

## Calvin und Luther – zwei ungleichzeitige Reformatoren

Anfang<sup>1</sup> des Jahres 1545 erhielt Martin Luther einen Brief aus der Schweiz. Der Absender sprach den alternden Reformator ehrfürchtig als seinen „Pater in Domino“<sup>2</sup> und als *Clarissimus Vir* an<sup>3</sup>. Selbst wenn man manches an diesen Äußerungen auf die Gepflogenheiten humanistischer Rhetorik schieben kann: Die Hochachtung, die Calvin Luther in diesem einzig erhaltenen direkten Schreiben ausdrückte, dürfte nicht nur geheuchelt gewesen sein. Immerhin war Anlass des Briefes, dass er Luther zwei Bücher zusandte und ihn um seine Meinung bat. Dass es dabei nicht nur um die Person Luthers ging, sondern auch um die Einheit zwischen Genfer und Wittenberger Reformation, zeigt die Tatsache, dass Calvin sich zeitgleich mit demselben Anliegen auch an Melanchthon wandte. Es war dann dieser, der antwortete, eine Antwort Luthers ist nicht erhalten.

Damit ist auch schon erzählt, was zum persönlichen Kontakt dieser beiden Reformatoren zu berichten ist. Luther und Calvin haben sich wenig gekannt, naheliegender Weise wusste Calvin, der Jüngere, von dem älteren Luther weit mehr als umgekehrt. Das erste Mal erwähnt Luther Calvin 1539 in einem Brief an Martin Bucer, in dessen Umfeld Calvin sich ja zu dieser Zeit aufhielt. Luther ordnete ihn denn auch als einen der Straßburger Mitreformatoren ein und ließ ihn gemeinsam mit Johannes Sturm herzlich grüßen. Beider Antworten auf Sadolet habe er mit einzigartigem Vergnügen gelesen.<sup>4</sup>

So harmonisch freilich blieb seine Wahrnehmung Calvins nicht – etwa ein Jahr später rechnete er Calvin zu den Sakramentierern und warnte davor, seine Schriften zu lesen.<sup>5</sup> Calvin gehörte nun also zu den gefährlichen Abweichlern, doch hat Luther ihn in der Folgezeit nicht mit der allergrößten Intensität wahrgenommen. Er blieb ihm eine Nebengestalt neben den eigentlich wichtigen Zürchern, denen er noch im August 1543 mit aller Schärfe entgegentrat. Christoph Froschauer hatte ihm die Zürcher lateinische Bibel zugeschickt, doch die freundliche Gabe wurde durchaus unfreundlich beantwortet:

<sup>1</sup> Ich danke dem Theologischen Seminar Ewersbach, das mich, den Lutheraner, am 14. Mai 2009, für einen Vortrag über Calvin willkommen hieß – ein schönes Zeichen evangelischer Verbundenheit! Die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten und nur um die notwendigsten Anmerkungen ergänzt.

<sup>2</sup> WA.B 11, 28,27.

<sup>3</sup> WA.B 11, 29,39.

<sup>4</sup> WA.B 8, 569,29 f.

<sup>5</sup> WA.TR 5, 51,19-21; vgl. ebd. 461,18 f.

„Darümb durfft Ihr mir nicht mehr schicken oder schencken, was sie machen oder arbeiten, Ich will des verdammis vnd lesterlicher lere mich nicht teilhaftigk, Sondern unschuldigk wissen, widder sie beten vnd leren bis an mein ende. Gott bekehre doch etliche vnd helffe der armen kirchen, das sie solcher falschen verfurischen Prediger ein mal loß werden, Amen“.<sup>6</sup>

Die Äußerungen in den Tischreden lassen erahnen: Dass Luther sich über Calvin nicht mit derselben Heftigkeit äußerte wie in diesem Schreiben an Froschauer, dürfte seine Gründe nicht so sehr in einer höheren Wertschätzung seiner Theologie gehabt haben als in seiner Geringschätzung von Calvins Wirksamkeit. Tatsächlich war zu diesem Zeitpunkt Calvin ja erst seit zwei Jahren wieder in Genf tätig, und als Luther starb, war seine zweite Genfer Phase noch nicht einmal ein halbes Jahrzehnt alt. Offenbar reichte dies für Luther nicht aus, um sich ein klares Bild von Calvin zu machen – hierfür sorgten im Luthertum später andere, allen voran Joachim Westphal, der Hamburger Pastor, der 1552 den zweiten reformatorischen Abendmahlsstreit anstieß und hierdurch endgültig den Calvinismus aus dem Luthertum – und damit im Zuge der weiteren Entwicklung faktisch aus dem reichsrechtlichen Schutz – hinausdefinierte. Vor dem Hintergrund dieser Wahrnehmungsmöglichkeiten also erstaunt es nicht, dass Luther sich so wenig über Calvin äußerte – umgekehrt ist der Befund an manchen Stellen schon auffälliger und erklärungsbedürftiger.

## I Anfänge

Nicht an allen Stellen, an denen Calvin den Namen Luthers nennen könnte, aber verschweigt, ist dies verwunderlich. Es kann gelegentlich schlicht Ausdruck der Vornehmheit des Genfers sein, so wohl vor allem in Institutio IV, 17,16ff, wo Calvin die Position einer räumlichen Gegenwart Christi in den Abendmahls-elementen im unmittelbaren Anschluss an die mittelalterliche bzw. römisch-katholische Lehre angreift, aber darauf verzichtet, Luther beim Namen zu nennen: Wo Streit vermieden werden kann, tut er dies offenbar, zumal er sich, worauf unten noch einzugehen sein wird, ja in der Abendmahlsfrage mit Luther einig sah.

Wirklich erstaunlich ist das Fehlen einer Erwähnung Luthers in seinem berühmten Bericht von der Bekehrung aus der Vorrede zum 1557 veröffentlichten Psalmenkommentar:

„Mein Vater hatte mich schon als kleinen Jungen zum Studium der Theologie bestimmt. Als er aber sah, dass die Rechtswissenschaft die, die sich ihr verschrieben haben, in aller Regel reicher macht, bewegte ihn diese Aussicht plötzlich zur Änderung seines Plans. So kam es, dass ich vom Studium der Philosophie abgebracht wurde und zur Rechtswissenschaft wechselte. So sehr ich dem Willen meines Vaters

<sup>6</sup> WA.B 10, 387,11-16.

