

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 65 (2009)
Heft: [1]

Artikel: Calvin als Ausleger der Heiligen Schrift
Autor: Stegemann, Ekkehard W.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877649>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Calvin als Ausleger der Heiligen Schrift*

*Martin Anton Schmidt in herzlicher Dankbarkeit und
Freundschaft zum 90. Geburtstag gewidmet*

I. Die Schrift als Lehrmeisterin der Erkenntnis und Weisheit

«Gott ... stellt allen Menschen ohne Ausnahme die Umrissse seines Wesens in der Kreatur vor Augen. Aber es bedarf eines anderen und besseren Mittels, das uns zuverlässig zum Schöpfer der Welt weise. Deshalb hat Gott das Licht seines Wortes hinzugegeben ... (D)ie Schrift bringt unser sonst so verworrenes Wissen um Gott in die richtige Ordnung, zerstreut das Dunkel und zeigt uns deutlich den wahren Gott. Das ist gewisslich ein einzigartiges Geschenk Gottes: Er braucht zur Unterweisung seiner Kirche nicht bloß stumme Lehrmeister, sondern öffnet selbst seinen heiligen Mund.» (Calvin, Institutio I,6,I)¹

Diese bekannte Stelle aus Calvins Institutio macht deutlich, dass der Genfer Reformator nicht damit rechnet, dass Gottes Geheimnis offen darliegt in der Schöpfung. Gott ist verborgen, geheimnisvoll – *secret* oder *arcanus*. Gott wirkt verborgen, unsichtbar. Alles hängt zwar von ihm ab. Nichts geschieht ohne ihn. Aber Gottes Macht wirkt verborgen. Sie ist nicht okkult, nicht obskur, nicht heimlich. Das ist das Wirken Satans. Der arbeitet heimtückisch, in Masken, wie eine Karikatur Gottes.² Gott ist aber dem Menschen entzogen. Das Geheimnis des Lebens ist letztlich unzugänglich. Selbst Christus, der menschengewordene Gott, bleibt im Entscheidenden entzogen, obwohl Mensch auf der Erde, hat er den Himmel doch nicht verlassen. Das philosophische Axiom *Finitum incapax infiniti*, das so bei Calvin freilich nicht vorkommt, ist auch zu erwähnen. Das Endliche kann das Unendliche nicht fassen. Deshalb braucht es die Akkomodation Gottes an das Menschliche. Und das ist die Menschwerdung, nicht zuletzt aber die Schrift. Zwar ist auch die Schöpfung selbst seine stumme Offenbarung. Aber Gottes Wort, die Heilige Schrift, meint immer zugleich eine grössere Nähe zu Gott und zu seiner Herr-

* Dieser Beitrag gibt einen Vortrag wieder, der im Rahmen der Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Universität Basel aus Anlass des 500. Geburtstages von Johannes Calvin im Februar 2009 gehalten wurde. Für den Druck wurden nur die wichtigsten Literaturhinweise eingefügt.

¹ Johannes Calvin: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Religionis Christianae. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, 1. Bd., Neukirchen-Vluyn 1936, 36f.

² Vgl. H.A. Oberman: Zwei Reformationen. Luther und Calvin – Alte und Neue Welt, Berlin 2003, 184.

schaft. Der – grossartige – Gedanke Calvins ist, dass dieser Brückenschlag zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen nicht nur einmal in Christus geschehen ist, sondern auch bleibend durch die Schrift geschehen kann. Gottes Wort, seine Anrede, sein Ruf, ist in ihr enthalten: «Gott öffnet selbst seinen heiligen Mund» (Inst. I 6.1) in ihr.³ Er akkommodiert sich dabei allerdings. Er macht in ihr verständlich, was sonst nicht verstanden werden könnte. Aber auch sein Wort in der Schrift, so sehr es verständlich spricht, muss doch vom Menschen verstanden werden, um wirken zu können. Seine Lehre und Weisheit in der Schrift sind *Oracula*, Offenbarungsworte. Das macht ihren Unterschied zu allem menschlichen Reden aus. Aber sie sind eben nun auch Worte in menschlicher Sprache und sie müssen es sein, wenn Menschen sie vernehmen können sollen. Gott ist der, der redet, aber damit er verstanden werden kann, «weihet er für sich den Mund und die Zunge von Menschen, damit in ihnen seine Stimme erschalle» (Inst. IV 1.5.).⁴

Nur: durchsichtig ist auch sie nicht an sich oder durch Übersetzung. Es bedarf der Auslegung. Das Wort der Schrift ist das Medium der Mitteilung Gottes, besser als die Schöpfung. Aber er geht erstens nicht darin auf. Und zweitens sind die Lehrer des göttlichen Wortes notwendig, weil die Unterweisung in der göttlichen Lehre nicht überflüssig ist. Sie müssen Hilfestellung leisten als Lehrmeister. Diese Lehrmeister sind Gott lieber als seine natürlichen Machterweise.

In seiner Lieblingsschrift, dem 2. Timotheusbrief, hat Calvin diese seine Lehre von der Schrift im Anschluss an die Stelle 3,13–17, und insbesondere an Vers 16 dargelegt (vgl. C.O. 30, 381ff.):

Denn alle Schrift, von Gott inspiriert, ist nützlich zur Lehre, zur *redargutio* = zur Aufdeckung der Unwahrheit, zur Verbesserung, zum Unterricht in der Gerechtigkeit, damit ein Mensch Gottes integer sei, zu jeglichem guten Werk geschickt.

Daraus zieht Calvin eine doppelte Einsicht, nämlich die über die Autorität der Schrift, also dass sie *divinitus inspirata est*, was schon in der Vulgata eine ziemlich wörtliche Übersetzung von *θεόπνευστος* ist, und die über ihre Nützlichkeit, dass sie *utilis est*. Ihre Autorität besteht eben darin, dass Gott zu Menschen gesprochen hat wie Mose und die Propheten. Sie sind Werkzeuge des Heiligen Geistes, indem sie treues Zeugnis von dem geben, was Gott zu ihnen gesagt hat. Dieses Prinzip, sagt Calvin, ist das, was unsere Religion von allen anderen unterscheidet, *quod scimus Deum nobis loquutum esse*. Wenn aber Gott einerseits durch die Propheten, andererseits aber auch «zu uns» gesprochen hat, dann bedarf es auf der Seite der hörenden Menschen auch des Heiligen Geistes. «Derselbe Geist also, der Mose und den Propheten die Gewissheit ihrer *Vocatio* gab, bezeugt nun auch unseren Herzen (*nunc quoque testatur*

³ Vgl. P. Opitz: Calvins theologische Hermeneutik, Neukirchen 1994, 109.

