zum Gewährsmann für die Reformierten geworden.

telalters, das heißt: der Realismus und der Symbolismus, miteinander verbunden. Die Scholastiker bildeten seit dem 12. Jahrhundert in Lehrbüchern „einen umfangreichen Eucharistietraktat zur Erörterung aller diesbezüglichen Probleme“ und „entwickelten die für ihre Arbeitsweise typische Lehre von der Substanzverwandlung“.<sup>225</sup> Damit leisteten sie einen wichtigen Beitrag zur Dogmengeschichte, wobei erst die Lehrdefinition des IV. Laterankonzils (1215) eine gewisse Zäsur markierte, weil sie „formelhaft die Vorstellungen von der Realpräsenz Christi und der Transsubstantiation [...] fixierte“.<sup>226</sup> Ihren Abschluss fand die Dogmatisierung erst 1551/1562 im Tridentinum, gegen das Calvin theologischen Einspruch erhob.

Vier Stationen kennzeichnen die dogmatische Fixierung der Eucharistielehre: 1. der Konflikt um Berengar von Tours, 2. die fröhscholastische Lehrbildung, 3. das Bekenntnis des IV. Laterankonzils und 4. die Eucharistieförmigkeit im 13./14. Jahrhundert. Worin besteht die veränderte Lage gegenüber dem Abendmahlsstreit zwischen Radbertus und Ratramnus?

Der „Dialektiker“ Berengar nahm um 1048/49 die Erörterungen des Ratramnus auf und wies kritisch darauf hin, dass der „volkstümliche materialistische Realismus“ für ihn ein nicht nur ein logischer, sondern vor allem auch ein ontologischer Unsinn war: „weil Substanz (Brot/Wein) und Akzidentien<sup>227</sup> (Farbe, Geschmack etc.) zusammengehörten“,

„müßten bei einer Wandlung der Elemente Brot und Wein vom Altar verschwinden. Hinter dieser Argumentation stand ein sensualistischer Substanzbegriff, der für Berengar eine symbolische Deutung nahelegte: Die Konsekration mache die unveränderten Elemente zum Sakrament, d.h. zum Zeichen des Leibes und Blutes im Sinne eines Hinweises [...] auf Christus als geistliche Speise; dessen Gegenwart sei wahr,

225 A.a.O., 592.

226 Ebd.

227 Akzidens ist „alles, was bestimmend zu einem Subjekt hinzukommt“, so Josef Santele, Art. *Akzidens*, in: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Walter Brugger, Freiburg u.a. <sup>10</sup>1963, 6: „In der Seinsordnung ist A[kzidens] das, was eine Substanz, die schon durch sich eine bestimmte Seinsstufe einnimmt, weiterhin bestimmt [...]; zB die Denktätigkeit bzgl. der Seele. [...] Die *akzidentielle* Form unterscheidet sich von der substantiellen dadurch, daß diese überhaupt erst das Wesen einer Sache konstituiert (wie die Seele den Leib als lebendigen Leib), jene hingegen das Wesen der Sache schon vollendet voraussetzt u[nd] eine weitere Bestimmung der Subst[anz] ist. Ein A[kzidens] kann niemals als Subst[anz] existieren; es bedarf seiner Natur nach einer Subst[anz], der es anhaftet. [...] Auch das A[kzidens] ist ein Seiendes, aber in wesentlich von der Subst[anz] verschiedener Weise [...]. [...] Es hat eine Ähnlichkeit mit der Einheit von Leib u[nd] Seele, kann aber [...] niemals seines geheimnisvollen Charakters entschleiert werden“ (a.a.O., 6f.).

weil das Sakrament ihn kraft eines bestehenden Sachzusammenhangs, den der Glaube wahrnehme, repräsentiere.“<sup>228</sup>

Bei Lanfranc von Bec erregte Berengars Sicht Widerspruch, sodass eine päpstliche Synode in Rom ihn 1050 ausschloss, woraufhin Berengar nachgab und 1054 eine eher traditionalistische Formel akzeptierte, ohne aber seinen Symbolismus abzulegen.<sup>229</sup> Lanfrancs Widerlegung der entsprechenden Schriften Berengars unterschied zwischen der Sache und dem Zeichen, sodass sein Schüler Guitmund von Aversa daraus den Ansatz der Lehre von der Transsubstantiation entwickelte.<sup>230</sup> Da der Streit anhielt, wurde auf der Fastensynode von 1079 wie folgt geurteilt: Brot und Wein seien nach der Wandlung wahrer Leib und Blut des geschichtlichen Christus in der Einheit und Wahrheit der Substanz.<sup>231</sup> Die substanzontologische Lesart der Realpräsenz setzte sich durch. Bemerkenswert ist, dass Berengar sich dem kirchlichen Diktat nicht gebeugt hat und bei seiner symbolischen Deutung geblieben ist.<sup>232</sup>

Die früh-scholastische Lehrbildung behandelte das Thema Eucharistie weiterhin intensiv:

„Die begriffliche Neubildung *transsubstantiatio* kam seit 1140/50 auf und setzte sich allmählich durch. Die [...] Vorstellung vom *Messopfer* wurde lehrmäßig erläutert, aber nicht systematisch geklärt. Dem allmählich eingebürgerten Kelchverzicht durch die Laien [...] entsprach die *Konkomitanzlehre* mit der Begründung, warum in jedem Teil der eucharistischen Elemente der ganze Christus gegenwärtig sei.“<sup>233</sup>

Sie war im 13. Jahrhundert Allgemeingut und bereitete die Konsubstantiationslehre des Duns Scotus, Wilhelm von Ockhams oder Gabriel Biehls vor, da diese Lehre ihnen rationaler schien als die Transsubstantiationslehre: das IV. Laterankonzil verband gegen zeitgenössische Ketzler wie die Waldenser die ekklesiologische Aussage des dritten Credoartikels mit einer Aussage über das Altarsakrament:

Die Heilsbedeutung der [...] universalen Kirche hänge zusammen mit der [...] Gegenwart Christi. *Messopfer* und *Transsubstantiation* wurden

228 Wolf-Dieter Hauschild, Bd. 1, a.a.O., 593. Diese Unterscheidung ist im Frühmittelalter geradezu wegweisend.

229 Ebd.

230 Vgl. ebd.

231 Vgl. ebd.

232 A.a.O., 592.593.

233 A.a.O., 593.

dabei angesprochen, stärker betont wurde aber, daß dieses Sakrament nur von einem gültig geweihten *Priester* vollzogen werden könne.<sup>234</sup>

Die dogmatische Fixierung der Transsubstantiationslehre veränderte die Volksfrömmigkeit nachhaltig: wichtig wurde die aus ihr resultierende Elevation der Hostie in der Messe nach der Konsekration, die im 12. und 13. Jahrhundert vermehrt praktiziert wurde und die Ausstellung der Hostie in der Monstranz, die während des 14. Jahrhundert aufkam. Nach Hauschild waren das Fronleichnamfest und die Hostienwunder Formen einer Sakramentsfrömmigkeit, die eine „vulgäre Verdinglichung und magischen Aberglauben [...] fördern“ konnten.<sup>235</sup> Darum vertritt Calvin die Ansicht von der abergläubischen Überschätzung. Wieso rückt Ewerszumrode Calvins Abendmahlslehre so nah an den frühmittelalterlichen Disput heran?

Er kommt in seiner Dissertation zu dem Schluss, dass Calvins Abendmahlslehre lediglich den spätscholastisch-quantitativen Substanzbegriff kritisiere, so dass es für Calvin und das Konzil von Trient um die Vermeidung eines „signifikanten Symbolismus und eines materialistischen Realismus“ gegangen sei. Während es bei Calvin aber um die biblische Rede von Zeichen und Sache gehe, thematisiere die katholische Lehre die „metaphysische Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz“, denn die ontologische Begründung kirchlich-sakramentaler Existenz sei nicht aufzugeben.<sup>236</sup> Ewerszumrode verzichtet zwar auf die aristotelischen Denkkategorien und doch setzt er bei Calvin auf eine personale Argumentation:

„Calvin lehnt [...] weitergehende Klärungen der Beschaffenheit der Realpräsenz ab, wie z.B. ontologische Präzisierungen, und beschränkt sich auf die Gegebenheit der Realpräsenz. Dadurch, dass er aber diesem dem Wirken des [...] Geistes zuschreibt, hat seine Lehre auch eine objektive, weil göttliche Fundierung der Präsenz Christi im Abendmahl. Somit fällt Calvins *spiritualis praesentia* hinter die katholische Lehre nicht zurück.“<sup>237</sup>

Mit dieser Einschätzung deckt sich die Darstellung der Dogmatikerin Eva-Maria Faber, dass Calvins pneumatologisches Verständnis des Abendmahls in der katholischen Theologie durch Bernd Jochen Hilberath, Theodor

234 A.a.O., 595.

235 A.a.O., 596 (Hervorhebung im Original)

236 Frank Ewerszumrode, *Mysterium Christi spiritualis praesentiae. Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive* (RHTh 19), Göttingen 2012, 249.256.

237 A.a.O., 274 (Hervorhebung im Original).

Schneider, Georg Hintzen sowie Eduard Schillebeeckx eine positive Rezeption erfahren habe.<sup>238</sup> Wie Hintzen weist Ewerszumrode auf das von Dirk Smit erwähnte herausfordernde ökumenische Angebot der Abendmahlstheologie Calvins hin und er rekurriert dazu auf die fröhscholastische Lesart der Eucharistielehre, die eine Modifikation des aristotelischen Denkmodells durch den Aquinaten favorisiert. Was hat es damit auf sich?

Unter Verweis auf Kilian McDonell's 1967 erschienene Schrift „John Calvin, the Church and the Eucharist“ meint Ewerszumrode, dass Calvin in der Ablehnung der räumlichen Gegenwart Jesu Christi Thomas von Aquin zwar zugestimmt, aber nicht verstanden habe, dass dieser die substantielle Präsenz nicht empirisch, sondern metaphysisch interpretiert habe, denn Thomas von Aquin habe den groben Realismus des Frühmittelalters abgelehnt. Calvin sei nicht zur inkarnatorischen Dimension der Realpräsenz vorgedrungen, sondern bei der pneumatischen Präsenz stehengeblieben, die Jesu Menschheit als Medium und die Trennung von Zeichen und Sache gelehrt habe.<sup>239</sup>

Ewerszumrode wendet sich in seiner Würdigung der Calvinischen Abendmahlstheologie stark dem „Petit Traicté“ (1541) und der „Institutio“ (1559) zu. Seines Erachtens lehre der „Petit Traicté“, dass Calvin eindeutig an der Realpräsenz Christi im Abendmahl festhalte, ohne dabei ein „materialistisches Verständnis von Substanz“ zu vertreten, obwohl Calvin sonst oft affirmativ von „Substanz“ reden könne. Ihm gehe es weder um die Identifikation noch um die Trennung von Zeichen und Sache, sondern darum, das Abendmahl in einem soteriologischen Kontext zu sehen:

Es „ist [...] eine Form von Gottes Kondeszendenz und Akkommodation, in der er auf die Menschen zugeht. Somit macht gerade die Sichtbarkeit der sakramentalen Zeichen das Proprium des Abendmahls aus. Die Konzepte von Akkommodation und Repräsentation schließen [...] die wahre Gegenwart und Exhibition von Christus und dessen Leib und Blut ein.“<sup>240</sup>

In der „Institutio“ bekräftige Calvin die Position des „Petit Traicté“: es gehe um die wirkliche, substantielle Gegenwart Christi, um Empfang der Substanz von Christi Blut und Fleisch unter den Symbolen, die unio als Geheimnis, um die Verschränkung von christologischen und soteriologischen Aussagen und

238 Eva-Maria Faber, *Calvinus catholicus. Zur Calvin-Rezeption in der römisch-katholischen Kirche und Theologie am Beispiel von Pneumatologie, Ekklesiologie und Ämterlehre*, in: Marco Hofheinz, Wolfgang Lienemann, Martin Sallmann (Hrsg.), *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins (RHTh 9)*, Göttingen 2011, 58f.

239 Vgl. Frank Ewerszumrode, a.a.O., 28f.

240 A.a.O., 104f.

um die Ablehnung der Transsubstantiationslehre.<sup>241</sup> Auf diese Weise stellt Ewerszumrode ein zutreffendes Fazit der Kernaussagen der Abendmahlslehre der „Institutio“ aus. Damit aber nicht genug: er betont, dass die *communio cum Christo* mit der in der katholischen Theologie in Vergessenheit geratenen Lehre von der *manducatio spiritualis* verwandt sei und so die personale Verbindung mit der Kirche zum Ausdruck bringe.<sup>242</sup> Damit werde der Glaube als Christusgemeinschaft verstanden.<sup>243</sup> Ewerszumrode geht zwei wichtigen Spuren der Abendmahlslehre Calvins nach: dem Substanzbegriff auf der einen und der Spiritualpräsenz auf der anderen Seite.

Was Calvins „Bekenntnis zur wahren und substantiellen Gegenwart Christi“ betrifft, ist Frank Ewerszumrode der Meinung, dass Leib und Blut für Calvin das personale Sein des Menschen meinen und dass die Personalität des eucharistischen Mahls in der von den Reformatoren abgelehnten Konkomitanzlehre am besten zum Ausdruck komme. Laut Tridentinum sei der ganze Christus der einmal gestorbene und auferweckte Herr, doch Calvin habe das personale Motiv der Konkomitanzlehre nicht wahrgenommen.<sup>244</sup> Er rede vom *totus Christus*, aber nicht vom *totum Christum*.<sup>245</sup> Diese Differenzierung geht auf den scholastischen Theologen Petrus Lombardus zurück, der behauptete: „Ex his apparet quod Christus eodem tempore totus erat in sepulcro, totus ubique: sicut et modo totus est ubicumque est, sed non totum [...]. Totum enim ad naturam referetur, totus autem ad hypostasim.“<sup>246</sup> Und sowohl die früh- wie auch die hochscholastische Theologie ist dem Lombarden zufolge interessiert an der Frage, ob Christus zwischen Kreuzestod und Auferweckung noch Mensch war, denn im Grab wie im Hades war er derselbe Herr in seiner Hypostase, jedoch nicht in seiner vollständigen menschlichen Natur, so Albrecht Peters.<sup>247</sup> Obwohl wir uns auf spekulativen Wegen befinden, kann nicht übersehen werden, dass Calvins Akzentuierung des *totus Christus* dem *Extra-Calvinisticum* geschuldet ist.<sup>248</sup> Er unterscheidet nicht zwischen *totus*

241 Vgl. a.a.O., 198.

242 A.a.O., 206f.

243 A.a.O., 207.

244 Vgl. a.a.O., 222.

245 Vgl. a.a.O., 223.

246 Petrus Lombardus, Sent. III, dist. 22,3 (MPL 192,804), zitiert aus: Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 2: Der Glaube, Göttingen 1991, 153.