2A 4201



gehorsam war und versuchte, mich diesem Studium treu zu widmen, so hat doch Gott schließlich durch den verborgenen Zügel seiner Vorsehung meinen Weg in eine andere Richtung gelenkt. Zunächst aber war ich dem Aberglauben des Papsttums so hartnäckig erlegen, dass es nicht leicht war, mich aus diesem tiefen Sumpf herauszuziehen. Darum hat Gott mein trotz seiner Jugend schon recht starres Herz durch eine unerwartete Bekehrung (*subita conversio*) zur Gelehrsamkeit gebracht. Erfüllt vom Geschmack an wahrer Frömmigkeit, entbrannte ich in einem solchen Eifer, darin Fortschritte zu machen, dass ich die übrigen Studien zwar nicht fallen ließ, wohl aber ziemlich nachlässig betrieb.“<sup>7</sup>

Dieser Text hat die Calvinforschung vor allem wegen einer Bemerkung irritiert und inspiriert: die Rede von der *subita conversio* passte, verstand man sie im Sinne des Schullatein als „plötzliche Bekehrung“, nicht so recht in die Vorstellungen, die man sich von Calvin machte und auch nicht in das Bild, das er sonst von sich zeichnete – folgerichtig wurde im Anschluss an eine entsprechende philologische Bemerkung in Calvins Seneca-Kommentar die Übersetzung als „unerwartete Bekehrung“ vorgeschlagen. Obwohl Calvin dann äußerst tautologisch gesprochen haben dürfte, da Bekehrungen in der Regel nicht eben erwartete Geschehnisse sind<sup>8</sup>, hat sich dieses Verständnis weitestgehend durchgesetzt, wie auch die oben wiedergegebene Übersetzung von MATTHIAS FREUDENBERG zeigt.

Zugestanden, dass Calvin sich viel seltener als Luther dezidiert über seine Bekehrung geäußert hat – das gelegentlich herangezogene<sup>9</sup> Ende der Antwort an Kardinal Sadolet, das einen Pfarrer und einen Laien vor Gottes Richterstuhl treten lässt, ist zu typisiert, um es biographisch auszuwerten – und ebenso zugestanden, dass bei Luther die Betonung der Plötzlichkeit überwiegt: Es ist doch auffällig, dass sich in der Calvinforschung so rasch ein Konsens herausbilden konnte, dass man eine Plötzlichkeit seiner Entwicklung für wenig wahrscheinlich halte, während die Lutherforschung bis heute immer wieder die Plötzlichkeit von Luthers reformatorischer Entdeckung in den Vordergrund stellt. Für Luther war es vor allem die Holl-Schule, die dieses Bild zementiert hat – nicht zuletzt, weil sich hierdurch biographische und theologische Punktualität bestens verbinden

<sup>7</sup> „Theologiae me pater tenellum adhuc puerum destinaverat. Sed quum videret legum scientiam passim augere suos cultores opibus, spes illa repente eum impulit ad mutandum consilium. Ita factum est, ut revocatus a Philosophiae studio, ad leges discendas traherer quibus tametsi ut patris voluntati obsequer, fidelem operam impendere conatus sum, Deus tamen arcane providentiae suae fraeno cursum meum alio tandem reflexit.

Ac primo quidem, quum superstitionibus Papatus magis pertinaciter addictus essem, quam ut facile esset e tam profundo luto me extrahi, animum meum, qui pro aetate nimis obdureverat, subita conversione ad docilitatem subegit. Itaque aliquot verae pietatis gustu imbutus, tanto proficiendi studio exarsi, ut reliqua studia quamvis non abiicerem, frigidus tamen sectarer“ (CALVIN-Studienausgabe, hg. v. EBERHARD BUSCH u.a. Bd. 6: Der Psalmenkommentar. Eine Auswahl, Neukirchen-Vluyn 2008, 24-27).

<sup>8</sup> ALISTER E. MCGRATH, Johann Calvin. Eine Biographie, Zürich 1991, 366 Anm. 4.

<sup>9</sup> Vgl. jüngst BRUCE GORDON, Calvin, New Haven/London 2009, 33 f.

ließen: Wenn Luther in einem Moment den einen entscheidenden Gedanken, das neue *iustitia*-Verständnis entwickelt hat, dann scheint in eben diesem Moment auch der Grenzstrich zwischen Mittelalter und Neuzeit, zwischen Katholizismus und Luthertum gezogen. Entsprechende Interessen, Calvins Theologie biographisch zuzuspitzen, gab es offenbar nicht – und zugleich scheint die Calvin-Forschung insgesamt einem allmählichen Entwicklungsmodell höhere Plausibilität zugemessen zu haben als die Lutherforschung. Ob jüngere Ansätze – sei es von BERNDT HAMM, der die Durchbruchserfahrung Luthers so multipliziert, dass er die Rede von dem einen Durchbruch als „Wende-Konstrukt“ entlarven kann,<sup>10</sup> sei es durch meine eigenen Hinweise auf die literarische Stilisierung solcher Durchbruchsberichte und die in den Quellen greifbare Allmählichkeit der Entwicklung<sup>11</sup> – an dieser Stelle längerfristig zu einer größeren Angleichung der Spiritualitätsformen Luther und Calvin führen, ist momentan schwer absehbar. Das Bedürfnis, in den Reformatoren nicht nur unterschiedliche Theologien, sondern auch unterschiedliche Typen von Frömmigkeit präformiert zu sehen, ist vermutlich zu groß für eine wirkliche Änderung dieser Wahrnehmungsmuster.