⁴ Vgl. Opitz: Calvins theologische Hermeneutik (Anm. 3), 111.

cordibus nostris), dass er ihr Ministerium benutzt hat, um uns zu belehren (*ad nos docendos*).» So zeigt sich in der Schrift Gottes Majestät, weshalb ihr dieselbe Verehrung wie Gott selbst geschuldet ist. Aber es können nur die Augen sie sehen, die vom Heiligen Geist erleuchtet werden, die *illuminati*, die *electi*, die Erwählten, was etwas weniger präventios ausgedrückt heisst: die Glaubenden. Es ist dies der von manchen als biblizistisch-fundamentalistisch bezeichnete Zirkelschluss, dass Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann, dass dem äusseren Testimonium des Geistes ein *testimonium internum* entsprechen muss, welches im Inneren des Erwählten von der Inspiriertheit der Schrift überzeugt und so selbst Zeuge dafür ist. Für Calvin ist die Bibel die portative Schule Gottes bzw. seines Heiligen Geistes. Diese Auffassung wurde mit dem Einzug des Geistes der historischen Aufklärung in den Protestantismus in eine äusserste Krise gestürzt.⁵ Aber es ist wohl die grosse Tugend dieser protestantischen Textwissenschaft, dass sie sich methodisch immer wieder am Massstab der Treue zum Text messen lässt, welche die Kontinuität zum reformatorischen Schriftprinzip eines Calvin darstellt, nur dass nach Calvin diese Treue zum Text letztlich ihrem Testator, Gott, selbst geschuldet ist.⁶ Wenn also der Schrift die Ehrerbietung (*reverentia*) zukommt, die auch Gott gebührt, dann deswegen «weil sie allein von ihm herrührt und nichts Menschliches ihr beigemischt ist» (C.O. 30, 383).

Das Zweite, das Calvin aus II Tim 3,16f. ableitet, ist der Nutzen der Schrift, sie ist «nützlich zur Lehre usw.». Warum? Calvin antwortet: *quia perfectam bene beateque vivendi regulam contineat*. Sie enthält die perfekte Regel, die vollkommene Richtschnur für ein gutes und glückliches oder glückseliges Leben. Das klingt sehr nach antiker Philosophie bzw. nach Humanismus und könnte so wohl auch von Erasmus formuliert sein. Und das trifft auch zu. Doch darf man sich nicht täuschen. Es geht sicher um den Einzelnen wie um die Gemeinde, aber immer um die «Erbauung», die *aedificatio*. Das Streben danach darf nicht hintangesetzt werden. Spekulationen und unsinnige Spitzfindigkeiten sind darum zu verwerfen. Gott wollte nicht unsere Neugier oder Prahlucht bedienen oder uns Stoff zum Fabulieren und Schwätzen geben, *sed prodesse*, sondern uns etwas zum Nutzen geben. Was oder wen auch immer Calvin hier vor Augen hat, so scheint allerdings der sprichwörtlich gestrenge und humorlose Calvinist Calvin hier die Feder zu führen. Doch hat es den wirklich gegeben? Calvin hat in der Tat in seinen Auslegungen höchste Disziplin gehalten. Wir werden darauf noch eingehen. Vor allem hat er sich immer, fast immer, persönlich zurückgenommen. Doch so deutlich er sich der Selbstbeherrschung und der «Wappnung gegen das Emotionale»⁷ verschrieb,

⁵ Vgl. Oberman: Zwei Reformationen (Anm. 2), 230.

⁶ Vgl. Oberman: Zwei Reformationen (Anm. 2), 231.

⁷ Vgl. Oberman: Zwei Reformationen (Anm. 2), 180.

sowenig galt ihm Gleichgültigkeit oder Gefühllosigkeit dem Mitmenschen gegenüber als erstrebenswert. Ein Christ kann nicht, wie er im Französischen es ausdrückte, «nochchalant» sein, ohne Wärme und Mitgefühl.⁸

An der ersten und wichtigsten Stelle des Nutzens steht die *doctrina*, die Lehre, und danach die Unterweisung zur Lebensgestaltung, welche er mit dem Paulusvers *institutio in iustitia*, Erziehung oder Unterricht in Gerechtigkeit, nennt – ein schöner Name, finde ich. Calvin weicht im Zusammenhang seiner Übersetzung von der Vulgata ab, auch im folgenden Vers. Denn die Vulgata übersetzt: *ut perfectus sit homo Dei*, Calvin aber: *ut integer Dei homo sit*. Der Grund dafür dürfte allerdings sein, dass die Vulgata eher so übersetzt hat, als wenn im Griechischen τέλειος stünde (wie nur in der Handschrift D*, was aber aus der lat. Tradition eingedrungen sein kann nach Nestle-Aland 27. Aufl.), nicht aber ἄρτιος. *Integer* jedenfalls bedeutet für Calvin nicht nur positiv vollkommen, perfekt, sondern: integer wurde für *absolutus*, vollständig oder vollkommen frei, genommen, *in quo nihil sit mutilum*, bei dem nichts verstümmelt oder vermindert ist. Wichtiger aber ist, dass Calvin zum Schluss auf den historischen Kontext reflektiert, indem er die Frage stellt: Wenn Paulus über die Schrift redet, meint er doch nur das Alte Testament; wie aber kann sie einen Menschen in jeder Hinsicht *absolvere*, vollständig machen und insofern lossprechen? Bzw. umgekehrt: Ist dann eigentlich überflüssig, was später noch durch die Apostel, also die Schriften des Neuen Testaments, hinzugekommen ist? Und Calvin antwortet: Im Blick auf die *Substanz* ist nichts hinzugefügt worden durch das Neue Testament. Denn die apostolischen Schriften enthalten *nihil*, nichts als unverfälschte bzw. lautere (*merus*) und echte bzw. wahre (*germanus*) Auslegung, Erläuterung (*explicatio*) von Gesetz und Propheten. Und wenn Calvin dann sagt, dass durch das hinzugetretene Evangelium die Lehre noch voller und heller sichtbar geworden ist, so ist es doch die *doctrina* der Schrift, das heisst von Gesetz und Propheten, die nach ihm dadurch glänzender wurde. Es gibt also eine identische Substanz in beiden Testamenten. Was den «Vätern unter dem Gesetz», wie Calvin sich auszudrücken pflegt, offenbart wurde, ist dasselbe, was danach auch uns durch das Evangelium offenbart wurde.⁹ Calvin unterscheidet sich hier sowohl von den Täufnern wie von Luther in der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament.¹⁰ Diese Einheit des Gnadenbundes wird allerdings verbunden mit der Vorstellung, dass die Heilsverheissung immer heller wurde «bis dann schliesslich alle Wolken durchbrochen waren und Christus als die Sonne der Gerechtigkeit den ganzen Erdkreis in strahlenden Glanz tauchte» (Inst II

⁸ Vgl. Oberman: Zwei Reformationen (Anm. 2), 180.

⁹ Vgl. Opitz: Calvins theologische Hermeneutik (Anm. 3), 211.

¹⁰ Vgl. David L. Puckett: John Calvin's Exegesis of the Old Testament (Columbia Series in Reformed Theology), Louisville KY 1995, 38.

10.20).¹¹ Es gibt aber keinen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium. Ich komme darauf noch zurück, weil es in einer Auslegung des Paulus begründet ist, die von bemerkenswerter Art ist. Jetzt jedoch wenden wir uns der Art und Weise zu, wie Calvin seine Auslegung versteht.

