

Gotteswort und Menschenwort

Johannes Calvins theologische Hermeneutik und das gegenwärtige Verhältnis von Bibelfrömmigkeit und kritischer Schriftauslegung

Das zurückliegende Calvin-Jahr 2009 (der Reformator wurde am 10. Juli 1509 in Noyon/Nordfrankreich geboren) hat uns vielfältige Möglichkeiten geboten, das theologische Erbe Johannes Calvins neu zu entdecken.¹ Eine bisher ungedruckt gebliebene Rede KARL BARTHS über Calvins Hauptwerk, die „Institutio Religionis Christianae“ von 1559, beschreibt, wie man sich heute an Johannes Calvin erinnern und sein theologisches Werk weiterdenken kann. Von den großen Theologen des 20. Jahrhunderts ist KARL BARTH wohl derjenige, welcher sein theologisches Denken am intensivsten und klarsten in der Auseinandersetzung mit Calvin entwickelt hat.² Wenn irgendwo zu lernen ist, wie dessen theologische Erkenntnisse und Impulse heute noch fruchtbar werden können, dann bei BARTH. Bereits als Vikar in Genf (1909-1911) beschäftigte er sich intensiv mit Calvin – eine Rezeption, die sich in den beiden epochemachenden Römerbrief-Kommentaren von 1919 und 1922 vertieft. Aus Anlass des Vierhundert-Jahr-Jubiläums des Erscheinens der Institutio 1959 hält BARTH eine Rede, die im niederländischen Radio ausgestrahlt wird. Sie ist knapp, nüchtern und gehaltvoll, eine Würdigung des Reformators aus reformiertem Geist.

„Calvin war – anders als Luther – kein Genie, dafür ein gewissenhafter Ausleger, ein strenger und gediegener Denker und zugleich ein unermüdlich um die Praxis des christlichen und kirchlichen Lebens in der Nähe und in der Ferne bemühter Theologe. Ihn in seiner Menschlichkeit und als Schriftsteller zu lieben, ist nicht eben leicht. Dafür kann man als sein Leser dankbar und respektvoll bei ihm in die Schule gehen. Er zwingt – ein guter Lehrer, wie es in der Kirche nur wenige gegeben hat – den verständigen Leser nicht, die Resultate seines Studiums zu übernehmen, wohl aber sein Studium aufzunehmen, in seiner Spur neuen Resultaten entgegen, fortzusetzen.“³

¹ Vgl. dazu die Übersicht zur Calvin-Literatur zum Jubiläumsjahr 2009 von EVA-MARIA FABER, Calvin im Spiegel seiner Interpretation, in: ThRev 105 (2009), 178-194, hier: 179-181. Begrüßenswert sind besonders neuere Sammlungen ausgewählter Quellentexte. Zu nennen ist hier vor allem die seit 1994 erscheinende und von EBERHARD BUSCH, ALASDAIR HERON, CHRISTIAN LINK, PETER OPITZ, ERNST SAXER, HANS SCHOLL herausgegebene Calvin-Studienausgabe, Neukirchen-Vluyn 1994ff.

² Zur Entdeckung des Theologen Calvin durch Karl Barth und die Calvin-Rezeption Barths vgl. MATTHIAS FREUDENBERG, Calvinrezeption im 20. Jahrhundert, in: Calvin Handbuch, hg. v. HERMAN J. SELDERHUIS, Tübingen 2008, 490-497.

³ Die Rede KARL BARTHS ist mit freundlicher Genehmigung des Karl-Barth-Archivs in Basel in der Neuen Zürcher Zeitung vom 11./12. Juli 2009, 31, abgedruckt. Das handschriftliche Original

BARTH fordert mit diesen Worten eine Doppelbewegung von Lernbereitschaft und eigenständigem Weiterdenken als angemessene Form für ein Calvin-Jubiläum und eine Calvin-Rezeption. In diesem Sinn will der folgende Beitrag zentrale Aspekte der theologischen Hermeneutik Calvins für die gegenwärtige Debatte um das Verhältnis von Bibelfrömmigkeit und kritischer Schriftauslegung weiterdenken.

