

Johannes Calvin und Ignatius von Loyola

|| Anwältin einer existentiellen Theologie

Beinahe wäre Johannes Calvin (1509–1564) Jesuit geworden ... Historische Basis für diese Spekulation ist die Tatsache, daß er über etwa zwei Jahre hinweg zeitgleich mit Ignatius von Loyola (1491–1556) in Paris studiert hat. Als der Baske 1528 nach Paris kam (er blieb bis 1535), hatte Calvin zwar kurz vorher die Stadt gerade verlassen¹. Doch kehrte er im Jahr 1531 nach Paris zurück und blieb dort bis zu seiner Flucht 1533.

Biographische Affinitäten

Die beiden sind sich also vielleicht begegnet, hätten sich jedenfalls begegnen können. Man weiß es nicht. Was wäre gewesen, wenn Calvin bei Ignatius Exerzitien gemacht hätte? Immerhin gab Ignatius dem reformerisch gesinnten Theologieprofessor Martial Mazurier, der an der Theologischen Fakultät in Paris zwischen 1523 und 1550 wiederholt im Verdacht der Häresie stand, die Geistlichen Übungen – und zwar „gerade zu der Zeit, als die Animosität der Fakultät gegen diesen am heftigsten war“². Wenngleich der „Bericht des Pilgers“ über die lutherischen Einflüsse und die dadurch entstandene kontroverse Situation in Paris schweigt³, gab es offensichtlich keine Berührungsgänge.

Insofern läßt sich sogar die umgekehrte Spekulation wagen: Vielleicht hätte Ignatius beinahe mit Calvin zusammen als Reformator gewirkt? Sein Wirken trägt ja durchaus reformerische Züge⁴. Der Name Calvin findet in der Korrespondenz des Ignatius keine Erwähnung. Nach Auffassung von Helmut Feld vermied Ignatius die direkte Konfrontation mit den Protestanten, weil er „die Ausbreitung der Häresie letztlich als eine Folge der im katholischen Klerus herrschenden (moralischen und theologischen) Korruption angesehen“ habe⁵.

Historisch gesehen ist dem Jesuitenorden die gegenreformatorische Stoßrichtung nicht in die Wiege gelegt. Bei der Gründung des Jesuitenordens wird diese Aufgabe in der Bulle „Regimini militantis Ecclesiae“ von 1540 noch nicht erwähnt; sie taucht erst in der Bulle „Exposcit debitum“ von 1550 auf. Um noch ein weiteres Detail der historischen Verbindungen zwischen Calvin und Ignatius anzufügen: Der Buchdrucker Robert Estienne stieß bei der Absicht zur Veröffentlichung von Bibel-

editionen seitens der theologischen Fakultät in Paris auf Widerstand und flüchtete nach Genf, um dort 1551 eine Ausgabe des Neuen Testaments zu veröffentlichen. Trotz der Kritik der Pariser Fakultät und trotz der Genfer Ursprünge des Buchs (sowie des Übertritts seines Herausgebers zur Reformation) fand diese Ausgabe bei Ignatius positive Aufnahme⁶.

Bezüge zwischen Calvin und Ignatius sind bereits (von beiden Seiten aus) verschiedentlich hergestellt worden, motiviert nicht nur durch die Wechselfälle biographischer Wege und durch die Einsicht, daß beide Personen sozusagen der zweiten Generation der konfessionellen Auseinandersetzungen angehören, sondern auch durch die Wahrnehmung von Geistesverwandtschaften. Ein Beispiel dafür ist eine vergleichbare neue Sicht der irdischen Aufgaben. Calvin und Ignatius sind beide an einem Gottesbild orientiert, welches die Menschen in einen engagierten Gehorsam hinein bindet und zum Einsatz in weltlichen Aufgaben inspiriert⁷.

Damit verbunden ist eine tiefempfundene Ausrichtung des ganzen Lebens auf die Ehre Gottes. Im Auditoire in Genf sind auf einer modernen Tafel die wichtigsten reformatorischen Prinzipien verzeichnet: „sola scriptura, sola gratia, sola fide“, und ganz zuoberst: „soli deo gloria“. Dieses Wort aus 1 Tim 1,17 figuriert verbreitet zum Beispiel am Anfang und Ende von Kunstwerken, auf Partituren von Musik oder auch auf Briefen. Eine Variante findet sich am Schluß der „Institutio“, die Calvin mit einem „Laus Deo“ („Lob sei Gott“) beschließt. Die Nähe zum Leitmotiv des Ignatius „Ad maiorem Dei gloriam“ ist unverkennbar. Wenn Calvin sich unermüdlich dafür einsetzt, daß nichts die Ehre Gottes verstellen darf und daß wir uns um Heiligung zu bemühen haben, so entspricht dies dem methodischen Streben nach je größerem Dienst zur Ehre Gottes in der ignatianischen Spiritualität. Sogar in ihren persönlichen Gebetsworten ähneln sich die beiden. Das „Suscipe“ des Ignatius findet eine Entsprechung in Calvins Gebet: „Mein Herz biete ich Dir dar, o Herr, bereitwillig und aufrichtig (prompte et sincere).“ Dieser Gebetsgestus wird auch in seinem Wappen aufgenommen, das ein Herz auf einer ausgestreckten Hand darstellt.