Die dahinter liegenden Projektionen der jeweiligen protestantischen Gegenwart auf ihre Vergangenheit wären eine eigene Untersuchung wert – dies macht schon eine intertextuelle Lektüre deutlich: Der Text, den Calvin schreibt, steht nicht nur für sich, sondern er trifft auf eine Öffentlichkeit, die, ein Jahrhundert nach der Erfindung des Buchdrucks, durchaus ausgeprägte Lesegewohnheiten besitzt. Zu diesen Lesegewohnheiten gehört auch, dass das Vorwort eines Werkes durchaus wie in diesem Falle bei Calvin einer autobiographischen Verortung des eigenen Oeuvres dient. Und zu zumindest einem Teil der Lesegewohnheiten konnte gehören, dass diese Verortung das jeweilige Werk vor dem Hintergrund einer reformatorischen Entwicklung situierte. Die Geschichte autobiographischer Selbststilisierungen der Reformatoren ist noch ungeschrieben – sie würde neben Calvins Psalmenkommentar einen weiteren berühmten Vorlesungstext zu behandeln haben: Andreas Karlstadts Kommentar zu Augustins „*De spiritu et littera*“. In der Druckfassung geht diesem Kommentar ein Widmungsschreiben an Johannes Staupitz voraus, in dem Karlstadt seinen Weg zu Augustin auf Staupitz, aber auch auf seine eigene Auseinandersetzung mit Martin Luther zurückführt. Dieses Schreiben ist datiert vom 18. November 1517, Anfang des Jahres 1518 lag es im Druck vor – und auch Luther kannte es, erwähnt jedenfalls am 18. Januar 1518 gegenüber Spalatin, dass er die erste Lieferung dieses Drucks vorliegen hat<sup>12</sup>. So sehr diese Textstellen immer wieder zur Beschreibung

<sup>10</sup> BERNDT HAMM, *Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung*: CHRISTOPH BULTMANN u. a. (Hg.), *Luther und das monastische Erbe* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39), Tübingen 2007, 111-151, 112-117.

<sup>11</sup> VOLKER LEPPIN, „*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese: ARG 93 (2002) 7-25.

<sup>12</sup> WA.B I, 134,47-49 (Nr. 57).

des Verhältnisses Karlstadts zu Luther ausgewertet wurden – in der Regel, um die Abhängigkeit des Älteren, Karlstadts, vom Jüngeren zu unterstreichen, so wenig ist doch in der bisherigen Forschung folgende Auffälligkeit berücksichtigt wurden: Nur wenige Monate nachdem Luther Karlstadts Widmungsschreiben an Staupitz gesehen hat, bringt er selbst die *Resolutiones* zu seinen Ablassthesen heraus und stellt ihnen ebenfalls ein Widmungsschreiben voran, das ebenfalls an Staupitz gerichtet ist und ebenfalls die Geschichte seiner reformatorischen Entdeckung beschreibt. Dieser Text, der etwas quer zu den üblichen Rekonstruktionen von Luthers theologischer Entwicklung steht,<sup>13</sup> ist höchst instruktiv nicht nur dafür, wie Luthers Entwicklung tatsächlich vonstatten ging, sondern auch dafür, wie er selbst sich wahrgenommen wissen wollte: Intertextuell zusammen mit Karlstadts Widmungsschreiben gelesen, enthält es das klare Bekenntnis Luthers, der Erstgeborene des geistlichen Vaters Staupitz zu sein. In Gestalt der Höflichkeitsformen des 16. Jahrhunderts findet hier ein Kampf um Ursprünglichkeit und um die Gunst des Staupitz statt – ein Kampf, in dem Luther allein schon wegen seiner Ordenszugehörigkeit und wohl auch wegen seiner bereits jetzt zu beobachtenden größeren persönlichen Nähe zu Staupitz von Anfang an im Vorteil gewesen sein dürfte.

Das Interessante an dieser Begebenheit für das Thema Luther und Calvin ist nun, dass man eine ähnliche intertextuelle Beziehung auch zwischen Calvins Vorrede zum Psalmenkommentar und Luthers berühmter Vorrede zu seinen *Opera Latina* von 1545 nachvollziehen kann. Man sollte zwar nicht annehmen, dass dieser Text den Lesern des 16. Jahrhunderts ohne Weiteres präsent war. Das macht einen gewissen Unterschied zu der Karlstadt-Luther-Konstellation aus: Für diese wird man durchaus annehmen dürfen, dass der Bezug interessierten gebildeten Lesern erkennbar war. Die Texte lagen zeitlich nahe beieinander und stießen beide auf eine zunehmend durch die reformatorischen Ereignisse erregte Öffentlichkeit: Da wird man durchaus auch rezeptionsästhetisch eine Spekulation Luthers auf das Publikum und dessen intertextuelle Wahrnehmungsfähigkeit voraussetzen können. Anders 1557: Luthers Text war über ein Jahrzehnt alt, war Teil einer Werkausgabe, die trotz erheblicher Überschneidungen auf ein engeres Publikum zielte als ein einzelner Psalmenkommentar. Die Intertextualität dürfte also für eine rezeptionsästhetische Analyse von Calvins Text wenig hergeben – um so mehr für ein Verständnis Calvins und seines Versuchs und Anspruchs, sich der Öffentlichkeit darzustellen. So wie zwölf Jahre zuvor Luther berichtet nun also auch der mittlerweile auf die Fünzig zugehende Genfer Reformator von seiner eigenen reformatorischen Entwicklung.

Und da fällt nun eines auf, was dann aber doch, ganz unabhängig von der Frage einer intertextuellen Beziehung zu Luther, dem Publikum schon des 16. Jahrhunderts nicht verborgen geblieben sein dürfte: In dem Bericht fehlt ein

<sup>13</sup> LEPPIN, „*omnem vitam*“.