247 Vgl. Frank Ewerszumrode, a.a.O., 223.

248 Ewerszumrode ist der Ansicht, dass das *Extra-Calvinisticum* „keine reformierte Sonderlehre ist, sondern zur katholischen Lehrtradition gehört“, wie er mit Verweis auf ausgewählte Stellen aus der „Summa theologica“ und aus dem „Dialogdokument *Die Gegenwart*

und totum<sup>249</sup>, weil er auf die Spiritualpräsenz abzielt. Zwar anerkennt Ewerszumrode die pneumatologische Grundlegung der Gegenwart Christi als Stärke in Calvins Theologie, weil sie auf den trinitarischen Rahmen hinweist, der in der Eucharistielehre nicht immer genügend bedacht wurde.<sup>250</sup> Zugleich ist aber zu sagen, dass Ewerszumrodes Interesse vor allem der somatischen Realpräsenz gilt: die Eucharistie ist für ihn das Medium der Überbrückung zwischen dem historischen Jesus und dem wiederkommenden Christus. Im Endeffekt ist die Realpräsenz geistgewirkt.<sup>251</sup> Wenn er aber schreibt, dass sich die katholische Theologie zur „substantiellen Gegenwart von Jesu Christi Leib und Blut unter den Gestalten von Brot und Wein“<sup>252</sup> bekennt, dann müssen wir eine Differenz zu Calvin feststellen. Dem ist de facto nicht so. Nach Ewerszumrode bestreitet Calvin die somatische Realpräsenz nicht, beschreibt er die Realität des Abendmahls geschehens doch mit dem Attribut ‚substantiell‘.<sup>253</sup> Er bestreite lediglich die Transsubstantiation.<sup>254</sup>

„Anstatt den Wandel der Substanzen als objektive Grundlage der Gegenwart Christi heranzuziehen [wie dies die römische Lehre tut; D.S.], beruft Calvin sich auf das Wort Gottes und das Wirken des Heiligen Geistes. Dieser ist es, der [...] die Exhibition von Christi Leib und Blut unabhängig von subjektiven Faktoren vollbringt.“<sup>255</sup>

An die Stelle der *conversio substantialis* trete bei Calvin die *exhibitio*. Das Resultat bestehe darin, dass die eucharistischen Elemente zu Exhibitionsmedien würden. Insofern kenne auch Calvin eine *conversio* von Brot und Wein als Ermöglichung dafür, dass Christen die Substanz von Leib und Blut Jesu Christi im Abendmahl empfangen.<sup>256</sup> Mit dieser Einschätzung rückt Ewerszumrode Calvin weit von Bullinger weg und nahe an die thomanische Eucharistielehre heran. Problematisch ist, dass Ewerszumrode bei Calvin von einer „somatischen“ Realpräsenz spricht. Gerade diese Vorstellung, habe sie die Gestalt der Trans- oder Konsubstantiation (Konkomitanz) lehnt Calvin ja explizit ab. Es ist widersprüchlich, wenn von Calvins Ablehnung der Trans-

*Christi in Kirche und Welt*<sup>6</sup> hervorhebt (Ders., a.a.O., 260).

249 A.a.O., 258.

250 A.a.O., 226.

251 Vgl. a.a.O., 227.

252 A.a.O., 228.

253 A.a.O., 232.

254 Vgl. ebd.

255 A.a.O., 236.

256 Ebd.

substantiationslehre, dann aber von somatischer Realpräsenz bei Calvin gesprochen wird.<sup>257</sup> Calvin vertritt eindeutig eine pneumatische Realpräsenz. Er lehnt die substantielle Wandlung ab und steht Ratramnus (sensualistischer Substanzbegriff) deutlich näher als Radbertus (Unterscheidung von Substanz und Akzidentien).<sup>258</sup>

Des ungeachtet macht Ewerszumrode die aristotelisch-thomanische Differenzierung zwischen Substanz und Akzidenz stark: der Aquinate habe die pneumatische Realpräsenz (ohne Ortsgebundenheit) per modum substantiae verstanden und daraus folge, dass die Lehre von der Transsubstantiation die einzige Möglichkeit sei, die biblischen Einsetzungsworte adäquat zu verstehen. Die ganze Substanz von Brot und Wein werde wesenhaft verwandelt, während die Akzidenzien gewahrt blieben: nach Aristoteles lösten sich die Akzidentien Brot und Wein von ihrer Substanz Leib und Blut ab, könnten aber durch Gottes schöpferische Wundermacht fortbestehen.<sup>259</sup> Wird Calvins Spiritualpräsenz also unter der Hand zu einer somatischen Realpräsenz?<sup>260</sup>

In der Zeit *nach* dem Aquinaten erhält laut Ewerszumrode die substantielle Gegenwart Christi im Abendmahl plötzlich eine quantitative Konnotation, die zwischen Metaphysik (unsichtbar) und Physik (sichtbar) trennt.<sup>261</sup> Calvins Kritik an der Transsubstantiation treffe nicht den Aquinaten, sondern die Spätscholastiker Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel.<sup>262</sup> Um quantitative Vorstellungen abzuwehren, sei das Konzil von Trient zu dem „thomanischen Verständnis“ der Transsubstantiation zurückgekehrt, das eine Brücke zwischen Calvin und der Eucharistielehre schlagen könne.<sup>263</sup> Obwohl Ewerszumrode zwischen Calvins Lehrstück vom Abendmahl und der Eucharistielehre vermitteln will, bleibt der Eindruck bestehen, dass Calvins eigenes Anliegen eher unzureichend zur Sprache kommt, während dasjenige des Aquinaten zunehmend hervorsteicht. Aber es bleibt dabei: Calvins pneumatische Substanz wird keine metaphysische. Ewerszumrodes Perspektive auf Calvins Abendmahlstheologie ist durchaus bereichernd, doch in den ent-

257 Vgl. a.a.O., 238

258 Vgl. a.a.O., 240f.

259 Vgl. a.a.O., 244.

260 Vgl. Inst. (1559), IV,17,33.

261 Vgl. Frank Ewerszumrode a.a.O., 246f.

262 Vgl. a.a.O., 248. Im Gespräch mit Erwin Iserloh bestätigt Ewerszumrode dessen Einschätzung, dass Ockham eine „ziemlich massive Vorstellung von der definitiven Seinsweise des Leib Christi“ vertrete (ebd.).

263 Vgl. a.a.O., 250f.

scheidenden soteriologischen und ekklesiologischen Grundfragen besteht Dissens, nicht Konsens. Diese Einschätzung richtet sich vor allem gegen die Verknüpfung von wesenhaftem (Ontologie) und personalelem Denken. Notger Slenczka hat dazu vor einiger Zeit bemerkt, dass die neuere katholische Eucharistielehre die Transsubstantiation ohne Ontologie der Substanz zu denken versuche, wofür die Begriffe „Transsignifikations- und Transfinalisationslehre“ stünden: die Realpräsenz Christi im Abendmahl werde als personales Ereignis dargestellt.<sup>264</sup> Letztlich gehe es allen Vertretern der Transsignifikationslehre – darunter u.a. Schillebeeckx – darum, die Glaubenswirklichkeit als ein auf den Empfang zielendes, intentionales Geschehen“ zu erfassen.<sup>265</sup> Das Konzept des „dialogische[n] Personalismus“<sup>266</sup> stößt bei Slenczka aber auf ontologisches und theologisches Unbehagen, denn sowohl die Transsignifikations- wie auch die Transfinalisationslehre hielten am substantiellen Ansatz fest.<sup>267</sup>

Darum kann abschließend festgehalten werden, dass Ewerszumrode die substanzontologische und die pneumatologische Variante der Eucharistielehre verbindet, um so Calvin und Thomas von Aquin ein fruchtbares Gespräch führen zu lassen. Enthält dieser gewiss gut gemeinte Versuch nicht die Gefahr, Calvins eigentliches Anliegen aus den Augen zu verlieren: die im Abendmahl zugesagte Verheißung Gottes?

### 3.2 Calvins Bibelhermeneutik und die Frage nach der Vereinnahmung des Alten Testaments

Calvins nachhaltige Beschäftigung mit den Paulinischen Einsetzungsworten aus 1Kor 11,23ff. und seine relativ ausgiebige, mitunter kontroverse Auseinandersetzung mit den Kirchenvätern (Augustin u.a.) enthält eine bedeutsame Leerstelle: Calvin selbst stellt keinen Zusammenhang zwischen der synop-

264 Notger Slenczka, Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre (FSÖTh 66), Göttingen 1993, 13f.

265 A.a.O., 31.

266 A.a.O., 30.

267 A.a.O., 542; vgl. Frank Ewerszumrode, a.a.O., 233f., der unter Verweis auf Eduard Schillebeeckx und die Enzyklika „Mysterium Fidei“ auf die Transsignifikations- und Transfinalisationslehre Bezug nimmt und ausführt, dass der Substanzwandel ein ontologisches Fundament besitze und axiomatisch von einer objektiven Selbständigkeit des eucharistischen Geschehens ausgehe. Grund der Substanzwandlung sei ein schöpferisches Gotteswort, das kein „bedeutet“ (symbolisch), sondern ein „ist“ (wörtlich) impliziere (a.a.O., 234).

tischen Abendmahlsparadosis Mk 14,22-26par und dem alttestamentlichen Passahmahl (Ex 12f.) her.<sup>268</sup>

Nicht nur im Kommentar zu Mk 14,22-26par, auch im Kommentar zu Ex 12[,21] hat Calvin keine systematisch-theologischen Konsequenzen hinsichtlich der Bedeutung des Passahmahls für das Abendmahl gezogen. Er betont zwar die Differenz zwischen Symbol (Opferlamm) und himmlischem Urbild (Christus) und redet von einer dem Passah inhärierenden Vorausdeutung auf den Tod Jesu Christi, aber er verliert kein Wort über das Abendmahl, sondern zeichnet das in Ex 12f. Gesagte nachhaltig in die christliche Heilsgeschichte ein<sup>269</sup> und übersieht dabei den eigentlichen Stellenwert der jüdischen Passahmahlfeier: als Feier der *Freiheit* blickt Israel nicht nur zurück, es blickt auch nach vorne auf den Gott, der es befreit hat und befreien wird.<sup>270</sup> Bei Calvin ist davon nichts zu lesen. Es dominiert der Sühnopfergedanke:

„Denn die Israeliten sollten daran erinnert werden, daß sie zuerst durch ein Opfer versöhnt sein mußten, wenn sie von der Plage verschont werden und wenn ihre Häuser unberührt bleiben sollten; sodann konnte ihnen das Opfer nur nützen, wenn noch ein äußeres Zeichen desselben deutlich wahrzunehmen war. Anderswo (1. Kor. 5, 7) wird uns gesagt, daß das Opferlamm ein Vorbild Christi war, welcher uns durch seinen Tod mit dem Vater versöhnte, damit wir nicht mit der Welt verloren gingen. Aber schon damals wollte Gott den Vä-

268 In seiner Evangelienharmonie bestreitet Calvin einen Zusammenhang zwischen Passah- und Abendmahl ausdrücklich, indem er zwischen den „Schattenbilder[n] des Gesetzes“ und dem „neue[n] Sakrament“ klar unterscheidet (vgl. CO 45, 705, Komm Mt 26,26). Anders sehen es moderne Exegeten wie Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/2), Zürich/Düsseldorf<sup>5</sup>1999, 239-250 (bes. 249), der in Mk 14,22-26 gerade nicht den Sühnegedanken als Schwerpunkt anerkennt, sondern die Universalität des Neuen Bundes. Für ihn knüpft der Evangelist in seiner Stiftung des Neuen Bundes an den Alten Bund an, besonders an die Tradition des jüdischen Pessach. Dafür steht laut Gnilka v.a. der Becherritus (vgl. Ders., a.a.O., 247ff.). Auch Matthias Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 2015, 405 sieht eine Verbindung zwischen Jesu letztem Mahl mit seinen Jüngern und der Passahmahlfeier: „Erklärende Worte zu einzelnen Elementen des Mahls – wie dem Passalamme (vgl. Ex 12,26f.), dem ungesäuerten Brot (vgl. Ex 13,6-8) und dem Bitterkraut (Ex 12,8) – sind fester Bestandteil der Passahfeier (vgl. mPes 10,3-4). [...] Die historische Frage, ob das letzte Mahl Jesu tatsächlich ein Passahmahl war, kann hier auf sich beruhen, denn Matthäus jedenfalls hat es eindeutig als ein solches aufgefasst und damit die durch Jesu Tod gewirkte Rettung von den Sünden (1,21) auf dem Hintergrund der Befreiung aus der Sklaverei profiliert“ (ebd.).

269 Vgl. CO 24, 135.136 (Komm. Ex 12,21).

270 Vgl. Walter L. Rothschild, *Der Honig und der Stachel. Das Judentum – erklärt für alle, die mehr wissen wollen*, Gütersloh<sup>2</sup>2015, 146.

tern unter dem Gesetz bezeugen, daß er ihnen nur dann gnädig sei, wenn ein Opfer dargebracht würde. Ohne Zweifel soll sie dieses sichtbare Symbol auf das wahre und himmlische Urbild hinweisen, ohne welches die Zeremonien des Gesetzes freilich allen und jeden Sinn verlieren müßten. Denn könnte es etwas Kindlicheres geben, als mit Tierblut versöhnen oder das Heil damit herbeiziehen zu wollen?<sup>271</sup>

Calvins Auslegung enthält eine antijüdische Stoßrichtung: bevor wir darauf näher zu sprechen kommen, wollen wir erst einen kurzen Blick auf einen exegetischen Gegenentwurf zu Calvins Auffassung wagen und zwar auf die Überlegungen des Neutestamentlers Markus Barth.

Barths Kernaussage besteht darin, die eschatologische Grundrichtung des Abendmahls neu zu entdecken. Im Anschluss an das lukanische Doppelwerk versteht er das Abendmahl als „eine in Taten bestehende Form des Wartens“ auf die Wiederkunft Christi (Parusie).<sup>272</sup> Im „Gastgeber und Hausvater“ Jesus hat das Mahl seinen Ursprung, denn es will die „gebürtigen Nichtjuden unlöslich“ mit Israel verbinden: Jesus ist somit gleichermaßen Israels gekreuzigter Messias als auch der Retter der Welt.<sup>273</sup> Die israelfreundliche Exegese verträgt sich laut Barth da mit der Abendmahlsparadosis, wo das sog. „Dogma“ der Realpräsenz widerlegt wird: Markus Barth verweist hier auf die ökumenische Uneinigkeit in der Frage nach dem Modus der Realpräsenz:

„In Einigungsgesprächen zwischen den Vertretern der großen orthodoxen, römisch-katholischen, lutherischen und reformierten [...] Kirchen versuchen alle Beteiligten sich gegenseitig zu versichern, man wolle nichts anderes als die Realpräsenz des Herrn bekennen und feiern. Nur in der Beschreibung der Kausalität, der Modalität, der Lokalität und des Effekts dieser Präsenz gibt es geheime oder offen ausgesprochene Unterschiede. Diese haben sich [...] weder exegetisch noch historisch noch liturgisch auflösen lassen. Einer der Hauptgründe, warum [...] die Gemeinschaft mit Christus und untereinander durch Anteil an den Heilsgütern immer noch ein Mittel und Zeichen ein- oder gegenseitiger Exkommunikation ist, besteht in der vorhandenen Uneinigkeit über die Art der Gegenwart Christi.“<sup>274</sup>

271 CO 24, 136 (Komm. Ex 12,21).

272 Markus Barth, *Das Mahl des Herrn. Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen*, Neukirchen-Vluyn 1987, 140.