An dieser Stelle soll die Aufmerksamkeit auf ein verbindendes Anliegen hinsichtlich der Aufgabe der Theologie gerichtet werden. Wenngleich sich Durchführung und vor allem konkrete kirchliche Verortung der jeweiligen Ansätze unterscheiden, so treffen sie sich doch in einer vergleichbaren Ausrichtung. Wie Ignatius (was hier nicht detailliert zu zeigen ist) ist auch Calvin an einer existentiellen und erfahrungsbezogenen Theologie interessiert.

Ignatius und Calvin unter der „heidnischen Scholastik“ von Paris

Nochmals ist an biographische Parallelen anzuknüpfen. Mit Blick auf Ignatius' Studienzeit in Paris schreibt Ignacio Tellechea: „Mit Vergnügen würde er die Schmähung Melanchthons – wenn er sie gekannt hätte – unterschrieben haben:

Würde man die ‚heidnische Scholastik‘ von Paris tolerieren, sei die Heilung der Kirche unmöglich.“⁸ Auffällig groß ist der Kontrast zwischen dem erfahrungsbezogenen Weg des Ignatius und dem trockenen Studienprogramm der philosophischen und theologischen Ausbildung. Die Frage der theologischen Kompetenz des Ignatius ist wohl auch deswegen umstritten, weil eine dem Wissenschaftsbetrieb konforme Art des Theologisierens weder seine Stärke noch sein Anliegen war. Die „Technik“ scholastischer Theologie ist ihm eher fremd geblieben. Dennoch nannte Jerónimo Nadal Ignatius „unseren Vater, den Theologen“: „Für seine Zeitgenossen war er ein ‚Theologe‘, insofern er eine außerordentliche Begabung besaß, auf seine religiöse Erfahrung zu reflektieren, das Gelernte pastoral wirksam zu vermitteln und andere ebendies zu lehren.“⁹

Calvin hatte wie Ignatius seine ersten Jahre in Paris mit dem Studium der „artes“ verbracht, ohne dann allerdings ins Theologiestudium einzutreten. Theologische Kenntnisse im strengen Sinn wird er sich im Eigenstudium vor allem der Kirchenväter, dann aber auch der scholastischen Theologie aneignen. Wie eine minutiöse Untersuchung seiner Bezugnahmen auf die scholastische Theologie zeigt, fällt sein Urteil keineswegs eindeutig negativ aus. So spricht er bisweilen ohne jede polemische Note von der scholastischen Theologie und rezipiert von ihr einzelne Denkfikuren und Methoden der Differenzierung. Im Vergleich der lateinischen und der französischen Fassungen der *Institutio* vor allem der letzten Ausgabe tritt hervor, daß Calvin die kritische Anspielung auf die scholastische Theologie in der französischen Fassung nicht selten speziell auf die Theologen der Sorbonne bezieht¹⁰. Die durchgängig kritische Sicht der Sorbonne hat gewiß auch damit zu tun, daß deren Theologie die Basis für die Verurteilung der reformierten Lehre und die Verfolgung der Reformierten in Frankreich darstellte. Sachlich zielt die Kritik auf die Spitzfindigkeit, mit der die Lehre der Frömmigkeit zu unfruchtbaren Spekulationen verkehrt wird:

„In dieser Weise ist die Theologie von den Sophisten der Sorbonne verfälscht (*adulterata*) worden, so daß von all ihrer Wissenschaft nicht der kleinste Funke der Frömmigkeit hervorblitzen konnte“ (CO 54,310f.: Kommentar zu 1 Joh 2,3)¹¹.