Name – nämlich der Martin Luthers. Calvin berichtet seine Bekehrung als eine Art individueller Auseinandersetzung mit der alten Kirche: Man erfährt nicht recht, was ihn angetrieben hat, schon gar nicht, wer. Dabei ist es nicht so, dass Calvin in dieser Vorrede auf die Psalmen darauf verzichtete, andere zu nennen, denen er Eigenes verdankt: Die Vorrede beginnt mit einem Verweis auf bedeutende Psalmenkommentatoren vor ihm: Als „*fidelissimus Ecclesiae doctor*“ wird Martin Bucer eingeführt,<sup>14</sup> auf Wolfgang Musculus wird als lobenswerten Kommentator der Psalmen verwiesen.<sup>15</sup> Calvin wusste also Autoritäten zu benennen, aber er wusste dadurch auch seine eigenen Bindungen hervorzuheben. Ist es schon bemerkenswert, dass an dieser Stelle der Autor der *Operationes in Psalmos*, die in mehreren Auflagen vorlagen<sup>16</sup>, fehlt, so ist eine Geschichte der Bekehrung Calvins ohne Luther oder auch nur ohne Verweis auf die längst im Gang befindliche reformatorische Entwicklung allein schon aufgrund der Zeitabläufe wohl nicht anders zu verstehen denn als Stilisierung, die die Selbstständigkeit Calvins hervorhebt und seine eigene Stellung, als jemand, der zumindest *auch* von den Gedanken anderer, älterer Zeitgenossen profitiert, minimiert. Eine Bekehrung ohne Luther: So mag es Calvin gesehen haben, und er wollte, dass andere es so sahen. Historisch würde man wohl sagen müssen: Die Formung des Calvinischen Denkhorizontes ist in der Weise, wie sie erfolgte, durch die vorgängige Reformation in Sachsen und/oder Oberdeutschland mit geprägt.

## 2 Denkansätze

Mit diesen Überlegungen ist der wohl wichtigste Unterschied zwischen Luther und Calvin benannt: Sie sind Reformatoren unterschiedlicher Generationen. Während es richtig ist, sich klar zu machen, dass ein unmittelbarer Generationengenosse Luthers wie Huldrych Zwingli den Wittenberger Reformator vielleicht als Katalysator brauchte, der ihm Mut machte, das Anliegen seiner Reformation voranzubringen, gilt für Calvin: Jene von den Unionen des 19. Jahrhunderts geprägten Bilder, die auf Glasscheiben beide mit heutiger Redewendung ausgedrückt auf Augenhöhe zeigen, suggerieren eine Zuordnung, die historisch unzutreffend ist. Calvins Theologie setzt Luthers Auftreten und Luthers Theologie voraus. Freilich ist sie nicht einfach aus dieser abzuleiten, zumal in den eben schon behandelten verschiedenen Bekehrungsberichten auch ein sehr markanter Unterschied hinsichtlich des Ziels zu beobachten ist, auf das die Bekehrung jeweils hinführt: Während Luther davon spricht, ihm seien durch seine Erkenntnis die Pforten des Paradieses aufgetan worden, er also nicht nur den

<sup>14</sup> CALVIN, StA VI, 18,11 f.

<sup>15</sup> CALVIN, StA VI, 18,15 f.

<sup>16</sup> WA 5, 12-15.

Gegenstand, sondern auch die Wirkung seiner reformatorischen Entdeckung klar soteriologisch zuspitzt, erlangt Calvin *docilitas*, Gelehrsamkeit – ein recht mageres Ergebnis einer *subita conversio*.

Die Gelehrsamkeit fand ihren ersten Ausdruck in der berühmten Rede von Nicolas Cop als Pariser Universitätsrektor. Die philologischen Diskussionen um die Frage der Beteiligung oder gar alleinigen Autorschaft Calvins an dieser Rede brauche ich hier nicht auszubreiten. Trotz der späten Nachricht über Calvin als Autor bei Beza spricht nach wie vor viel für die gewitzte Argumentation von Jean Rott, die Fassung der Rede in der Handschrift von Nicolas Cop sei so mangelbehaftet, dass dieser selbst nicht als Autor in Frage komme. Doch selbst wenn dies nicht gilt, drückt die Rede das Milieu aus, in dem Calvin sich bewegte und als dessen Angehöriger er wahrgenommen wurde und sich selbst wahrnahm. Unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses Luthers und Calvins ist nun das Bemerkenswerteste an der Rede, dass sie nicht nur den Einfluss des Erasmus im einleitenden Bekenntnis zur *christiana philosophia*<sup>17</sup> zeigt, sondern eben auch über weite Strecken den wörtlichen Einfluss einer Allerheiligenpredigt aus Luthers Kirchenpostille in der lateinischen Übersetzung Martin Bucers, und mit dieser Aufnahme kommen reformatorische Grundgedanken sehr direkt in die Rektoratsrede hinein: Man kann unmittelbar die reformatorische Formel „*sola Dei gratia*“ wiederfinden,<sup>18</sup> ebenso: „*ex sola Christi promissione*“.<sup>19</sup> Die Rechtfertigung erfolgt „*gratis*“,<sup>20</sup> und die Werke wären ein unzureichender Grund für die Gewissheit des Heils.<sup>21</sup>

Wiederum sind wir hier also in einem intertextuellen Geflecht, das eines eindeutig macht: Der Autor der Rektoratsrede, wahrscheinlich Johannes Calvin, übernimmt zentrale Gedanken der Rechtfertigungslehre Luthers ganz wörtlich, und er übernimmt damit zugleich die Konfrontation mit dem, was als gängige Scholastik wahrgenommen wird: Es sind die „*sophistae*“, die bislang unzureichend hierüber gelehrt haben.<sup>22</sup> Calvin – oder Cop – teilt also den Pauschalvorwurf und die Pauschalpolemik Luthers gegen die unter diesem Begriff zu verstehenden Scholastiker. Doch gilt nun auch für diese Aufnahmen von Gedanken Luthers die ebenso banale wie scharfe Frage, die KURT FLASCH gestellt hat: „Wenn zwei dasselbe sagen (...), ist es dann noch dasselbe?“<sup>23</sup> FLASCH verweist damit auf die wichtige Überlegung, dass unterschiedliche Kontexte und Konstellationen denselben Satz in ein anders Licht setzen

<sup>17</sup> CALVIN-Studienausgabe, hg. v. EBERHARD BUSCH u. a. Bd. 1/1: Reformatorische Anfänge 1533-1541, Neukirchen-Vluyn 1994, 10, 5.

