

Christian Link

Die Theologie Calvins im Rahmen der europäischen Reformation





Reformed Historical Theology

Herausgegeben von
Herman J. Selderhuis

In Zusammenarbeit mit
Emidio Campi, Irene Dingel, Benyamin F. Intan,
Elsie Anne McKee, Richard A. Muller, and Risto Saarinen

Christian Link

Die Theologie Calvins im Rahmen der europäischen Reformation

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2021, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Matthäus Merian, Genf, Kupferstich, 1642 (Ausschnitt, bearbeitet; deutsche
Privatsammlung).

Das Umschlagsbild zeigt einen Teil von Genf mit der Kirche St. Pierre, in der Calvin jahrzehntelang
gepredigt hat; dazu in der linken oberen Bildecke das Motto der Genfer Reformation: „Post Tenebras
Lux“, „Nach der Finsternis (erstrahlt) das Licht“.

Satz: le-tex publishing services, Leipzig
Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197–1137
ISBN 978–3–647–50183–3

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

I. Historische und theologische Voraussetzungen

1. Calvin als Reformator Westeuropas	15
Einleitung	15
1.1 Der reformatorische Aufbruch in Krisen- und Umbruchszeiten	16
1.2 Der theologiegeschichtliche Ort Calvins: Zweite oder Dritte Reformation?.....	18
1.3 Die religionspolitische Situation in Frankreich	21
1.4 Das humanistische Erbe	26
1.5 Die Auseinandersetzung mit den „Nikodemiten“.....	29
1.6 Calvin als Ökumeniker	34
2. Methodische und hermeneutische Überlegungen	39
A. Methodische Anfragen	39
2.1 Eine neue Sicht auf Calvin: Zur neueren Forschungsgeschichte	39
2.2 Die Arbeit an Methodenfragen	43
2.3 Die Schriften der Straßburger Jahre	49
B. Hermeneutische Entscheidungen	57
Einleitung	57
2.4 Die Vorrede zur Olivetan-Bibel (1535)	59
2.5 Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis	63
2.6 Das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis	70
2.7 Die Ehre Gottes.....	75
2.8 Meditatio vitae futurae – Die Betrachtung des zukünftigen Lebens ..	81
2.9 Calvins Theologie des Bundes	84
2.10 Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament: Israel und die Kirche	94
2.11 Calvins Schrifthermeneutik: Die Autorität der Bibel	102

II. Gegenstandsfelder der Theologie

3.	Gotteserkenntnis im Horizont der Schöpfung.....	115
	Einleitung	115
3.1	Das Thema der zweifachen Gotteserkenntnis	116
3.2	Der Streit um die Trinität	133
3.3	Die Schöpfung als Darstellungsraum der Herrlichkeit Gottes	144
3.4	Vorsehung zwischen Natur und Geschichte	154
3.5	Anthropologie im Horizont der (neuen) Schöpfung.....	168
4.	Die Erkenntnis Gottes im Horizont der Versöhnung	185
	Einleitung	185
4.1	Das Gesetz als Verfassung des Bundes.....	186
4.2	Evangelium und Gesetz: Einheit in der Differenz	197
4.3	Calvins Christologie	204
5.	Das christliche Leben.....	227
	Einleitung	227
5.1	Das verborgene Wirken des Heiligen Geistes	228
5.2	Der Glaube	239
5.3	Rechtfertigung	247
5.4	Heiligung: Das christliche Leben	260
5.5	Die christliche Freiheit	276
5.6	Das Gebet	284
5.7	Prädestination und Erwählung.....	294

III. Gestalt und Auftrag der Kirche

6.	Die Reform der Kirchenverfassung	311
	Einleitung	311
6.1	Die Kirche als Gemeinschaft der Erwählten	313
6.2	Unsichtbare und sichtbare Kirche	315
6.3	Die Kennzeichen (notae) der Kirche	325
6.4	Kennzeichen als Handlungsfelder des gegenwärtigen Christus	326
6.5	Die Verfassung der (Genfer) Kirche	328
6.6	Exkurs: Die Kirchenzucht.....	335
6.7	Die Sakramente.....	338
6.8	Die Taufe.....	343
6.9	Das Abendmahl	349

7. Die Kirche und der Magistrat: eine wechselseitige Verpflichtung	359
7.1 Das bürgerliche Regiment (politica administratio)	362
7.2 Exkurs: Die Frage nach der besten Verfassung	366
7.3 Die bürgerlichen Gesetze (usus politicus)	367
7.4 Die Grenzen des bürgerlichen Regiments: das Problem des Widerstands	370

IV. Die geschichtlichen Wirkungen der Genfer Reformation

8. Calvin und der „Calvinismus“	379
Einleitung	379
8.1 Der innerkirchliche Aspekt: a) Europa	381
8.2 Der innerkirchliche Aspekt: b) Nordamerika	384
8.3 Der politische Aspekt	387
8.4 Der ökonomische Aspekt	389
8.5 Der kulturelle Aspekt	391
Abkürzungsverzeichnis	395
Literatur	397
Personenregister	405
Sachregister	409

Vorwort

Das Calvin-Jubiläumsjahr 2009 hat eine Fülle sehr erhellender Einzelstudien und Sammelbände zu Themen, markanten Einflüssen und Neuorientierungen des Genfer Reformators herausgebracht vor allem auf dem Gebiet der biographischen und historischen Forschung.

Zu dem Versuch einer Bilanz dessen, was man dabei gewonnen, von welchen Ansätzen man sich aber hat trennen müssen, ist es dabei jedoch noch nicht gekommen. Diese Lücke möchte die hier vorliegende Arbeit ausfüllen. Sie muss deshalb über Einzelbeobachtungen hinausgehen und den Gesamtentwurf noch einmal vor Augen führen. Denn wie Geschichte von jeder Generation faktisch neu geschrieben wird, so sollten in einer veränderten Epoche auch die sie prägenden Entwürfe und ihre vorwärts weisenden Ideen neu zur Diskussion gestellt werden. Die „Klassiker“, die in dieser Richtung gearbeitet haben, Karl Barth (1922), Wilhelm Niesel (1938) oder François Wendel (dt. 1968), liegen heute jedoch bereits mehr als ein halbes Jahrhundert zurück.

