

# Calvins Institutio vor dem Hintergrund der Theologie des Mittelalters gelesen

VOLKER LEPPIN

Die Konfrontation Calvins mit mittelalterlicher Theologie ist nicht ganz einfach: Während es ganz unproblematisch erscheint, Luthers Theologie als Reformation, oder besser: Transformation mittelalterlicher Theologie darzustellen, scheint dies bei Calvin bedeutend schwerer. Das liegt vor allem daran, dass sein Weg zur Reformation ja bereits einen gewissen Entwicklungsstand reformatorischer Theologie voraussetzt, also nicht in der Weise wie bei Luther – oder auch Zwingli<sup>1</sup> – als ein Herausschälen aus mittelalterlichen Rahmenbedingungen zu beschreiben ist<sup>2</sup>; vielmehr liegt ihre Charakteristik gerade darin, dass sie die bereits vorhandene reformatorische Theologie weiterführt und umgestaltet. Das Verhältnis zum Mittelalter ist damit ein um vieles stärker gebrochenes als bei anderen Reformatoren.

Nun ist nicht gänzlich zu bestreiten, dass dennoch eine Rekonstruktion des Weges von der mittelalterlichen zur reformatorischen Theologie denkbar wäre<sup>3</sup>, freilich müsste die um vieles komplexer ansetzen als in anderen Fällen und würde den Umfang einer Kleinstudie gänzlich sprengen. Umgekehrt erscheint es reizvoll, die Frageperspektive einmal umzukehren und zu fragen, ob und inwieweit nicht unter Umständen beim späten Calvin wieder auf neue Weise mit dem mittelalterlichen Erbe umgegangen wird, ob also nicht unter Umständen, sich gerade im Horizont einer gefestigten Abgrenzung vom Mittelalter an manchen Stellen eine neue Möglichkeit zum spannenden Umgang mit dessen Theologie entwickeln kann. Daher gehen die folgenden Überlegungen von der entwickelten Theologie des späten Calvin in der Institutio von 1559 aus und unterziehen diese einer Lektüre vor dem Hintergrund mediävistischer Erfahrungen und Lesegewohnheiten.

---

<sup>1</sup> S. hierzu Volker Leppin, Art. Zwingli, in: Theologische Realenzyklopädie 36, Berlin/New York 2004, 793–809, 798–804.

<sup>2</sup> Dies gilt grundsätzlich auch im Blick auf die Seelenlehre, auf deren spätmittelalterliche Wurzeln George H. Tavard, *The Starting Point of Calvin's Theology*, Grand Rapids 2000, verwiesen hat, die aber zugleich schon zum frühest nachweisbaren Zeitpunkt von der Auseinandersetzung mit den Täufern geprägt ist.

<sup>3</sup> Vgl. Karl Reuter, *Vom Scholaren bis zum jungen Reformator. Studien zum Werdegang Johannes Calvins*, Neukirchen-Vluyn 1981.

## I. Sapientiale Katechetik: der Aufbau der *Institutio* letzter Hand

Vergleicht man die Gliederung der *Institutio* von 1559 mit den früheren Auflagen, so drängt sich der Eindruck, dass die letzte Auflage über die früheren hinweg wieder an mittelalterliche Denk- und Gliederungsgewohnheiten anknüpft, unmittelbar auf. Das hängt zunächst an der auffälligsten und offenkundigsten Änderung, die Calvin in der Gliederung vorgenommen hat: Die bislang durchgängige Gliederung nach Kapiteln – sechs in der ersten Auflage von 1536, siebzehn in der von 1539 und einundzwanzig in den Auflagen von 1543 bis 1554 wird nun aufgegeben<sup>4</sup>. Stattdessen erfolgt eine Gliederung in Bücher, die in sich dann in Kapitel aufgeteilt werden:

Liber 1: De cognitione Dei creatoris

Liber 2: De cognitione Dei redemptoris

Liber 3: De modo percipiendae Christi gratiae

Liber 4: De externis mediis ad salutem<sup>5</sup>

Dass diese Änderung der Gliederung keineswegs nur äußerlich ist, zeigen die Verschiebungen, die Calvin vorgenommen hat, wohl am Auffälligsten im Zusammenhang der Auslegung des Glaubensbekenntnisses: Die Auslegung des ersten Teils des Credo, die sich seit 1543 in Kapitel 6 fand, rückt nun, der Gottesthematik entsprechend, in das erste Buch, die Auslegung des zweiten Teils kommt im zweiten, christologischen Buch zu stehen, und mit dem Übergang zum dritten Teil beginnt nun in der Auflage letzter Hand das dritte Buch<sup>6</sup>, der von Calvin bereits in der ersten Auflage<sup>7</sup>, im Unterschied zu Luther, gezählte vierte Teil, der mit den eigentlich ekklesiologischen Aussagen beginnt, rückt naheliegender Weise in das vierte Buch. Allein schon diese Aufteilung macht deutlich, dass die *ratio* der vier Bücher der späten *Institutio*-Auflage in einer Nachzeichnung des Glaubensbekenntnisses besteht.