I Gotteswort oder Menschenwort – zur aktuellen Diskussion um das Schriftverständnis

Nicht nur bei Vertretern eines Biblizismus oder Anhängern eines fundamentalistischen Bibelverständnisses⁴, sondern auch bei kritischen Bibelwissenschaftlern und Bibellesern stößt die historisch-kritische Methode auf Kritik. Angesehene wissenschaftliche Vertreter einer historisch-kritischen Schriftauslegung räumen ein, dass diese ein ambivalentes Lebensverhältnis zur Bibel habe und ihrem Bedeutungsverlust Vorschub leisten könne, indem sie zu einem religiösen Erfahrungsverlust führe.⁵ Entgegen ihrem erklärten Ziel gelinge es der historisch-kritischen Bibelauslegung nicht hinreichend, die Lebens- und Erfahrungswelt der biblischen Schriften, ihrer Autoren und ihrer ursprünglichen Leser zu erschließen und diese mit unserer heutigen Erfahrungswelt zu vermitteln. Historische Textanalyse und Rekonstruktion könne auch jene Leseerfahrung erschweren, die doch das Ziel der Bibellektüre in Kirche bzw. Gemeinde und Theologie sein sollte, nämlich eine neue „Erfahrung mit der Erfahrung“⁶ zu machen. Auf diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass nach neuen, erfahrungsbezogenen Zugängen zur Bibel gesucht wird. Um solche Zugänge bemühen sich je auf ihre Weise die Ansätze einer tiefenpsychologischen, einer feministischen, einer befreiungstheologischen oder auch einer sozialgeschichtlichen Exegese.⁷ So unterschiedlich ihre Zugangsweisen im Einzelnen sind, so verbindet sie doch die Überzeugung, dass Sinn und

des Schreibmaschinenblattes befindet sich in der Fondation MARTIN BODMER in Genf. Die Rede KARL BARTH'S ist als Audiodatei auf NZZ Online (www.nzz.ch/nachrichten/kultur) abrufbar.

⁴ Vgl. dazu die sorgfältige Darstellung und grundsätzliche Auseinandersetzung mit einem fundamentalistischen Bibelverständnis, die STEGRIED ZIMMER in seinem Buch: *Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts*, Göttingen 2007, bietet.

⁵ Nach MANFRED OEMING steckt die historisch-kritische Methode in einer tiefen Krise. Vgl. DERS., *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1998, 31-45, insbesondere 44 f. Vgl. auch KLAUS HAACKER, *Biblische Theologie als engagierte Exegese. Theologische Grundfragen und thematische Studien*, Wuppertal 1993.

⁶ Vgl. GERHARD EBELING, *Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen*, in: *ZThK* 65 (1978), 99-116, hier 114. EBELING hat in diesem Kontext von der „gottgemäße(n) Erfahrung mit aller Erfahrung“ in der Begegnung mit dem Wort Gottes gesprochen.

⁷ Die jeweiligen exegetischen Grundsätze und hermeneutischen Koordinaten sind in Form eines Überblicks dargestellt bei MANFRED OEMING: *Biblische Hermeneutik; einen Überblick über die verschiedenen Ansätze* geben auch W. LANGER (Hg.), *Handbuch der Bibelarbeit*, München 1987; HORST KLAUS BERG, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, München 1991.

Bedeutung biblischer Texte nicht auf die – historisch-kritisch zu erhebende – bewusste Aussageabsicht ihrer Verfasser reduziert werden darf, sondern dass auch Tieferliegendes, Unbewusstes in die Texte eingeflossen ist. Der Sinn des biblischen Textes erschließe sich daher in vollem Umfang erst, wenn seine Tiefenschichten freigelegt würden. Gegenüber der von der historisch-kritischen Bibelauslegung postulierten Eindeutigkeit wird den Texten der Bibel somit eine Mehrdeutigkeit und Vielstimmigkeit zugestanden, wie sie – wenn auch unter anderen geisteswissenschaftlichen Voraussetzungen – in ähnlicher Weise die altkirchliche und mittelalterliche Lehre vom mehrfachen Schriftsinn angenommen hat. Dennoch bleibt m. E. die historisch-kritische Exegese unter den Bedingungen der Moderne das Fundament biblischer Hermeneutik.⁸ Bibelfrömmigkeit und historisch-kritische Schriftauslegung bilden keinen unaufhebbaren Gegensatz, sofern auf die angemessene Zuordnung und Unterscheidung von Geist und Buchstabe, wie sie auch in der theologischen Hermeneutik Calvins begegnet, geachtet wird.