<sup>18</sup> CALVIN, StA 1/1, 14, 22.

<sup>19</sup> CALVIN, StA 1/1, 18, 31 f.

<sup>20</sup> CALVIN, StA 1/1, 18, 30.

<sup>21</sup> CALVIN, StA 1/1, 25-27.

<sup>22</sup> CALVIN, StA 1/1, 12, 29.

<sup>23</sup> KURT FLASCH, Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?, in: WILHELM VOSSEN-KUHL / ROLF SCHÖNBERGER (Hg.), Die Gegenwart Ockhams, Weinheim 1990, 393-409, 400.

können – und damit neben der in diesem Falle so offenkundigen Gleichheit auch den Unterschied hervorheben.

Der Unterschied liegt nun tatsächlich in dem, was man mit dem zum geflügelten Wort gewordenen Zitat von ERNST BLOCH als die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen bezeichnen könne: Calvin greift in Cops Rektoratsrede auf eine Predigt Luthers zurück, die in der Durchsetzungsphase der Reformation entstanden ist und in deren Etablierungsphase gedruckt wurde, verwendet sie aber in einer Konstellation, die, um diesen etwas problematischen Begriff hier einmal ungeschützt zu verwenden, noch vorreformatorisch ist: Cop war als Rektor der Universität an einer Institution tätig, in der der von ihm gegeißelte Geist der Scholastik beziehungsweise der Sophistik nicht nur äußerst lebendig war, sondern auch weit über die regionalen Grenzen hinaus zum Ansehen der Institution beitrug: Die Tatsache, dass Luther, Karlstadt und Eck sich auf der Leipziger Disputation darauf einigten, neben der Universität Erfurt auch die von Paris um ein Urteil über die Disputation zu bitten, zeugt hiervon,<sup>24</sup> wobei für Luther auch eine Rolle gespielt haben dürfte, dass die Pariser Universität gerade aufgrund einer Appellation gegen das 1516 geschlossene französische Konkordat im Konflikt mit dem Papst stand.<sup>25</sup> Der damit gegebene Konflikt war aber auch und in erster Linie einer mit dem König, und dieser stellte auch den Horizont der Ereignisse der dreißiger Jahre dar: Die Gelehrten der Universität galten nun als bornierte Vertreter der alten aristotelischen Lehre, und Franz I. selbst hatte ihnen 1530 mit dem *Collegium trilingue* eine humanistische Gelehrteneinrichtung entgegengestellt, die auf dem Vertrauen des Königs aufbauen konnte und eine scharfe Konkurrenz zur Sorbonne darstellte. Indem Cop nun als Rektor einen Appell an humanistische Geistigkeit – die erasmianische *philosophia christiana* – formulierte, trug er diesen Konflikt in die Universität hinein und verschärfte die Sachlage noch durch die deutlich erkennbare Verbindung mit Luther. Auch wenn nicht jedem Hörer die wörtlichen Anklänge unmittelbar deutlich werden mussten, war doch der Inhalt klar genug reformatorisch orientiert – und der Blick auf die parallelen Entwicklungen in der deutschen Reformation lässt noch einmal die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen erkennen, denn mit dieser Allianz aus Erasmus und Luther wurde eine Verbindung wieder aufgegriffen, die seit den scharfen Auseinandersetzungen um „De servo arbitrio“ im Jahre 1525 im deutschen Kontext nicht mehr unmittelbar plausibel war – eineinhalb Jahrzehnte nach dem 31. Oktober 1517 wurde die seinerzeitige offene Gemengelage aus Humanismus, Scholastikkritik und entstehender reformatorischer Gesinnung gewissermaßen neu inszeniert, nun aber unter der Voraussetzung einer klaren reformatorischen Theologie samt den ihr eigenen Abgrenzungsformeln: ein Neuanfang, der eigentlich eine Rückkehr zu einer zweiten Naivität verlangt hätte, die aber aufgrund der Gesamtlage nicht möglich war. So unterschiedlich

<sup>24</sup> Vgl. MARTIN BRECHT, Martin Luther. Bd. 1, Stuttgart 1981, 297.

<sup>25</sup> Ebd., 253.

weit die Entwicklungen in Frankreich und Deutschland im Blick auf die reformatorische Theologie und die Durchsetzung konkreter Reformmaßnahmen auch waren, so unterschiedlich also die Milieubedingungen waren, so hoch war doch die Entsprechung auf institutioneller Ebene, insofern die päpstliche Kirche des Mittelalters in Frankreich natürlich durch dieselben Gedanken bedroht war wie in Deutschland.

Um sich die Unterschiede der Situationen noch einmal deutlich zu machen, sei wenigstens kurz an die Entwicklung Luthers erinnert, der ja dem Humanismus keineswegs so fern stand, wie es überscharfe Bilder der Auseinandersetzung mit Erasmus, bei der vor allem auch Fragen des Denkstils eine Rolle spielten, suggerieren. Seine Entwicklung ist ohne den Erfurter Humanismus gar nicht vorstellbar, was vor allem HELMAR JUNGHANS deutlich gezeigt hat. Durch diesen war zu guten Teilen der Kritik an der Scholastik schon der Boden bereitet, wenn man vor allem an die Dunkelmännerbriefe denkt, durch die 1515 Sprache und Geist der Scholastik dem Gespött preisgegeben wurden. Luthers Disputation gegen die scholastische Theologie stellte in dieser Debattenlage zunächst auch eine Verschärfung und Zuspitzung des humanistischen Kampfes dar, so wie man auch sein Votum für Plato auf der Heidelberger Disputation noch durchaus im Sinne einer Allianz mit den Humanisten verstehen kann. Freilich war, dies gehört zu den nicht nur kontextuellen, sondern auch inneren Differenzen zwischen ihm und Calvin, die Allianz mit dem Humanismus von vorneherein brüchiger, die Menge der Quellen aus denen er schöpfte, vielfältiger: Zentrale Gedanken seiner Lehre sind aus der Lektüre spätmittelalterlicher Mystik und der Auseinandersetzung mit ihr entstanden – nicht zuletzt auch die Lehre von Gesetz und Evangelium, die in seiner Predigt zum Allerheiligentag 1522 eine wichtige Rolle gespielt hatte und auch ihren Reflex in der Cop-Rede fand. Die Elemente mystischer Theologie und Erfahrung, die er zu reformatorischer Theologie transformierte, sind tief in Luthers monastischer Lebenswelt verwurzelt – und haben damit einen biographischen Hintergrund, der so bei dem jung für die Laufbahn als Weltgeistlicher, dann als Jurist vorgesehenen Calvin nicht gegeben ist.