Doch ergibt eine Lektüre aus mediävistischer Perspektive einen darüber hinausgehenden bemerkenswerten Befund: Umschreibend könnte man den Inhalt der vier Bücher zu zusammenfassen:

---

<sup>4</sup> Das muss keinen Widerspruch zu der von Paul C. Böttger. *Calvins Institutio als Erbauungsbuch. Versuch einer literarischen Analyse, Neukirchen-VLuyn 138–140*, hervorgehobenen kontinuierlichen applikativen Struktur der *Institutio* in allen Auflagen sein, stellt aber doch einen markanten Einschnitt dar, der für die Interpretation nicht missachtet werden sollte.

<sup>5</sup> Vgl. zu diesem Komplex Stefan Scheld, *Media salutis. Zur Heilsvermittlung bei Calvin*, Stuttgart 1989.

<sup>6</sup> S. den synoptischen Überblick der Kapitel in CO 29, LIII.

<sup>7</sup> CO 29,72.

- I: Gottes- und Schöpfungslehre
- II: Soteriologisch zugespitzte Christologie
- III: Rechtfertigungslehre
- IV: Heilmittel

Nun ist eine Gliederung in vier Bücher sicher zunächst etwas ganz Äußeres, doch besteht eine große Auffälligkeit darin, dass die viergliedrige Bucheinteilung ja für den Kenner mittelalterlicher Theologie alles andere als ungewöhnlich ist. Es drängt sich zumindest auf, nach einem Zusammenhang mit dem Sentenzenwerk des Lombarden zu fragen, das bekanntlich ebenfalls in vier Bücher eingeteilt war. Und ein solcher genauere Blick ergibt, dass sich die Ähnlichkeit nicht nur auf diese äußerliche Vierteilung beschränkt, sondern auch auf deren inhaltliche Füllung: Beim Lombarden, dessen Werk Calvin selbstverständlich bekannt war<sup>8</sup>, folgen aufeinander<sup>9</sup>:

- I: De mysterio trinitatis
- II: De rerum creatione et formatione corporalium et spiritualium et aliis pluribus eis pertinentibus
- III: De Incarnatione Verbi
- IV: De Doctrina signorum

Vergleicht man dies mit dem Aufbau bei Calvin, so könnte man das Verhältnis so bestimmen, dass die Anliegen, die der Lombarde und mit ihm die mittelalterliche scholastische Tradition in den ersten beiden Büchern behandelt hatten, bei Calvin auf das erste Buch konzentriert sind, während die Soteriologie nun, die bislang im dritten Buch unter der Frage der Inkarnation behandelt worden war, zwei Bücher einnimmt, verteilt auf die christologische Seite einerseits im zweiten Buch, die Gnadenzueignung im Menschen andererseits im dritten Buch. Das jeweilige vierte Buch entspricht sich wiederum in auffälliger Weise.

Der Befund ist einerseits bemerkenswert, andererseits durchaus interpretationsoffen. Bemerkenswert ist er, weil man jedenfalls diese Art von Aufbau nicht als selbstverständlich gesetzt sehen kann – man braucht nur an den klassischen Aufbau eines lutherischen Katechismus zu denken, um sich deutlich zu machen, dass es noch allerhand andere Aufbaumöglichkeiten gibt. Erst recht gilt dies, wenn man auf eine weitere innermittelalterliche Lösung blickt, die Summa des (von Calvin ebenfalls studierten<sup>10</sup>) Thomas, in der bekanntlich die Christologie erst in der *tertia pars* eingeführt

---

<sup>8</sup> S. z.B. die Zitate in Inst. II,17,6 (CO 30,390); IV, 14,16 (CO 30,953); vgl. auch die Hinweise von Francois Wendel, Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 1968, 95.

<sup>9</sup> S. die Edition: Sententiae in IV libris distinctae. 2 Bde., Grottaferrata (Rom) 1971. 1981 (Spicilegium Bonaventurianum 4).