II. Von der Durchsichtigkeit und der Kürze der Auslegung

Im Jahre 1539 sandte Calvin aus Strassburg seine Auslegung des Römerbriefes, seinen ersten biblischen Kommentar, an den Basler Gräzisten Simon Grynaeus.¹² Im Dedikationsbrief erinnert er daran, dass er mit Grynäus während seiner Zeit in Basel einmal «über die beste Art der Schrifterklärung» gesprochen hatte. Beide, so schreibt er, stimmten darin überein, dass «die vornehmste Tugend eines Auslegers durchsichtige Knappheit sei»; oder vielleicht besser übersetzt: «luzide Kürze»: *perspicua brevitatis*. Denn seine, des Auslegers, «fast einzige Pflicht» ist die, «den Gedanken des Schriftstellers (*mentem scriptoris*), den er erklären will, wirklich deutlich zu machen (*patefacere*)» und dabei nicht abzuschweifen oder sich in «weitschweifigen Erklärungen» zu ergehen. Andernorts kann Calvin auch von der Denkart oder dem Sinn der Schrift sprechen: *sensus*. Der Leser (*lector*) soll nicht vom Skopus, vom Zentrum der Gedanken, abirren. Ihm und Grynäus «gefalle die Kürze» auch dann, wenn er die Auslegungen anderer, die «ausführlicher und weitschweifiger» vorgehen, nicht verschmäht.

Das Prinzip der Kürze hat der gelehrte französische Humanist Calvin u.a. von Senecas Rhetorik übernommen, dessen Schrift *De Clementia* er vor dem Römerbrief schon einen Kommentar widmete. Entscheidend ist danach, und auch das entspricht der humanistischen Hermeneutik, dass der «Gedanke des Schriftstellers» erklärt wird, also der argumentative Sinn des Textes erhellt wird, und zwar nach philologischer und rhetorischer Analyse des Textes und der historisch-kulturgeschichtlichen Kontextualisierung. Und solcher Erhellung wird eben am wenigsten durch Exkurse und Weitschweifigkeit gedient, sondern vielmehr im expliziten oder impliziten Dialog mit den vielen Kommentaren, die zum Text schon zuvor geschrieben worden waren, sei es «von den Alten», den Kirchenvätern, sei es von den reformatorischen Auslegern wie Bucer und Bullinger, nicht zuletzt aber auch Melanchthon. Und im Blick auf das Alte Testament kann hier schon hinzugefügt werden, dass der Dialog mit jüdischen Auslegungen für Calvin völlig selbstverständlich war, und zwar

¹¹ Calvin: Unterricht in der christlichen Religion (Anm. 1), 490; dazu s. Opitz: Calvins theologische Hermeneutik (Anm. 3), 211.

¹² Vgl. J. Calvin: Der Brief an die Römer. Ein Kommentar, hg.v. E. Busch u.a. (Calvin-Studienausgabe 5.1), Neukirchen-Vluyn 2005, 16ff.

auch so, dass er manchmal ihre Interpretation als überzeugend aufnahm und demgegenüber die christliche Exegese, wo sie ihm als Gewalt gegenüber dem Text erschien, durchaus kritisierte.¹³ «Luzide Kürze» entspricht bei Calvin der Luzidität, der Durchsichtigkeit oder der *perspicuitas*, der Schrift selbst, die von Luther, Calvins geradezu väterlichem Vorbild, gelehrt wurde. Und das war bei Luther auch verbunden mit dem Stichwort *claritas scripturae*, Klarheit der Schrift. Der Hauptgegner dieser Bestimmung der Schrift ist klar: die machtvolle katholische Kirche mit ihrer Hierarchie, die mit der Herrschaft über den lateinischen Buchstaben der Schrift auch den Anspruch erhoben hat, den manchmal für obskur gehalten Sinn und Geist des Textes zu verwalten und erklärend mitzuteilen. Wenn Luther aber Durchsichtigkeit und Klarheit der Schrift selbst postulierte, dann war das so gemeint, dass gegen die manipulative Verwaltung der Wahrheit der Schrift durch die Kirchenoberen die Schrift selbst eine klare, von jedermann verständliche Wahrheit enthielt, weswegen man sie eben auch übersetzen und so jedermann verständlich machen musste. Zugespißt gesagt: Luther ist als der Dolmetscher der Bibel der, der dem Volk die Möglichkeit gibt, seine luzide, durchsichtige Wahrheit und Klarheit selbst zu erkennen. Die Übersetzung ist dazu da, «um rechten Verstand der göttlichen Schrift, zu Besserung und Mehrung gemeiner Christenheit» zu erreichen – wie es im Sendbrief zum Dolmetschen von 1530 heisst. Luther war vollkommen davon überzeugt, dass die Schrift, sofern man sie nur der gemeinen Christenheit zugänglich und verstehbar machte, ihre eigene Wirkung entfaltet. Sie ist insofern ihre eigene Auslegerin, *sui ipsius interpres*. Mit der verdolmetschten Bibel konnte jeder Gottes Wort buchstäblich nach Hause tragen. Und dann hatte er Gottes Wort verständlich zugänglich. Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus über den Freien oder Unfreien Willen hatte das Thema der Durchsichtigkeit oder Klarheit der Schrift prominent gemacht. Denn Erasmus schrieb der Schrift einen bestimmten Mangel an Klarheit zu, weswegen es eben schliesslich der Autorität des Papstes bedürfe, um sie authentisch auszulegen für die Lehre. Demgegenüber sah Luther das Problem nicht bei der Schrift, sondern beim Interpretieren, bei dessen durch Sünde verdunkelten Geist und dem Mangel an Heiligem Geist. Nicht der Ausleger bringt Klarheit in die Schrift, sondern der Leser oder Ausleger bedarf der Klarheit.¹⁴

Auch Calvin teilt diesen Grundsatz protestantischer Hermeneutik. In der *Institutio* drückt er das so aus, dass der Interpret erhellt werden muss, nicht die Schrift. Allerdings war Calvin eben ein gelehrter Humanist. Obwohl von Luther sehr beeinflusst, blieb er auch in seiner Hermeneutik ein Humanist, nicht

¹³ Vgl. Puckett: John Calvin's Exegesis (Anm. 10), 52f.

¹⁴ Vgl. E.W. Stegemann: Sola scriptura – Zum Stellenwert der Heiligen Schrift für evangelische Christen, Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 33 (2003) 8f.

nur weil er in beständiger Auseinandersetzung mit anderen Humanisten wie etwa mit Erasmus war, sondern auch, weil er die interpretative Arbeit an der Schrift mit dem Gebrauch der Freien Künste, der *artes liberales* verbunden hat.¹⁵ Die Erfassung des Sinns eines Textes ist nämlich bei der Schrift nicht anders als bei Seneca. Natürlich förderte auch Calvin die Übersetzung der Bibel in die Landessprache, bei ihm in das Französische. Aber er war sich bewusst, dass jede Übersetzung eine Deutung ist, weswegen sie immer zwischen dem Original und dem Ausleger steht. Als Prediger und Ausleger hat Calvin darum immer den hebräischen oder griechischen Text zugrundegelegt. Welchen griechischen Text des Neuen Testaments er dabei benutzte, kann nicht immer mit Sicherheit festgestellt werden. Prinzipiell war es nach 1548 aber Erasmus' Basler Edition bei Froben und die des Pariser Buchdruckers Robert Stephanus.¹⁶