273 A.a.O., 51.

274 A.a.O., 86.

Obwohl Barths Studie über 30 Jahre alt ist, ist sie hinsichtlich der Frage nach dem Modus der Realpräsenz sehr aktuell, was die Auflistung von möglichen Arten der Gegenwart Christi durch Barth zeigt:

- (1.) Christus ist *hinter* dem Altar gegenwärtig,
- (2.) Christus ist *auf* dem Altar gegenwärtig,
- (3.) Christus ist *vor* und *um* den Altar *herum* gegenwärtig (und zwar in Gestalt der Gemeinde).

Die ersten beiden Möglichkeiten erklärt Barth für exegetisch abwegig und überholt. Er kommt zu dem Schluss, den Begriff „Realpräsenz“ durch den Ausdruck „Parusie Christi“ zu ersetzen. Damit schließt er an das lukanische Doppelwerk an, geht aber noch einen Schritt weiter und bemerkt, dass auch Paulus diese Parusie erwähne, aber dergestalt, dass bei ihm die Christusgemeinschaft, das Christusgedenken und das Verkünden seines Todes in futurischer Hinsicht im Zentrum stehe: es gehe nie und nimmer um ein (bloßes) Essen „mit oder von“ Christus.<sup>275</sup> Damit gerät natürlich der Sakramentsbegriff ins Kreuzfeuer der Kritik: Von „Sakrament“ (im Sinne der seit „Tertullian und Augustin erfolgten Füllung dieses Begriffs“) werde im Neuen Testament, wenn überhaupt, „nur in der Theologie des Johannesevangeliums“ geredet, weil das „Vokabular und die Substanz klassischer Sakramentslehre [...] Hinweise auf die schöpferische Tätigkeit des [...] Geistes“ liefere.<sup>276</sup> Johannes aber kenne nur ein „Sakrament“: den Mensch gewordenen, gekreuzigten und lebendigen Herrn.<sup>277</sup>

Während Barths exegetisches Interesse dem Juden Jesus gilt, liegt der Fokus Calvins ganz auf dem erhöhten Christus. Wie erwähnt: Calvin hat weder in seinem dogmatischen noch auch in seinem Kommentarwerk Bezüge zwischen dem Abend- und dem Passahmahl hergestellt. Anders Zwingli: in seinen beiden letzten Lebensjahren nimmt er explizit Bezug auf das alttestamentliche Passah und stellt es in Verbindung zum Abendmahl.<sup>278</sup> In der

275 A.a.O., 96f.

276 A.a.O., 263.

277 Vgl. a.a.O., 264.

278 Vgl. Johannes Voigtländer, Ein Fest der Befreiung. Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre, Neukirchen-Vluyn 2013, 215-217: In seinen beiden letzten Lebensjahren habe Zwingli seine Abendmahlslehre „dekonstruiert“ und das Abendmahl als Nachahmung des Passah gedeutet, so Voigtländer (ebd.). Damit ist ein innerreformatorischer Traditionsstrang benannt, den Calvin in seiner Abendmahlslehre leider nicht weiter aufgegriffen hat, obwohl er dies hätte tun können, waren ihm doch die Schriften Zwinglis keinesfalls unbekannt. Auch mit Bullinger hätte er sich in der Frage des Bundes noch stärker an das alttestamentliche Denken herantasten können, doch auch hier ist eine Annäherung ausgeblieben mit Ausnahme des Consensus Tigurinus.

Tat stellt sich die Frage: Wie ist diese merkwürdige Leerstelle zu erklären? Vier Hinweise mögen genügen: a) Calvins Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament im Rahmen von „Gesetz und Evangelium“, b) Calvins Augustinrezeption in der Auslegung von Röm 9-11, c) Calvins Auseinandersetzung mit den „Fragen und Einwüfen irgendeines Juden“ und d) Calvins Exegese von Joh 8,44 und 1Thess 2,15f. Dabei darf nicht übersehen werden, dass Calvins Auslegung des Alten Testaments nicht dem christlichen Brauch und Bedürfnis folgt, es für die „Predigt der Kirche zu annektieren“, wie Hans-Joachim Kraus richtig bemerkt hat.<sup>279</sup> Darum unterscheidet er bei Calvin auch zu Recht einen humanistisch-historischen Ansatz der Schriftauslegung auf der einen und eine systematisch-dogmatische Kategorisierung auf der anderen Seite.<sup>280</sup>

Wenden wir uns zuerst der Verhältnisbestimmung der beiden Testamente bei Calvin zu, deren Einheit er in Zürich und Straßburg bei Wolfgang Capito und Martin Bucer gelernt hat.<sup>281</sup> Wir müssen von vorneherein beachten, dass Calvins „These von der Bundeseinheit“ vorrangig der innerchristlichen Diskussion diene (wie Zwingli, Bullinger und Bucer ging es Calvin um eine Herleitung der Kindertaufe von der Beschneidung), sodass das Judentum „hier nur indirekt in den Blick“ kommt.<sup>282</sup> In seiner Frühphase zeigt Calvin „wenig Interesse am zeitgenössischen Judentum“<sup>283</sup>, erst in seiner Straßburger Zeit (1538-1541) wird er „mit der Existenz jüdischen Lebens und jüdischer Kultur

279 Hans-Joachim Kraus, *Rückkehr zu Israel. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*, Neukirchen-Vluyn 1991, 189: „In seinen Auslegungen des Alten Testaments erweist sich der Genfer Reformator in der Frage der christologischen Interpretation des Alten Testaments als äußerst zurückhaltend [...]. An entscheidenden Stellen schert er aus der christlichen Auslegungstradition aus.“ Kraus nennt zwei Beispiele, nämlich Calvins Auslegung des traditionell christologisch interpretierten Psalms 72 und die klassisch als „Protoevangelium“ bezeichnete Stelle Gen 3,15: Ps 72 sei nicht ohne Weiteres auf das Königtum Christi zu beziehen, so Calvin und die Schlange in Gen 3,15 sei wörtlich als Schlange und nicht allegorisch als das „Böse“ zu deuten. Folglich kommt Kraus zu dem Urteil: „Man kann sagen, daß durch Calvin Tabus gebrochen wurden, denn tatsächlich hat die Kirche bestimmte Verheißungen und Weissagungen des Alten Testaments christologisch tabuisiert, um auf diese Weise Altes und Neues Testament eng zu verklammern. Wo immer aber Calvin selbst christologische Erklärungen in seine Auslegungen des Alten Testaments einbringt, da geschieht dies in messianischer Perspektive und sachlicher Konsequenz, unter betonter Ausscheidung jeder allegorischen oder typologischen Kunstgriffe“ (a.a.O., 186f.).

280 Vgl. a.a.O., 193.

281 Vgl. Achim Detmers, *Reformierte Reformatoren und ihr Verhältnis zum Judentum*, hg. v. Reformierten Bund, Hannover <sup>2</sup>2016, 10.

282 A.a.O., 11.

283 Ebd.

konfrontiert<sup>284</sup>. Neben seiner intensiven Beschäftigung mit dem Römerbrief (1540) ist es vor allem der freundschaftliche Austausch mit Capito und Bucer, der Calvins Beschäftigung mit dem Judentum gefördert hat.<sup>285</sup>

a) Calvins Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament:  
Christus, der Mittler

Calvin lehrt in Inst. II,6 eine Mittlerchristologie. Diese besagt, dass schon im Alten Testament Israel nur wegen des noch verborgenen Mittlers Gott gefallen könne.<sup>286</sup> Er, Jesus Christus, sei es auch, der die Kirche mit Israel verbinde. „Jesus von Nazareth als der Messias Israels und Herr der Kirche“ begründet für Hans-Joachim Kraus „die Gemeinschaft der Kirche mit Israel, dem Gottesvolk des Alten Testaments“, denn die beiden Akzente – Jesus als wahrer Jude und Messias Israels – würden bei Calvin „schärfer gesetzt als sonst in der christlichen Tradition“: Calvins Christologie sei „alttestamentlich bestimmte Messianologie“.<sup>287</sup> Kraus, der sich in dieser Frage auf Calvins Psalmenkommentar zu stützen scheint, schießt insofern über das Ziel hinaus, als dass sich im Buch II der „Institutio“ keine Würdigung des Juden Jesus finden lässt trotz der tendenziell „positiven“ Sichtweise des Alten Testaments.

Calvin argumentiert: schon im Alten Testament gab es den Glauben nur über den Umweg des Mittlers, sodass dort die Opfer zur Sühne dienten, Israels Annahme von der Gnade des Mittels abhing und dieser das Haupt Israels und der Kirche war. Da der heilige und gerechte Gott den sündigen Menschen nur im Mittler gnädig gewesen sei, sei auch „Israel unter dem Gesetz“ immer Je-Christus als Glaubensgegenstand vorgehalten worden.<sup>288</sup> Israels Unkenntnis des Mittlers rühre von mangelnder Gotteserkenntnis her, die im Gegensatz zur Hoffnung des verus Israel stehe, das von der Christusverheißung lebe.<sup>289</sup>

284 A.a.O., 12.

285 Hans-Joachim Kraus, a.a.O., 194f. meint dagegen, dass Calvin zu seiner Zeit „kaum eine Gelegenheit“ hatte, „Juden zu begegnen“, denn nicht nur in Genf habe es „keine Synagoge“ gegeben, sondern ein „Dialog zwischen Kirche und Synagoge“ habe außerhalb der Möglichkeiten gelegen (ebd.). Dass dem nicht so war, bestätigt Detmers auch noch an anderer Stelle, vgl. Ders., Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin (Judentum und Christentum 7), Stuttgart u. a. 2000.

286 Vgl. Inst. (1559), II,6,1.

287 Hans-Joachim Kraus, a.a.O., 185f.

288 Vgl. Inst. (1559), II,6,2.

289 Vgl. Inst. (1559), II,6,3; vgl. dazu Michael Bachmann, *Verus Israel*. Ein Vorschlag zu einer ‚mengen-theoretischen‘ Neuschreibung der betreffenden paulinischen Terminologie, in: NTS 48 (2002), 500-512. Für Bachmann meint das „Israel Gottes“ aus Gal 6,16 nicht die Kirche.

Trotz gegenteiliger Tendenzen erweist sich Calvin als Vertreter einer typologischen Schriftauslegung. Diese veranlasst ihn dazu, die „jüdische Schriftauslegung zu verwerfen, weil durch sie „das christologische Verständnis des Alten Testaments unterdrückt würde“, was als größtes Hindernis für die Bekehrung der Juden anzusehen sei, so Achim Detmers.<sup>290</sup> Nichtsdestotrotz widerfährt dem Alten Testament in Calvins „Institutio“ größtes Lob, was darauf hinweist, dass Detmers Einschätzung durchaus mit einem kleinen Fragezeichen zu versehen ist.

Geradezu axiomatisch führt Calvin aus, dass der Glaube an Gott den Vater sich nicht einseitig auf sein Schöpfungshandeln beziehen kann, sondern auch sein Versöhnungshandeln mit zu berücksichtigen habe, denn der Sohn sei das „sichtbare Abbild des unsichtbaren Vatersgottes“.<sup>291</sup>

In Inst. II,7 fällt Calvin eine äußerst wichtige und seine ganze Argumentation grundlegend bestimmende Entscheidung: das Gesetz wurde nicht dazu gegeben, das Volk des alten Bundes „bei sich selbst festzuhalten, sondern um die Hoffnung auf das Heil in Christus bis zu seinem Kommen zu bewahren“. Das Gesetz wird in erster Linie als besonderer Erkenntnisweg, nicht etwa als Regelwerk gedeutet, denn es ist *Gottes* Gesetz. Als „Zuchtmeister auf Christus“ (vgl. Gal 3,24) hat es bei Calvin primär pädagogische Funktionen. Dahinter zurück stehen der überführende (*usus elencticus*), der politische (*usus politicus*) und der allein den Glaubenden vorbehaltene (*usus in renatis*) Gebrauch des Gesetzes.

Wie Luther sieht Calvin das Gesetz in der Klammer von „Gesetz und Evangelium“ und ordnet das Gesetz dem Evangelium formal vor, um später das Evangelium dem Gesetz sachlich vorzuordnen. Spannend ist, dass Calvin darauf hinweist, dass das Gesetz mit einer „Verheißung“ versehen wurde: dem Leben aus dem Gesetz (Lev 18,5). Diese Verheißung ist zwar durch Gehorsam bedingt, aber vom göttlichen Evangelium umschlossen. Obwohl kein Mensch das Gesetz vollkommen erfüllt, schaut Gott in Christus, dem Erfüller des Gesetzes (Mt 5,17), den Menschen gnädig an.<sup>292</sup> Im Unterschied zu Luther besteht für Calvin der eigentliche Zweck des Gesetzes nicht darin, dass Menschen sich als Sünder erkennen, sondern vor allem darin, Gott mehr zu lieben, denn durch das Gesetz werden die Gläubigen dazu angehalten, täglich umzukehren und Gott gehorsamer zu werden.<sup>293</sup> In der Tora geht es um

290 Achim Detmers, a.a.O., 13.

291 Inst. (1559), II,6,4.

292 Vgl. Inst. (1559), II,7,4.5.

293 Vgl. Inst. (1559), II,7,12.

Leben und Tod (Deut 30,15), deshalb warnt Calvin vor christlichem Quietismus, der Gottes Gnade herabsetzt.<sup>294</sup> Gottes Gesetz verdamme nur Ungläubige.<sup>295</sup> Den Gläubigen aber diene es zur Buße.