<sup>10</sup> Wendel, Calvin 106.

wird, nach ausführlichen Darlegungen zur Anthropologie und zur Tugendlehre in der *prima secundae* und *secunda secundae*<sup>11</sup>. Trotz dieser bemerkenswerten Entsprechung aber bleibt die Aussagekraft begrenzt. Angesichts des allmählichen Wachstums der *Institutio* lässt sich schwer entscheiden, wie bewusst Calvin das mittelalterliche Schema aufgegriffen und transformiert hat – in jedem Falle aber ist die vollzogene Änderung erheblich: Die Ausweitung der Soteriologie ist mit Händen zu greifen.

Freilich ist auch diese Änderung nicht ausschließlich in Kategorien der Abgrenzung zu beschreiben, weswegen für sie der Begriff der Transformation angemessen bleibt: Neben der Bedeutung, die selbstverständlich im reformatorischen Kontext die Rechtfertigungslehre erlangt hatte, ist der soteriologische Grundduktus für die *Institutio* leitend, wie er sich auch etwa in Melanchthons *Loci* niedergeschlagen hat: Wie dieser erklärt hatte, Christus zu erkennen, heiÙe seine Wohltaten (*beneficia*) zu erkennen<sup>12</sup>, will Calvin von Gott als der Quelle aller Güter (*fons omnium bonorum*) sprechen<sup>13</sup>. Nur eine äußerst naive Sicht auf das Mittelalter, wie sie freilich den Reformatoren und erkennbar auch Calvin selbst nicht fremd war, kann dies als einen Gegensatz zur mittelalterlichen Theologie im Sinne einer spekulativen Verengung verstehen. Tatsächlich ist die Frage nach dem praktischen Charakter der Theologie in der theologischen Wissenschaftstheorie des Mittelalters seit ihren Anfängen<sup>14</sup> wiederholt verhandelt und in der Regel nicht schlankweg abgewiesen worden, Duns Scotus hat den praktischen Charakter der Theologie im Sinne ihrer Ausrichtung auf das, was für das Heil des Menschen relevant ist, geradezu zum Ausgangspunkt seiner Bestimmung von Theologie gemacht<sup>15</sup>. Noch relevanter für Calvin dürfte die Entwicklung der Frömmigkeitstheologie sein, auf deren Wichtigkeit für ein Verständnis der Reformation Berndt Hamm verschiedentlich aufmerksam gemacht hat<sup>16</sup>, deren Bedeutung für Calvin bislang aber noch nicht zureichend erschlossen ist: Blickt man auf diese Theologieformen, so erschließt sich die Ausrichtung des Theologietreibens auf das Frömmigkeitsleben der

<sup>11</sup> S. zum Aufbau Volker Leppin, *Theologie im Mittelalter*, Leipzig 2007 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11), 111.

<sup>12</sup> Philipp Melancthon, *Loci communes*. 1521. Lateinisch-deutsch, übers. U. komm. V. Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 21997, 22.

<sup>13</sup> CO 30,34.

<sup>14</sup> S. Ulrich Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974 (BHTh 49), 198–210.

<sup>15</sup> S. etwa Duns Scotus, *Opera Omnia*. Bd. 1, hg. v. P. C. Balić u.a., Vatikan 1950, 207–218.

<sup>16</sup> Berndt Hamm, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts*. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (BHTh 65); ders., Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: Hans-Jörg Nieden u. Marcel Nieden (Hg.), *Praxis pietatis*. FS Wolfgang Sommer, Stuttgart 1999, 9–45.

Glaubenden unmittelbar als Erfüllung eines im späten Mittelalter breit vorhandenen Anliegen, das in Calvins Institutio durch die im Ursprung katechetische Form einen adäquaten Ausdruck gewonnen hat, der freilich, um eine Kategorie Otto Hermann Peschs<sup>17</sup> für diesen Zusammenhang aufzugreifen, mit der Ausweitung von Thematik und Inhalt, vor allem aber dem zunehmenden Vorschalten eines erkenntnistheoretischen Vorbaus<sup>18</sup>, eine sapientiale Gestalt angenommen hat, die an mittelalterliche Systeme erinnert, deren Aufbau freilich zugleich durch die stark soteriologische Konzentration bricht – in diesem Sinne benennt Calvin selbst seit 1539 den Inhalt der Institutio als *sapientia*, freilich mit der Betonung: *nostra sapientia*<sup>19</sup>; mit diesem Begriff ersetzt er die 1536 noch gewählte Bezeichnung *sacra doctrina*<sup>20</sup>.