Ein negatives Urteil fällt Calvin zudem über die Grundkenntnisse des christlichen Glaubens, die ihm in Katechese und Verkündigung während seiner katholischen Zeit vermittelt worden waren. Erwartbar ist der Vorwurf, der Erlösungsglaube sei verfälscht, nämlich nicht im Sinn der Rechtfertigungslehre, sondern als Proklamation von Werkgerechtigkeit, verkündet worden. Hier von größerem Interesse ist indes Calvins Klage, die Inhalte der Glaubenslehre seien ihm nicht wirklich nahegekommen und hätten nicht hinreichend lebensprägende Kraft gehabt. Vermittelt worden seien nur erste Anfangsgründe („*rudimenta*“), die derart dürftig geblieben seien, daß sie ihn nicht zur rechten Verehrung Gottes hätten anleiten können:

„Weder ebneten sie mir den Weg zu einer zuversichtlichen Hoffnung auf mein Heil, noch bildeten sie mich zur Führung eines christlichen Lebens heran. Dich allein als meinen Gott zu verehren, hatte ich wohl gelernt; da mir aber das rechte Verständnis dafür gänzlich fehlte, stolperte ich gleich beim ersten Anlauf. Ich glaubte, wie man mich gelehrt hatte, daß ich durch den Tod deines Sohnes von der Fessel des ewigen Todes erlöst sei. Doch diese Erlösung war mir ein Traumbild, dessen Wirklichkeit auf keine Weise bis zu mir gelangte. Ich erwartete den kommenden Tag der Auferstehung, doch ich dachte daran mit Schauern wie an das schwärzeste Unheil“ (CO 5,411: Antwort an Kardinal Sadolet, 1539; CStA 1/2,414/415).

Von den Spitzfindigkeiten zum Dienst an der Frömmigkeit

Verkündigung, die nicht auf das ganzheitliche und fruchtbare Ankommen der Lehre beim Menschen achtet, ist für Calvin nicht nur wertlos, sondern eine Verfehlung. In aller Schärfe bringt Calvin dies in seinem Kommentar zu 2 Tim 3,16 zum Ausdruck. Dort wird die Schrift als „nützlich zur Belehrung“ empfohlen:

„Denn sie enthält die vollkommene Richtschnur, wie man gut und glücklich leben kann (quia perfectam bene beateque vivendi regulam contineat). Damit ist auch gesagt, daß die Schrift in schlimmem Mißbrauch verdorben wird, wo man nicht diesen Nutzen sucht. Paulus verweist hier indirekt jene Taugenichtse, die das Volk mit leeren Spekulationen, die wie Windhauch sind, genährt haben. Aus demselben Grund können wir heute alle verurteilen, welche die Mühe um die Auferbauung hintanstellen und sich bei scharfsinnigen und wertlosen Fragen aufhalten. Wo immer sie solche wertlosen Spitzfindigkeiten in die Mitte rücken, sind sie mit jenem Schild zurückzuweisen: Die Schrift ist nützlich. Daraus folgt, daß es Frevel ist, sie so zu behandeln, daß sie nutzlos bleibt“ (CO 52,383).

Ähnlich hart tönt es in der entsprechenden Predigt zur Stelle: „Wenn ich nicht jenes Bestreben habe (anderen nützen zu wollen) und nicht zur Erbauung derer beitrage, die mich hören, bin ich ein Frevler, der das Wort Gottes profaniert“ (CO 54,287).

Diese Ausrichtung auf den Nutzen verdichtet sich in Calvins Verwendung des Begriffs „doctrina“. Die doctrina ist nicht die Schrift selbst, sondern die in der Schrift enthaltene Lehre, die sich nur durch die getreue Gefolgschaft zur Schrift erschließen läßt (vgl. Inst. I,6,2). Ihr Charakteristikum aber ist die Ausrichtung auf den Menschen:

„Die ‚Lehre der Schrift‘ ist ... immer ‚heilsame Lehre‘. Calvin will ‚Lehre‘ im Sinne der Pastoralbriefe verstanden wissen. Nicht das Lehrgebäude und Lehrgefüge steht bei ihm im Vordergrund, sondern ihre Bezogenheit auf das Heil der Menschen.“¹²

Das hier beleuchtete Insistieren auf dem Nutzen und der Fruchtbarkeit für das Leben der Menschen muß hinsichtlich seiner Rückwirkung auf den theologischen Ansatz Calvins eigens gewürdigt werden. Entgegen den Klischeevorstellungen, de-

nen zufolge Calvin einseitig die Majestät und Souveränität Gottes in den Mittelpunkt stellt, erweist sich seine Theologie eher als „elliptisch“ konstruiert. Wie die neuere Forschung herausgearbeitet hat, hat Calvins Theologie „nicht einen, sondern zwei Brennpunkte: ‚Ehre Gottes‘ (seine gerechte Souveränität) und ‚Heil des Menschen‘ (seine Erlösung durch Gottes Barmherzigkeit)“, so Eberhard Busch¹³; oder anders formuliert: „die Ehre Gottes und die Ruhe des Gewissens“, so Hans Scholl¹⁴.