Zu den interessantesten und lehrreichsten Büchern, die mich zu diesem Versuch angeregt haben, gehört die kritische Darstellung des amerikanischen Theologen Richard A. Muller.¹ Sie trägt den polemischen Titel „Der unangepasste Calvin“ (The Un-accommodated Calvin, 2000). Seine Spalte aber richtet sich dabei nicht etwa gegen den Autor des 16. Jahrhunderts, sondern gegen seine älteren und modernen Interpreten, die ihn – so der Vorwurf – theologischen Zeitströmungen und Moden – sei es Schleiermacher, die Postmoderne, ein sapientiales oder existentielles Interesse – anzupassen versucht haben. Im Zentrum dieser Kritik steht vielleicht nicht zufällig die von Barth inspirierte Calvin-Renaissance der 30er Jahre des letzten Jahrhunderts. Sie verbindet sich mit einer energischen Abkehr von der jahrzehntelang geübten dogmatischen Interpretation und trifft damit zweifellos eine gegenwärtige Tendenz der Forschung, die Suche nach dem „historischen“ Calvin. Ihr geht es darum, eine „theologische Tradition“ zu begründen, die ihn unter Verzicht auf (ohnehin unerreichbare) „endgültige“ und in diesem Sinne „dogmatische“ Urteile dort verortet, wo er mit Sicherheit zu finden sei, im Kontext des 16. Jahrhunderts: „There where is text, there is hope.“ Der Gewinn dieser und anderer hochgelehrter Studien ist nichtsdestoweniger ein überraschend *neuer* Blick auf Calvin, der sich, so muss man wohl sagen (wofür es in älteren Auslegungen wenig Ansatzpunkte

¹ R.A. Muller, The Unaccommodated Calvin. Studies in Foundation of a Theological Tradition, New York – Oxford 2000.

gibt) einer Neuentdeckung der von Calvin selbst entwickelten und angewandten *Methoden* verdankt.

Hier ist in den letzten Jahrzehnten tatsächlich viel in Bewegung gekommen. Am augenfälligsten ist schon die unübersehbare Aufmerksamkeit, die die Calvin-Forschung im angelsächsischen Raum gefunden hat. Ohne die Perspektiven der dort lebenden Autoren zu berücksichtigen, lässt sich ihr gegenwärtiger Fragestatus kaum angemessen beschreiben. Schon die Forschungsschwerpunkte haben sich verlagert. Meinte man früher die *Institutio* (1559) als Schlüssel zum Verständnis der Theologie Calvins nehmen zu können, so fragt man heute, ob ihre (auch systematisch) wichtigen Entscheidungen nicht vielmehr dort gefallen sind, wo seine Lebensarbeit ihr unbestreitbares Zentrum hat, in der exegetischen und homiletischen Arbeit an seinen Kommentaren und Predigten. Sie als Basis seiner (auch systematischen) Schriften ausdrücklich sichtbar zu machen, ist eines der Ziele der hier versuchten Interpretation.

Das muss die *Institutio* nicht entwerten, die man heute noch als Calvins „Opus magnum“ zitiert. (B.G. Armstrong, 1986). Auch hier haben sich Blickrichtung und Interesse jedoch verschoben. Der Straßburger Aufenthalt (1539–1541) – die Zusammenarbeit mit Martin Bucer, die beginnende Freundschaft mit Melanchthon, insbesondere aber die Fertigstellung des Römerbrief-Kommentars (1540) – hat sich in der Wahrnehmung heutiger Interpreten als eine Art *Wasserscheide* zwischen den frühen und den späteren Calvin gelegt. Ging man früher von einer einheitlichen, wenn auch stetig erweiterten Konzeption dieses Riesenwerkes aus, so spricht man heute von einer (bis dahin kaum wahrgenommenen) *Zäsur* zwischen der ersten Baseler (1536) und der zweiten Straßburger (1539) Ausgabe. Der ursprünglich katechetische, auf die Frömmigkeit ihrer Leser zielende Entwurf ist zu einer methodisch ausgewiesenen *Anleitung* zur Lektüre und zum Studium der Bibel umgeschmolzen worden. Aus der elementaren Einführung in die christliche Lehre ist ein höchst anspruchsvoller Leitfaden des Schriftverständnisses geworden, den Calvin selbst auch seinen heutigen Interpreten an die Hand gibt. Aus diesem Grund habe ich denn auch ein besonderes Gewicht auf Fragen der Methodik und Hermeneutik gelegt.

Und wie steht es mit der inhaltlichen Ausrichtung? Die Suche nach dem „historischen“ Calvin und seinem Vertrauen auf die theologische und epistemologische Relevanz der spät-mittelalterlichen Traditionen hat gleichsam nebenbei eine neue Aufmerksamkeit für die Erbschaft Augustins und des weit weniger bekannten Duns Scotus geweckt. Schon daraus geht hervor, dass man die *Institutio* nicht gut als ein System im neuzeitlichen Sinne bezeichnen kann. Das zieht erst mit Coccejus in die Theologie ein. Sie hat, was schon frühere Interpreten gesehen haben, kein Materialprinzip und deshalb auch keine inhaltlich-dogmatisch bestimmbare Mitte, nach der man im 19. Jahrhundert so lange – aber eben vergeblich – gesucht hat. Vielmehr wird man sie – darin entspricht sie der Vielfalt ihrer biblisch-exegetischen

Basis – als eine Darstellung der *Zusammenhänge* theologischer Grundgedanken interpretieren und in den Kontext der Reformation hineinstellen müssen. Das macht sie zu einem im gegenwärtigen Sprachgebrauch – nun doch! – *dogmatisch* ausgerichteten Entwurf. Dessen Eigenart aber erschließt sich erst dann, wenn man darauf achtet, welche gesellschaftlichen und kirchlichen Herausforderungen Calvin darin aufnimmt und anspricht, von denen man mit Recht gesagt hat, dass erst sie seine Theologie „welt- und geschichtsfähig“ gemacht haben. Dies vor Augen hat die nun folgende Darstellung vor allem ein Ziel, das eine „Zeitansage“ aus dem Jubiläumsjahr ihren Beiträgen vorangestellt hat, „Calvin neu zu entdecken“.

Um diese hier nur thesenhaft vorangestellten Zusammenhänge argumentativ zu entfalten, habe ich Calvin ausführlicher als die meisten meiner Vorgänger im wörtlichen Zitat zur Sprache kommen lassen. Wo immer möglich, habe ich dabei auf die (gegenüber der Werkausgabe [CO] leichter zugängliche) zweisprachige Neukirchener Studienausgabe (CStA) verwiesen, in der die angegebenen Stellen punktgenau verifiziert werden können.