## II. Die Bedeutung der Philosophie

### 1. Abgrenzung und Konflikt

Es ist offenkundig, dass eines der Abgrenzungsmerkmale zwischen reformatorischer und mittelalterlicher Theologie das unterschiedliche Vertrauen in den Nutzen der Philosophie für das theologische Gespräch ist. Auch Calvin teilt die im reformatorischen Lager immer wieder zu beobachtende Abneigung gegenüber zu regem Gebrauch der Philosophie, vor allem gegenüber einem blinden, ungeprüften Vertrauen in eine Übernahme philosophischer Erkenntnisse in den theologischen Verstehenszusammenhang. Ein markanter Punkt für solche Abgrenzungsstrategien ist die Anthropologie, speziell die Lehre vom freien Willen. Sie ist auch deswegen für die Untersuchung des Verhältnisses Calvins zum Mittelalter von Bedeutung, weil die

---

<sup>17</sup> Otto Hermann Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967 (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie 4).

<sup>18</sup> Diese Funktion der allgemeinen erkenntnistheoretischen Überlegungen unterschätzt Wendel, Calvin 138, wenn er ihnen nur die „negative Wirkung“ zumisst, dem Menschen die Entschuldigung vor einer Verdammung zu nehmen. Charakteristischerweise hat Wendel diese Abschnitte Calvins erst *nach* den Ausführungen zur Schriftlehre dargestellt und damit die von Calvin vorgenommene Reihenfolge umgekehrt; ähnlich blickt nur auf die defizienten Momente der Aspekte natürlicher Theologie bei Calvin Thomas F. Torrance, *Calvins Lehre vom Menschen*, Zollikon-Zürich 1951, 178–188. Aus dem Horizont der Psalmenauslegung Calvins würdigt Herman J. Selderhuis, *Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen*, Leipzig 2004, 69–71, stärker den propädeutischen Charakter natürlicher Gotteserkenntnis bei Calvin.

<sup>19</sup> CO 29, 279; 30, 31; vgl. Reuter, *Vom Scholaren zum Reformator* 167.

<sup>20</sup> CO 29,27.

mit ihr verbundene Fragestellung, bekanntlich zunächst einmal durch die Auseinandersetzung mit humanistischem Denken, speziell im Konflikt zwischen Luther und Erasmus – auch wenn die damit verbundene grundsätzliche Bedeutung für eine Trennung von humanistischem und reformatorischem Lager an der Frage der Willensfreiheit in der Regel überbetont wird.

Bemerkenswerterweise ist nun für Calvin der Diskurspartner gerade nicht Erasmus. Das eigentliche Sachargument wird nicht mit erkennbarem Zusammenhang mit ihm aufgeführt. Vielmehr heißt es hier lapidar, dass „die“ Philosophen<sup>21</sup> eine Seeleneinteilung vornähmen, nach der der Willen, die *voluntas*, zwischen Vernunft (*ratio*) und Sinnlichkeit (*sensus*) verortet werde (Inst. II,2,2)<sup>22</sup>, und es ist unverkennbar, dass Calvin dabei die scholastische Anthropologie in ihrer Aufnahme des Aristoteles im Blick hat. Die Pointe dieser philosophischen Position bzw. ihrer Zusammenfassung durch Calvin ist, dass auf diese Weise dem Willen in eine Wahlfreiheit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit gegeben werde. Dem setzt Calvin eine doppelte Argumentation entgegen, deren Stoßrichtung wiederum eine gemeinsame, nämlich die Bestreitung des freien Willens ist: Einerseits begründet er hamartiologisch die Unfähigkeit des menschlichen Willens, ohne Hilfe des Heiligen Geistes eine freie Entscheidung zu treffen (Inst. II,2,12.27)<sup>23</sup>, andererseits verweist er darauf, dass die angemessene Sprache zur Beschreibung anthropologischer Sachverhalte die biblische sei, man mithin den Menschen als ganzen als Fleisch zu identifizieren habe<sup>24</sup>. Damit ist nicht nur in der einzelnen materialen Argumentation, sondern auch im Ansatz der Erkenntnisquellen ein deutlich von den Mitteln scholastischer Theologie unterschiedener Ansatz gewählt, wobei freilich der Unterschied stärker ausfällt, wenn man ignoriert, dass die vermeintlich „scholastische“ Zuordnung der Theologie zu begrifflichen Vorgaben der Philosophie schon seit dem 14. Jahrhundert nicht mehr ohne Weiteres galt, sondern bereits lange in der *Via moderna* an Plausibilität verloren hatte<sup>25</sup>. Calvins Unterschied zu diesem mittelalterlichen Denkstrang besteht vor allem in seiner mit anderen Reformatoren geteilten Grundsätzlichkeit, in der jedenfalls in diesem Zusammenhang der philosophischen Sprache die Legitimität in *theologicis* abgesprochen wird.