Von dieser Zielrichtung läßt Johannes Calvin sich als Lehrer der Kirche in Pflicht nehmen. In diesem Dienst, so die Vorrede zur *Institutio* von 1559, sei es von Anfang an seine Absicht gewesen, „der Kirche zu nützen, indem ich die reine Lehre der Frömmigkeit schütze“ (CO 2,1f.). Daß die Lehre dem existentiellen Christsein dienen soll, zeigt sich auch in der Benennung der *Institutio* von 1536 als „*summa pietatis*“¹⁵. Das katechetische Anliegen, das der Erstausgabe der *Institutio* eignet, wird Calvin in den Genfer Katechismen von 1537/1538 und 1542/1545 weiterführen, doch bleibt er im Gesamt seines Wirkens auf Nutzen und Fruchtbarkeit der Lehre bedacht.

Welchen Nutzen bringt dir die Kenntnis dieser Sache?

Auf einer ersten Ebene zielt Calvins Aufmerksamkeit für den Nutzen christlicher Lehre auf die Dimension des „*pro nobis*“ bzw. „*pro me*“ („für uns“ bzw. „für mich“). Eine besondere Rolle spielt dies im Kontext der Christologie. Die bloße Wesenschristologie führt ins Leere, wenn nicht mitbedacht wird, *wozu* uns Christus gegeben wird. Den „Papisten“ wirft Calvin vor, sie ergriffen nichts als einen Schatten von Christus, weil ihre Sorge nur die Lehre vom bloßen Wesen sei:

„Der Glaube sich darf nicht nur am Wesen Christi festmachen, sondern muß sich auf seine Kraft und sein Amt ausrichten. Wenig nämlich würde es nützen zu wissen, wer Christus ist, wenn nicht auch das zweite hinzuträte, was er für uns sein will und zu welchem Ziel er vom Vater gesandt worden ist“ (COR 2,11/1,61: Kommentar zu Joh 1,49).

Dies ist der Grund, warum in der *Institutio* die Christologie mit der Lehre von den Ämtern Christi verbunden wird (vgl. Inst. II,15,1). Bezeichnenderweise verschiebt sich dort aber der Akzent in der Kritik Calvins an der römischen Theologie. Lautet der Vorwurf zuerst, sie sei auf eine Wesenschristologie fixiert, so gibt Calvin dann zu, daß auch die römische Theologie die Titel „Prophet, König und Priester“ für Christus kenne. Dennoch fehlt nach Auffassung Calvins etwas:

„Es wäre nun auch wenig nütze, wenn man bloß diese drei Begriffe festhielte: Man muß auch wissen, was sie sollen und wozu sie uns gut sind. Denn sie werden auch von den Papisten ausgesprochen, aber ohne innere Beteiligung und ohne große Frucht. Man hat eben dort keine Ahnung davon, was jede dieser Lobpreisungen bedeutet“ (Inst. II,15,1).

Selbst das Wissen um einen Nutzen wäre noch ein objektives Wissen, das nicht notwendig schon verinnerlicht ist. Fruchtbar wird Lehre – selbst wenn sie soteriologisch ansetzt – erst, wenn die „innere Beteiligung“ hinzutritt. Die theoretische Aufmerksamkeit für das pro nobis muß sich also mit der Sorge verbinden, wie die Lehre praktisch-konkret der Frömmigkeit dienen kann. Es geht letztlich um die Frage: Wie kann subjektiv begriffen werden, was der Glaube objektiv bedeutet? Wie kommt die Theologie (samt ihrer Einsicht in den Nutzen) in die Erfahrung?

Markant macht sich diese Zuspitzung im Genfer Katechismus von 1545 bei Frage 29 (zum Vorsehungsglauben; siehe ähnlich Frage 40) bemerkbar, wenn Calvin nicht allgemeingültig, sondern an die persönliche Antwort appellierend fragt: „Welchen Nutzen bringt dir die Kenntnis dieser Sache?“ (CO 6,18; CStA 2,24).