Um die Klarheit der Schrift hervortreten zu lassen, muss die Auslegung selbst *perspicuitas*, Durchsichtigkeit, haben. Die Meinung des Autors, dessen *mens*, soll in «durchsichtiger Klarheit» im Kommentar erscheinen. Und dazu bedarf es exegetischer Methoden, nämlich der Grammatik und der Rhetorik. Ja, die Stichworte Durchsichtigkeit und Kürze weisen selbst in die antike Rhetorik, nicht nur zu Seneca, sondern etwa und vor allem auch zu Quintilian, dessen Handbuch der Rhetorik Calvin natürlich in- und auswendig kannte, wie auch den Cicero, den Vergil, den Tacitus.¹⁷ Aber sie weisen zugleich auch in die juristische Hermeneutik oder Rhetorik, nicht nur die der Antike, sondern auch die der zeitgenössischen Rechtswissenschaft, zu deren Studium Calvin durch den Vater gezwungen worden war. Dazu passt, dass Calvin die allegorischen Auslegungsmethoden eines Origenes oder auch Augustin ablehnte, weil er sie eher für eine Verdunklung des klaren Literalsinns der Schrift ansah, und unter den Kirchenvätern für das Neue Testament die Auslegungen des Chrysostomus vorzog. Wie der Redner einen Sachverhalt vor Augen führen muss, Evidenz herstellen muss, so auch der Ausleger. Aber anders als der Redner, bei dem die Rhetorik auch das Medium der Einwirkung auf den Hörer, insbesondere auf den Richter, ist, weil die Rede die *persuasio* beim Publikum erreichen muss, «geht es Calvin nicht um das Überzeugen eines Richters, sondern um den nüchternen Zugang zu der Meinung des Autors und die leicht verständliche Darstellung dieser Meinung».¹⁸ Der *usus*, der Gebrauch oder der Nutzen, der Auslegung, oder die *efficacia*, die Wirkung der

¹⁵ Vgl. Opitz: Calvins theologische Hermeneutik (Anm. 3), 94ff.

¹⁶ Vgl. R. Ward Holder: Calvin as Commentator of the Pauline Epistles, in: D.K. McKim (Hg.): Calvin and the Bible, Cambridge 2006, 224–255; A. Ganoczy, St. Scheld: Die Hermeneutik Calvins. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge, Wiesbaden 1983, 136.

¹⁷ Vgl. Oberman: Zwei Reformationen (Anm. 2), 175.

¹⁸ Opitz: Calvins theologische Hermeneutik (Anm. 3), 96.

Schrift, ist Sache des Heiligen Geistes. Vom *sensus*, dem Sinn, unterscheidet Calvin den *usus* oder die *utilitas*, den Nutzen für die Kirche Gottes. Dem, so schreibt er in der Widmung an Grynaeus, meint er eben gerade in der Kürze und der Knappheit seines Kommentars zu dienen. Jedenfalls habe er das versucht. Der Nutzen ist offenkundig nicht einfach mit dem Sinn identisch, sondern es ist der Mehrwert – Calvin spricht in der Einleitung zur Genfer Bibelausgabe vom «Gewinn» (frz. *profit*¹⁹) –, der durch die Schriftauslegung, die Erklärung des Sinns der Schrift, erzielt wird. Es ist «die nützliche Lehre», von der Paulus spricht, wie wir gerade gehört haben, und die nur in der Heiligen Schrift steht. Denn als Gottes Wort ist die Schrift, und zwar die ganze, die Quelle und der Massstab von Gottes- und Selbsterkenntnis, die «all unsere Weisheit» (Inst. I,1,1)²⁰, wie Calvin in humanistischer Tradition sagt. Sie ist aber eben zugleich auch die Basis, um mit anderer humanistischer Weisheit und deren Lehrern inhaltlich in die Auseinandersetzung zu treten. Es geht mithin um die richtige Erkenntnis, insbesondere um die richtige Selbsterkenntnis des Menschen vor Gott, und damit um die richtige Lehre oder die richtigen Lehrer. Das kann Seneca jedenfalls nicht sein, wenn es um die himmlischen oder göttlichen Dinge, um die *regula* für ein gutes und glückseliges Leben geht. Philosophie und christliche Philosophie, Theologie, «Himmel und Erde» soll man nicht vermischen.²¹ Denn das Wissen, das der Glaube darstellt, unterscheidet sich vom Wissen der Philosophie. «The knowledge that is faith is not a once-and-for-all intellectual insight but a gradual restoration of fallen human nature that begins with an ingrafting into the body of Christ».²² Es geht um Gottes- und Selbsterkenntnis, die die Menschen verwandelt (*transformare*) aus Glauben zum Glauben in die *imago Dei*, die zu «Teilnehmern am Leib Christi», «an der göttlichen Adoption und zunehmend zu Erben des Himmels» macht (C.O. 25, 376.; Comm zu Joh 17,3). Doch so deutlich Calvin die christliche, auf der Offenbarungswahrheit der Bibel gegründete und von göttlichem Geist getragene Philosophie als die einzige Weise ansieht, zu einem guten und glücklichen Leben zu kommen, so deutlich ist dies eine an der antiken praktischen Philosophie orientierte Auffassung. Denn «die Stoiker sagten, die Weisheit sei ein Wissen von göttlichen und menschlichen Dingen, die Philosophie dagegen die Übung eines nutzbringenden Könnens» (SVF II 35). Für Calvin gehört beides zusammen. Es gibt darum für ihn eine *schola Dei*, eine Schule Gottes, in der es ein Wachstum im

¹⁹ Vgl. Opitz: Calvins theologische Hermeneutik (Anm. 3), 261.

²⁰ Calvin: Unterricht in der christlichen Religion (Anm. 1); vgl. Opitz: Calvins theologische Hermeneutik (Anm. 3), 182.

²¹ Vgl. Opitz: Calvins theologische Hermeneutik (Anm. 3), 91.

²² B. Pitkin: Calvin as the Commentator of the Gospel of John, in: D.K. McKim (Hg.): Calvin and the Bible, Cambridge 2006, 164–198 (197).

Glauben gibt, das in einer Art von Transformation in das Bild Gottes aufgrund des mit dem Glauben vermittelten Geistes ganz praktisch wird.