---

<sup>21</sup> Zu Calvins Auseinandersetzung mit Platos Anthropologie vgl. Wilhelm Schwendemann, *Leib und Seele bei Calvin. Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib-Seele-Dualismus in Calvins Theologie*, Stuttgart 1996 (Arbeiten zur Theologie 83).

<sup>22</sup> CO 30,187.

<sup>23</sup> CO 30,195f. 207–209.

<sup>24</sup> CO 30,209.

<sup>25</sup> S. hierzu etwa Volker Leppin, *Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham*, Göttingen 1995 (FKDG 63), 171–186.

## 2. Adaptive Weiterführung

Diese Distanz gegenüber philosophisch-aristotelischer Sprache findet sich bei Calvin freilich nicht durchweg, vielmehr gibt es einzelne Stellen, in denen er mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit auf aristotelische Sprach- und Denkmuster rekurriert, freilich in nicht immer ganz schulmäßige Form. So bezeichnet er etwa Christus als Materie beziehungsweise Substanz aller Sakramente<sup>26</sup>, geht also davon aus, dass diese Begriffe ein selbstverständlich geeignetes Instrumenarium zur Analyse der Heilmittel sein können. Und es ist gerade die Beiläufigkeit, in der er die Begriffe hier einführt, die anzeigt, wie wenig problematisch das Verhältnis zum mittelalterlichen Aristotelismus für ihn gegebenenfalls sein konnte.

Das gilt genauso etwa für den Gebrauch des aristotelischen Vier-Ursache-Schemas, das er anwendet, um Darzulegen, dass keine der vier Ursachen geeignet ist, um eine konstitutive Bedeutung der Werke für das Heil zu begründen (Inst. III,14,17)<sup>27</sup>: *Causa efficiens* sei Gottes Liebe, *causa materialis* Christi Gehorsam, *causa formalis* von Calvin wiederum in einer zweifelhaften Wendung mit der *causa instrumentalis* gleichgesetzt – den Glauben, und schließlich als *causa finalis* den Erweis von Gottes Gerechtigkeit und das Lob seiner Güte. Gerade an dieser Stelle wird nun allerdings auch erkennbar, dass die Anknüpfung an philosophische Sprache ihre spezifische Funktionalität hat, will Calvin doch mit der Werkgerechtigkeit gerade eine solche Lehre ad absurdum führen, von der die Reformatoren überzeugt sind, dass sie Folge einer Vermengung von Philosophie und Theologie im scholastischen Horizont sei. Die Auswertung dieser Argumentation kann also zwar einerseits wiederum auf die Selbstverständlichkeit des Umgangs mit aristotelischer Schulphilosophie verweisen, muss andererseits aber auch berücksichtigen, dass diese hier wie an anderen Stellen nicht konstitutiv für Calvins Denken wird, insofern hier durchaus kein Gegengewicht zu der erwähnten Tendenz der Entgegensetzung von Theologie und Philosophie geschaffen wird.

Das ist aber mindestens an einem und durchaus relevanten Punkt anders: Was Calvins Institutio in ihrer Auflage von 1559 in hohem Maße an die mittelalterliche Argumentationsweise erinnern lässt, ist der in der ersten Auflage noch fehlende, seit 1539 aber stets mitgeführte allgemein-erkenntnistheoretische Vorbau: Calvin setzt nicht bei der Offenbarung ein, sondern steuert auf sie zu. Das heißt: Es ist das klare Ziel seiner Argumentation, zu begründen, warum und inwiefern die christliche Theologie auf die Offenbarung in der Schrift angewiesen ist – aber er bedarf hierzu eben der Argumentation mit den allgemeinen Möglichkeiten der Erkenntnis, und

---

<sup>26</sup> CO 30,952f.