Bei der christlichen doctrina kommt es Calvin darauf an, wie sie den Menschen betrifft, ihn an-geht und herausfordert:

„Die Hörer sollen dabei in dieser Verkündigung der ‚himmlischen Lehre‘ nicht nur etwas zur Kenntnis nehmen, wie dies bei einer ‚nuda doctrina‘, die Calvin bei den scholastischen ‚Sophisten‘ findet, der Fall wäre, sondern auch zur Stellungnahme herausgefordert, ja verändert werden, sollen sich zur Lehre verhalten.“¹⁶

Ein überaus starker Text zu diesem Thema findet sich im Abschnitt der Institutio über das Leben eines Christenmenschen. Hier wendet sich Calvin gegen solche, die nur dem Titel nach mit Christus zu tun haben und sich dennoch Christen nennen. Sie verkennen das Wesentliche des Evangeliums:

„Denn dies ist nicht eine Zungenlehre, sondern eine Lebenslehre, es wird nicht allein mit Verstand und Gedächtnis begriffen wie die anderen Wissenschaften, sondern der Mensch nimmt es erst dann recht in sich auf, wenn es seine ganze Seele in Besitz nimmt und in der tiefsten Regung des Herzens seinen Sitz und seine Herberge findet. ... Diese Lehre muß, wenn sie uns anders Frucht bringen soll, in unser Herz tief eingesenkt werden und in unsere Lebensführung eindringen, ja, sie muß uns in sich hineinbilden“ (Inst. III,6,4).

Kurz gesagt: „Jede Lehre ist nutzlos, wenn Gott sie nicht wie mit seinen Fingern in unser Herz einmeißelt“ (CO 52,178: Kommentar zu 1 Thess 5,23). Eben deswegen unterstreicht Calvin die Rolle des Geistes, der letztlich allein für das Ankommen der Botschaft beim Menschen sorgen kann. Dabei weiß Calvin allerdings sehr gut, daß dieses göttlich-pneumatische Wirken nicht die menschliche Verantwortung suspendiert.

Der humanistisch gebildete Reformator scheut sich darum nicht, die Kunst der Rhetorik für Verkündigungszwecke fruchtbar zu machen¹⁷. Am Rand kann hier wiederum eine Parallele, diesbezüglich vielleicht weniger mit Ignatius selbst als mit der frühen Jesuitentheologie, vermerkt werden. Deren humanistische Prägung betrifft nicht zuletzt die Suche nach einer überzeugenden und ganzheitlich bewegenden Rede:

„Obwohl die Jesuiten niemals eine theoretische Lösung des Problems ausarbeiteten, wie man die scholastische Spekulation pastoral nutzbar machen könne, bestand doch ihre praktische Lösung in der Übertragung der scholastischen Lehre in humanistische Rhetorik.“¹⁸

Zur Weise des jesuitischen Vorgehens gehört – ganz den Zielsetzungen der humanistischen Rhetorik entsprechend – die Anpassung an die jeweiligen Zeiten, Umstände und Personen.

Ähnliches läßt sich in Calvins Ausführungen über die Verantwortlichkeit der kirchlichen Amtsträger finden. Calvin ermahnt zumal die Prediger, es sei ihre Aufgabe, dem Wort Kraft und Lebendigkeit zu geben. Wichtig ist ihm die Aussage aus Gal 3,1, Paulus habe den gekreuzigten Christus so lebendig vor Augen gestellt, als wäre das Sterben Christi selbst gegenwärtig. Eben dies hält Calvin für die Aufgabe aller Prediger (vgl. COR 2,16,60: Kommentar zu Gal 3,1). Sie müssen die Botschaft zuspitzen auf die Adressaten, diese auf den Empfang der Botschaft vorbereiten und von deren Wahrheit überzeugen. Dies gelingt einerseits durch Argumente, andererseits durch eine Orientierung an der Individualität der einzelnen Personen. In einer Predigt zu den mißlingenden Tröstungen Ijobs durch seine Freunde aktualisiert Calvin das Problem:

„Wir werden dadurch gemahnt, daß wir, wenn wir unsre Nächsten in ihren Traurigkeiten und ihrem Verdruß trösten möchten, nicht unüberlegt vorgehen dürfen. So gibt es viele, die immer nur ein einziges Lied parat haben. Sie nehmen keine Rücksicht auf die Person, an die sie sich wenden. Dabei muß man mit den einen anders umzugehen wissen als mit den anderen“ (CO 34,5: Predigt über Ijob 16,1–9).

Damit wird verlängert, was bereits im Zuge der Akkommodation Gottes an die Menschen begonnen hat: Anpassung an die Fassungskraft und die Eigenart der Menschen. Ein Hauptmotiv der auf die subjektive Rezeption bedachten Theologie und Verkündigung Calvins ist die Verschränkung von Gottes- und Selbsterkenntnis.

Gottes- und Selbsterkenntnis

„Die Summe unserer Weisheit, sofern sie als wahre und zuverlässige Weisheit angesehen werden darf, besteht aus zwei Teilen: der Erkenntnis Gottes und unserer selbst“ (Inst. I,1,1). Dieser erste Satz der Institutio ist Gegenstand vielfältiger Interpretation gewesen. Hier ist nur ein Aspekt aufzugreifen. Wechselseitige Verschränkung von Gottes- und Selbsterkenntnis bedeutet: Im Vollzug der Gotteserkenntnis ist das existentielle Betroffensein unverzichtbar.