III Calvin als Ausleger – ein paar Beispiele

Calvin hat seine Bibelauslegung in Kommentaren exegetisch überlegt und programmatisch disponiert, auch in der Abfolge. Er beginnt mit den Paulusbriefen und hier mit dem Kommentar zum Römerbrief, und zwar nicht nur, weil er kanonisch der erste Brief ist, sondern weil er für Calvin überhaupt der Schlüssel zur gesamten Schrift ist. Nach weiteren Paulus-Briefkommentaren, inklusive zum Hebräerbrief, beginnt Calvin die Auslegung der Evangelien mit dem Johannesevangelium, und zwar einerseits, weil es für ihn der Schlüssel zu den anderen Evangelien ist, aber andererseits auch wegen erheblicher Irritationen und Spannungen in Genf, von denen die Auseinandersetzung über die Trinitätstheologie, die von Michael Servet hervorgerufen wurde, nur eine ist.²³ Bemerkenswerterweise gibt es keinen Kommentar zur Johannesoffenbarung, wie Calvin überhaupt, anders als Luther, seine eigene Gegenwart nicht apokalyptisch deutet. Ich gehe darauf noch mit einem Beispiel ein. Zum Schluss möchte ich hier nur noch ein paar Kostproben von Calvins Exegesekunst geben, deren Grösse schwer überschätzt werden kann. Und zwar besteht sie nach meiner Meinung in der disziplinierten Handhabung der philologischen und rhetorischen Kompetenzen, über die er in der Tat reichlich verfügte, im Interesse der Erhellung der *mens auctoris*. Modern gesprochen konzentriert er sich auf die *intentio auctoris* oder *operis*. Er sucht nicht, was ausserhalb des Textes oder in ihm verschlüsselt stehen könnte. Deshalb bevorzugt er den *sensus literalis* und ist etwa der Allegorese ganz abhold und kann dabei durchaus unterschiedliche Lesarten für möglich halten. Aber meistens disambiguiert er. Was ihm gar nicht gefällt, ist eine Auslegung, die spekulativ ist, selbst wenn sie christlich-dogmatische Inhalte hineinlegt, die Calvin durchaus teilt. So hat er, um nur dieses Beispiel zu nennen, die Auslegung abgelehnt, die aus dem hebräischen Plural *elohim*, mit der ja schon der erste Vers der Bibel beginnt, die Trinitätslehre herausliest. Das war für ihn eine gewaltsame Exegese, die deshalb auch philologisch obskur ist, weil sie die hebräische Pluralkonstruktion nicht versteht. Das hat ihm zwar den Vorwurf eingebracht, er judaisiere (Hunnius, Calvin Judaizans). Aber da ist er nicht eingeknickt.²⁴

²³ Vgl. Pitkin: Calvin as Commentator (Anm. 22), 168.

²⁴ Vgl. Puckett: Joh Calvin's Exegesis (Anm. 10), 5.

1. Römer 9,3

Calvins Römerbriefkommentar, der übrigens in weniger als zwei Jahren entstanden ist, hat selbst im Blick auf die Kommentare anderer Reformatoren wie Bucer, Bullinger und Melanchthon keinen Vergleich zu scheuen. Im Gegenteil. Was ihn auszeichnet, ist gegenüber Bucer die disziplinierte Kürze und gegenüber Melanchthon, dass er den gesamten Brief und nicht nur einige, als theologisch für wichtig empfundene Passagen auslegt. Calvin benutzt den Brief nicht, um dogmatische Systeme an biblischen Stellen, *loci* oder *quaestiones*, zu behandeln, auch wenn er mit Melanchthons Auslegung in einem dauernden Gespräch ist, ohne das zu explizieren.²⁵ Er ist am Textsinn interessiert entsprechend seinem Verständnis der Schrift als Wort Gottes. Im Vordergrund steht darum die fortlaufende Exegese der Textabschnitte, denen er eine eigene Übersetzung aus dem Griechischen voranstellt. Teile des Textes oder einzelne Wörter werden dann in Lemma-Art in der Auslegung aufgenommen und exegesiert. Calvins Kommentar zeichnet sich durch seine philologisch-rhetorische Kompetenz und die disziplinierte kontextuelle Argumentation aus. Erst seit den siebziger und achtziger Jahren ist die Bedeutung der Rhetorik in der gegenwärtigen Paulusauslegung wieder gewürdigt worden. Sie kann noch mehr von Calvin lernen.

Wie für alle Reformatoren ist auch für Calvin das Hauptthema des Briefes die Rechtfertigung aus Glauben. Keiner unterstreicht dabei aber so wie er die Einheit von Gesetz und Evangelium, die Einheit der Verheissungen und des Gnadenbundes, die Einheit aller von Gott Erwählten seit Abraham, die letztlich alle Christus zum Mittler haben. Deswegen ist natürlich «Christus auch im Alten Testament der Mittler zwischen Gott und Mensch und damit der Bezugspunkt des Glaubens der Väter».²⁶ Und deshalb sind Israels Väter auch die Väter der Christen. Gesetz und Evangelium sind darum zeitlich zu unterscheiden. Aber es bleibt das Gesetz auch nach Christus als Gottes Wort erhalten und wird nicht etwa abrogiert. Wenn Paulus im 2. Korintherbrief von einem Amt des Todes spricht, dann akzidentell, nämlich wegen der verderbten Natur des Menschen.²⁷

Dementsprechend legt Calvin Röm 10,4, τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι, so aus: «Was auch immer das Gesetz lehrt, was es auch vorschreibt, was es verheisst: immer hat es Christus zum Ziel (*scopus*)».²⁸ Calvin übernimmt zwar in seiner Übersetzung von τέλος die lateinische Vokabel *finis*, aber offenbar in ihrer Bedeutung «Ziel» oder «Endzweck» und nicht «Ende» im Sinne von Aufhören. Nicht schlecht findet er auch das

²⁵ Vgl. dazu Calvin: Der Brief an die Römer (Anm. 12).

²⁶ Vgl. Opitz: Calvins theologische Hermeneutik (Anm. 3), 214.

²⁷ Vgl. Opitz: Calvins theologische Hermeneutik (Anm. 3), 224.

²⁸ Calvin: Der Brief an die Römer (Anm. 12), 528f.

Wort *complementum*, also Erfüllung oder Auffüllung, und *perfectio*, wie Erasmus übersetzt, leuchtet ihm auch ein. Die Rechtfertigungslehre, also die Glaubensgerechtigkeit, wird, wie er schon zu Röm 1,17 notiert hat, «durch das Gesetz bestätigt: *testimonium habet a Lege*». Röm 10,4 ist darum für Calvin eine ausgezeichnete Stelle dafür, «dass das Gesetz in allen seinen Teilen auf Christus blickt»²⁹, wozu übrigens durchaus auch das sogenannte Zeremonialgesetz gehört.

Bemerkenswert ist auch, wie Calvin dort, wo Paulus die leibliche oder ethnische Verwandtschaftsbeziehung mit Abraham durch die Wendung «nach dem Fleisch» betont, gerade nicht als eine Reduktion auf «das Nur-Natürliche, auf die nur irdische Verwandtschaftsbeziehung»³⁰ versteht, wie in der Exegese bis heute weithin üblich. Das zeigt sich in der Auslegung von Röm 4,1, aber besonders erhellend in Röm 9,3. Gemäss der schon zur Zeit Calvins üblichen Erklärung wird der affektive Gehalt der Kennzeichnung der Personengruppe, über deren Christusferne sich Paulus zuvor in schmerzlicher und rhetorisch gezielter Emotionalität bestürzt zeigte («... dass ich riesige Trauer und ein unaufhörliches Weh in meinem Herzen habe») gewissermassen stufenweise heruntergeschraubt. Die zunächst affektiv «meine Brüder» genannt wurden, werden zu «meinen Verwandten» und das auch nur in irdisch-natürlicher Hinsicht. Der Zusatz «nach dem Fleisch» könnte dann auch einen unausgesprochenen Gegensatz enthalten, der darin besteht, dass Paulus noch eine andere Verwandtschaftsbeziehung unterhält, die nicht nur natürlich und nicht nur irdisch ist, nämlich die zu seinen «Brüdern und Schwestern in Christus».