Ohne auf die Weisungen des Dekalogs näher einzugehen, kann also vorläufig gesagt werden, dass das Gesetz auf den Messias verweist und in seiner alttestamentlichen Gestalt ein Abbild seines neutestamentlichen Urbildes ist. Es ist nicht zu übersehen, dass Calvin hier platonischen Ideen Einlass gewährt, „wenn die neutestamentliche Unterscheidung durch das Schema platonischer Philosophie in ein Urbild-Abbild-Verhältnis gerückt wird“. Im Hintergrund steht das Konzept der „ecclesia aeterna“.<sup>296</sup> Folglich habe Israel nur einen kleinen Vorgeschmack der Gnade Gottes erfahren.<sup>297</sup> Dieser Vorgeschmack mache den alten Bund nicht überflüssig, im Gegenteil: durch diesen Vorgeschmack teilten sich Juden und Christen ihren Glauben an den einen Gott und die Hoffnung auf das Kommen des Messias. Am Messias könne aber nur derjenige Anteil haben, der ihn in seinen Verheißungen erfasse.<sup>298</sup>

Calvin teilt nicht das Vorurteil, dass das Judentum eine „gesetzliche Religion“ ist, die irdisch fixiert bleibt.<sup>299</sup> Wenn er „den Juden“ eine Hoffnung auf die Auferstehung der Toten zubilligt, dann unterscheidet Calvin nicht zwischen biblischen und nachbiblischen „Juden“:

„Als nach der Zerstörung des Nordreichs Israel im Jahr 722 v.Chr. nur noch das Südreich ‚Juda‘ existiert, liegt es nahe, die Einwohner dieses Südreichs ‚Judaei‘, ‚Juden‘ zu nennen. So verfährt auch Calvin, wobei jedoch die Unterscheidung keine Scheidung vollzieht, sondern in der Bezeichnung ‚Juden‘ – ‚Israel‘ meint. Dies ist umso bemerkenswerter, als Calvin seine frühmittelalterlichen Lehrer und Gewährsmänner von Raschi bis Ibn Esra auch ‚Judaei‘, ‚Juden‘ nennt – ohne eine unterscheidende Erklärung einzufügen. So stehen die biblische und die nachbiblische Bezeichnung oft unvermittelt nebeneinander. Und dies hat natürlich Grund und Voraussetzung in der von mir erwähnten Tatsache, daß der Bund mit Israel ungekündigt ist und, wie dem alttestamentlichen Israel, so auch den in der nachbiblischen Ära lebenden Juden gilt. [...] Dies ist in der kirchlichen Tradition – ich

294 Vgl. ebd.

295 Vgl. Inst. (1559), II,7,14-17.

296 Hans-Joachim Kraus, a.a.O. 191.

297 Inst. (1559), II,9,1.

298 Vgl. Inst. (1559), II,9,2.

299 Hans-Joachim Kraus, a.a.O., 183.

sagte es schon – ein Novum, ein einsamer Vorstoß mit erheblichen Folgen.<sup>300</sup>

Dieses Novum führt Calvin dazu, sich gegenüber dem zeitgenössischen Judentum vorsichtig und zurückhalternd zu äußern, doch scheut er nicht davor zurück, auf „antijüdische Stereotype, wie z.B. auf das des jüdischen Hostienfrevels zurückzugreifen“.<sup>301</sup> Auch wenn er nie für eine Duldung der Juden eintrat, hat er doch „Zwangmaßnahmen einer inhumanen Missionspraxis“ kritisiert.<sup>302</sup> Wie Achim Detmers bemerkt hat, stehen für Calvin theologische Überlegungen im Vordergrund. Hierzu gehört zum einen die Ansicht, dass Gott die Juden mit „Blindheit“ geschlagen habe und also „nur bei einzelnen Juden Hoffnung auf eine Bekehrung bestehe“.<sup>303</sup> Dazu gehört zum anderen auch das Konzept von der „ecclesia aeterna“, wonach die Kirche von Anfang der Schöpfung an existierte, sodass sogar die Erzväter ihr angehörten: indem Israel ein Bestandteil der „ecclesia aeterna“ sei, vereinnahme dieses Dogma „das gesamte Alte Testament mitsamt den Erzvätern, Israeliten und Propheten“, so Kraus.<sup>304</sup>

Als untrügliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Judentum und Christentum nennt Calvin die jüdische Verwerfung des Messias (Genitivus subiectivus), die zur Folge habe, dass „Mose diesem Volk verdeckt und verhüllt“ bleibe, bis es zu Christus bekehrt werde.<sup>305</sup> Es bleibt nach Detmers zu beachten, dass Calvin zwischen dem „jüdischen Volk als Ganzem und einzelnen Juden“ unterscheide, wodurch es ihm ermöglicht werde, die „widersprüchlichen paulinischen Aussagen zur Verwerfung, Verstockung und bleibenden Erwählung Israels miteinander zu vereinbaren“: die Erwählung zum Gottesvolk gründet in Gottes Gnade, die immer schon einen „Rest“ in Israel übrig gelassen habe:

„Durch einige Juden, die fest an die Verheißung glaubten, bleibe die Bundesgnade im jüdischen Volk erhalten. Für diese wenigen erwählten Juden werde die Gnade des Bundes allerdings nur wirksam, sofern sie sich zu Christus bekehrten, durch den der Bund erneuert und bekräftigt worden sei.“<sup>306</sup>

300 A.a.O., 192f.

301 Achim Detmers, a.a.O., 12.

302 Ebd.

303 Ebd.

304 Hans-Joachim Kraus, a.a.O., 190f.: die christliche Vereinnahmung des Alten Testaments sei in der Kirchen- und Theologiegeschichte „oft auf sehr plumpe Weise geschehen“, so Kraus (a.a.O., 191).

305 Inst. (1559), II,10,23.

306 Achim Detmers, a.a.O., 11.

Obschon der Form nach Unterschiede bestehen – in der Sache sind sich alter und neuer Bund ähnlich, doch Calvin stellt diese Entsprechungen auf den Prüfstand: zuerst wendet er sich dem gemeinsamen Erbe von Juden und Christen zu und konstatiert, dass das Alte Testament einen irdisch-sichtbaren, das Neue Testament einen himmlisch-unsichtbaren Nachlass umfasse.<sup>307</sup> Dann spricht Calvin von einer Differenz zwischen der Form des Gesetzesbundes (Bild) und dem Inhalt des Evangeliums Bundes (Wirklichkeit). In einer „Kombination von Gal 3,24 [...] und Eph 4,13 [...] entwirft Calvin die Vorstellung vom Wachstum eines Menschen, der unter Gottes Erziehung reift: der heranwachsende und im Neuen Testament ausgereifte Mensch lebt im Alten Testament in der *aetas puerilis*, im knabenhaften [...] Zeitalter.“<sup>308</sup> So gestaltet sich der Übergang vom Alten zum Neuen Testament als heilsgeschichtliche Erziehungsgeschichte, die die Kirche durchläuft.<sup>309</sup>

In seiner dritten Unterscheidung zwischen dem Alten und Neuen Testament rekurriert Calvin auf das bekannte Pauluswort: „Er [sc. Jesus Christus; D.S.] hat uns fähig gemacht, Diener des Neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2Kor 3,6). Dementsprechend differenziert Calvin zwischen totbringendem Gesetz auf der einen und lebensstiftendem Evangelium auf der anderen Seite. Nur Gottes Zuspruch, nicht Gottes Anspruch vermag des Menschen Herz zu treffen, ist Calvin sich sicher.<sup>310</sup>

Auf einer vergleichbaren Linie liegt der vierte Einspruch gegen das Gesetz Gottes: auch wenn Altes und Neues Testament durch Gottes Bund zusammengehören: im Alten unterdrückt das Gesetz den Menschen zur Gottesfurcht – immerhin aller Weisheit Anfang (vgl. Ps 111,10 und Spr 9,10 – und im Neuen befreit das Evangelium den Menschen zur Christuserkenntnis<sup>311</sup> und spätestens hier erheben sich gewichtige Einwände gegen Calvins Schrifthermeneutik: sie verfährt schematisch und schließt sich altbekannten Vorurteilen des christlichen Antijudaismus an.

Die letzte Unterscheidung zwischen Altem und Neuen Testament ist die zwischen selektivem, die Juden umfassenden, und universalem, also alle Menschen inkludierenden Gnadenbund.<sup>312</sup> Auch diese Interpretation verfährt lei-

307 Vgl. Inst. (1559), II,11,1-3.

308 Hans-Joachim Kraus, a.a.O., 191.

309 Ebd.; vgl. dazu bes. Inst. (1559), II,11,4-6.

310 Vgl. Inst. (1559), II,11,7f.

311 Vgl. Inst. (1559), II,11,9f.

312 Vgl. Inst. (1559), II,11,11f.

der schematisch, insofern Calvin behauptet, das Alte Testament kenne kein eschatologische Hoffnung auf eine universale Ausweitung des Bundes Gottes. Das ist nicht der Fall, wie ein kurzer Blick in Mi 4,14 beweist. Wenn Calvin der Meinung ist – und nach allem bisher Gesagten ist er das –, dass allein Jesus wahrer Jude und Messias Israels ist, dann ist seine Mittlerchristologie die größte Herausforderung im Gespräch mit dem Judentum.<sup>313</sup> Calvins Auslegung von Röm 9-11 unterstreicht diese Sicht, weil sie der christologischen Argumentation gleichberechtigt eine prädestinarianische zur Seite stellt.

#### b) Calvins Auslegung von Röm 9-11: Hermeneutische Spannungen und das „Rest“-Motiv

Calvins Römerbriefkommentar (1540) setzt in Röm 9,4 programmatisch mit Gottes Liebe ein: Israel gebührt eine „Ehrenstellung“, die durch dessen „Undankbarkeit“ nicht widerrufen wird, denn auf das folgende „Ziel richtet sich die ganze Rede des Paulus“: „Obwohl die Juden in ihrer Abtrünnigkeit die gottlose Trennung von Gott vollzogen haben, ist über ihnen dennoch das Licht der göttlichen Gnade nicht [...] erloschen.“ Es ist für Calvin „vielmehr die Kraft der Adoption, in der das Versprechen der himmlischen Erbschaft enthalten ist“.<sup>314</sup> Gottes *Bund* enthält die Verheißung, Israel „immer neu“ gnädig zu sein, wie der Reformator unter Verweis auf die Erzväter ausführt (Röm 9,5).<sup>315</sup> Kraus bemerkt zu Calvins Auslegung von Röm 11,2, dass es Gottes *Gnadenbund* ist, an der Israels Erwählung hängt, aber nicht die Würdigkeit der Menschen.<sup>316</sup> Calvin liest die Verse Röm 9,6-8, 11-13, 15-18, 20f., 24-26, 30-32 im Sinne der doppelten Prädestination, die für „die Juden“ heilsam sei. Er weist wiederholt darauf hin, dass Gottes Bundestreue kein Ende hat. Israel ist und bleibt Gottes erwähltes Volk. Wer an dieser Stelle Widerspruch einlegt, so Kraus unzweideutig, „zerstört die Fundamente des Heils, die auf Gottes freier Gnade beruhen“: Israel ist nicht nur, „wie in der Kirche bisweilen gedeutet“, Anschauungsunterricht der Bundestreue Gottes für die Kirche, sondern die Bundestreue „bleibt vielmehr für Israel geschichtlich real und konkret – bis zum Letzten“.<sup>317</sup>

Calvins prädestinarianischer Ansatz hält sich auch in der Auslegung von Röm 9,14f. durch: an den Erwählten sollen wir Gottes Gnade und an den

313 Vgl. Inst. (1559), II,11,13f.

314 CStA V/2, 469.471.

315 CStA V/2, 471.

316 Vgl. Hans-Joachim Kraus, a.a.O., 188f.

317 A.a.O., 189.

Verworfenen Gottes gerechtes Urteilen erkennen, denn nicht Gott wurde auf die Anklagebank gerufen, weil er in seinem erwählenden und verwerfenden Handeln ungerecht ist, sondern es ist „heilige Pflicht [sc. aller Gläubigen; D.S.], ohne Umschweife zu bekennen, dass an seiner freien Erwählung Heil und Untergang der Menschen hängen“.<sup>318</sup> Die Akzente sind ausgewogen verteilt: das Verwerfungsrecht Gottes auf der einen und die Unwürdigkeit des Menschen zu Gottes Erwählung auf der anderen Seite. Calvin stellt der freien Gnade Gottes den unfreien Willen des Menschen gegenüber und schärft in Abgrenzung zur pelagianischen Lehre und zum Heilssynergismus ein:

„Denn wenn der menschliche Wille deshalb als Ursache der Erwählung abgelehnt wird, weil er nicht allein, sondern nur teilweise Ursache ist, so wird man umgekehrt sagen dürfen, dass [die Erwählung] nicht von der Barmherzigkeit abhängt, sondern von dem, der will oder läuft. Denn wo eine wechselseitige Zusammenarbeit sein soll, wird auch der Ruhm gegenseitig sein. Aber dieser letzte Satz fällt ohne Diskussion wegen seiner Absurdität in sich zusammen.“<sup>319</sup>

Gottes Souveränität, zu verwerfen und zu erwählen, wen er will, wird nach Calvin von den Gegnern des Paulus als Gewaltherrschaft und Tyrannei missverstanden. Diesen „Gotteslästerern“ sei entgegenzuhalten, dass „sich kein höherer Grund als Gottes Ermessen anführen“ lasse.<sup>320</sup> Gottes absoluter und ewiger Ratschluss (*decretum absolutum*), die einen zu erwählen und andere zu verwerfen, ist für Calvin unhintergebar und darum nicht angreifbar. Dabei kann nicht übersehen werden, dass er bewusst eine hermeneutische Hürde aufrichtet, die nicht ohne Weiteres übersprungen werden kann. Gewiss ist ihm zuzugestehen, dass eine „doppelte Buchführung“ aus „wechselseitige[r] Zusammenarbeit“ die Ehre Gottes in der Erlösung mindert (Semipelagianismus). Zu fragen ist aber, ob Calvin nicht einen zu hohen Preis zahlt, wenn er auf der einen Seite ein heilssynergistisches Denken schroff zurückweist und auf der anderen Seite den Anschein erweckt, dass die Christen sich unhinterfragt unter Gottes Dekret zu beugen haben. Verwehrt Calvin auf diese Weise nicht die vernünftige Befragung des Glaubens im Sinne des Anselmischen „*Fides quaerens intellectum*“?

Calvins Auslegung von Röm 10,1-4 unterstreicht nur bedingt die von Hans-Joachim Kraus als positiv konnotierte Israeltheologie Calvins. Dem Apostel folgend irre Israel nicht aus „bösem Willen“ (intentional), sondern „aus Un-

318 CStA V/2, 489.

319 CStA V/2, 495.

320 CStA V/2, 501.

wissenheit“: „nur aus Leidenschaft für Gott“ sei es zur Verfolgung des „Reiches Christi“ gekommen (vgl. Röm 10,1), so Calvin.<sup>321</sup> Er hält den Juden einen ehrlichen Eifer für Gottes Sache zugute, doch dieser sei da in „törichtes Vertrauen“ verkehrt, wo die Gerechtigkeit Gottes – die Calvin als fremde und damit schenkende Gerechtigkeit Jesu Christi interpretiert – übersehen worden sei.<sup>322</sup> Daraus ergibt sich nach Calvin ein kontrastives Wirklichkeitsverständnis: Juden stehen, Kraus' Beteuerungen zum Trotz, unter dem Verdikt der „Werkgerechtigkeit“:

„Damit an den Tag kommt, wie sehr die Glaubensgerechtigkeit und die Werkgerechtigkeit gegeneinander streiten, stellt [Paulus] sie jetzt nebeneinander. Denn durch einen Vergleich tritt der Widerspruch zwischen diesen [...] Wirklichkeiten [...] hervor. Dabei behandelt er [...] das eigene Zeugnis des Mose, und zwar aus dem einen Grund, damit die Juden verstehen, dass ihnen das Gesetz nicht deshalb von Mose gegeben ist, um sie beim Vertrauen auf die Werke festzuhalten, sondern sie vielmehr zu Christus zu führen.“<sup>323</sup>

Calvin rekurriert auf den zweifachen Nutzen (Brauch) des Gesetzes: von Sünde zu überführen und Christus als Zuchtmeister zu erkennen.<sup>324</sup> Nicht nur die Glaubenden sollen in Not und Elend lernen, „zu Christus zu fliehen“ – auch die Juden.<sup>325</sup> Im Zusammenhang der Glaubensgerechtigkeit argumentiert er, dass der Gesetzesgehorsam seinen Grund in der Gerechtigkeit Gottes habe<sup>326</sup> und schlägt vor, das „Wort des Glaubens“ (Röm 10,8) – metonymisch – „für das Wort der Verheißung, d.h. für das Evangelium selbst“ anzusehen, „da es in [enger] Beziehung zum Glauben steht“; aus „diesem Unterscheidungsmerkmal schließen wir: so, wie das Gesetz Werke fordert, verlangt das Evangelium nichts anderes, als dass die Menschen im Glauben die Gnade Gottes empfangen“.<sup>327</sup> Hier fällt Calvin zurück in das starre Schema von „Gesetz und Evangelium“.