<sup>27</sup> CO 30,575f.

es ist diese wissenschaftstheoretische Grundlagenreflexion, die er an den Beginn der *Institutio* stellt. Die ersten fünf Kapitel reflektieren auf die allgemeine Gotteserkenntnis – mit orthodoxer Terminologie gesprochen, handelt Calvin hier von der *theologia naturalis*, aber in einer spezifischen systematischen Zuordnung: nicht als Unterstützung der aus der Offenbarung gegebenen Erkenntnis, sondern als Vorbau, eine Grundlagenreflexion, wie sie die mittelalterlichen Sentenzenkommentare, insbesondere seit dem 14. Jahrhundert mit großer Selbstverständlichkeit prägte.

Freilich besteht ein markanter Unterschied zu den mittelalterlichen Reflexionen darin, dass Calvin seine Wissenschaftstheorie von vorneherein mit materialer Theologie verbindet, ja, aus dieser herleitet: Das erste Buch handelt von der Erkenntnis Gottes als Schöpfer, und Calvin steigt nun mit der Analyse der Erkenntnis Gottes *aus* der Schöpfung ein. Freilich geht es dabei nicht nur um die Herleitung der Gotteserkenntnis aus der äußeren Schöpfung, sondern Calvin entwickelt auch den Gedanken einer dem Menschen eingepflanzten Kenntnis von Gott, also jener *notitia indita*<sup>28</sup>. Allen Menschen, so Calvin, ist die Kenntnis von Gott als Schöpfer gegeben, und selbst wer dies leugnet, ist doch in Wirklichkeit nicht ohne diese innewohnende Erkenntnis und wird durch sein Gewissen daran erinnert<sup>29</sup>. Gotteserkenntnis und – erkenntnis ist mithin eine anthropologische Grundbestimmung. Dieser Argumentationsgang zeigt sogar in stärkerem Maße als die meisten mittelalterlichen Theologien eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen eines möglichen Unglaubens, der freilich dem Mittelalter, wie insbesondere Anselm zeigt, keineswegs völlig unbekannt war. Diese dem Menschen eingepflanzte Gotteserkenntnis ist allerdings noch gänzlich unbestimmt, und so kommt Calvin in einem zweiten Gedankengang zur Herleitung und näheren Bestimmung der Gotteserkenntnis aus der Schöpfung: Alle Schöpfungswirklichkeit wird zum Zeugnis Gottes, und hier werden dann auch die *artes liberales*, unter denen Calvin besonders Astronomie, Medizin und *physica scientia* nennt in den Dienst genommen, die in ihrer Analyse der Schöpfungswirklichkeit letztlich Gott selbst als den Schöpfer preisen (Inst. I,5,2)<sup>30</sup>. All diese Erkenntnis aber ist nach Calvin unzureichend, und unter Berufung auf Hebr 11,3 kann Calvin dann sagen, dass die volle Erkenntnis der Welt als Werk Gottes erst durch den Glauben möglich ist (Inst. I,5,14)<sup>31</sup> – Grund hierfür ist aber nicht die allgemeine Defizienz menschlichen Verstehens, sondern hamartologisch begründet die Schuld des Menschen (Inst. I,5,15)<sup>32</sup> – so braucht der Mensch zur wahren Gottes-

---

<sup>28</sup> CO 30,35.

<sup>29</sup> CO 30,37f.

<sup>30</sup> CO 30,42.

<sup>31</sup> CO 30,51f.

<sup>32</sup> CO 30,52.

erkenntnis die Heilige Schrift (I,6)<sup>33</sup>, und Calvin kann mit dem sechsten Kapitel in den Modus der Erfahrungstheologie wechseln.

Nähe und Entsprechung zu bestimmten mittelalterlichen Denkmustern, insbesondere zu Thomas von Aquin sind hierbei mit Händen zu greifen: Auch Thomas begründet die Angewiesenheit des Menschen auf die Offenbarung in der Schrift damit, dass der Mensch nicht in der Lage ist, die theologischen Wahrheiten aus sich heraus zu erkennen. Allerdings ist seine Begründungsfigur zum Aufweis dieser Begrenzung nicht hamartologischer Art, sondern begründet in aristotelischer Reflexion darauf, dass der Mensch das Ganze seiner Bestimmung begrifflich nicht erfassen kann. Dies macht ebenso wie die erwähnte Verschränkung von epistemologischer und materialer Reflexion bei Calvin einen Unterschied aus, der sich in der Weise beschreiben lässt, dass Calvin das Anliegen mittelalterlicher Theologie, die Theologie in einem Vorbau allgemein-epistemologischer Art zu situieren, teilt, aber nicht einfach fortschreibt. Für eine genauere Bestimmung seines Verhältnisses zu den mittelalterlichen Entwürfen wird man auch noch die zwischenzeitliche Transformation etwa durch Zwingli einbeziehen, der bekanntlich auch seinen *Commentarius de vera et falsa religione* so eingekleidet hat, dass der spezifisch christlichen Gotteslehre eine allgemein-philosophische vorgeschaltet war.