Stärker als dieser Unterschied aber wiegt, dass Calvin vermutlich in den dreißiger Jahren recht genau wusste, was er tat, als er fast unmerklich vom humanistischen Diskurs in den reformatorischen überglitt. Er kannte die Verhältnisse in Deutschland und der Schweiz zur Genüge, um zu wissen, dass damit ein Weg beschritten war, der mit der alten Kirche nicht mehr vereinbar war. Auch wenn für Calvin nach dem oben Ausgeführten nicht ein plötzlicher Durchbruch zu veranschlagen ist, sondern eine allmähliche Entwicklung, gab es für ihn doch erkennbarer und absehbarer als für Luther den Punkt, an dem der bisherige Konsens verlassen war: Die Zitierung von Lutherschriften, also der Werke eines gebannten Häretikers markierte eben diese Grenze, erkennbar für Calvin wie für alle anderen.

Luther musste diese Grenze gewissermaßen erst erkennen. Bei ihm ist nicht nur psychologisch von einer allmählichen Entwicklung auszugehen, sondern

noch dazu zu bedenken, dass sich im Zuge dieser Entwicklung überhaupt erst jene Grenzen herauschälten, deren Überschreitung dann eine Lösung von der römischen Kirche bedeutete. Als markantestes Beispiel hierfür können seine Debatten mit Vertretern der alten Kirche gelten. So wie er am Rande des Augsburger Reichstages von 1518 beim Verhör durch Cajetan der Überzeugung sein konnte, auf der Basis allgemein akzeptierter Kriterien innerhalb der Kirche gegen Auswüchse des geltenden Rechts zu argumentieren, konnte er auch in die Leipziger Disputation mit Eck im folgenden Jahr noch mit der Überzeugung hineingehen, sich im Rahmen der katholischen Kirche zu bewegen. Er verließ, durch Eck geschickt in die Enge getrieben, Leipzig in dem Bewusstsein, dass auch unter den in Konstanz verurteilten Sätzen von Hus und Wyclif einige wahrhaft evangelische gewesen seien – und in der Überzeugung, dass nicht nur, wie es die mittelalterliche Kanonistik gelehrt hatte und die *causa Honorii* (die Verurteilung des Papstes Honorius durch das Konzil von Konstantinopel 680/681 wegen monotheletischer Lehren<sup>26</sup>) belegte, der Papst irren konnte, sondern auch das Konzil. Zwar war auch dieser Gedanke der mittelalterlichen Kanonistik nicht völlig unvertraut und hatte zur Entwicklung einer Vorstellung von der Restkirche geführt, in der in einer kleinen Schar von Aufrechten noch der wahre Glaube erhalten war. Aber dies warf die Frage nach legitimen Kriterien kirchlicher Lehre auf, und die Wittenberger fanden im Vollzug der Auseinandersetzung mit diesem Ereignis die Lehre von der Alleinigkeit der Schrift. Luther selbst fand parallel zu dieser zunächst von Melanchthon fixierten kriteriologischen Fundamentallehre zu der Überzeugung, dass der Papst, und zwar das gesamte Papsttum als Institution, der Antichrist sei. Damit war der Bruch vollzogen: als Ergebnis eines Prozesses der Ablösung, in dem der erfolgreich im alten System funktionierende Provinzialvikar Martin Luther Schritt für Schritt und anfänglich unabsehbar für ihn Schutz und Heimat seiner Kirche verlor.

Kurz gesagt: Calvin wusste, dass er sich für eine in der päpstlichen Kirche verurteilte Häresie entschied, als er sich auf die Lehren Luthers einließ. Luther hat gleichzeitig zu der allmählichen Entwicklung seiner eigenen Überzeugungen lernen müssen, dass er sich durch diese Überzeugungen in den Status eines Häretikers bewegte. Es mag auch dieser Hintergrund sein, der mich wie vermutlich auch viele andere den Eindruck gewinnen lässt, dass die Schriften Luthers existentieller ansprechen als die Calvins. Aber vor allem ist der beschriebene unterschiedliche Weg aus der Kirche hinaus auch bedeutsam für die unterschiedlichen Rollen, die beide als Reformatoren einnahmen.

<sup>26</sup> Papst Honorius hatte mit einer Auslegung der Zwei-Naturen-Christologie des Chalcedonense von 451 sympathisiert, welche die Einheit Christi durch die Lehre unterstreichen wollte, dieser habe nur einen Willen gehabt (Monotheletismus); weil dies die volle Menschheit Christi nicht ausreichend zum Ausdruck brachte, wurde diese Lehre verurteilt. Der Papst hatte offenkundig geirrt.