Was Röm 10,18-21 betrifft, argumentiert Calvin differenzierter: Gottes Zurückstoßung Israels hängt nicht allein mit der Zurückstoßung Gottes durch Israel zusammen, sondern auch mit der damit verbundenen Aufnahme der Hei-

321 CStA V/2, 525.

322 Vgl. CStA V/2, 527.

323 CStA V/2, 531.

324 Vgl. CStA V/2, 531-533.

325 CStA V/2, 533.

326 Vgl. CStA V/2, 535.

327 CStA V/2, 539.

den, die „ohne die Verwerfung des jüdischen Volkes nicht möglich“ gewesen wäre.<sup>328</sup> Calvin kann noch einen Schritt weiter gehen: dass das jüdische Volk Gottes Offenbarung in Jesus Christus abgelehnt hat, ist „die äußerste Gestalt der Gottlosigkeit“.<sup>329</sup> Diese Einschätzung klingt beinahe wie ein moralisches Verdammungsurteil. Calvin kann aber auch anders: Gott tritt deshalb von der Seite der Juden weg und auf die Seite der Heiden hin, weil er seine Gnade unter den Juden „zum Gespött werden“ sieht (Röm 10,21).<sup>330</sup> Calvins Deutung basiert auf einer bei Paulus anzutreffenden Metapher von einem Gott, der „müde wurde, mit jeder Art von Freundlichkeit zu sich zu locken“.<sup>331</sup>

In Röm 11,1-6 nimmt Calvin die Verwerfung Israels wieder zurück und konzentriert sich auf das Motiv vom „Rest“ Israels (Röm 11,4f.): „[Paulus] redet nicht einfach von Gnade, sondern ruft uns jetzt auch [das Stichwort der] Erwählung in Erinnerung, damit wir lernen, uns in Ehrfurcht vom verborgenen Ratschluss Gottes abhängig zu machen.“<sup>332</sup> Besagte „Abhängigkeit“ kann in Unmündigkeit umschlagen, sobald vergessen wird, dass Christus selbst der „Spiegel“ der Erwählung ist (vgl. Eph 1,4). Von einem solchen Spiegel spricht Calvin erst 1551 auf dem Konvent der Genfer Pastoren, denen er die Predigt „Von der ewigen Erwählung Gottes“ hält. Darin stellt er den Aspekt der „Vorzeitigkeit der Erwählung ganz zurück“, woraus ein verändertes argumentatives Gefälle zutage tritt:

„Was Calvin zu Eph 1,4f. ausführt, liest man der Sache nach auch in Inst III,22,2, aber es gibt bemerkenswerte Verschiebungen. So fällt in der Predigt auf die Vorzeitigkeit der Erwählung kein eigenes Gewicht, aus ihr wird kein ‚decretum absolutum‘ abgeleitet, und wo der ‚ewige Ratschluss‘ einmal ausdrücklich erwähnt wird [...], da wird er auf das Erbe des bleibenden Abrahambundes bezogen, also gewissermaßen auf die Zukunft hin ausgelegt [...]. Damit ist das kausale Denken verlassen.“<sup>333</sup>

Es geht uns an dieser Stelle nicht darum, die Dynamisierungen dieses kausalen Denkens zu eruieren, sondern Calvins Auslegung des elften Kapitels des Röm näher in Augenschein zu nehmen, denn er betont auch im Kontext von Röm 11,11-15 – „Israels Fall und Errettung“ – das „Rest“-Motiv. Er hebt zu

328 CStA V/2, 559.

329 Ebd.

330 CStA V/2, 561.

331 CStA V/2, 561-563.

332 CStA V/2, 573.

333 CStA IV, 87f.

Anfang eine bei Paulus selbst in Rechnung zu stellende Differenzierung hervor, nämlich die zwischen dem Volk als Ganzem und einzelnen Juden. „Im Rahmen dieser Unterscheidung“ werde „jetzt geredet“, so Calvin<sup>334</sup>:

„Hier bestreitet er [sc. Paulus; D.S.] zu Recht, dass das Heil der Juden verloren sei, oder dass Gott sie in einer Weise verworfen hätte, dass es keine künftige Wiederherstellung gebe, oder der Gnadenbund überhaupt ausgelöscht sei, den er einmal mit ihnen geschlossen hatte. Denn es blieben in diesem Volk nun einmal immer Nachkommen des Segens. [...] Die an Christus hartnäckig Anstoß genommen haben, sind also gefallen und ins Verderben gestürzt. Dennoch geht das Volk nicht unter, so dass notwendig jeder, der ein Jude ist, verloren oder fern von Gott sein müsste.“<sup>335</sup>

Trotz des Zugeständnisses an Israels bleibende Erwählung hält Calvin an der Bekehrung der Juden zu Jesus Christus fest. Dies widerspricht bei genauerem Hinsehen seiner Exegese von Röm 11,18:

„Denn Paulus will immer bedacht haben, wo das Heil seinen Anfang nimmt. Nachdem nun Christus durch sein Erscheinen die Mauer niedergerissen hat, wissen wir aber, dass der ganze Erdkreis mit der Gnade erfüllt worden ist, die Gott bis dahin seinem erwählten Volk übergeben hatte. Daraus folgt, dass die Berufung der Heiden einer Einpflanzung vergleichbar ist, und dass sie nicht anders in Gottes Volk hineinwachsen, als dass sie in Abrahams Nachkommenschaft Wurzeln schlagen.“<sup>336</sup>

Ohne Israel kann die Kirche nicht Kirche – ohne die Juden können die Christen nicht Christen sein. Darum ist es verfehlt, dass Calvin das Alte Testament als „ecclesia aeterna“ bezeichnet. Spannend ist, wie er Röm 11,25-27 deutet, wird diese Stelle doch heutzutage nicht selten auf die (endzeitliche) Errettung ganz Israels hin ausgelegt.

Zum einen deutet Paulus' Anliegen in den V. 25-27 dahin, „das Selbstbewusstsein der Heiden in Schranken zu halten, damit sie sich nicht über die Juden erheben“, so Calvin und zum anderen meine der Apostel in diesen Versen nicht „das Heil aller auf ewig“, sondern das „Heil für die übrig-gebliebene Zahl“, soll heißen: das „Rest“-Motiv prägt auch Calvins Interpretation dieser (fast) letzten Verse des elften Kapitels des Römerbriefes. Das von Paulus erwähnte Geheimnis (vgl. Röm 11,25) nennt Calvin im Zusammenhang einer

334 CStA V/2, 581.

335 CStA V/2, 587.

336 CStA V/2, 589-591.

„Zeit der Offenbarung“, die „unbegreiflich bleibt“.<sup>337</sup> Er spricht erneut von der „Blindheit“ der Juden, aber nicht isoliert, sondern in enger Anlehnung an die Erwählung der Heiden. Ist Calvin ein Vertreter der Substitutionstheorie? Soviel steht jedenfalls fest: Israels „Blindheit“ dient Gottes Vorsehung und damit dem Heil nicht nur der Heiden, sondern auch der Juden. Aber die „Fülle der Heiden“ wird von Calvin nicht als „ein ungeheuer großes Zusammenströmen“ verstanden (wie man annehmen könnte), denn, so Calvin weiter, „nicht einzelne Proselyten schlossen sich damals den Juden an, wie es zuvor geschehen war, sondern es fand eine solche Veränderung statt, dass die Heiden fast das ganze Kirchenvolk ausmachten“.<sup>338</sup> Dass schon innerneutestamentlich der Gesprächsfaden zwischen Juden- und Heidenchristen (vgl. Eph 2 u.ö.) abbricht, scheint Calvin nicht zu beschweren und so legt er stattdessen eine eigenwillige Deutung der berühmten Stelle Röm 11,16 vor:

„Wenn die Heiden erst einmal hinzugekommen sind, werden sich zugleich auch die Juden von ihrem Abfall erholen und zum Gehorsam des Glaubens [zurückfinden], und so wird das Heil des ganzen Israel Gottes erfüllt werden, das aus beiden gesammelt werden soll; doch so, dass die Juden als die Erstgeborenen in der Familie Gottes den ersten Platz haben.“<sup>339</sup>

Calvins Auslegung ist gleichermaßen israelfreundlich (Zugehörigkeit zur Familie Gottes) wie israelfeindlich (Aufgehen Israels in der Kirche), denn die Vorstellung, dass in Gottes Heilsplan für Israel noch eine besondere Rettung vorgesehen ist, teilt Calvin nicht und deutet die Stelle stattdessen als Verheißung für die Kirche aus Juden und Heiden.<sup>340</sup> Calvins Argumentation läuft auf eine Vereinnahmung des Judentums und der hebräischen Bibel hinaus. Des Weiteren bemerkt Calvin:

„Diese Deutung scheint mir deshalb passender [sc. als die des Thomas von Aquin; D.S.] zu sein, weil Paulus hier auf die Vollendung des Reiches Christi hinweisen wollte, die keineswegs nur auf die Juden beschränkt bleibt, sondern den ganzen Erdkreis umfasst.“<sup>341</sup>

Das „Israel Gottes“ aus Gal 6,16 deutet Calvin auch als Kirche aus Juden und Heiden.<sup>342</sup> Zusammenfassend ist zu festzuhalten: Calvin bestätigt Israels bleibende Erwählung. Es ist jedoch nicht das jüdische Volk in seiner Gesamtheit,

337 CStA V/2, 599.

338 CStA V/2, 601.

339 Ebd.

340 Vgl. Achim Detmers, a.a.O., 11.

341 CStA V/2, 601.

342 Vgl. ebd.

das „gerettet wird“ (Röm 11,26), sondern ist es die Kirche aus Juden und Heiden, die dem eschatologischen Heil entgegenlebt. Will sagen: Calvins prädestinarianisches Verständnis des Alten Testaments ist ein Hemmnis nicht nur für die ‚Bekehrung‘ der Juden. Durch diese hermeneutische Grundentscheidung kommt es auch zur christlichen Vereinnahmung des Alten Testaments.

c) Calvins Kritik an jüdischer Schriftauslegung in seinen „Fragen und Einwänden irgendeines Juden“ (ca. 1563)

Calvins Schrift „Zu den Fragen und Einwänden irgendeines Juden“ ist zirka ein Jahr vor seinem Tod entstanden. Die Schrift ist unvollendet geblieben und nicht mehr zu Lebzeiten erschienen. Sie gehört zu seinen Spätschriften und kann als „einzige erhaltene Abhandlung“ angesehen werden, „in der sich Calvin explizit mit dem Judentum auseinandersetzt“ und zwar in Gestalt von „23 kurzen jüdischen Fragen“, „auf die Calvin jeweils mit mehreren Gegenfragen und einer ausführlichen Antwort reagiert“.<sup>343</sup>

Der Calvinexperte Gottfried W. Locher hat „als erster darauf hingewiesen, daß die jüdischen Fragen mittelalterlichen Disputationsargumenten ähneln“.<sup>344</sup> Calvin spricht in dieser Schrift die jüdischen Gegner nicht direkt an, sondern äußert sich in der dritten Person über sie: er wendet sich an christliche Leser. „Zu den Fragen und Einwänden irgendeines Juden“ könnte gedacht sein, so Achim Detmers, als „akademische Zurüstung für die Diskussion mit Juden über den christlichen Glauben“.<sup>345</sup> Bemerkenswert ist, dass Calvin „in diesem einzigartigen Stück ‚christlich-jüdischen Dialogs‘ vorwiegend vom Alten Testament her argumentiert. Er war [...] darum bemüht, den jüdischen Argumenten auf der Basis ihrer eigenen Voraussetzungen zu begegnen.“<sup>346</sup>

Schauen wir uns die Schrift genauer an, so fällt sofort die „Fülle von abschätzigen Begriffen“ für „die Juden“ auf: Calvin bezeichnet sie wiederholt als „unreine“ oder „rasende Hunde“<sup>347</sup>, als „Schweine“<sup>348</sup> und „Stumpfsinnige“<sup>349</sup>, die mit „Spitzfindigkeiten“<sup>350</sup> aufwarteten und immer auf der „Jagd nach

343 CStA IV, 357.

344 A.a.O., 358.

345 A.a.O., 361.

346 Ebd.

347 A.a.O., 377.383.395.

348 A.a.O., 391.401.

349 A.a.O., 387.

350 A.a.O., 375.399

Ungereimtheiten<sup>351</sup> seien. So lässt sich schließen, dass zumindest der späte Calvin „dem Judentum überaus ablehnend gegenüberstand“<sup>352</sup>, was unterstützt wird durch einen Satz Calvins in seinem Danielkommentar (1561), wonach er „mit vielen Juden gesprochen habe“, aber nie auch nur „einen Tropfen Frömmigkeit“, ein „Körnchen Wahrheit oder Geisteskraft“ bei ihnen „wahrgenommen habe.“<sup>353</sup>

Wir sehen, dass die antijüdische Polemik dem jungen Calvin weitgehend unbekannt war, auch wenn nicht zu übersehen war, dass der reife Reformator in seinem Römerbriefkommentar die traditionelle Auffassung, dass die Juden ohne Christus verloren seien, bestätigt hat. Genau an dieser Stelle soll die Auseinandersetzung Calvins mit den Fragen und Einwänden eines Juden ansetzen, denn die Mehrzahl der Fragen kreist um die jüdische Ablehnung der Gottheit Christi und um Kritik an der altkirchlichen Zweinaturenlehre sowie um die Erwählung. Diese beiden Fragekreise – Christologie und Prädestination – bilden den Fokus unserer Betrachtungen. Sie zielen darauf, Calvins Widerlegung der jüdischen Einwände argumentativ aufzuarbeiten und sind dazu geeignet, seine teils antijüdische Schriftauslegung zu vervollständigen und damit den theologischen wie exegetischen Gegensatz zum Judentum seiner Zeit aufzuzeigen.

Auffällig ist, dass Calvin die Fragen seines Gegenübers zuerst mit Gegenfragen konfrontiert, bevor eine ausführliche Erörterung der Fragen stattfindet. Das könnte damit zu tun haben, dass Calvin die jüdischen Disputationsargumente persönlich nimmt und die seines Erachtens dahinter sich versteckenden Anfeindungen entkräften muss, um die Ehre Gottes zu verteidigen; auffällig ist das jedenfalls in seiner Beantwortung der Frage XII.