Calvin geht zuerst auf die Selbsterkenntnis als Weg hin zur Gotteserkenntnis ein. Modern gesprochen: Menschen müssen bestimmte Erfahrungen mit sich gemacht haben, damit der Wurzelboden für existentiell empfundene Gotteserkenntnis gegeben ist. Unter lutherischem Einfluß beschreibt Calvin die wahre Selbsterkenntnis in

der Erstausgabe der *Institutio* ausschließlich als Erkenntnis des eigenen Elends. Es ist das Mißfallen an sich selbst, welches zur Gotteserkenntnis führt: „Jeder Mensch muß notwendig vom Bewußtsein seines heillosen Zustandes wenigstens zu irgendeinem Wissen um Gott getrieben werden“ (Inst. I,1,1).

Diese einseitige Akzentsetzung richtet sich, wie sich am Beginn des zweiten Buchs der *Institutio* zeigt, vornehmlich gegen den humanistischen Optimismus, die menschliche Selbsterkenntnis könne bei der Würde des Menschen ansetzen (vgl. Inst. II,1,1)¹⁹. Calvin kennt jedoch auch einen positiven Ansatz, den er in der *Institutio* von 1559 sogar voranstellt:

„Niemand kann sich selbst anschauen, ohne daß er seine Sinne sogleich auf die Betrachtung Gottes wendet, in dem er lebt und webt (Apg 17,28). ... Offenkundig hat doch das, was wir sind, seinen Bestand (substientia) nirgends anders als in dem einen Gott“ (Inst. I,1,1).

Auch hier wird die Abhängigkeit des Menschen von Gott betont, aber im Ausgang von der positiven Wirklichkeit des Menschen als Geschöpf Gottes. Das Stauen über das eigene Dasein lenkt den Blick auf den Schöpfer. Darüber hinaus findet der Mensch in sich Fähigkeiten, die er als Gaben deuten muß und die als solche auf den Geber zurückverweisen: „Wir werden von diesen Gütern, die uns wie Tropfen vom Himmel her benetzen, wie von Bächen zur Quelle hingeleitet“ (Inst. I,1,1). An dieser Stelle ist die Parallele zur „Betrachtung, um Liebe zu erlangen“ im Exerztienbuch (Nr. 237) zu eindrucklich, um sie unerwähnt zu lassen:

„Hinschauen, in welcher Weise alle Geschenke und Gaben vom Himmel herabsteigen, wie etwa Macht, Gerechtigkeit, Güte, Wissen und jegliche andere menschliche Vollkommenheit, die mit bestimmten festen Grenzen umschrieben ist: sie leiten sich her von jenem unendlichen Schatz des gesamten Guten wie das Licht von der Sonne und aus der Quelle das Wasser“.

Calvins Fazit lautet: „Wer sich also selbst erkennt, wird dadurch nicht nur ange-regt, Gott zu suchen, sondern gewissermaßen mit der Hand geleitet, ihn zu finden“ (Inst. I,1,1).

Calvin leitet aber auch zur gegenläufigen Bewegung an: Gotteserkenntnis muß sich mit Selbsterkenntnis verbinden, um wirkliche Gotteserkenntnis zu sein. Ein distanzierter Gott-Erkennen, ohne im eigenen Selbstverständnis davon betroffen zu sein, kann es für Calvin nicht geben. Hier steht für ihn zuerst die negative Seite im Vordergrund. Wer seinen Blick auf Gott richtet und die Vollkommenheit der göttlichen Gerechtigkeit, Weisheit und Tugend erkennt, muß relativieren, was sich im menschlichen Bereich als gerecht, weise und tugendhaft gebärdet, vielmehr aber ungerecht, Narrheit und Untüchtigkeit ist: „So wenig kann vor Gottes Reinheit bestehen, was unter uns noch das Vollkommenste zu sein schien“ (Inst. I,1,2).

Was im Eingangsabschnitt der *Institutio* noch eher verhalten klingt, wird im Kontext der Rechtfertigungslehre viel drastischer illustriert. Calvin leitet hier geradezu zu einer Betrachtung mit allen Sinnen an, damit dem Menschen alle Anmaßung und

alles Selbstvertrauen vergehen. Er zitiert den Sünder sozusagen vor den Richterstuhl, hält den göttlichen Richter lebhaft vor Augen, um von aller falschen Selbstsicherheit zu befreien (vgl. Inst. III,12). Diese Erkenntnis der eigenen Unwürdigkeit erscheint dabei geradezu als notwendige Disposition für das Rechtfertigungs-geschehen: „Auf diese Weise disponiert Gott seine Erwählten, die geschenkte Gerechtigkeit zu empfangen, die ihnen durch seinen Sohn geschenkt ist, nämlich indem wir reumütig sind“ (CO 23,701: 2. Predigt über die Rechtfertigung; vgl. Inst. III,12,8).