Ausdrücklich danken möchte ich an dieser Stelle Michael Weinrich für seinen Freundesdienst. Er hat das Manuskript in seine Ferien mitgenommen, es vom ersten bis zum letzten Satz durchgesehen, mich auf notwendige Ergänzungen, auch Streichungen und Änderungen hingewiesen und mir aus dem Abstand des Lesers geholfen, den Zusammenhang des Ganzen deutlicher sichtbar zu machen. Danken möchte ich ebenso Ulrike und Jürgen Ebach, die mit einem namhaften Druckkostenzuschuss die Veröffentlichung in schwieriger Zeit ermöglicht haben, und nicht zuletzt auch dem Verlag, namentlich Izaak de Hulster und seinem Team, für die ebenso zügige wie erfreuliche Zusammenarbeit.

Bochum, im Februar 2021

Christian Link

I. Historische und theologische Voraussetzungen

1. Calvin als Reformator Westeuropas

Einleitung

Die Reformation ist ein europäisches Ereignis. Dass sie dazu werden konnte und über die Wittenberger Ausstrahlungen hinaus auch in Frankreich, den Niederlanden, England und schließlich auch in Amerika Wurzeln schlagen konnte, ist das Werk von Theologen der „Zweiten Reformation“, ein Begriff, der deutlich zum Ausdruck bringt, dass es sich um die Fortsetzung eines bereits begonnenen Prozesses handelt. Zu den vorwärts drängenden Kräften dieses Prozesses gehört, was den Radius seiner Wirkungen anlangt, an erster Stelle Johannes Calvin (1509–1564), gut 25 Jahre jünger als Luther. Seine Theologie ist von ihren ersten Anfängen an eine ausgesprochen streitbare Auseinandersetzung mit Gegnern aus dem religiösen und politischen Spektrum. Das hängt mit den besonderen Bedingungen zusammen, unter denen sie sich – zunächst in Frankreich, dann in Genf – behaupten musste. Nicht nur die veränderte historische Situation, sondern, was fast noch mehr zählt, der sozial und kulturell ganz anders bestimmte Raum, in dem er zu wirken hatte, stellen sie vor Aufgaben und Herausforderungen, die mit dem Aufbruch der deutschen und Schweizer Reformation kaum vergleichbar sind. Dafür bringt sie Erfahrungen und Themen ein, die auf eine fortgeschrittene Zeit hinweisen: *einmal* das Bewusstsein christlicher *Fremdlingschaft* – auch Calvin hat wie viele seiner Gemeinden sein Land als Flüchtling verlassen müssen –, auf der *andern* Seite eine *Öffnung zur Welt* und ihren in einer Zeit des Umbruchs anstehenden Gestaltungsaufgaben bis hin zu Fragen der neu aufkommenden, frühindustriellen Geld- und Wirtschaftsordnung, die sich in der Landstadt Wittenberg noch nicht als ein drängendes Problemfeld melden konnten.

Es sind auf den ersten Blick scheinbar locker nebeneinander stehende Aspekte, die man berücksichtigen muss, um die besondere Situation zu beschreiben, in der Calvins Theologie entstanden ist und in die hinein sie ihrerseits sprechen will. Das soll in einem ersten Kapitel geschehen, weil sich aus ihnen das Bild zusammensetzt, in das auch die charakteristischen Züge der „Zweiten Reformation“ hinein gehören. Was sie verbindet, ist von außen gesehen die große politische Krise, die Frankreich im 16.Jahrhundert durchlebt, das Land, in dem Calvin aufgewachsen ist, das sich wie kein zweites in Europa dem Humanismus und der aus Italien kommenden Renaissance geöffnet und das zugleich am zähesten an dem „alten“ Glauben römischer Provenienz festgehalten hat. Ohne den Konflikt mit dem Königtum, der sich in einer beispiellosen Verfolgung der neu gewonnenen Protestanten entlud (den Luthériens“, wie man sie nannte), ist Calvins Werdegang, seine Bedeutung

für den reformatorischen Aufbruch in einer religiösen Umbruchszeit gar nicht zu verstehen. Zu verstehen ist sie allerdings auch nicht ohne seine Teilnahme an den großen kulturellen Strömungen seiner Zeit, die ihn zu einem anerkannten Repräsentanten des zeitgenössischen Bildungsideals und zu einer für seine Zeitgenossen anziehenden Gestalt gemacht haben. Er hat die epochalen Leistungen der humanistischen Bewegung, die Wiederentdeckung von Grammatik und Rhetorik, als exegetische Methoden in der Bibelauslegung verankert. Als Anwalt der Verfolgten hat er diese Gaben und Fähigkeiten in den Dienst der neu gegründeten Gemeinden gestellt. Sein Brief an Kardinal Sadolet, der die Genfer in den Schoß der alten Kirche zurückführen wollte, auch sein Mahnschreiben an Kaiser Karl V., sind Verteidigungsschriften, wie die Reformation sie kein zweites Mal hervorgebracht hat. Die Leidenschaft, aber auch die Härte, mit der er die Auseinandersetzung mit Gegnern führt, die Klarheit der Begriffe, die Schärfe seiner Argumentation, mit der er unter seinen Anhängern, aber auch in dem großen Kreis der noch Unentschiedenen und Zweiflern für den neuen Glauben wirbt, haben ihn zu einem der meistgelesenen theologischen Schriftsteller des 16. Jahrhunderts gemacht. Dazu gehören nicht zuletzt auch die methodischen und hermeneutischen Entscheidungen, von denen im weiteren Verlauf noch die Rede sein wird. Auf diesem Hintergrund sind die Abschnitte des nun folgenden Kapitels zu lesen, die die Herausforderungen sichtbar machen sollen, die ihm auf diesem Boden zugewachsen sind.