Schon zu Beginn der Schrift argumentiere „der Jude“, so Calvin, dass Jesus nicht der Erlöser sein könne, weil „keine größere Sünde gefunden“ würde als das Hinrichten Gottes. Calvin nimmt zur ersten Frage folgendermaßen Stellung: Jesus, der Sohn Gottes, sei gekommen, „zuerst den Juden und dann auch der ganzen Welt das Licht des Lebens zu bringen“, wie er unter Verweis auf Röm 1,16 schreibt. Doch Gottes Kommen werde seitens der „Ungläubigen“ nicht nur verschmäht, sondern sogar „in Finsternis verkehrt“, sodass „Verblendung“ und „gewissenlose Verachtung“ der Gnade die Folge sei.<sup>354</sup> Calvin illustriert seine Argumentation anhand alttestamentlicher Propheten-

351 A.a.O., 387.

352 A.a.O., 361f. Zitiert aus CO 40, 605 (Komm. Dan 2,44f.).

353 A.a.O., 361.

354 A.a.O., 367.369.

kritik, die darauf abzielt, dass „Israel“ nach dem babylonischen Exil nicht „die volle Wiederherstellung“ erleben werde, weil der „größte Teil seine Schuld und Verfehlung [...] verdoppelt“ habe.<sup>355</sup> Calvin verweist auf das „Rest“-Motiv aus Röm 9-11 und ist der festen Überzeugung, dass die Gnade, wo sie entweiht werde, mehr schade als nütze.<sup>356</sup>

In den Fragen II und XV nimmt Calvin Bezug auf das bekannte Urbild-Abbild-Schema, fügt jedoch eine feine Nuancierung ein: die jüdische Kritik, dass Jesus das Gesetz aufgehoben habe, wird von Calvin in der Weise widerlegt, dass er die alttestamentlichen Vorschriften zur Beschneidung und zum Sabbat als „Vorabschattungen“ des Künftigen bezeichnet, was nichts anderes bedeutet, als dass er mit dem Begriffspaar „Verheißung und Erfüllung“ arbeitet. Damit kommt es zur heilsgeschichtlichen Entwertung des Alten Testaments.<sup>357</sup>

Die jüdische Kritik an der Gottheit Jesu Christi geht an folgenden neuralgischen Punkten entlang: a) an seiner neutestamentlichen Bezeichnung als „Menschensohn“<sup>358</sup>, b) an seiner Gleichrangigkeit mit anderen Heiligen des Alten Testaments wie Henoah, Elia, Mose, Elisa<sup>359</sup>, c) an dem *nicht* mit ihm angebrochenen Friedensreich aus Jes 9,6<sup>360</sup>, d) am Verhülltsein seiner Gottheit<sup>361</sup>, e) an der Verborgtheit Gottes<sup>362</sup>, f) an der Leidensunfähigkeit Gottes<sup>363</sup>, g) an den bei Mt 26,39 widerstreitenden Willensäußerungen von Vater und Sohn<sup>364</sup> und h) an der Zweinaturenlehre<sup>365</sup>.

Es soll im Folgenden nicht darum gehen, Calvins Widerlegung detailliert darzulegen, sondern die entscheidenden Theologumena zu benennen, mit denen er es unternimmt, die Fragen eines Juden zu „lösen“. Calvin fährt eine Doppelstrategie. Ihm geht es sowohl um eine exegetische, als auch um eine dogmatische Beantwortung der Fragen. Wie gesagt, bestreitet er den Kampf exegetisch vorwiegend auf dem Boden des Alten Testaments. Darauf aufbauend argumentiert er in dogmatischer Perspektive mithilfe der altkirchlichen Zweinaturenlehre, welche er in den neutestamentlichen Schriften in Ansät-

355 A.a.O., 369.

356 Vgl. ebd.

357 A.a.O., 371.

358 Ebd.

359 Vgl. a.a.O., 375.

360 Vgl. a.a.O., 379.

361 Vgl. a.a.O., 381.

362 Vgl. a.a.O., 385.

363 Vgl. a.a.O., 389-391.

364 Vgl. a.a.O., 395-397.

365 Vgl. a.a.O., 399-401.

zen – wenn auch nicht systematisch – entfaltet sieht. Damit folgt er traditionell altkirchlichen Vorgaben:

a) Calvin findet schon im Alten Testament einen ausgeprägten *Anthropomorphismus* (vgl. Ex 15,3, Ez 1,26, Jes 23,5f. u.ö.), der die Voraussetzung dafür sei, dass im Neuen Testament von der *Menschwerdung Gottes* die Rede sein könne: weil es bei der *assumptio carnis* nicht um eine Verwandlung Gottes gehe (so die Calvin den Juden unterstellte Vorstellung), sondern um ein *Zugleich* von Gottheit und Menschheit in der Person des Jesus von Nazareth, sei Jesus „der starke Gott, der wahre Immanuel und der Menschensohn aus dem Geschlecht Davids“.<sup>366</sup>

b) Calvin bestreitet die Meinung, dass Jesus von „heiligen Männern“ wie Mose oder Elia durch nichts unterschieden, demnach nur Mensch gewesen sei. Er erläutert detailliert, dass er es für irrig hält, „allein aufgrund von Wundern über die Vortrefflichkeit einer Person zu urteilen“.<sup>367</sup> Das aber täten die Juden hinsichtlich des Gottessohnes. Auch schickt er sich an, aufzuzeigen, dass Christus schon den Zeugen des Alten Bundes bekannt war, denn welche „Wunder auch immer Mose hervorgebracht hat und nach ihm die Propheten, sie haben von Christus hergerührt“<sup>368</sup>, so das eindeutige *Votum* Calvins.

c) In der Widerlegung des Arguments, dass mit Jesus nicht das verheißene Friedensreich aus Jes 9,6 angebrochen sei, wertet Calvin das Judentum pauschal als Gottes Frieden „hartnäckig“ widerstrebend ab und argumentiert darüber hinaus, dass die Gottlosigkeit der Welt *Zwietracht* hinterlasse. Entledigt er sich damit nicht allzu schnell der durchaus fruchtbaren jüdischen Anfrage nach dem messianischen Friedensreich und seiner Gegenwart „mitten unter“ uns im Hier und Jetzt?

d) Calvin ist nicht – wie sein Gegenüber – der Meinung, dass Jesus sich im Fleisch „verhüllt“, sodass seine *Verborgenheit* von den Juden als berechtigter Grund dafür angesehen wird, „nicht an ihn [zu] glauben“.<sup>369</sup> Calvin rekurriert in seiner Entgegnung auf die *Gottesknechtslieder* des Deuterocesaja und verbindet diese mit Joh 1,14: Jesus Christus ist „ein lebendiges Abbild der Herrlichkeit Gottes“, die nur „den Verworfenen“ unerkennbar ist.<sup>370</sup> Konnte

366 A.a.O., 373.

367 A.a.O., 377.

368 Ebd.

369 A.a.O., 381.

370 A.a.O., 381.383. „Ihre Frechheit wird [...] leicht durch die Worte Jesajas widerlegt, der den Messias schildert als entehrt und von vielen Schmähungen entstellt, als entwürdigt, mit Schlägen übel zugerichtet und durch göttliche Fügung erniedrigt, so daß sich von ihm fast alle Augen abwenden (Jes 53,4-6)“ (a.a.O., 381).

Calvin zuvor von einer partiellen „Blindheit“ sprechen, so gelangt er jetzt zu einer Totalverwerfung.

e) Im Kontext der Verborgtheit Gottes argumentiert Calvin prädestinatianisch und hält die Akkommodation für den entscheidenden Grund, warum allein die „Frommen“ Gott erkennen können.<sup>371</sup> Da er bei den meisten Juden keine Frömmigkeit sehen kann, ist anzunehmen, dass sie für ihn verloren sind, wenn sie sich nicht zu Christus bekehren.

f) Es erstaunt, dass Calvins jüdischer Kontrahent auf das antiker Christentumskritik zugrunde liegende Apathieaxiom zurückgreift, um die Gottheit Jesu zu widerlegen. Demnach habe Gott nicht nur nicht (Hunger) gelitten, sondern sei seinem Wesen nach auch unveränderlich. Was ist mit Zusage n wie der aus Ex 3,7f.?

„Und der HERR sprach: Ich habe das Elend meines Volks in Ägypten gesehen, und ihr Geschrei über ihre Bedränger habe ich gehört; ich habe ihre Leiden erkannt. Und ich bin herniedergefahren, dass ich sie errette aus der Ägypter Hand und sie aus diesem Lande hinaufführe in ein gutes und weites Land [...]“

Ist es dem Alten Testament nicht zutiefst eigen, anthropomorph von Gott zu reden? Mag das folgende Beispiel aus Hos 11,4 genügen: „Mit menschlichen Tauen zog ich sie [sc. Israel; D.S.], mit Seilen der Liebe, und ich war ihnen wie solche, die das Joch auf ihren Kinnbacken anheben, und sanft zu ihm gab ich ihm zu essen.“ Calvin argumentiert von der Inkarnation her und sagt: „Christus hatte deshalb Hunger, weil er mit der Annahme unseres Fleisches zugleich [...] menschliche Gefühle angenommen hat, ausgenommen nur [...] Verderbnis.“<sup>372</sup> Calvins Akzent liegt zwar auch auf der Sündlosigkeit des Gottessohnes, aber noch mehr liegt er auf der Kondeszendenz des Menschensohnes.

g) Der jüdische Einwand besagt, dass, wenn Jesus „Gottes Sohn“, ja „Gott“ sei, auch nur ein einziger Wille zwischen „Vater und Sohn“ bestehe, doch Mt 26,39 spreche von verschiedenen Willen. Für Calvin ist die altkirchliche Zweinaturenlehre nicht nur ein unhintergebares theo-logisches ‚Prinzip‘, sondern auch das „Hauptstück“ des christlichen Glaubens und darum fällt seine Widerlegung erneut harsch aus: auf seinen Gegnern liege ein „Geist des Schwindels und der Betäubung“, wie er unter Verweis auf Jes 19,10 zu versichern bemüht ist.<sup>373</sup> Stiehlt er sich damit nicht aus der Verantwortung?

371 Vgl. a.a.O., 385.

372 A.a.O., 391.

373 A.a.O., 397.

Schließlich ist die altkirchliche Zweinaturenlehre für jüdische Schriftauslegung gewöhnungsbedürftig und anstößig. Calvin sagt trotzdem:

„Daß Christus zugleich mit dem Vater Gott ist, hindert nicht, daß er als Menschgewordener menschliche Gefühle angenommen hat. Folglich hat er einen vom Vater verschiedenen Willen gehabt, weil er wollte, daß ihm nichts fremd sei, was dem Menschen eigen ist.“<sup>374</sup>

h) Auch in seiner Antwort auf Frage XXI argumentiert Calvin von der Zweinaturenlehre her: Die Einheit der Person Christi verdeutlicht das Gleichnis des aus Seele und Leib bestehenden Menschen. Zugleich ist die Seele der unsterbliche Teil im Menschen, sodass Calvin sein Gegenüber fragt: Warum „sollte die Gottheit Christi beim Tod nicht um sehr mehr unversehrt sein, obschon sie mit der menschlichen Natur vereinigt ist?“<sup>375</sup> Calvins Rückgriff auf die *unio hypostatica* im Besonderen dürfte für jüdische Ohren genauso befremdlich klingen wie seine Äußerungen zur Zweinaturenlehre im Allgemeinen. Abschließend ist zu „Zu den Fragen und Einwänden irgendeines Juden“ zu sagen, dass Calvin in dieser Spätschrift eine mehr oder weniger überzeugende Widerlegung der jüdischen Fragen vorlegt und gerade in der Beantwortung der letzten, der dreiundzwanzigsten Frage zeigt, dass sein theologischer Antijudaismus nicht auf seine Römerbriefexegese beschränkt ist:

„Es ist bekannt aus den Propheten, wie sehr ein entsetzliches Gemisch aller Bosheiten lange vor dem Exil unter jenem Volk gewütet hat. Schon hundert Jahre vorher [...] hat Jesaja [sic], Anführer von Sodom und ‚Volk von Gomorra‘ genannt [Jes 1,10]. Seitdem haben sie nicht aufgehört, durch ihre teuflische Verstocktheit die Rache Gottes gegen sich herauszufordern. Doch Gott sagt, nachdem er sie mit siebenzig Jahren Exil bestraft hat, daß er wegen ihrer Sünde eine doppelte Strafe verlangt hat (Jes 40,2).“<sup>376</sup>

Im Gegensatz zum Römerbriefkommentar versteigt Calvin sich hier dazu, den Juden nicht aus Unwissenheit, sondern willentlich Verblendung zu unterstellen, die satanischen Ursprungs sei. Paulus freilich hat er an dieser Stelle nicht hinter sich:

„Denn wenn ihre [sc. der Juden; D.S.] Verwerfung die Versöhnung der Welt ist, was wird die Annahme anders sein als Leben aus den Toten? Wenn aber das Erstlingsbrot heilig ist, so auch der Teig; und wenn die Wurzel heilig ist, so auch die Zweige.“ (Röm 11,15f.).

374 Ebd.

375 A.a.O., 401.

376 A.a.O., 405.

Damit widerlegt der Apostel, dass die Juden unter teuflischer Verblendung leiden, vielmehr bleiben sie die „Erwählten und Geliebten Gottes“, die nichts zu trennen vermag von der Liebe Gottes (vgl. Röm 8,39).

Kommen wir, den vorangegangenen Gedankengang weiterführend und zugleich abschließend zu zwei weiteren – wiederum exegetisch fundierten – Beispielen von Calvins Antijudaismus. Dazu greifen wir auf zwei Bibelstellen zurück, die geradezu „klassische“ Exempel für einen christlichen Antijudaismus geworden sind, nämlich Joh 8,44 und 1Thess 2,15f.:

Was Joh 8,44 und den engeren Kontext (V. 43-45) angeht, kann erstens gesagt werden, dass Calvin im Anschluss an Johannes dem Judentum in seiner Gottesbeziehung Widerspenstigkeit vorwirft, die von „stumpfsinnige[r] Unempfänglichkeit“ und unbeugsamem Hass „gegen Jesu Lehre“ herrühre. Der Johanneskommentar nimmt die Begrifflichkeit von „Zu den Fragen und Einwänden irgendeines Juden“ vorweg.<sup>377</sup> Zweitens redet Calvin von der teuflischen „Verblendung“ der Herzen der Israeliten, die diese dazu anleite, gegen Christus zu kämpfen, weshalb sie zu Recht „Kinder des Teufels“ genannt würden.<sup>378</sup> Sündigt das geheiligte Gottesvolk willentlich oder unwillentlich, wo es doch von Calvin als teuflisch besessen angesehen wird? Sündigt es unwillentlich, wie kann dann ernsthaft von „Schuld“ die Rede sein.