### III. Verhältnis zur theologisch-kirchlichen Lehre des Mittelalters

#### *1. Abgrenzung*

Die bisherigen Ausführungen galten Calvin Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie und damit einem markanten Charakteristikum, durch das in der Regel mittelalterliche und reformatorische Theologie voneinander unterschieden werden. Selbstverständlich sind auch einzelne materiale Fragen heranzuziehen, um das Verhältnis Calvins zur mittelalterlichen Theologie näher heranzuziehen. Es ist offenkundig, dass hier die Lehre von der Kirche eine entscheidende Rolle spielt – zwar ist es Unsinn, wenn man gelegentlich hört, im späten Mittelalter habe es einen *Locus de ecclesia* nicht gegeben – die Schriften Wyclifs wie auch Hus' „*De ecclesia*“ zeugen von dem weit fortgeschrittenen Stand spätmittelalterlicher Ekklesiologie. Tatsächlich war diese aber bei diesen wie bei anderen Autoren wie etwa Wilhelm von Ockham in eigene Traktate eingegangen und spielte innerhalb der Sentenzenkommentare als der klassischen Gestalt akademischer Theologie keine wesentliche Rolle: Die Kirche kam hier allein als Trägerin der

---

<sup>33</sup> CO 30,53–56.

Heilmittel, also der Sakramente in den Blick. Dies hat sich bei Calvin nun offenkundig geändert: Die Kirche kommt bei ihm passenderweise im IV. Buch, also ebenfalls im Zusammenhang der Sakramentenlehre, zur Sprache, aber die Ausführungen, die er hier bietet, dienen weitgehend der Abweisung der alten mittelalterlichen beziehungsweise gegenwärtigen römisch-katholischen Kirche, bis hin zu vier Kapiteln (Inst. IV,4–8)<sup>34</sup>, die ausführlich die Geschichte des Papstes darstellen<sup>35</sup> und seine Illegitimität nachweisen, und ein eigenes Kapitel dient der Widerlegung der Lehre von den sieben Sakramenten (IV,19)<sup>36</sup>. Sowohl in dieser Abgrenzung als auch in den ausführlichen Darlegungen zu einer positiven Ekklesiologie Genfer Gepräges also lässt sich eine gewaltige materiale Erweiterung der mittelalterlichen Fragestellungen und letztlich damit ein vollständiger Umbau bzw. eine vollständige Akzentverschiebung im vierten Buch der *Institutio* gegenüber dem vierten Buch der *Sentenzen* nachzeichnen. Das gilt selbstverständlich auch für viele andere Bereiche, in denen die materiale Theologie nicht nur implizit, sondern sehr deutlich explizit als Abgrenzung von der mittelalterlichen Scholastik formuliert wird, etwa in der Entfaltung der Lehre von der Buße als einer Umkehr im Sinne von Luthers Ablassthesen, der sich folgerichtig nicht im Rahmen der Sakramentenlehre findet, sondern im dritten Buch, also im Horizont der Erlösungslehre, in deren Rahmen Calvin sich von einer sakramentalen Deutung von Buße schroff absetzt (Inst. III, 3–5).

## 2. *Modifizierte Weiterführung*

Trotz dieser Akzentsetzungen, die als Folge der Grundentscheidungen reformatorischer Theologie der *Institutio* ein neues Gepräge geben, kann man aber Calvins Theologie keineswegs durchweg nur in Entgegensetzung zum Mittelalter verstehen. Wie oben für die Philosophie dargelegt, gibt es auch in der Theologie einzelne Anknüpfungen an tradierte Denkmuster, bezeichnenderweise zumal dort, wo sich augustinisches Denken im Mittelalter erhalten hat, was ja sehr viel häufiger der Fall ist, als es eingefahrene evangelische Denkmuster normalerweise zugestehen.

Dies kann man gerade auch im Bereich der Sakramentenlehre deutlich machen, in der Calvin ausdrücklich erklärt, sein eigenes Verständnis von

<sup>34</sup> CO 30,788–858.

<sup>35</sup> Zu einem wichtigen Aspekt der antipäpstlichen Argumentation Calvins vgl. Anette Zillenbiller, *Die Einheit der katholischen Kirche. Calvins Caprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften*, Mainz 1993 (VIEG 151), 114–117; vgl. auch, konzentriert vor allem auf die Frage der biblischen Begründung, Heribert Schützeichel, *Calvins Kritik der biblischen Begründung des Papstamtes*, in: ders., *Katholische Beiträge zur Calvinforschung*, Trier 1988, 50–70.