1.1 Der reformatorische Aufbruch in Krisen- und Umbruchszeiten

Die schönsten Blüten des reformatorischen Aufbruchs hatte Deutschland mit dem Übertritt ganzer Städte und Territorien zum „neuen Glauben“ gesehen. Mit der Wiederentdeckung der paulinischen Rechtfertigung, dem Ruf zur „christlichen Freiheit“ und der damit ausgelösten Neugestaltung der Gottesdienste verbunden mit einer durchgreifenden Erneuerung des Gemeindelebens war der entscheidende Durchbruch gelungen. Das war in Frankreich, dem frühen Wirkungsfeld Calvins, vom ersten Augenblick an anders. Hier wurde der gemeindebildende Aufbruch überschattet von Ereignissen, die man nur als Negativposten der Reformation verbuchen kann. Da waren auf der *einen* Seite die Kreise der „Libertins“, die aus der christlichen Freiheit sehr andere Konsequenzen zogen als der von Luther inspirierte Calvin und sie mit jeder Art von Freizügigkeit verwechselten, auf der *anderen* Seite die humanistisch gebildeten „Intellektuellen“, die mit der reformatorischen Bewegung sympathisierten, unter dem Druck der staatlichen Repression aber nicht wagten, sich offen zum „neuen Glauben“ zu bekennen. Calvin hat sie als „Nikodemiten“ – Leute, die wie die biblische Gestalt des Nikodemus (Joh 3) nur des Nachts zu Jesus kamen – scharf angegriffen und ihnen in flammenden Streitschriften ein

bis heute nachdenkenswertes Denkmal gesetzt.¹ Hinzu kam – nun von außen – die Gründung des Jesuitenordens (1540) und die Eröffnung des Konzils von Trient (1544) mit seinen antiprotestantischen Canones. Die Gegenreformation setzte ein, die weite für die Reformation gewonnene Gebiete wieder unter die Observanz der „alten Kirche“ zurückführte.

Das ist die Situation, in die Calvin als Reformator hineingewachsen ist und in der er versucht hat, die auseinander strebenden kirchlichen Kräfte noch einmal zu bündeln. Die Gemeinden, mit denen er es zu tun hatte, deren Weg er mit zahlreichen Gelegenheitsschriften nicht nur zu theologischen, sondern oft genug auch zu politischen Fragen begleitete, fanden sich von Anfang an in der Situation einer bedrängten Minderheit vor. Es waren im heutigen Sprachgebrauch Untergrundkirchen, die sich namentlich in Frankreich blutigsten Verfolgungen ausgesetzt sahen. Sie haben sich zum Teil später – Flucht und Vertreibung hinter sich – im Rheinland, in Frankfurt und andernorts als „Kirchen unter dem Kreuz“ behauptet.² Diese aufreibende Zeitgenossenschaft ist der ständig präsente Hintergrund, auf dem man Calvins Theologie lesen muss. Nicht zuletzt sind seine Predigten ein Beleg für den klar erkennbaren Zusammenhang, den er zwischen der historisch ihm zufallenden Last und dem theologisch Prinzipiellen sah.

Schließlich spielt noch ein zweiter Faktor eine nicht unwichtige Rolle: In der Welt, in der Calvin zu wirken hatte, kündigt sich in mannigfachen philosophischen und religiösen, vor allem aber in politischen und wirtschaftlichen Bewegungen der Anbruch der Neuzeit an. In der Auseinandersetzung mit beiden, sich widerstrebenden, aber einander auch wechselseitig stützenden Strömungen, der Gegenreformation und einer neu sich etablierenden Stadtkultur, hat er an der Erneuerung der Kirche und ihrer Botschaft gearbeitet – *gegen* das sich selbst bestätigende Mittelalter und *gegen* das erwachsende Selbstbewusstsein des neuzeitlichen Menschen. Die gelebte Verbindung von Theologie und Zeitgenossenschaft macht die mit Recht oft betonte Modernität Calvins aus. Er kann sich anders als Luther nicht mehr des „lieben jüngsten Tages“³ getröstet, an dem Gott selbst sein Reich vollenden wird; er muss sich der Flut seiner Gegner und Widersacher entgegen stellen, und so bekommt der Protestantismus mit ihm und durch ihn eine neue Qualität. In seiner konzentrierten, auf die reale Welt eingestellten Form wird er zu jener geschichtlich ernst zu nehmenden Größe, die nun auch ihren spezifischen Gefährdungen, der Verweltlichung und der Politisierung, ausgesetzt ist. Er hat sich auf die Realgeschichte des 16. Jahrhunderts eingelassen und sie, wie das Beispiel Genfs mit seinen nachweisbaren

1 Excuse de Iehan Calvin à Messieurs les Nicodemites (1544), in: CO 6, 593–614; CStA 4, 222–265. Dazu: H. Scholl, Reformation und Politik, Stuttgart 1976, 66–86.

2 B. Gassmann, Ecclesia Reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften, Freiburg 1968, 160–169, 186–196.

3 M. Luther, WAB 9, 175.

Fernwirkungen belegt, nicht nur Geschichte erlitten, sondern auch geschrieben und gemacht.

Man begreift auf diesem Hintergrund, dass Calvin in seiner theologischen Arbeit andere Akzente gesetzt hat als der zeitlebens von ihm hoch verehrte Luther. Dass der Gerechte aus *Glauben* lebt, ist das große Thema der Wittenberger Reformation. Wie man aber diesen Glauben bewahrt, wie man ihn angesichts wachsender Konflikte mit einem wieder erstarkenden Katholizismus und nicht abreißender Kontroversen auch in den eigenen Reihen *lebt*: das ist das Calvin neu gestellte Problem. Es sind die Themen der Vorsehung und Erwählung (Prädestination), die Betonung des unverbrüchlichen Bundes, den Gott mit seiner Gemeinde geschlossen hat, auch die ganz andere Aufmerksamkeit auf das Wirken des Heiligen Geistes, die seinem ausgebreiteten Schrifttum das unverwechselbare Profil geben – Themen, die sozusagen von sich her den Schritt vom Glauben ins Leben selbstverständlich und unvermeidbar machen und die nun auch Fragen der *Ethik* ein zunehmendes Gewicht einräumen.

1.2 Der theologiegeschichtliche Ort Calvins: Zweite oder Dritte Reformation?

In der neueren Reformationsforschung sind viele der bis dahin unbestrittenen Thesen in Frage gestellt worden. Dazu gehört auch die bekannte *Alternative*, ob man die Reformation als Ausläufer des Mittelalters oder aber als Aufbruch in die Moderne zu verstehen habe. Sie hält einer genauen historischen Nachfrage nicht stand. Man kann etwa Luthers Angriff auf die nominalistischen Schulhäupter der *via moderna* – exemplarisch dokumentiert in dem emphatischen Ausruf: „O stulti, o Sawtheologen!“⁴ – nicht als Abbruch, und das hieße ja als einen voraussetzunglosen Neubau von Wissenschaft, Theologie und Glauben interpretieren. Schon die Suche nach einer Umbruchsstelle, einer „Grenzscheide zwischen Mittelalter und Neuzeit“, die man traditionell um das Jahr 1500 ansetzt, ist „problematisch geworden“. Stattdessen geht man heute von der „inneren Einheit des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit“ als „gesichertem Ergebnis der Forschung“ aus⁵, und das gilt mutatis mutandis auch für Calvin.⁶ Starke modernisierende Wirkungen – man denke an die Ordensreformen oder die neuen religiösen Bewegungen der *via*

⁴ Römerbrief-Vorlesung 1515/16, WA 56, 274.