Das Begriffsarsenal von „Zu den Fragen und Einwänden irgendeines Juden“ vorwegnehmend, verweist der Genfer Reformator in seiner Auslegung zu 1Thess 2,15f. auf „die Juden“ als „Feinde des Evangeliums“.<sup>379</sup> Der älteste erhaltene Paulusbrief transportiert als Erstes das Stereotyp eines christlichen Antijudaismus von den Juden als „Christusmördern“. 1Thess 2,15 ist die einzige Stelle im Neuen Testament, die von einer Kollektivschuld „der Juden“ gegenüber dem „Herrn Jesus“ spricht. Für Calvin spricht Paulus nur von einem Scheinruhm des „Volkes Israel“, denn sie hätten nicht nur ihre „Propheten“, sondern „sogar den Sohn Gottes“ getötet und sie stritten „wider Gott“, seien (in) der „ganzen Welt verhasst“ und wollten nicht, „daß den Heiden das Evangelium gebracht werde“.<sup>380</sup> Ja, sie seien „dem ewigen Verderben geweiht“ und machten „das Maß der Väter voll“ (vgl. Mt 23,32).<sup>381</sup> Calvin verbindet den Vorwurf vom Christismord „der Juden“, der an der Historie, die nur die römische Besatzungsmacht in Gestalt des Pilatus als Vollstrecker der Kreuzi-

377 CO 47, 208 (Komm. Joh 8,43).

378 CO 47, 209 (Komm. Joh 8,44).

379 CO 52, 152 (Komm. 1Thess 2,14).

380 Ebd. (Komm. 1Thess 2,15).

381 Ebd.

gungsstrafe ansieht, keinen Anhalt hat, mit der Mahnung an Christen, „nicht Sünde auf Sünde [zu] häufen“, weil sie sonst dasselbe Schicksal ereile wie die Juden.<sup>382</sup> Als „Gefäß des göttlichen Zorns“ habe das jüdische Volk in seiner Gesamtheit keinen Grund zur Hoffnung, aber wie im Römerbriefkommentar erwähnt Calvin „einen gewissen Rest“, den Gott sich zur Rettung vorbehalten habe (vgl. Röm 11,5).<sup>383</sup> Damit verbleibt Calvins judenfeindliche Exegese in gewohnten Bahnen. Calvins ‚Dialog‘ mit dem biblischen und nachbiblischen Judentum gestaltet sich alles in allem als äußerst problembelastet, weil vorurteilsbehaftet und pauschalierend. Dies dürfte wohl der Hauptgrund dafür sein, wieso Calvins Abendmahlslehre keine positiven Bezüge zum jüdischen Pessach herstellt.

382 CO 52, 153 (Komm. 1Thess 2,16).

383 Vgl. ebd.

## 4. Rückblick und Ausblick

Die folgende Übersicht geht von einer chronologischen Zweiteilung der Abendmahlstheologie Calvins aus: zuerst sollen seine frühen Aussagen zum Sakramentsbegriff und zum Abendmahl zusammenfassend betrachtet werden. Diese frühe Phase nennen wir „katechetische Periode“. Danach sollen Calvins spätere Aussagen zum Sakramentsbegriff und zum Abendmahl zusammenfassend betrachtet werden. Die späte Phase bezeichnen wir als „apologetische Periode“. Die katechetische umfasst die Jahre 1537 bis 1541 und die apologetische die Jahre 1546 bis 1559. Calvins Einigung mit Heinrich Bullinger im Consensus Tigurinus 1549 bildet den Höhepunkt seiner Bemühungen um ein innerevangelisches Abendmahlsverständnis. Dass Calvins stärker katechetisch angelegte Theologie in den 1550er Jahren in eine mehr apologetische Theologie umschlägt, hängt vor allem von zwei Faktoren ab: erstens von der zunehmenden Kirchengrowth in Genf und zweitens von seiner gesteigerten antikatholischen Polemik, die unter anderem mit Calvins Kirchenväterstudien zusammenhängt. Es geht dem älteren Calvin darum, das, was die Reformation im frühen und mittleren 16. Jahrhundert in Europa bewirkt hat, abzusichern. Dazu setzt der Reformator auf Konsolidierung nach innen und Abgrenzung nach außen. Leider wird dabei die Betonung des Eigenen gegen das Andere (Fremde) ausgespielt. Das erklärt, weshalb Calvins „Institutio“ in der dritten Auflage in Sachen Abendmahl inhaltlich kaum Neues bietet.

### a) Die „katechetische Periode“

Die Jahre 1537-1541 umfassen Calvins ersten Aufenthalt in, seine Vertreibung aus und seine Rückkehr nach Genf. Was das Resümee der wichtigsten Gedanken zum Abendmahl in dieser Periode angeht, greifen wir zurück auf Smits Deutungsvarianten der Realpräsenz, also auf die lebendige, geistliche, sakramentale, eucharistische und kirchliche Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl. Im Genfer Katechismus und im Kleinen Abendmahlstraktat akzentuiert Calvin die folgenden fünf Leitgedanken:

1. den Geheimnischarakter des Abendmahls,
2. die Akkommodation Gottes an den menschlichen Verstand,
3. die Stärkung des Teilhabedankens bei gleichzeitiger Abschwächung des Messopfers,
4. die Bestreitung der Transsubstantiationslehre und damit der Substanzontologie und

5. die Betonung des differenzierten Zusammenhangs von Zeichen und Sache. Was den Modus der Realpräsenz angeht, hebt Calvin in der „katechetischen Periode“ sowohl die geistliche als auch die kirchliche Gegenwart Christi im Herrenmahl hervor. Hierzu bedient er sich des Motivs des *mysterium Christi spiritualis praesentiae* (geistliche Gegenwart) sowie des Konzepts der *participatio cum Christo* (kirchliche Gegenwart). Im Abendmahl werden die Gläubigen in ihrem Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn seelisch und leiblich gestärkt und haben real Anteil an ihm, weil und indem in den Elementen (Brot, Wein) der erhöhte Christus nicht nur dargestellt (praesentatio), sondern dargereicht (exhibitio) wird. Brot und Wein sind „Exhibitionsmedien“ (Janse), durch die der Geist Gottes Jesu Christus und die Christen miteinander zu einer Gemeinschaft verbindet und es bedarf dazu weder einer räumlichen Gegenwart Christi (Kleiner Abendmahlstraktat) noch einer Wiederholung seines einmaligen Opfers. Das Abendmahl ist Gemeinschaftsmahl nicht deshalb, weil Christen darin Gott Danke sagen (Eucharistie), sondern weil Gott darin Christen mit seiner Gegenwart beschenkt. Im Fokus der Katechese liegt einerseits die im Abendmahl verheißene Vergebung der Sünden und andererseits die menschliche Natur Christi, die teilhat an der göttlichen Natur. Darum ist es Calvin auch so wichtig, nicht nur (wie Luther) die leibliche Gegenwart und damit die Kondeszendenz Christi stark zu machen, sondern auch das Emporsteigen der Christen zu ihrem himmlischen Erlöser und damit die Aszendenz. Beides zugleich trägt zur Wahrung jenes eingangs erwähnten Geheimnisses des Abendmahls bei. Die Transsubstantiation stellt Calvin zufolge eine theologisch illegitime, weil gefährliche Bestreitung des Mysteriums und der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte Jesu Christi dar (vgl. 1Tim 3,16).

Selbstverständlich teilt Calvin zusammen mit der römisch-katholischen Tradition die Idee von der Realpräsenz Christi im Abendmahl. Lediglich die Frage nach der Art und Weise trennt ihn von dieser Tradition. Aber gerade hier darf für Calvin kein Millimeter nachgegeben werden. Bei der Realpräsenz handelt es sich um einen approximativen, nicht um einen definitiven Begriff. Darum gibt Calvin der Analogie auch den Vorzug vor der Identität, wenn es um das Verhältnis von Zeichen und Sache geht. Er lässt ontologisch den Begriff „Substanz“ hinter sich, um den Begriff „Relation“ ins Zentrum zu stellen.<sup>384</sup> Das unterstreicht seine trinitarisch gestaltete Theologie. Deutlich

384 Für die theologische Anthropologie und Ethik findet sich das Konzept einer relationalen Ontologie (oder auch ontologischen Relationalität) u.a. ausgearbeitet bei Dominik A. Becker, Sein in der Begegnung. Menschen mit (Alzheimer-)Demenz als Herausforderung

geworden ist, dass er neben der geistlichen und kirchlichen Gegenwart die lebendige Gegenwart hervorhebt, wenn auch in frühen Schriften eher indirekt. Was heißt das aber für uns heute? Calvins relational-ontologisches Denken ist *theologisch* einem substanzontologischen vorzuziehen und das Reden von der „Spiritualpräsenz“ (Hauschild) ist insofern adäquat, als dass dadurch das zwar erfahrbare, aber nie ganz verstehbare Geheimnis, das *mysterium*, nicht das *arcanum* (enigmatisch) des Abendmahls gewahrt bleibt.

Der Modus der Realpräsenz als Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi im Heiligen Geist bleibt ein Geheimnis (*mysterium*) nicht trotz, sondern gerade wegen der im Abendmahl verbürgten Verheißung (*promissio*). Sie ist wie die Offenbarung eine Wirklichkeit *sui generis*. Hier gilt: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ (Joh 4,24) Offenbarung ist *per se* ein Vermittlungsgeschehen, da es von Seiten des Menschen keinen direkten Zugang zu Gott gibt, oder christologisch gewendet: nur der, der wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ist (Chalcedonense), kann Menschen mit Gott in Beziehung bringen (vgl. auch 1Tim 2,5).

Als wichtiges Resümee sei an Calvins Satz, dass der Heilige Geist das Band ist, das „uns mit Christus wirksam“<sup>385</sup> verbindet, erinnert.

#### b) Die „apologetische Periode“

Trotz einiger positioneller Verhärtungen in Sachen Abendmahl lassen sich doch nicht wenige Kontinuitäten zwischen dem jungen und dem alten Calvin nachweisen. Es sind dies folgende:

1. die Betonung des differenzierten Zusammenhangs von Zeichen und Sache – besser bekannt als doppelte Wendung gegen die Über- und Unterschätzung der Zeichen,
2. die Akkommodation Gottes an den menschlichen Verstand,
3. die Stärkung des Teilhabedankens bei gleichzeitiger Abschwächung des Messopfers,
4. die Bestreitung der Transsubstantiationslehre und damit der Substanzontologie,
5. die Widerlegung des Abendmahlsverständnisses als bloßem Gedächtnismahl.

theologischer Anthropologie und Ethik (Ethik im theologischen Diskurs 19), überarb. u. hrsg. v. Georg Plasger, Münster 2010 (bes. 194-196.198-275) und Helena Kohlberger, Vorsorgevollmacht in theologischer Perspektive. Eine evangelisch-ethische Untersuchung zu Autonomie und Fürsorge, (FRTh 7), Neukirchen-Vluyn 2017, 466-496 u.ö.).

385 Vgl. Inst. (1559), III,1,1.

Was die Realpräsenz betrifft, rekuriert Calvin nun auch auf die sakramentale Gegenwart, die er derart versteht, dass Jesus Christus selbst die Substanz aller Sakramente ist. Dass bedeutet, dass Calvin gerade in der Frage nach dem sakramentalen Charakter des Abendmahls ganz und gar auf eine *relationale Ontologie* abhebt. Schon seine Sakramentsdefinition selbst belegt das: „Sakrament heißt ein mit einem äußeren Zeichen bekräftigtes Zeugnis der göttlichen Gnade gegen uns, bei der zugleich auf der anderen Seite eine Bezeugung unserer Frömmigkeit Gott gegenüber stattfindet.“<sup>386</sup>

Zwischen den Jahren 1546 und 1559 liegen viele bedeutende Ereignisse im Leben des Genfer Predigers und Lehrers Calvin. Neben die Neuordnung der Genfer Kirche tritt die Neuordnung der Stadt und gerade hier wachsen die Spannungen zwischen Calvin und all jenen, die seinem Reformwillen ablehnend gegenüberstehen. Dazu sei an Castellio, Ameaux, Servet, Berthelier und an die Gründung der Genfer Akademie erinnert sowie an die Profilierung und Expansion des reformierten Protestantismus in der Schweiz und darüber hinaus (Frankreich, Schottland, Nordamerika). Calvins Kampf für die rechte Exegese der Einsetzungsworte aus 1Kor 11,23b-29 setzt mit antirömischen Ressentiments ein. Die Lehre vom Messopfer ist für ihn wie die Transsubstantiationslehre eine Verkehrung des vernünftigen Gottesdienstes (vgl. Röm 12,1f.). Nicht nur die Zeichen werden überschätzt, auch die Sache wird verkannt. Besonderen Anstoß erregt in dem Zusammenhang die Konsekration, das heißt: die Wandlung von Brot und Wein zu Leib und Blut Christi durch die Worte eines geweihten Priesters. Die Transsubstantiation entehrt für Calvin Gott, denn Zeichen und Wirklichkeit werden „gleichgeschaltet“. Zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht für Calvin eine qualitative Differenz, die auch in Sachen Abendmahl zu respektieren ist und nicht ohne Weiteres aufgehoben werden kann.

Neben der Transsubstantiationslehre kritisiert Calvin auch die Ubiquitätslehre. Sie stellt einen Widerspruch zur Echtheit der menschlichen Natur Christi dar. Diese war dem frühen Calvin wichtig und lehrt statt konkreter Geistgegenwart abstrakte Allgegenwart Christi. Neben diesen Faktoren der Calvinischen Abendmahlstheologie von ihrer Frühzeit bis zu ihrer Spätzeit stellt sich eine wichtige Diskontinuität ein und zwar Calvins zwiespältige Haltung zur *manducatio impiorum*. Während er 1546 und zu Beginn der 1550er Jahre davon ausgeht, dass der Empfang des Abendmahls nicht von der Würdigkeit der Teilnehmer abhängt und darum jede Form eines christlichen Perfektionismus zu verwerfen ist, spricht Calvin 1555 und 1559 davon, dass das Abend-

386 Inst. (1559), IV,14,1.

mahl für „Ungläubige“ und „Gottlose“ keinen Nutzen hat, es sei denn, diese wenden sich von ganzem Herzen ihrem Erlöser zu und wenden sich ab von all ihrer Sünde (Umkehr). Besonders nachdrücklich stellte sich für uns dieser Zwiespalt in der Argumentation Calvins in seiner Bewertung der Person des Jesusjüngers Judas dar. Während 1546 allgemein konstatiert wird, dass keine Würdigkeit unsererseits zu beanstanden sei, wird 1555 und 1559 vermerkt, dass Judas unwürdig sei und demnach im Abendmahlsempfang leer ausgehe, das heißt: keinerlei Anteil habe an der verheißenen Christusgemeinschaft.

In seinem dogmatischen Hauptwerk unterstreicht Calvin auch die besondere Bedeutung der Simultanität von Präexistenz- und Geistchristologie in Gestalt des *Extra-Calvinisticum*. Darin unterscheidet sich Calvins Abendmahlslehre deutlich von der Luthers und Zwinglis sowie der römischen Eucharistielehre und nimmt, wie wir anhand des Kleinen Abendmahlstraktates und des Züricher Konsens gesehen haben, eine vermittelnde Position ein, die das zerstrittene evangelische Lager wieder vereinen will. Ob es Calvin hier gelungen ist, mittels der Figur der Spiritualpräsenz die römische Eucharistielehre theologisch zu überbieten, ist, soweit es nach Frank Ewerszumrode geht, fraglich.

Für Frank Ewerszumrode stellte die frühscholastische Lesart der Eucharistielehre für Calvins Herrenmahlsauffassung keinen allzu großen Gegensatz dar, im Gegenteil: Calvin teile mit der katholischen Tradition die Vorstellung von einer somatischen Realpräsenz. Auch wenn Calvin zwischen Substanz und Akzidentien trenne, habe er doch in seiner Ablehnung der „römischen Lehre“ keine qualitative, sondern bloß eine quantitative Christusgegenwart vor Augen. Kurz: Calvin lehre, so Ewerszumrode, einen substantiellen Ansatz in seiner Abendmahlstheologie. Wir sahen, dass dem nun nicht so war, sondern dass Calvin einen relational-ontologischen Ansatz verfolgte.