<sup>36</sup> CO 30,1066–1092.

Sakrament sei zwar ausführlicher als die Definition Augustins, nach der ein Sakrament *res* und *signum* sei, der Sache nach aber davon nicht unterschieden<sup>37</sup>. Seine eigene Definition ist die, dass das Sakrament ein mit äußerem Zeichen bekräftigtes Zeugnis der Gnade im und sei, das mit einer Bezeugung der menschlichen *pietas* gegenüber Gott verbunden sei<sup>38</sup>. Dass er diese ausführlichere – und sogar nach eine weitere, noch ausführlichere – Definition an die Stelle der augustinischen setze, liege daran, dass diese in ihrer Kürze zu möglichen Missverständnissen Anlass gebe – damit ist natürlich die mittelalterliche Theologie gemeint. In einem und demselben Akt also drückt Calvin seine Gemeinsamkeit mit dieser wie auch die unverkennbare Differenz aus, wobei ein genauere Blick in die mittelalterliche Theologie natürlich auch sehr verschiedene Umgangsweisen mit der Definition Augustins zutage legen kann, so dass man zwar im Sinne reformatorischer Rhetorik diese ganz vom Mittelalter abgrenzen kann, historisch zutreffende aber wohl sagen müsste, dass sie an einzelnen Stellen an einem Diskurs partizipiert, den das Mittelalter formiert und formuliert hat.

#### IV. Schlussüberlegungen

Schon eingangs hatte ich angesprochen: Calvin ist nicht einfach als Reformator mittelalterlicher Theologie zu beschreiben, wie dies für Zwingli oder Luther noch ohne Weiteres der Fall war. Darin äußert sich wie in vielen anderen Konstellationen auch, die Tatsache, dass er als Reformator der zweiten Generation bereits einen weitgehend entwickelten Bruch zwischen alter und neuer Kirche voraussetzt und seine eigene Theologie auf der Basis eines bereits einigermaßen klaren Gegenübers entwickelt.

Dennoch sind im Detail wie im Gesamtaufriß durchaus Parallelen zur mittelalterlichen Theologie zu beobachten gewesen, die sich teilweise auch als Wirkungen verstehen bzw. einen Transformationsvorgang erkennen lassen. Man könnte Calvin wohl im Sinne des zuletzt anhand der Sakramentenlehre Ausgeführten noch stärker in den mittelalterlichen Diskurs einrücken, wenn man die Frömmigkeitstheologische Entwicklung stark macht: Mit seinem katechetischen, praktisch ausgerichteten Verständnis von Theologie partizipiert er an deren Anliegen und bringt sie voran, ja, in diesem Falle: transformiert sie.

Der besondere Charakter dieser Transformation hat möglicherweise mit der angesprochenen Aufwertung der Ekklesiologie im vierten Buch zu tun, die ja sogar am Ende in einer Obrigkeitslehre gipfelt. Es ist offenkundig,

---

<sup>37</sup> CO 30,942.

<sup>38</sup> CO 30,942.

dass hier der städtische Reformator wirkt und auf das von ihm theologisch angeführte Gemeinwesen hin schreibt. Und eben dies ist ein neuer Akzent einer solchen Literatur. Die Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters schreibt nicht auf das Kollektiv der Gemeinde hin, sondern auf den Einzelnen. Selbst dort wo sie sich in den Dienst einer bestimmten sozialen Gemeinschaft stellte, wie bei der Wiener Schule, die um 1400 die Theologie der Melker Reformbewegung formte, war der Fokus ganz das Individuum. Das ist in der *Institutio* nicht aufgehoben, aber ergänzt: Es geht um das Individuum im Horizont der reformierten Kirche.

Selbst hier also noch überwiegt innerhalb der Transformation, die ja immer Elemente der Kontinuität mit denen des Neuansatzes verbindet, der Neuansatz. Calvins Theologie ist, legt man die hier versuchte Lektüre vor dem Hintergrund mittelalterlicher Theologie zurück, eine solche, die ihr Gepräge durch den Horizont schon vollzogener Reformation gewinnt. In ihr spiegelt sich, durch viele Momente von Entsprechung und auch Kontinuität hindurch, überdeutlich, dass die reformatorische Theologie sich von neuen Grundlagen her versteht.