⁵ H.A. Oberman, Werden und Wertung der Reformation. Thesen und Tatsachen, in: Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf, Göttingen 1986 (15–31), 17.

⁶ Ein Kernpunkt der Diskussion ist hier seine Stellung zu Duns Scotus: F. Wendel, Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie, Neukirchen 1968, 106–108; vgl. auch R.A. Muller, The Unaccommodated Calvin, New York 2000, 40ff, 174ff.

moderna – sind bereits vom Spätmittelalter ausgegangen, das man statt als „Herbst“ (Huizinga) eher als Frühling anzusprechen hätte. Selbst Luthers bahnbrechende Lehre vom „Priestertum aller Gläubigen“ ist keine revolutionär neue Erkenntnis; sondern „wurzelt in spätmittelalterlichen Entwicklungen“.⁷ Kann man – so wird heute sehr viel intensiver gefragt – die Entzweiung der abendländischen Christenheit überhaupt allein auf dogmatische Streitigkeiten zurückführen? Wodurch also hat die Reformation ihre große Breitenwirkung erzielt?

Rein theologisch, im Rückzug auf eine bloße „Ideenwelt“, gleichsam abgekoppelt von den realen und rauen Bedingungen der Lebenswelt – das wusste auch die ältere Forschung – lassen sich diese Fragen gar nicht beantworten. Es war jedenfalls ein einleuchtender Vorschlag von Heiko A. Oberman, die traditionelle Geisteswissenschaft als „Geschichte der Bewältigung wechselnder Lebensbedingungen“ aufzufassen und durchzuführen⁸, nicht zuletzt, um den Weg der Reformation von Wittenberg nach Genf verständlich zu machen, ein Weg, der sich immer noch am besten am Wahlspruch der niederländischen Königin Emma nachzeichnen lasse: *Palma sub pondere crescit* – nur unter Druck und Verfolgung wächst die reformatorische Bewegung. Zu diesen Bedingungen aber gehören nicht nur die neuen theologischen, sondern auch die sozialen und politischen Gestaltungskräfte der Epoche. Diese drei Faktoren lassen sich so wenig voneinander trennen wie nach heutiger Einsicht der historische Zusammenhang von Spätmittelalter, Renaissance und Reformation. Oberman spricht vom „Resonanzpotential für die Erklärung der [reformatorischen] Breitenwirkung“: „Theologie“ wird aus Schulen, Klöstern und Universitäten in die Gassen und Rathäuser hineingetragen. Sie wird zur „Sache einer neuen Öffentlichkeit“.⁹ Allerdings wird man im Blick auf die sozialen und politischen Kräfte auch nur von *Bedingungen* sprechen können, obwohl es in umgekehrter Richtung durchaus nachweisbare Auswirkungen der neuen Theologie auf Lebensformen, Mentalitäten und Einstellungen der neu sich formierenden Gemeinden gab und gibt. Es ist gerade Calvin gewesen, der theologisch und institutionell „die tragfähigste Basis für eine umfassende Beeinflussung der Gesellschaft gelegt hat“.¹⁰ Man muss nicht erst an die umstrittene Max-Weber-These denken, sondern findet das beweiskräftigste Zeugnis in der Prägung des nüchternen Lebensstils, der Ausdauer und Selbstdisziplin, sowie der selbstverständlich wahrgenommenen Verantwortung für das eigene Leben und das der Gesellschaft in den frühen calvinistischen Gemeinden durch die dort geübte Kirchenzucht.

7 Vgl. dazu H. Schilling, Luther, Loyola, Calvin und die europäische Neuzeit in: Archiv für Reformationsgeschichte 85, 1994 (5–31), 19.

8 H.A. Oberman, Werden und Wertung (Anm. 5), 19.

9 H.A. Oberman, Die Reformation als theologische Revolution, a.a.O. (Anm. 5), 287.

10 H. Schilling, a.a.O. (Anm. 7), 25.

Aufschlussreich ist ein weiterer bedenkenswerter Interpretationsvorschlag Obermans. In Deutschland spricht man von der *zweiten* Reformation, wenn man an die Ausstrahlungen Genfs auf die lutherisch geprägten Gemeinden am Niederrhein, in der Pfalz, in Hessen-Nassau oder in Bremen denkt¹¹, die sich seit dem Osnabrücker Friedensvertrag (1648) zur Reformierten Kirche zusammengeschlossen haben. Auf die Reformation der *Lehre* folgt die Reformation des *Lebens*. Nachdem die jüngere Forschung den Zeitraum dieser theologischen Aufbrüche unter Einbeziehung des Spätmittelalters erheblich erweitert hat – er umfasst als *long reformation* eine Spanne, die von etwa 1450 bis 1650 reicht¹² – ist Oberman dazu übergegangen, von *drei* Reformationen zu sprechen, die ihrerseits auf „drei verhüllte Revolutionen“ zurückgehen.¹³ Da ist zunächst der *Konziliarismus*, ein „unerlässlicher Interpretationsrahmen für den frühneuzeitlichen Parlamentarismus“, aus dessen Ideengut sich das moderne Widerstandsrecht entwickelt hat (289f.). Ihm folgt in weitem Abstand die *Emanzipation des städtischen Bürgertums*, die in Zürich und Straßburg, in Wittenberg, Nürnberg und anderen Reichsstädten der nun *Zweiten* Reformation Luthers und Zwinglis den Boden bereitet hat, ihrer Absicht nach aber über die Grenzen der Stadt hinaus auf Universalität drängt (291f.). Von beiden als ein eigener Typus markant unterschieden, etabliert sich in Genf als *Dritte* und zwar radikalste Spielart der Reformation der „republikanische Calvinismus“ (294)¹⁴, seiner Zielgruppe entsprechend als „Reformation des Refugiés“ apostrophiert: „Das Rathaus der Stadtreformation wurde zum Rüsthaus für die Flüchtlingsreformation“. Damit sind Eigenart und Stoßrichtung dessen, was Calvin meinte und wollte, was ihn als Theologen eigener Prägung und weltweiter Wirkung auszeichnet, sehr genau getroffen. Die Notwendigkeit und die nach Straßburger Vorbild in Genf tatsächlich durchgesetzte einer vom Rat und somit von obrigkeitlichem Einfluss und Zugriff *unabhängigen* *eigenen* kirchlichen Verfassung und Ordnung ergeben sich daraus von selbst. Ebenso wichtig ist ein *zweites* mit der Existenz der Flüchtlinge sich fast zwangsläufig einstellendes Phänomen, auch wenn diese Fremdlinge zum großen Teil in Genf eine neuen Heimat fanden: der „*Exodus aus der Stadt*“ (296). Genf ist „nicht [wie Zürich] *corpus christianum*, sondern vielmehr [...] Brückenkopf