Die positive Seite der mit Gotteserkenntnis verbundenen Selbsterkenntnis wird zwar nicht im Eingangsabschnitt der *Institutio* ausgeführt, folgt aber gleich anschließend im zweiten Kapitel. Mit wünschenswerter Deutlichkeit bemerkt Calvin: „Es genügt nicht, einfachhin festzuhalten, daß er (Gott) der eine ist, der von allen verehrt und angebetet werden muß, wenn wir nicht auch überzeugt sind, daß er der Quell aller Güter ist“ (Inst. I,2,1). Authentische Gotteserkenntnis begnügt sich nicht mit einer Erkenntnis Gottes „in sich“, sondern schließt die Erkenntnis der eigenen Abhängigkeit und des eigenen Beschenktseins von der Größe Gottes ein. Im Vergleich verschiedener Fassungen der *Institutio* tritt hervor, wie Calvin gerade diesen Gedanken 1559 noch deutlicher akzentuiert, indem er Gott nicht nur als „Quell aller Wahrheit, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Gerichte, Barmherzigkeit, Kraft und Heiligkeit“ bezeichnet, sondern diese göttlichen Attribute als „bona“ (Güter) zusammenfaßt. Sie erhalten so eine unüberschbare Ausrichtung auf den Menschen. Gotteserkenntnis ist Erkenntnis des schenkenden Gottes. Diese mündet in Selbsterkenntnis, die um das Verdanktsein des Eigenen weiß und eine entsprechende Lebensführung erlernt: „Auf diese Weise lernen wir, alles von ihm zu erwarten und zu erbitten und mit Danksagung alles als seine Gabe anzuerkennen“ (Inst. I,2,1).

Konkretisierungen

Der Beginn der *Institutio* erklärt den Grundsatz, den Calvin vielfältig konkretisieren wird. So ist der Genfer Katechismus von 1545 unverkennbar mit Aufmerksamkeit für die Verschränkung von Selbst- und Gotteserkenntnis gestaltet. Ausgangspunkt ist nicht eine Lehre über Gott, sondern die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens: „Was ist der Sinn des menschlichen Lebens? Die Erkenntnis Gottes unseres Schöpfers“ (CO 6,10).

Daß das Menschsein auf die Gotteserkenntnis hingeordnet ist, wird mit der dritten Frage („Was ist nun das höchste Gut des Menschen?“) gleich noch unterstrichen: Eben die Gotteserkenntnis ist zugleich das höchste Gut des Menschen. Dieses Selbstverständnis muß gemäß der vierten Frage nicht ohne Nachhaken angenommen werden: „Warum hältst du gerade die Gotteserkenntnis für das höchste Gut?“ Mit der Antwort packt Calvin den Menschen bei seinem – im zeitgenös-

sischen Humanismus ausgeprägten – Interesse an seiner Würde: „Wenn sie uns fehlt, sind wir trauriger dran als irgend ein Tier.“ In der Gotteserkenntnis soll der Selbsterkenntnis aufgehen: „Tua res agitur!“

Wie sehr Calvin daran gelegen ist, die emotionale Tiefe menschlicher Psyche in das Stehen vor Gott einzubringen, zeigt schließlich seine Deutung der Psalmen. Heiko A. Oberman findet darin eine Interpretation „des Heiligen Geistes als göttlichen Psychologen“, vergleichbar mit den ignatianischen Exerzitien und ihrer Absicht, „geistliches und psychologisches Wachstum des Herzens zu verbinden“²⁰. Diese Einschätzung macht sich vor allem an Calvins Deutung des Psalmenbuches als „Anatomie aller Teile der Seele“ fest. Sein Interesse dabei ist es, in den Psalmen eine Identifikationsmöglichkeit für die menschlichen Empfindungen zu finden:

„Denn jede Regung, die jemand in sich empfindet, begegnet als Abbild in diesem Spiegel. Ja, hier hat uns der Heilige Geist alle Schmerzen, Traurigkeit, Befürchtungen, Zweifel, Hoffnungen, Sorge, Ängste, Verwirrungen, kurzum all die Gefühle, durch die Menschen innerlich hin und her geworfen werden, lebensnah vergegenwärtigt. ... Es ist ein seltener und außerordentlicher Erfolg, wenn das Herz offenbar wird, nachdem all seine Schlupfwinkel durchforscht sind und es vom schlimmsten Verderben, der Heuchelei, gereinigt ist“ (CO 31,15/17: Vorwort zum Psalmkommentar; CStA 6,21).