Doch kann man «zugunsten meiner Brüder, meiner Anverwandten nach dem Fleisch» in 9,3 (... ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα) auch genau umgekehrt, nämlich als Steigerung des bisher Gesagten, rhetorisch gesprochen als *amplificatio* lesen. So hat Johannes Calvin Röm 9,3 in der Tat verstanden:

«Obwohl die Worte die ich *meine Verwandten nach dem Fleisch nenne* nichts Neues bringen, tragen sie doch erheblich zur Steigerung bei (*ad amplificationem*) ... Diese Einrede (*exceptio*) «nach dem Fleisch» wird nach meinem Urteil nicht, wie andernorts³¹, hinzugefügt um der Schmälerung/Abschwächung willen (*non extenuandi causa*), sondern vielmehr um des Vertrauens (*fiduciae*) willen».

Dabei dürfte *fiducia* wie reformatorisch üblich das Heilsvertrauen meinen. Calvin meint also, dass gerade deswegen, weil es sich bei diesen «Brüdern» des Paulus um seine Anverwandten dem Fleisch nach handelt, er auf ihre Erlö-

²⁹ Ebd.

³⁰ A. Reichert: Der Römerbrief als Gratwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik (FRLANT 194), Göttingen 2001, 180.

³¹ Gemeint ist wohl etwa eine Stelle wie Röm 8,5.

sung vertraut. Mit Anspielung auf Röm 11,17ff. betont Calvin, dass Paulus seine «Herkunft aus dem Volk nicht leugnete, dessen Erwählung in der Wurzel noch immer voller Lebenskraft war, auch wenn ihre Zweige vertrocknet waren».³² Dementsprechend folgt im relativischen Anschluss in 9,4f. die Reihe der positiven Auszeichnungen der Juden durch Gott, die mit dem Ehrennamen «Israeliten» eröffnet wird, welchen Paulus sich in 11,1 selbst zulegt zusammen mit der Bezeichnung «aus dem Samen Abrahams, aus dem Stamm Benjamin». Calvin führt darum auch aus, dass das Entscheidende sei, dass bei Paulus die Juden mit den *insignis suis ornatos* Beachtung finden, also mit ihren Insignien, Ehrenzeichen, geschmückt werden, welche sie vom übrigen Menschengeschlecht unterschieden. «Denn Gott hatte sie durch seinen Bund so hoch erhoben, dass, wenn sie fallen, Gottes eigene Treue/Zuverlässigkeit (*fides*) und Wahrheit ins Wanken kommen musste». Sie sind von Paulus mit «der Rolle oder der Qualität des erwählten Volkes bekleidet worden».³³ Und die verlieren sie nicht.

In der neueren Auslegung hat Calvins Interpretation kaum, aber doch zum Beispiel bei Cranfield Widerhall gefunden. Cranfield spricht von Calvins Römerbriefkommentar in den höchsten Tönen: Er sei charakterisiert durch «an outstanding degree of that humility before the text which is shared to some degree by every commentator on a historical document who is of any worth, the humility, which seeks, not to master and manipulate, but to understand and to elucidate».³⁴

2. II Timotheus 3,1ff.

Ich möchte die erwähnte Differenz zwischen Luther und Calvin an zwei Auslegungen hier noch verdeutlichen. Im Blick auf die erste folge ich Hinweisen bei Heiko Augustin Oberman.³⁵ Luther hat den Vers II Tim 3,1, in dem Paulus sagt: «Das sollst du aber wissen, dass in den letzten Tagen gefährliche Zeiten kommen werden», als Weissagung auf die katastrophale Kirchenkrise ausgelegt, die in der Reformationszeit ihren Höhepunkt an Chaos und Frevel für ihn erreicht hat. In der Schrift *De votis monasticis* von 1521 schon, mehr noch in der *Weihnachtspostille* stellt er fest, dass Paulus mit den so gefährlichen Zeiten eben eine Weissagung über seine Gegenwart ausgesprochen hat. Ganz anders Calvin, der Luthers pathetische Auslegung sicher kannte. Für ihn spricht Paulus über seine Zeit und zugleich über den immer vorfindlichen

³² Vgl. Calvin: Der Brief an die Römer (Anm. 12), 466f. (ich habe die Übersetzung modifiziert).

³³ Calvin: Der Brief an die Römer (Anm. 12), 466f.

³⁴ C.E.B. Cranfield: A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (ICC), Edinburg 1975, Vol. 1, 40.

³⁵ Vgl. Obermann: Zwei Reformationen (Anm. 2), 83ff.224ff.

Zustand. Für Luther ist die Kirchengeschichte ein einziger Verfallsprozess, der in der Gegenwart kulminierte: «*O vere tempora periculosa, de quibus Paulus praedixit*» (WA 8,635). Oh wahrlich gefährliche Zeiten, über die Paulus geweissagt hat. Anders und ganz unapokalyptisch und unaufgeregt legt Calvin aus (C.O. 30,375ff.):

«Unter den *extremen Tagen* versteht Paulus den ganzen Zustand (*universus status*) der christlichen Kirche. Er vergleicht seine Zeit nicht etwa mit der unseren, sondern lehrt über die gesamte künftige Lage des Reiches Christi ... Die Hirten der Kirche werden nicht weniger Mühe mit den Gottlosen und Frevlern haben als einst die Propheten und frommen Priester».

Und wenn der biblische Text alle die schlimmen Frevler und ihre abscheulichen Taten aufgezählt hat und Paulus den Timotheus ermahnt, solche Menschen zu meiden, merkt Calvin lakonisch an:

«Diese Ermahnung zeigt zur Genüge, dass Paulus nicht von einer fernen Zukunft spricht und nicht weissagt, was nach vielen Jahrhunderten einmal geschehen wird. Was er über die extremen Zeiten gesagt hat ... bezieht er auf sein eigenes Zeitalter. Wie hätte Timotheus auch Leute meiden können, welche erst nach vielen Jahrhunderten aufgetreten sind. Folglich: schon vom Anfang des Evangeliums an hat die Kirche begonnen, an solchen Zerrüttungen zu laborieren» (C.O. 30, 377).