11 B. Gassmann, *Ecclesia Reformata* (Anm. 2), bes. 186–196.

12 So T. Brady/H.A. Oberman u. a. (Hg.), *Handbook of European History*, 1400–1600 2 Bde., Grand Rapids 1996; vgl. E. Campi, *Was the Reformation a German Event?*, in: P. Opitz (Hg.), *The Myth of the Reformation*, Göttingen 2013 (9–31), 21.

13 H.A. Oberman, *Eine Epoche – Drei Reformationen*, a.a.O. (Anm. 12), 283–299. Die in () stehenden Ziffern beziehen sich auf diesen Abschnitt.

14 Oberman beruft sich auf eine ältere Arbeit von H. Baron, *Calvinist Republicanism and Its Historical Roots*, in: *Church History* 8 (1939), 30–42. Vgl. auch R.M. Kingdon, *Was the Protestant Reformation a Revolution? The Case of Geneva*, in: *Church, Society and Politics. Studies in Church History* 12 Oxford 1975, 203–222.

für die Verbreitung des *regnum Christi*“ (295), und das in einem Ausmaß und mit einer Vitalität, dass die Reformation nicht nur die Grenzen der Stadt durchbrechen, sondern auch nördlich der Alpen in den Niederlanden, in England und Schottland und in ersten Ansätzen sogar in Polen Fuß fassen und zuletzt auch aus Europa ausbrechen konnte. Oberman zitiert mit Recht das Gebet, mit dem Calvin seine Predigten zu beschließen pflegte: „Nicht uns allein verleihe Gott seine Gnade, sondern allen Völkern und Nationen“ (295).

Diese Erfahrung des von innen „erzwungenen“ Auszugs aus der „Cité de Dieu“ schlägt sich theologisch besonders in drei Bereichen nieder, in denen die Dritte Reformation ihre eigenen Wege geht: einmal im Verhältnis zu den *Juden*, indem sie – in heutigem Sprachgebrauch – an dem ungekündigten Israel-Bund festhält, sodann in der Lehre vom politischen *Widerstand*, die keiner demokratischen Legitimation bedarf, sondern die Konsequenz der von Gott zur *Pflicht* gemachten Aufrechterhaltung von Recht und Gerechtigkeit zieht¹⁵, und nicht zuletzt im Verständnis der *Prädestination*, die zwar das selbstverständliche Korrelat der Rechtfertigungslehre bleibt, darüber hinaus aber den „gottgewollten Zug [des] Evangeliums aus der Stadt zum Territorium und dann von Land zu Land“ erklärt und zugleich begründet (298). Mit Wittenberg verbunden bleibt die Genfer Reformation weiterhin durch das programmatische dreifache „sola“ (*sola gratia*, *sola fide*, *sola scriptura*). Doch zeigt sich im Verständnis der „Schrift“ wiederum eine charakteristische Differenz, die auf dem Feld der Ethik, namentlich in politischen Fragen, zu durchaus verschiedenen Handlungsanweisungen führt. Denn sie ist im oberdeutschen und Schweizer Raum auch „Gesetz“. Sie wird *nicht* im Licht des „solus Christus“ interpretiert und somit *nicht* durch die scharfe Unterscheidung von Gesetz und Evangelium neu qualifiziert, sondern meint die verbindliche, gerade auch im Alten Testament formulierte Weisung Gottes, die nicht nur in der Christengemeinde, sondern auch in Staat und Gesellschaft als Gottesrecht proklamiert wird. Was Calvin damit seinen Gemeinden zugemutet hat, zeigen seine schweren Auseinandersetzungen mit der Genfer Bürgerschaft. Es fragt sich aber, ob ohne diese Zumutungen und die damit einhergehende Strenge die Dritte Reformation jene Gestaltungskräfte hätte freisetzen können, die sie zu weltgeschichtlicher Wirksamkeit befähigt hat.

1.3 Die religionspolitische Situation in Frankreich

Die deutsche Reformation vollzog sich weitgehend im Windschatten der großen Politik. Sie fand ihre wirksamste Unterstützung bei den um ihre Unabhängigkeit

¹⁵ So rechnet die Confessio Scotica auch den gewaltsamen Widerstand gegen willkürliche Tyrannen („tyrannidem opprimere“, Art. XIII, BSRK 255.3) zu den „guten Werken“. Vgl. dazu Kapitel 2.3.

vom Kaiser kämpfenden Fürstentümern und Territorien. Sie blieb Sache und Angelegenheit einzelner „Länder“. Das war in Frankreich – ungeachtet der großen Aufgeschlossenheit hoher Adels- und Beamtenkreise – vom ersten Augenblick an anders. Hier geriet die Reformation ins Zentrum der Weltpolitik, in deren Mitte Frankreich stand. Sie fiel in eine große politische Krise Europas: Das bisher beschränkte Königtum hatte sich aus dem Lehensstaat zur absoluten Monarchie heraufgearbeitet. Territoriale Gewalten fielen gegenüber der königlichen Macht nicht mehr ins Gewicht. So musste sich das Schicksal der Reformation an der Krone entscheiden. Wie aber hätte sich das Königtum, das ganz von zentralistischen Motiven bestimmt war, mit einer geistigen Bewegung befreunden können, die in offenkundiger Opposition gegen den Kaiser (Karl V.) stand und noch dazu unübersehbar demokratische Züge trug?