### 3 Rollen

Das Ergebnis, zu dem die vorgetragenen Überlegungen führen, kann man auch kurz zusammenfassen: Calvin war vom Beginn seiner Wirksamkeit an bewusster Reformator, Luther musste erst Reformator werden. Das gilt bei aller Ähnlichkeit, die man beiden sonst zuschreiben mag: Immerhin hat auch Calvin zunächst in Genf nichts anderes sein wollen, was Luther in Wittenberg war: Ausleger der heiligen Schrift, und entsprechend hielt er wie einst Luther Vorlesungen über den Römerbrief.<sup>27</sup> Aber er war nach Genf dezidiert dazu gerufen worden, die Reformation der Stadt voranzubringen – nur drei Jahre nach den dramatischen Ereignissen um die Cop-Rede in Paris. Luther hat in Wittenberg nie jemand gerufen, Reformator zu werden. Er war es, der Sache nach, geworden – ohne dass man sagen könnte, wann genau. JENS-MARTIN KRUSE hat gezeigt, dass die Wittenberger Reformation anfänglich alles andere als ein Ein-Mann-Unternehmen war, und sie war zudem zunächst auch kein öffentliches, gesellschaftsveränderndes Ereignis, sondern sie begann als akademische Reform, als Befreiung vom Ballast des Aristoteles in der Theologie.<sup>28</sup> Es war erst die Aufregung um die Ablassthesen, die aus diesen Anfängen ein öffentliches Geschehen machte, freilich eines, in dessen Zusammenhang Luther sehr rasch die Mechanismen der Öffentlichkeit kennenlernte. Es waren neben der Vorlesung, die er weiter pflegte, deren Einflussbereich aber der Sache nach begrenzt bleiben musste, vor allem zwei Medien, durch die er Öffentlichkeit gestaltete und fesselte: die Predigt und die Flugschrift. Äußere Ereignisse lassen erkennen, wie stark diese seine Medien wurden – nicht nur in dem Sinne, dass er sich ihrer vorrangig bediente, sondern auch in dem Sinne, dass diese Medien dort, wo er wirkte, in ganz besonderer Weise auf ihn ausgerichtet waren: Was die Flugschriften angeht, braucht man nur auf die Statistiken zu verweisen, die Luther als den mit weitem Abstand meistgedruckten und aller Wahrscheinlichkeit nach auch meistgelesenen Autor der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts ausweisen. Will man den Moment greifen, an dem der Wittenberger Professor begriffen hat, welche Möglichkeiten in den Medien steckten, so wird man die Zeitstrecke zwischen der Publikation der Ablassthesen und seiner Herausgabe der Acta Augustana, also Frühjahr bis Herbst 1518 benennen dürfen: noch am 31. März 1518 äußerte Luther sich gegenüber Staupitz sehr verwundert über den Trubel, in den ihn die Ablassthesen gebracht hatten<sup>29</sup> – rund ein halbes Jahr später brachte er mit den Acta Augustana seine Version des Verhörs durch Cajetan heraus und bestimmt

<sup>27</sup> WILLEM VAN'T SPIJKER, Calvin. Biographie und Theologie (Die Kirche in ihrer Geschichte 3, J2), Göttingen 2001, 136f.

<sup>28</sup> JENS-MARTIN KRUSE, Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516-1522 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 187), Mainz 2002.

<sup>29</sup> WA.B I, 159-161 (Nr. 66).

damit dessen Wahrnehmung bis heute. Im Jahr 1520 hat er dann in einer ganzen Kaskade von reformatorischen Schriften sein Programm der Öffentlichkeit vorgestellt und, mehr als das: diese Werke so in die Wahrnehmung eingeschleust, dass er unmittelbar an verschiedene Erwartungen anknüpfen konnte. Die wichtigste war wohl mit dem Begriff der „Freiheit“ verbunden, der sich auf die eine oder andere Weise durch alle drei reformatorischen Hauptschriften zieht, und der in der öffentlichen Wahrnehmung schon eine hohe Präsenz aufwies, seit Ulrich von Hutten sich wiederholt für die „teutsche Freiheit“ eingesetzt hatte. Es sind diese beiden Autoren, die in den Jahren 1515 bis 1525 das Thema der Freiheit besetzen – wobei Luther gerade in der Freiheitsschrift die durch Hutten geschürten Erwartungen durchaus korrigierte, dies aber wiederum in einem Stil, der an ganz andere Erwartungen anknüpfen konnte: die Freiheitsschrift kam dem schon lange vorhandenen Bedürfnis nach Erbauungsschriften in der Bevölkerung entgegen, gab seelischen Rat und Anleitung, wie ihn gerade die lesefähige Bevölkerung der Städte schon im Jahrhundert vor der Reformation bei ihren Predigern und auch in Schriften etwa der *Devotio moderna* gesucht hatte.

Will man demgegenüber das Medium suchen, durch das Calvin reformatorisch wirkte, so ist es an der Grenze zur Platitude, wenn man sagt: Es war die Kirchenordnung. Das soll die Bedeutung einer katechetischen Schrift wie der frühen Ausgabe der *Institutio* ebenso wenig unterschlagen wie seine Bedeutung als Prediger – doch die Wandlung Genfs hat er durch die Kirchenordnungen erreicht, deren Geschichte im Einzelnen hier nicht zu erzählen ist. Dass Calvin hauptsächlich ordnend tätig wurde, ist freilich nicht einfach Ausdruck eines zumal von lutherischer Seite gerne kritisierten Ordnungsfanatismus, sondern hatte auch damit zu tun, dass die Entscheidung für die reformatorische Botschaft in Genf schon vollzogen war, als man ihn rief: Es ging nicht darum, den Glauben zu wecken, sondern die reformatorische Gestaltung durchzuführen, und dazu ist eine Kirchenordnung jedenfalls ein angemessener Weg – übrigens für Luther auch. Das lutherische kollektive Gedächtnis weiß ja durchaus von der Deutschen Messe oder der Leisniger Kastenordnung zu berichten, und auch wenn Luther Philipp von Hessen vor einer Vielzahl von Gesetzen warnte, war er doch seit den dreißiger Jahren immer wieder mit der Prüfung und Begutachtung von Kirchenordnungen befasst. Damit handelte er nicht einfach gegen sein Naturell, so wie Calvin mit seinen Ordnungen nicht einfach einer besonders zwanghaften Anlage seines Naturells gefolgt ist, sondern beide taten das, was in der Aufbauphase der Reformation, nach ihrer gedanklichen und mentalen Durchsetzung, zu tun war. Misst man Reformatorenbiographien am Muster Luthers, so wird man sagen können: Der Biographie Calvins fehlt das, was ein Luther, aber eben auch ein Huldrych Zwingli oder ein Oekolampad hat, in Ansätzen vielleicht noch Philipp Melanchthon, der allerdings schon etwa eineinhalb Jahrzehnte jünger als die Genannten war: das Ineinander des Ringens mit sich und mit der Kirche. Calvin lebte in einer Welt der klaren Fronten, die zwar in Paris noch nicht so eindeutig gezogen waren wie in Deutschland, dem gebildeten Humanisten aber durchaus

bewusst waren. Weniger wertend ausgedrückt bedeutet dies: Calvin ist aufgrund seiner Entwicklung wie seiner Tätigkeit ein typischer Vertreter der zweiten Generation von Reformatoren.