Bemerkenswert ist, wie Calvin hier seine Exegese mit gesundem Menschenverstand und durch historische Kontextualisierung begründet. Da Paulus ja in seiner Zeit den Timotheus ermahnt, solche Frevler zu meiden, weissagt er nicht über eine weit über die Lebenszeit des Timotheus hinausweisende spätere Zeit. Anders als die Vulgata, die die Metapher für die Endzeit (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις) im Lateinischen durch *in novissimis diebus* semantisch einholt, entapokalyptisiert Calvin jedoch und übersetzt *extremis diebus*, eben in den äussersten, den extremen Tagen. Das ist übrigens philologisch durchaus möglich, weil *eschatos* auch das «äusserste» im örtlichen Sinne, also etwa «die Enden der Erde», aber auch im Sinne der Steigerung bedeuten kann, also etwa die «äusserste Gefahr». Doch verbunden mit temporalen Substantiven wie «Tag» oder «Zeit» meint *eschatos* immer das Spätteste, das Letzste, also das Äusserste, Hinterste in der Reihe der Tage oder Stunden, nach dem nichts mehr in dieser Reihe folgt. Das ist in der Vulgata eben mit *novissimus* übersetzt worden, was allerdings durchaus auch das «ärgste» bedeuten kann in der christlichen Latinität. Daher im Deutschen etwa der Ausdruck «jüngster Tag», wie oft formelhaft der «letzte Tag» im Johannesevangelium übersetzt wird (vgl. Joh 6,39ff.), auch «Jüngstes Gericht». Was also im Text II Tim 3 semantisch an apokalyptische Metaphorik anknüpft und durchaus als Weissagung für die letzten Tage der Endzeit gelesen werden kann (und es ist dies, was Luthers, an der Vulgata orientierte Lesart in Bewegung gesetzt hat), wird zugleich auf die Gegenwart des angeredeten Paulusschülers bezogen, was wiederum Calvins Deutung begründet. Gegenüber Luther hat Calvin sicher exegetisch das

Richtige betont, nämlich dass der Text noch für die Zeit des Timotheus eine Aussage macht. Aber dass der Text noch für Timotheus' Lebenszeit eine Endzeitvoraussage macht, also dessen Gegenwart als Endzeit dramatisiert, ist offenbar für Calvin nicht denkbar. Doch das könnte durchaus eine angemessene Lesart sein. Paulus sagt seinem Schüler für die letzten Tage schlimme apokalyptische Geschehnisse noch zu Lebzeiten voraus. Calvin bleibt bei seinen Entdramatisierungen auch andernorts. Etwa in Röm 13,11ff. spricht Paulus die Adressaten darauf an, dass sie darum wissen, welcher *Kairos* sei, also in welchem qualifizierten Zeitabschnitt (*kairos*) sie sich befinden, nämlich in dem letzten vor dem Ende, weswegen der Fortschritt in dieser Endzeit auch von Paulus so bestimmt werden kann, dass «wir nun unserer Erlösung *näher* sind als zu der Zeit, da wir zum Glauben gekommen sind». Nach Calvin meint Paulus aber einfach «die Zeit, die dem Glauben vorausgeht».³⁶ Das Epochale ist das Evangelium und das Zum-Glauben-Kommen und insofern durchaus eine Zäsur in der Zeit. Doch eben nicht Endzeit, die bald endet, sondern Anfang einer Gegenwart, in der Christi Licht hell erstrahlt. Und diese Zeit reicht schon von Paulus bis Calvin, weswegen er sich wohl anders als Paulus nicht gewundert hätte, dass wir heute in Basel über ihn reden.

Calvin war vollkommen davon überzeugt, dass man die biblischen Schriften zunächst einmal im «Setting» ihrer Zeit³⁷ zu deuten habe. Aber das dient der Erhellung des Sinns der Schrift, die eben auch und gerade für die jeweilige Gegenwart eine göttliche Lehre hat und nützlich ist. Insofern hat Karl Barth in der berühmten Passage seines Vorworts zur zweiten Auflage seines Römerbriefes von 1921 das Richtige getroffen:

«Man lege nun einmal z.B. Jülicher neben Calvin. Wie energisch geht der Letztere zu Werk, seinen Text, nachdem auch er gewissenhaft festgestellt, «was da steht», **nach** zu denken, d.h. sich solange mit ihm auseinander zu setzen, bis die Mauer zwischen dem 1. und 16. Jahrhundert **transparent** wird, bis Paulus dort **redet** und der Mensch des 16. Jahrhunderts hier **hört**, bis das Gespräch zwischen Urkunde und Leser ganz auf die **Sache** (die hier und dort keine verschiedene sein **kann!**) konzentriert ist. Wahrhaftig, wer die Methode Calvins mit dem nachgerade abgebrauchten Sprüchlein vom «Zwang der Inspirationslehre» meint erledigen zu können, der beweist nur, dass er in **dieser** Richtung noch nie wirklich **gearbeitet** hat».³⁸

Nur hat Barth hier mit Calvin unterstellt, dass es eigentlich keine Differenz zwischen Paulus und der Situation des Christentums zu Calvins (oder Barths) Zeiten gibt. Dass ein biblisches Buch von Theologinnen und frommen Christen mit einem immer gleichen Interesse gelesen wird, wie sehr die Zeiten

³⁶ Vgl. Calvin: Der Brief an die Römer (Anm. 12), 678f.

³⁷ Vgl. Puckett: John Calvin's Exegesis, 55.

³⁸ K. Barth: Der Römerbrief, Zürich ²1921, 11.

sich auch ändern, mag ja noch angehen. Aber schon Calvin scheint einen anderen Erwartungshorizont als Paulus gehabt zu haben, nämlich einen, der nicht mit dem nahen Ende der Welt und dem Vergehen des Kosmos rechnet. Wenn das auch zur Sache, wie Barth sagt, zählt, dann dürfte diese Mauer zwischen dem 1. und dem 16. Jahrhundert gerade nicht transparent geworden sein. Vielmehr hat hier die Intention des Lesers die Intention des Autors bestimmt, das heisst das Werk mit einer Bedeutung ausgestattet, die er und nicht der Autor hineingelegt hat. Mit anderen Worten: Das Gespräch zwischen Urkunde und Leser kann nicht unterstellen, dass die Sache, um die es geht, hier wie dort nur dieselbe sein kann. Aus dem Dilemma des Historismus und aus der Historisierung der biblischen Texte kann man sich nicht verabschieden.

3. Haggai 2,7

Calvin hat, wie wir erwähnt haben, das Alte Testament insgesamt und in allem auf Christus ausgerichtet gesehen. Gleichwohl ist interessant, dass er Interpretationen, die die christliche Dogmatik in die alttestamentlichen Texte all zu behende hineinlegte, oft genug als forciert ansah. Sie war ihm manchmal sogar regelrecht peinlich. Denn als Humanist war es ihm schon unangenehm, wenn Juden über christliche Exegese des Alten Testaments gelacht haben. «Wir müssen uns immer davor hüten, den Juden eine Gelegenheit zu bieten, auszurufen, als wenn unser Zweck wäre, auf sophistische Weise auf Christus solche Dinge anzuwenden, die sich nicht direkt auf ihn beziehen».³⁹ Nicht dass Calvin Juden wirklich mochte, aber er hatte ein intellektuelles und philologisches Qualitätsbewusstsein. Er wollte nicht von Juden verlacht werden, wenn er es nicht schaffte, durch klare Gründe philologischer oder rhetorischer Art seine christliche Auslegung zu begründen. Das ist die Anerkennung eines «Gegners», der nicht von vornherein als nicht wahrheitsfähig ausgeschlossen wird. Luther hatte solche Grösse selten, wenn überhaupt. Das möchte ich im Blick auf die Auslegung einer Stelle aus dem Buch des Propheten Haggai aufweisen. Zu Luthers Auslegung habe ich mich im Anschluss an Gerhard Krauses schöne kleine Studie⁴⁰ schon geäussert.⁴¹

Luther behandelt Haggai 2,7 an verschiedenen Orten, aber durchgehend schneidend antijüdisch. Der Prophet sagt im Zusammenhang, dass Gott nach einer kleinen Weile den Himmel und die Erde, das Meer und das Trockene erschüttern wird, schliesslich auch alle Völker (*gojim*). Und Gott wird dann den Tempel in Jerusalem mit grosser Pracht ausstatten. Nach der Rede von

³⁹ Vgl. Puckett: John Calvin's Exegesis (Anm. 13), 53.