Was uns in Calvins Abendmahlstheologie fehlte, war einerseits ein deutlicherer Bezug auf die Wiederkunft Christi (eschatologische Dimension), andererseits eine stärkere ekklesiologische Verbindung von Abendmahl und Passahmahl (israeltheologische Dimension). Beides, Parusie und Passah, fehlte aus einem ganz bestimmten Grund, der mit Calvins biblischer Hermeneutik zu tun hatte, besser: mit seinen Schemata von Gesetz und Evangelium (lutherisch), Urbild und Abbild (platonisch) und der Vereinnahmung des Alten Testaments durch das Theologumenon von der *ecclesia aeterna*. Die sich hieraus ergebenden antijüdischen Stereotype, unter anderem im Anschluss an den Römer- und den ersten Thessalonischerbrief, sind eine direkte Folge des Calvinischen Schriftverständnisses.

Erneut wollen wir fragen: Was bedeutet das für uns heute? Zwei Dinge sind

u.E. unerlässlich: erstens ein vorurteilsfreier, jederlei (theologische) Pauschalierungen vermeidender Dialog mit Vertretern des Judentums, so wie er z.B. seit den 1980er Jahren des vergangenen Jahrhunderts in der EKIR geführt wurde und noch wird (vgl. Rheinischer Synodalbeschluss 1980). Zweitens eine verstärkte Ausrichtung auf die eschatologischen Dimensionen der Einsetzungsworte wie überhaupt der neutestamentlichen Abendmahlsparadosis (vgl. Mk 14,22-26par.). Ob das dazu führt, dass, wie Markus Barth postuliert, die Parusie die Realpräsenz verdrängt, ist ungewiss, denn die Realpräsenz kann als Parusie in dem Sinn gelesen werden, dass Christus in der Feier des Abendmahls erneut zu uns kommt, um „mitten unter“ uns zu sein (vgl. Mt 18,20). Gerade das Johannesevangelium legt ja nahe, Jesus Christus selbst als Sakrament zu verstehen. Hierbei koinzidieren Calvins Überlegungen zu Christus als Sakraments*substanz* und die johanneische Theologie. Auf diese Weise kommt es zu einer effektiven Überwindung der substanzontologischen Spekulationen, die nicht nur die Scholastiker, sondern auch die Reformatoren in ihren Bann gezogen haben. Intendiert ist in der gegenwärtigen Auslegung der Abendmahlsparadosis die Überwindung des Sakramentsrealismus. Vielleicht hilft an dieser Stelle Klaus von Stoschs in ökumenischer Absicht vorge-tragener Hinweis auf die katholische Rede von Realsymbolen:

„In der Feier eines Mahles wird die Gemeinschaft – mit Christus und untereinander – sowohl dargestellt als auch vollzogen, vertieft, erneuert. [...] Im Interesse der Ökumene kann auch eine katholische Sakramentstheologie [...] bei einer *Theologie des Wortes* ansetzen. Das Wort Gottes als [...] Wirklichkeit schaffendes Wort, bewirkt, was es bezeichnet [...]. So steht auch nicht das Wort dem Sakrament entgegen; denn nicht nur das Wort ist Verkündigung, sondern auch das Sakrament, die Zeichenhandlung selbst *ist* Verkündigung in der Vergewärtigung und Inkraftsetzung der verkündeten Wirklichkeit. Auch ein Sakrament ist Wirklichkeit schaffendes Wort (performative Rede), sowohl im Sinne des *persönlich* treffenden, innerlich umwandelnden, Beziehung stiftenden [...] als auch im Sinne des *rechtlich* wirksamen Wortes [...].“<sup>387</sup>

Die Gemeinschaft mit Jesus Christus und untereinander blickt im Alten und Neuen Testament zurück auf das Befreiungshandeln Gottes im Exodus und schaut voraus auf die Ankunft des Messias, den Juden noch und Christen schon erwarten. In dieser eschatologischen Klammer und unter diesem es-

387 Klaus von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie (UTB 2819), Paderborn 2014, 270f. (Hervorhebung im Original).

chatologischen Vorbehalt können sowohl Antijudaismus als auch Konfessionalismus überwunden werden. Als Zeichen der Hoffnung ökumenischer Annäherungen darf die „Mini-Reform“ gelten, zu der sich die Deutsche Bischofskonferenz „durchgerungen“ hat und wonach in Ausnahmefällen, so Reinhard Kardinal Marx, „künftig die Eucharistiefeier[n]“ auch „für Ehepartner verschiedener Konfessionen“ offen seien.<sup>388</sup> Für den Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche Deutschlands, Heinrich Bedford-Strohm, ist es „ein ermutigendes Zeichen, wenn es [...] konfessionsverbindenden Paaren auf diesem Weg erleichtert“ wird, „den Glauben gemeinsam zu leben“.<sup>389</sup> Gerade darin besteht die Verheißung, die auf dem Abendmahl liegt: auf der doppelten *communio*: der mit Jesus Christus und der untereinander. Wie sollte dies nicht immer wieder erhofft und erbeten werden?

388 <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/katholische-kirche-oekumene-bischoefe-machen-kompromiss-beim-abendmahl-a-1194916.html> (Stand: 02.03.2018).

389 Ebd.: „Der reformorientierte[n] Laienorganisation ‚Wir sind Kirche‘ geht der Beschluss dagegen nicht weit genug. Die Auflagen verwässerten den Ökumene-Gedanken, sagte der Sprecher des Bündnisses, Christian Weisner. Er kritisierte auch, dass es einzelne Gegenstimmen gegeben habe - Ermutigungsversuche in Sachen Ökumene von Papst Franziskus zum Trotz.“

## Literaturverzeichnis

### Hinweis zum Gebrauch von Abkürzungen

Die in dieser Studie verwendeten Abkürzungen entsprechen dem von Siegfried Schwertner zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis der „Theologischen Realenzyklopädie“ (TRE), 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1994.

### Hinweis zum Zitationsverfahren

In den Fußnoten wird die Literaturangabe einmal vollständig aufgeführt, danach wird nur der Vor- und Nachname, der Titel und die Seitenzahl wiedergegeben. Auslassungen innerhalb eines Zitats sind durch Punkte in eckigen Klammern [...] kenntlich gemacht. Ergänzungen innerhalb eines Zitats sind in eckige Klammern [] gesetzt.

### Bibelausgaben in deutschen Übersetzungen

Die allen Bibelstellen zugrundeliegende deutsche Übersetzung entstammt der revidierten Fassung der „Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen“ (1984), Stuttgart 1999.

## Literatur

Aristoteles, Politik. Schriften zur Staatstheorie, übers. u. hrsg. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart 2016

Bachmann, Michael, *Verus Israel*. Ein Vorschlag zu einer „mengentheoretischen“ Neubeschreibung der betreffenden paulinischen Terminologie, in: NTS 48 (2002), 500-512

Balserak, Jon, *Accommodatio Dei*, in: Calvin Handbuch, hrsg. v. Herman J. Selderhuis, Tübingen 2008, 366-372

Barth, Markus, *Das Mahl des Herrn. Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen*, Neukirchen-Vluyn 1987

Becker, Dominik A., *Sein in der Begegnung. Menschen mit (Alzheimer-)Demenz als Herausforderung theologischer Anthropologie und Ethik (Ethik im Theologischen Diskurs 19)*, überarb. u. hrsg. v. Georg Plasger, Münster 2010

Becker, Jürgen, *Paulus. Apostel der Völker*, Tübingen 1989

- Beintker, Michael, Calvins Denken in Relationen, in: ZThK 99 (2002), 109-129
- Billings, J. Todd, United to God through Christ. Assessing Calvin on the Question of Deification, in: HThR 98 (2005), 80-100
- Blaketer, Raymond, Kommentare und Vorreden, in: Calvin Handbuch, hrsg. v. Herman J. Selderhuis, Göttingen 2008, 179-190
- Busch, Eberhard, Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn 1998
- Butin, Philip Walker, Revelation, Redemption and Response. Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human-Relationship, Oxford 1995
- Calvin, Johannes, Calvin-Studienausgabe (CStA), 8 Bde., hrsg. v. Eberhard Busch u.a., Neukirchen-Vluyn 1994ff.
- Ders., Institutio Christianae Religionis (Inst.). Unterricht in der christlichen Religion, übers. u. bearb. v. Otto Weber, Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1988
- Ders., Ioanis Calvini opera quae supersunt omnia (CO), 59 Bde., hrsg. v. Gerhard Baum u.a., Braunschweig 1863ff.
- Campi, Emidio, Rüdi Reich (Hrsg.), Consensus Tigurinus. Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl: Werden – Wertung – Bedeutung, Zürich 2009
- Canlis, Julie, Calvin's Ladder. A Spiritual Theology of Ascent and Ascension, Michigan 2001
- Dankbaar, Willem F., Calvin. Sein Weg und sein Werk, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1966
- Deines, Roland, Art. „Gemeinschaft“, in: Calwer Bibellexikon, Bd. 1, hrsg. v. Otto Betz, Beate Ego, Werner Grimm, Stuttgart <sup>2</sup>2006, 415-416
- Detmers, Achim, Reformierte Reformatoren und ihr Verhältnis zum Judentum, hrsg. v. Reformierten Bund, Hannover <sup>2</sup>2016
- Ders., Reformation und Judentum: Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin (Judentum und Christentum 7), Stuttgart u. a. 2001
- Deuschle, Matthias A, Johannes Calvin. Institutio Christianae Religionis, in: Rebecca A. Klein, Christian Polke, Martin Wendte (Hrsg.), Hauptwerke der Systematischen Theologie, Tübingen 2009, 109-126
- de Saussure, Ferdinand, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1967
- Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993
- Ewerszumrode, Frank, Mysterium Christi spiritualis praesentiae. Die Abendmahlstheologie des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-

- katholischer Perspektive (RHTh 19), Göttingen 2012
- Faber, Eva-Maria, Calvinus catholicus. Zur Calvin-Rezeption in der römisch-katholischen Kirche und Theologie am Beispiel von Pneumatologie, Ekklesiologie und Ämterlehre, in: Marco Hofheinz, Wolfgang Lienemann, Martin Sallmann (Hrsg.), Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins (RHTh 9), Göttingen 2011, 45-75
- Dies., Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur der Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins, Neukirchen-Vluyn 1999
- Faulenbach, Erwin, Art. „Kontroverstheologie“, in: EKL, Bd. 2, Göttingen 1989, 1422
- Freudenberg, Matthias, Historische Grundlinien und europäische Perspektiven des Verhältnisses von Kirche und Staat in der reformierten Theologie, in: Ders., Georg Plasger (Hrsg.), Kirche, Theologie und Politik im reformierten Protestantismus (EBzrP 8), Neukirchen-Vluyn 2011, 129-142
- Friedrich, Martin, Von Marburg bis Leuenberg. Der lutherisch-reformierte Gegensatz und seine Überwindung, Waltrop 1999
- Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus (EKK II/2), Zürich u.a. <sup>5</sup>1999
- Haarmann, Michael, „Dies tut zu meinem Gedenken!“ Gedenken beim Passa- und Abendmahl – ein Beitrag zur Theologie des Abendmahls im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs, Neukirchen-Vluyn 2004
- Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 2 Bde., Gütersloh <sup>4</sup>2011/<sup>4</sup>2010
- Henry, Paul Emil, Das Leben Johannes Calvins des großen Reformators, Bd. 1, Hamburg 1835
- Hofheinz, Marco, Das Problem der Theokratie im reformierten Protestantismus. Calvin, Kuyper, Barth und der säkulare, weltanschaulich neutrale Staat, in: Ders., Ethik – reformiert! Studien zur reformierten Reformation und ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert (FRTh 8), Göttingen 2017
- Ders., Wiedergeburt? Erwägungen zur dogmatischen Revision eines diskreditierten Begriffs, in: ZThK 109 (2012), 48-69
- Janse, Wim, Sakramente, in: Calvin Handbuch, hrsg. v. Herman J. Selderhuis, Tübingen 2008, 338-349
- Joest, Wilfried, Dogmatik, 2 Bde., Göttingen <sup>4</sup>1996
- Kohlberger, Helena, Vorsorgevollmacht in theologischer Perspektive. Eine evangelisch-ethische Untersuchung zur Autonomie und Fürsorge (FRTh 7), Neukirchen-Vluyn 2017
- Konradt, Matthias, Das Evangelium nach Matthäus. Neubearbeitung (NTD 1), Göttingen 2015

- Kraus, Hans-Joachim, *Rückkehr zu Israel. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*, Neukirchen-Vluyn 1991
- Krusche, Werner, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (FKDG 7), Göttingen 1957
- Neubrand, Maria, *Das Johannesevangelium und „die Juden“*. Antijudaismus im vierten Evangelium?, in: *ThGL* 99 (2009), 205-217
- Oberdorfer, Bernd, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001
- Peters, Albrecht, *Kommentar zu Luthers Katechismus, Bd. 2: Der Glaube*, Göttingen 1991
- Platon, *Symposion*, eingel. u. komm. v. Hany Reynen, Münster 71992
- Plasger, Georg, *Johannes Calvins Theologie. Eine Einführung*, Göttingen 2008
- Santeler, Josef, Art. „Akzidens“, in: *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. v. Walter Brugger, Freiburg i.Br. 101963
- Sauter, Gerhard, *Was heißt „christologische Begründung“ christlichen Handelns heute?*, in: *EvTh* 35 (1975), 407-421
- Slater, Jonathan, *Salvation as Participation in the Humanity of the Mediator in Calvin's Institutes of the Christian Religion. A Reply to Carl Mosser*, in: *SJT* 58 (2005), 39-58
- Slenczka, Notger, *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre* (FSÖTh 66), Göttingen 1993
- Smit, Dirk Jacobus, *Gegenwart des lebendigen Christus. Calvins Theologie des Abendmals als ökumenische Herausforderung*, in: *EvTh* 74,6 (2014), 423-437
- Stadtland, Tjarko, *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin* (BGLRK 32), Neukirchen-Vluyn 1972
- Strohm, Christoph, *Das Theologieverständnis bei Calvin und in der frühen reformierten Orthodoxie*, in: *ZThK* 98 (2001), 310-343
- Touraine, Alain, *Die postindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1972
- van't Spijker, Willem, *Calvin. Biographie und Theologie*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, Bd. 2, übers. v. Hinrich Stoevesandt, Göttingen 2001
- Voigtländer, Johannes, *Ein Fest der Befreiung. Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre*, Neukirchen-Vluyn 2013
- von Stosch, Klaus, *Einführung in die Systematische Theologie* (UTB 2819), Paderborn 32014

Welker, Michael, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2012

Ders., Was geht vor beim Abendmahl?, Gütersloh <sup>5</sup>2004

Wendel, François, Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 1968

Zachmann, Randall, Communion cum Christo, in: Calvin Handbuch, hrsg. v. Herman J. Selderhuis, Tübingen 2008, 359-364