Mit Hilfe dieses Spiegels kann ein Prozeß in Gang kommen, in dem der Gläubende lernt, sein Herz vor Gott ganz offenzulegen. Hier wird nicht nur angeboten, „daß wir ganz vertraulich mit Gott umgehen können, sondern auch, daß wir ihm die Schwächen, die wir aus Scham vor den Menschen verborgen halten, offen und bloß erzählen dürfen“ (Vorwort zum Psalmkommentar: CO 31,19; CStA 6,21). Erst dann kann sich ereignen, was letztes Ziel aller Verkündigung und Theologie und Heil des Menschen ist: die Erkenntnis Gottes in seinem Erbarmen und seiner schenkenden Liebe. Nach Auffassung Calvins ist Gott beständig der lockende Gott²¹, der den Menschen mit Liebenswürdigkeit begegnet, damit sie seine Liebe auch mit innerer Beteiligung ergreifen können. Denn: „Es ist nicht genügend, daß wir von Gott geliebt werden, außer wenn die Erfahrung dieser Liebe auch bis zu uns durchdringt“ (CO 31,63: Kommentar zu Ps 4,7). Ignatius hätte dem wohl zugestimmt. Vielleicht hätte Calvin umgekehrt anerkannt, daß die Geistlichen Übungen ein Weg zu solcher Erfahrung sind.

ANMERKUNGEN

¹ H. A. Oberman, Ignatius of Loyola and the Reformation. The Case of John Calvin, in: Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de Historia, 9–13 setiembre 1991, hg. v. J. Plazaola (Bilbao 1992) 807–817, 815: „He (Ignatius) arrived in the Parisian college de Montaigu (1528), some two weeks after Calvin left the very same training ground, probably the most significant nearmiss in early modern history.“

² J. W. O'Malley, Die ersten Jesuiten (Würzburg 1995) 286.

³ Ebd. 43.

⁴ Vgl. Ph. Lécivain, Ignace de Loyola, un réformateur? Une lecture historique des Règles pour avoir le vrai sens de l'Eglise, in: *Christus 37* (1990) 348–360.

⁵ H. Feld, Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens (Köln 2006) 163.

⁶ Vgl. O'Malley (A. 2) 299.

⁷ Vgl. A. Tenenti, Ignace, Calvin et l'humanisme, in: *Ignacio de Loyola y su tiempo* (A. 1) 271–283 sowie Oberman (A. 1) 816.

⁸ I. Tellechea, Ignatius von Loyola. Allein u. zu Fuß (Zürich 1998) 197.

⁹ O'Malley (A. 2) 287; vgl. auch G. Maron, Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche (Darmstadt 2001) 84–129.

¹⁰ Vgl. R. A. Muller, *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York 2000) 39–61.

¹¹ Zitiert wird nach folgenden Ausgaben: Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia (Braunschweig 1863–1900), abgekürzt: CO; Ioannis Calvini Opera Omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata (Genf 1992 ff.), abgekürzt: COR; Calvin-Studienausgabe, hg. v. E. Busch u. a. (Neukirchen-Vluyn 1994 ff.), abgekürzt: CStA.

¹² W. H. Neuser, Calvins Verständnis der Heiligen Schrift, in: *Calvinus Sacrae Scripturae Professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 20. bis 23. August 1990 in Grand Rapids*, hg. v. dems. (Grand Rapids 1994) 41–71, 55; vgl. dazu auch P. Opitz, Calvins theologische Hermeneutik (Neukirchen-Vluyn 1994) 104–117.

¹³ E. Busch, Gotteserkenntnis u. Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins (Zürich 2005) 145.

¹⁴ H. Scholl, Verantwortlich u. frei. Studien zu Zwingli u. Calvin, zum Pfarrerbild u. zur Israeltheologie der Reformation (Zürich 2006) 119.

¹⁵ Siehe dazu auch P. Chr. Böttger, Calvins *Institutio* als Erbauungsbuch. Versuch einer literarischen Analyse. (Neukirchen-Vluyn 1990).

¹⁶ Opitz (A. 12) 114. ¹⁷ Vgl. ebd. 60–71.

¹⁸ O'Malley (A. 2) 296.

¹⁹ Vgl. Opitz (A. 12) 184–190.

²⁰ Vgl. Oberman (A. 1) 815.

²¹ Vgl. E.-M. Faber, Symphonie von Gott u. Mensch. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins (Neukirchen-Vluyn 1999) 426–429.