⁴⁰ G. Krause: «Aller Heiden Trost», Haggai 2,7, in: Solange es «heute» heißt, FS Rudolf Hermann, Berlin 1957, 170–178.

⁴¹ Vgl. E.W. Stegemann: Luthers Bibelübersetzung und das jüdisch-christliche Gespräch, EvTh 44 (1984) 386–405.

der Erschütterung der Heidenvölker heisst es: *u bau chemdat kol haggójim* (so MT: וּבָאוּ הַקָּמָדָה כָּל-הַגּוֹיִם). Das wird man übersetzen: «Und kommen werden die Kostbarkeit aller Völker.» Schwierig ist der Numeruswechsel, aber er könnte eine *constructio ad sensum* sein. Die Septuaginta übersetzt allerdings das singularische *chemdah* pluralisch (*ta eklekta*: die Kostbarkeiten), weswegen man überlegen kann, ob nicht der Konsonantenbestand im Hebräischen eine defektiv geschriebene Pluralform ist. Die Masoreten haben allerdings anders punktiert. Hieronymus übernimmt bei seiner lateinischen Übersetzung den Plural des Prädikats. Doch bei der Übersetzung des hebräischen Textes verwendet er einen Singular, und zwar wird dann auch noch *chemdah* in passivischer Form wiedergegeben: Kommen wird der von allen Völkern Ersehnte (*desideratus*). So steht auch in der Vulgata dann: *Et veniet (!) desideratus cunctis gentibus*. Der Genitiv der hebräischen Fassung wird dabei zum Dativ verändert. Das ist eine die christologische Deutung forcierende Version, die sich dann auch durchsetzt. Luther sagt in der Vorrede zum Propheten Haggai 1532:

«Er weissagt auch von Christo im andern Kapitel, dass er schier kommen sollt, ein Trost aller Heiden. Damit er heimlich anzeigt, dass der Juden Reich und Gesetz (n.b.!) sollt ein Ende haben» (WA.DB 11/II,320f.).

Noch in seiner berüchtigten Schrift «Von den Juden und ihren Lügen» von 1543, die ja wesentlich auch eine Auseinandersetzung mit jüdischer Auslegung von biblischen Stellen ist, die Luther für Weissagungen auf Jesus Christus hält, stellt er fest, dass die Juden die Auslegung «Trost aller Heiden» nicht annehmen und das Wort *chemdah* «kreuzigen», woran er dann antisemitische Schmähungen anschliesst, die unterstellen, dass die Juden hier «Kostbarkeiten» lesen, weil sie nach Silber und Gold der Heiden gieren (vgl. WA 53,477). Erwähnt werden muss noch, dass Luther eine 1527 in Worms erschienene Übersetzung der Prophetenbücher ins Deutsche aus Täuferkreisen, nämlich von Denck und Hätzer, im «Sendbrief vom Dolmetschen» kritisierte, weil Juden dabei geholfen haben, sei es persönlich oder durch Schriften: «Aber es sind Juden dabei gewesen, die Christo nicht grosse Huld erwiesen haben» (WA 30/II,640). Denck/Hätzer übersetzten: «Ja, alle Völker will ich bewegen – die werden mit köstlichen Kleinodien kommen». Offenbar machen sie – wie der jüdische Kommentator David Kimchi – «alle Völker» zum Subjekt und lesen die hebräischen Konsonanten als defektive Pluralform. Deshalb lesen sie nun auch eine Präposition, wahrscheinlich ein *beth*, hinein: *mit* köstlichen Kleinodien.

Calvin hat den Zusammenhang von Hag 2 durchaus so ausgelegt, dass er heilsgeschichtlich auf Christus und insbesondere auf die Bekehrung der Völker weist, die im Zusammenhang mit dem Christusglauben, und zwar freiwillig, stattgefunden hat (vgl. C.O. 94, 106)⁴²:

⁴² Vgl. auch Puckett: John Calvin's Exegesis (Anm. 13), 5.

«Das ist der Grund, warum der Prophet sagt *Ich werde alle Völker erschüttern und sie werden kommen*, das heisst, es wird in der Tat eine wundersame Konversion stattfinden, wenn die Völker – die *gentes*, Heidenvölker – die Gott zuvor verachtet haben und die wahre Religion und Frömmigkeit mit äusserstem Hass betrachteten, sich selbst anpassen an das Imperium Gottes.»

Sie kommen allerdings, weil sie von einem geheimen Impuls angezogen werden: *Venient autem, quia sic trahentur arcano impulsu* (C.O. 94, 105). Und dann fügt der Prophet, sagt Calvin, an: *Desiderium omnium gentium*. Er übersetzt also *chemdah* mit *desiderium*, erklärt dann aber, dass man das auf zweierlei Weise ausgelegt hat. Die erste ist, dass die Völker kommen (Plural) und mit sich bringen, was für sie wertvoll ist, *pretiosum*, um es Gott im Kult darzubringen. Die Hebräer würden nämlich unter dem Begriff *chemdah/desiderium* alles das verstehen, was sie für wertvoll halten. Andere jedoch verstehen: Es wird kommen (Singular) *desiderium* aller Völker. Schliesslich sagen noch andere, fährt Calvin fort, dass eine Präposition (*beth* oder *mem*) zu ergänzen ist: Sie werden kommen mit dem, was sie wünschen oder für wertvoll halten. Hier findet sich also auch die Version der Täufer bei Calvin, doch vermutlich hat er diese wie jene von Kimchi, den er öfter anzieht. Dann führt auch Calvin die christologische Deutung an. Er hält ihr zugute, dass natürlich die ganze Welt auf Christus gewartet hat, wie ja auch Jesaja sagt. Nur passe das hier nicht, weil unmittelbar darauf folgt: «Mein ist das Silber, mein ist das Gold». Deshalb ist die Auslegung vorzuziehen, dass die Völker kommen werden und alle Reichtümer mit sich führen und Gott darbringen. Wir sehen, wie Calvin auch hier wieder die philologische und kontextuelle Argumentation über die ideologische stellt.

Summary

For John Calvin it is God who is speaking in the Holy Scripture, but for him to be understood, «he deigns to consecrate the mouths and tongues of men to his service, making his own voice to be heard in them.» (Inst IV 1.5). As the «sum total of our wisdom» (Inst. I,1.11) it provides the *regula* for a good and happy life. But for a right understanding it needs hermeneutical methods. Since Calvin depends on the humanistic tradition, he found this methods in philological and rhetorical analysis of the text and in its historical contextualization. Calvin put a great deal of exegetic thought into his biblical commentaries. The article enters into a discourse with Calvin as biblical exegete. It deals with his understanding of the bible as God's word and his concept of writing a good commentary. A third chapter gives some examples of Calvin as exegete.

Ekkehard W. Stegemann, Basel