#### 4 Calvin, der Reformator zwischen den Generationen

Ordnet man Calvin als Vertreter der zweiten Reformatorengeneration ein, so wird deutlich, dass die Vergleichsgestalten rasch andere werden: Da ist dann ein Matthias Flacius zu nennen, auch ein Georg Major, vielleicht auch der Fürst und Bischof Georg von Anhalt – und damit wird der Maßstab, wie man unschwer erkennt, gleich viel vorteilhafter für Calvin, als es das stete Gegenüber zu Luther vermuten lässt, das aufgrund der beschriebenen Abhängigkeit ja nie zu einem echten Gegenüber werden konnte. Ehe ich diese Überlegungen zur Einordnung Calvins abschließe, will ich nun aber noch kurz auf einen Text eingehen, in dem Calvin seine Stellung zu den Reformatoren der ersten Generation, Zwingli und Luther, just an jenem Punkt reflektiert, an dem der konfessionelle Dissens aufbrechen sollte und bis zur Leuenberger Konkordie trennend blieb: dem Abendmahl.

1541 verfasste er seinen „Petit Traicté de la Sainte Cene“ – und kam abschließend auch auf die Streitigkeiten zwischen Luther und Zwingli zu sprechen, in denen er eine vermittelnde Position einzunehmen versuchte. Für den Kontext meiner Überlegungen ist zunächst bemerkenswert, dass Calvin in dem Traktat tatsächlich Zwingli und Luther als die bezeichnet, die „ont commencé de nous reduire à la verité“<sup>30</sup> – er ordnet sie also, im Unterschied zu sich selbst, als Reformatoren der ersten Generation ein, hält ihnen dann aber – in einem durchaus abwägenden, aber deutlichen Stil – ihre Fehler vor. Luther, um bei ihm zu bleiben, habe es vor allem versäumt, deutlich zu machen, dass er nicht eine solche „presence locale“ lehren wolle, wie es „les Papistes“ täten;<sup>31</sup> es fällt nicht ganz leicht, sich klar zu machen, ob Calvin hier nur eine übervorsichtige Formulierung wählt oder Luther tatsächlich falsch verstanden hat. Deutlicher ist seine zweite Abgrenzung, mit der er freilich auch keine wirkliche Kontroverse anspricht: dass man das Sakrament nicht anstelle Gottes anbeten solle,<sup>32</sup> war natürlich ohnehin auch Luthers Überzeugung – wiederum unklar ist, welche „similitudes tant rudes“ er Luther vorwirft<sup>33</sup> – während es dann wieder recht klar ist, was er meint, wenn er Luther dazu ermahnt, seine allzu polemischen Äußerungen zu unterlassen. Schließlich hatte Luther selbst schon in Worms anerkannt, dass er sich gelegentlich dann doch heftiger geäußert habe, als es einem

<sup>30</sup> CALVIN-Studienausgabe, hg. v. EBERHARD BUSCH u. a. Bd. 1/2: Reformatorische Anfänge 1533–1541, Neukirchen-Vluyn 1994, 486, 23 f.

<sup>31</sup> CALVIN, StA 1/2, 488, 32 f.

<sup>32</sup> CALVIN, StA 1/2, 488, 33 f.

<sup>33</sup> CALVIN, StA 1/2, 488, 34.

Mönch gezieme. Calvins eigener Kompromissvorschlag, von einer Partizipation „de la propre substance du corps et du sang de Iesus Christ“ zu sprechen,<sup>34</sup> weist eine sympathische Nähe zur Leuenberger Konkordie auf – zeigt freilich auch das Problem, dass Calvin wohl das Insistieren Luthers auf der tatsächlichen Leiblichkeit mit, in und unter den Elementen unterschätzt hat.

Dies ist freilich wieder ein Punkt, der möglicherweise stärker zur Frage nach einer systematisch-theologischen Sicht auf Calvin und Luther passt: Für den biographischen Zusammenhang ist wichtiger die Weise, in der Calvin sich einordnet: Er ist der Reformator, der auf die großen Beginner folgt – aber zugleich möglicherweise der, der durch seine Weisheit ihre Konflikte schlichten kann. Freilich gelang ihm dies in der Frage des Abendmahls nicht, sondern die Skepsis Luthers wurde durch Joachim Westphal in aggressive Abgrenzung umgesetzt. So wurde Calvin, der Reformator der zweiten Generation, zur Ursprungsgestalt einer eigenen Konfession – und damit auf bestimmte Weise doch wieder zum Vertreter einer ersten Generation. Dieses Schicksal, zwischen den Generationen zu stehen, prägt möglicherweise in Abwertung und Aufwertung sein Bild bis heute.

### *Abstract*

This paper scrutinises various similarities and differences in the development of the two most influential reformers: Luther and Calvin. He examines their mutual regard for one another, the manner of their conversions, the roots of their intellectual growth, the contrasting ways with which they distanced themselves from the Roman Church, their becoming reformers and the means which they employed to further the cause of the Reformation. He concludes that whereas Luther gradually became a reformer, Calvin consciously decided to become one. Calvin, a reformer of the second generation, followed in Luther's pioneering footsteps.

*Prof. Dr. Volker Leppin*, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 6, 07737 Jena; E-Mail: volker.leppin@uni-jena.de

---

<sup>34</sup> CALVIN, StA 1/2, 492,8.