König François I. galt als ein ausgesprochener Förderer des französischen Humanismus. Das erklärt seine zunächst aufgeschlossene Haltung gegenüber allen Bestrebungen einer Kirchenreform. Erasmus hat ihm seine Paraphrase des Markus-Evangeliums gewidmet (1523); Lambert von Avignon richtet sein Plädoyer für eine Erneuerung der Kirche, die „Déclaration de la règle de Cordelier“ (1524) an ihn. Zwingli folgt mit der Dedikation seines „Commentarius de vera ac falsa religione“ (1526), und zehn Jahre später wendet sich Calvin mit einem ausführlichen Widmungsschreiben seiner Institutio (1536) wiederum an ihn. Der König hat Humanisten wie Briçonnet und Lefèvre trotz ihrer evangelischen Neigungen beschützt und ist als politischer Gegner der Habsburger mehrfach mit den deutschen Protestanten in Verbindung getreten. Er ließ mit Bucer in Straßburg verhandeln, holte ein Gutachten Melanchthons ein und lud beide, vermittelt durch den Bischof von Paris, sogar offiziell zu einem Religionsgespräch nach Frankreich ein. Die unerbittlichen Gegner jeder Neuerung, die gemeinsam mit Moritz von Sachsen diesen Plan scheitern ließen, saßen in der Theologischen Fakultät und im Parlament von Paris, vor allem aber in Gestalt seines Kanzlers Duprat in der unmittelbaren Umgebung des Königs. Dem wiederum war aus Gründen der Staatsraison an der Erhaltung und der Einheit der französischen Nationalkirche alles gelegen, insbesondere an der ungeschmälerten Geltung der „gallikanischen Freiheiten“ (1407), die ihm einen weitgehenden Einfluss auf die Besetzung kirchlicher Stellen sicherten. So nahm das politische Frankreich die „Luthériens“ überwiegend nur im Zerspiegel des radikalen Täufertums als potentielle Umstürzler jeder staatlichen Gewalt wahr.

Hinzu kam – ein wichtiger mentalitätsgeschichtlicher Unterschied –, dass sich der neue Glaube anders als in Deutschland nicht als Anwalt breiterer Volksschichten gegen soziale Missstände, ein erpresserisches Ablasswesen oder gegen eine allgemein empfundene Verkommenheit von Klerus und Mönchtum artikulierte. Vereinzelte leidenschaftliche Ausbrüche gegen die bisherigen Heiligtümer stießen im Volk kaum auf Verständnis. Die „unteren Klassen“, urteilt der Kirchenhistoriker Karl Müller, „die in Deutschland das erste mächtige Vordringen der Bewegung tru-

gen, haben in Frankreich die alte Religion am zähesten geschützt. Der Krone hätte also für jeden Versuch, sich auf die Seite der Neuerung zu stellen, jede Unterlage im Volk gefehlt“.¹⁶ Daher die ambivalente Stellung des Königs. Solange sich die Reformation als Angelegenheit einiger progressiver Intellektueller abtun ließ, ließ er sie gewähren. Sobald sie sich breitere Schichten eroberte und zu einem politisch unkalkulierbaren Faktor wurde, den das Königtum seinen eigenen Zielen nicht mehr einordnen konnte, wurde er ihr Feind. Es bedurfte nur einer unbesonnenen provokativen Aktion ihrer Anhänger, um eine beispiellose Verfolgung auszulösen.¹⁷ Man beschuldigte die „Luthériens“ der Verschwörung gegen die öffentliche Ordnung und die Religion. François I. ordnete im Parlament die strenge Bestrafung der Schuldigen an, von denen fünfzig auf der Stelle, weitere dreihundert im Januar 1535 in die Gefängnisse geworfen wurden. Ein Edikt desselben Monats verfügte nicht nur die Verbannung der Häretiker, sondern ihre Vernichtung (*extermination*). Die Verfolgung setzte mit einer Schonungslosigkeit und Härte ein, die sich allenfalls mit den dunkelsten Zeiten der Inquisition vergleichen lässt: „Alle Schrecken der rohen Gewalt, des Hasses, des gräulichsten Verrates, der Flammen und des Schwertes wurden gegen die andersgläubigen Untertanen Frankreichs in einem Grade losgelassen, dass dem übrigen Europa sich das Haar sträubte und das Blut in den Adern gerann.“¹⁸

Das war die Stunde, in der sich Calvin, inzwischen selber zum Flüchtling geworden, zum Eingreifen genötigt sah. Die falschen Verleumdungen, vor allem das unvorstellbare Ausmaß der Blutzeugen und Märtyrer ließen ihn an die Öffentlichkeit treten. Im Rückblick auf diese Jahre schrieb er:

Mir schien, ich müsste mich mit aller mir zu Gebote stehenden Kraft dagegen erheben, andernfalls wäre mein Verhalten unentschuldbar, denn wenn ich schwiege, würde ich als treulos erfunden [...] Und das war der Grund, der mich bewog, meine *Institutio* zu veröffentlichen. Erstens um mit meiner Erwiderung auf die von den anderen ausgestreuten bösartigen Vorwürfe die verletzte Ehre meiner Brüder zu verteidigen, deren Tod dem Herrn kostbar war, dann aber auch, damit die andern Völker wenigstens von einigem Mitleid und Sorge zu ihnen erfüllt würden, umso mehr, als dieselben Grausamkeiten bald auch gegen viele andere arme Menschen verübt werden konnten.¹⁹

Calvin tritt als ein ebenso leidenschaftlicher wie glänzender Anwalt für die verfolgten Evangelischen in Frankreich ein. Als *Redner* appelliert er an die öffentliche

16 K. Müller, Kirchengeschichte II/1, Tübingen 1911, 489.

17 Zur sogenannten „Plakataffäre“ vgl. B. Cottret, Calvin. Eine Biographie, Stuttgart 1995, 108–114.

18 C.B. Hundeshagen, Calvinismus und staatsbürgerliche Freiheit (hg. von L. Wyss), Zollikon – Zürich 1946, 23.

19 Vorrede zum Psalmenkommentar 1557, CO 31, 23f; CStA 6, 27.28–28.4).

Meinung, die es in dieser Sache damals durchaus schon gab, als *Doktor* der Rechte wendet er sich an die Jurisdiktion des Königs, als humanistisch gebildeter *Christ* erinnert er den Herrscher an die oberste Tugend gerechter Machtausübung, die Clementia. Sein erstes und wichtigstes Ziel ist die Rehabilitierung der Gefangenen, Verbannten und Ermordeten:

Durchmustert unsere Sache nach allen Seiten, tapferster König, und haltet uns für nichts-würdiger als irgendeine Verbrecherbande, wenn Ihr nicht zuverlässig in Erfahrung bringt, dass wir alle allein deshalb leiden und mit Schmähungen überhäuft werden, weil wir ‚unsere Hoffnung auf den lebendigen Gott setzen‘ [1 Tim 4,10], weil wir glauben das sei ‚das ewige Leben: den allein wahren Gott und den er gesandt hat, Jesus Christus zu erkennen‘ [Joh 17,3]. Um dieser Hoffnung willen werden einige von uns in Ketten gelegt, andere mit Ruten gepeitscht, andere zum Gespött durch die Straßen geführt, andere entsetzlich gefoltert, wieder andere können nur flüchtend davon kommen. Mangel an den notwendigsten Dingen drückt uns alle, wir werden mit den schrecklichsten Verwünschungen verflucht, mit Lästerungen zerfleischt, auf unwürdigste Weise behandelt.²⁰

Diese Situation unnachsichtiger Verfolgung unterscheidet die reformierten Anfänge am tiefsten von der Reformation in Deutschland und in der Schweiz. Dort konnte sie sich mit der weltlichen Obrigkeit verbünden und ist durch sie groß geworden. Hier musste sie sich gegen den Trend der Zeit und einen mit allen Mitteln unterdrückenden Staat behaupten. Die evangelischen Gemeinden Frankreichs waren gezwungen, „ohne den Staat ja gegen ihn zu leben“.²¹ In Flüchtlingsgemeinden (Straßburg, London, Frankfurt oder Wesel) haben sie sich zum Teil neu organisieren können. Denn wollten sie unter solchen Bedingungen nicht einfach in Rechtlosigkeit versinken, so mussten sie sich selbst Lebensraum verschaffen. Das gab dem französischen Protestantismus ein kämpferisches Gepräge: die Kirche Calvins ist die alttestamentliche *ecclesia militans*.

Man kann dieses Widmungsschreiben eine klassische Apologie nennen. Das ist sie zweifellos, aber sie ist zugleich mehr als das. In sieben Thesen fasst sie die katholische Polemik gegen die reformatorische Bewegung zusammen, um deren Einwände – ihre Lehre sei „neu“, „zweifelhaft“, entbehre aller beglaublichen „Wunder“ – Punkt für Punkt zu widerlegen. Den zentralen Vorwurf, von der apostolischen Lehrnorm abzuweichen, gibt sie an ihre Gegner zurück, indem sie unter Berufung auf die Kirchenväter als unverrückbare „Grenzsteine“ die Forderungen der Reformation geltend macht: die Feier des Abendmahls „unter beiderlei Gestalt“,

20 Widmungsschreiben der Institutio (1536): Epistula nuncupatoria, CO 1, 13; CStA 1.1, 75.28–76.6.

21 H. Scholl, Reformation und Politik. Politische Ethik bei Luther, Calvin und den Fröhnhugenotten Stuttgart 1976, 50.

die Freigabe der Priesterehe und nicht zuletzt die Anerkennung Christi als einzige Autorität in allen Fragen der Lehre und Lebensführung. Mit dieser Kirche – hier geht Calvin zum Angriff über – liegen wir nicht im Streit. Sie lebt und wird leben, solange Christus zur Rechten des Vaters regiert.

Das ist die Situation, in der er im Basler Exil seine erste *Institutio* (1536) fertig gestellt hat. Was im Widmungsschreiben – die Not der Gegenwart vor Augen – in scharfen Anklagen und Thesen formuliert wird, ist hier in einer schon damals bewunderten klaren systematischen Form ausgearbeitet. Sie hat als eine erste umfassende Gesamtdarstellung reformatorischer Theologie in kurzer Zeit weite Verbreitung gefunden. Einstweilen hat sie jedoch nur ein begrenztes Ziel. Sie will die bedrängten „Luthériens“ knapp und präzise über die Grundlagen des neuen Glaubens unterrichten. Es sind denn auch vor allem Luthers Schriften, insbesondere die Entscheidungen des Kleinen Katechismus, die Gerüst und Gliederung dieses Entwurfs in seiner Abfolge bestimmen: Gesetz (Dekalog), Glaubensbekenntnis, Gebet (Vaterunser) und Sakramente. Über diese Vorlage hinausgehend, aber an Luthers ‚Hauptschriften‘ von 1520 orientiert, schließt sich der große Traktat über die *christliche Freiheit* an, der die Unabhängigkeit der kirchlichen von der politischen Gewalt proklamiert. Hier ging es um eine zentrale, bis weit in die Genfer Zeit heftig umstrittene Forderung.

Weniger beachtet, aber charakteristisch schon für dieses Erstlingswerk, sind theologische Akzentsetzungen, die dem von Zwingli beeinflussten oberdeutschen Raum entstammen, so die Unterscheidung von Gottesdienst und Götzendienst²², die Bedeutung des Bilderverbots, der Zusammenhang von Rechtfertigung und „anfangender“ Heiligung, die später breit ausgearbeitete Erwählungslehre und der in der Folgezeit immer wichtiger werdende Bundesgedanke als quasi rechtliche Klammer zwischen Gott und Mensch. Auf Zwingli dürfte auch die Betonung der „nicht sichtbaren“ verborgenen Kirche zurückgehen, die, wie schon das Widmungsschreiben festhält, zu allen Zeiten – angefangen bei Elia und Jeremia – den Vorwurf, Aufruhr zu stiften und das Volk ins Verderben zu führen, auf sich gezogen hat. Man erkennt ihre „wahre“ Gestalt an der Predigt des Wortes und am rechtmäßigen Gebrach der Sakramente.²³ Peter Opitz spricht von einer „kreativen Synthese der grundlegenden reformatorischen Einsicht“ aus der Wittenberger wie aus der Zürcher Reformation.²⁴

²² Dazu: E. Säker, Aberglaube, Heuchelei und Frömmigkeit. Eine Untersuchung zu Calvins reformatorischer Eigenart, Zürich 1970.

²³ So die Calvin wohlbekannte *Confessio Augustana* (1530), Art. VII.

²⁴ P. Opitz, Leben und Werk Johannes Calvins, Göttingen 2009, 41.