2 Konturen der Schriftauslegung und des Schriftverständnisses bei Johannes Calvin

Johannes Calvin hat seine gesamte theologische und kirchliche Arbeit als Schriftauslegung verstanden. Das verdeutlicht seine unaufhörliche Kommentarbeit ebenso wie seine als Homilien konzipierten Predigten und seine *Institutio* als Einführung und hermeneutischer Leitfaden zum Schriftstudium. Mit der *Institutio* will er die Theologiestudierenden „so zum Lesen des göttlichen Wortes vorbereiten und unterweisen“, dass sie „sowohl leichten Zugang zu ihm haben als auch ungehindert darin voranschreiten können“.⁹ So kann Calvin die Schrift mit höchsten Prädikaten versehen, und sie beispielsweise als das „hauptsächliche Gut und das Kostbarste, das wir in dieser Welt besitzen“¹⁰ bezeichnen. Die Auslegung der Schrift ist für Calvin als kirchliche Auslegung eine öffentliche und gemeinschaftliche Aufgabe. Im Nutzen für die Gemeinschaft besteht der Nutzen der Schrift.

Die Konturen seiner Schriftauslegung werden insbesondere in seinem Psalmenkommentar von 1557 eindrücklich sichtbar.¹¹ Bereits in der Vorrede weist

⁸ Dies hat ANDRÉ HEINZE in seinem Aufsatz unter dem Titel „Verantwortung vor der Schrift in der Gegenwart“ im Theologischen Gespräch sorgfältig und überzeugend begründet, wobei er grundlegend auf die Geschichtlichkeit der Schrift verweist und fordert, dass die Geschichte als der von Gott geachtete Ort seiner Offenbarung ernst zu nehmen ist. Vgl. HEINZE, ANDRÉ, Verantwortung vor der Schrift in der Gegenwart, in: *ThGespr* 33 (2009), 159-180.

⁹ JOHANNES CALVIN, *Opera selecta* (OS), hg. v. P. BARTH / G. NIESEL, 5 Bde., München 1926 ff; III, 6, 18-25.

¹⁰ CO 9, 823.

¹¹ Vgl. zum Folgenden: Calvin-Studienausgabe Bd. 6, *Der Psalmen-Kommentar*, hg. v. CHRISTIAN LINK u. a., Neukirchen-Vluyn 2008; HERMAN J. SELDERHUIS, *Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen*, Leipzig 2004.

Calvin darauf hin, dass sein Kommentar aus exegetischen Vorlesungen zum Psalter hervorgegangen ist, die er an Genfer theologischen Schulen gehalten hatte. Die Auslegungen leben vom intensiven Bezug zur *Hebraica veritas*, also zum hebräischen Urtext, und vom exegetischen Fachgespräch, obwohl seine Gesprächspartner und Referenzwerke selten angeführt werden. Auffällig an Calvins Schriftauslegung ist, wie nüchtern und schlicht er den Sinn der Texte aufschließen will, zunächst scheinbar unbekümmert um die Frage nach einer möglichen Applikation der Texte, mit welcher andere Exegeten vom ersten Satz an beschäftigt sind. So bemängelt Calvin beispielsweise an Luthers alttestamentlichen Exegesen, dass dieser „nicht allzu sorgfältig [ist], wenn es um die Eigenart des Wortlauts und die geschichtlichen Umstände geht“, sondern sich damit begnügt, „eine fruchtbringende Lehre herauszuschälen“¹². Calvin will wirklich eine Exegese der Texte bieten. Dabei besteht für ihn der Sinn des Textes ausschließlich im Literalsinn, womit er sich von jeder Art Allegorese als hermeneutischem Verfahren distanziert. Es gibt nur einen Sinn des Textes, der identisch ist mit dem, was der Verfasser damals mit seinen Worten ausgedrückt hat (*mens auctoris*). Für Calvin impliziert dies einen sorgfältigen Umgang mit der *Hebraica veritas*, wobei er das ganze humanistische philologisch-rhetorische Instrumentarium in Anspruch nimmt, um eine philologisch-grammatische Analyse des Textes und seiner rhetorischen Figuren zu bieten. Der Sinn des Textes wird aber vor allem durch dessen geschichtlichen Kontext erhellt. Die Kenntnis der Situation des Textes, seines jeweiligen geschichtlich-kulturellen und individuellen Zusammenhangs, ist zu dessen Verständnis von entscheidender Bedeutung. So fragt Calvin immer zuerst nach dem was man in heutiger Terminologie in Anlehnung an die formgeschichtliche Schule „Sitz im Leben“¹³ nennen würde, nach den Umständen (*circumstantia*) des Textes. Psalm 51 beispielsweise ist nach Calvins Aussage erst dann verständlich, wenn man die individuelle Situation Davids kennt, die ihn zu einem solchen Bußgebet veranlasste, d. h. wenn man von seinem Ehebruch, aber auch von seinem besonderen Verhältnis zu Gott weiß. Ein anders gelagertes aber doch vergleichbares Beispiel ist Psalm 19. Hier liegt nicht eine individuelle, aber doch eine spezifische Situation vor. Und zwar diejenige des jüdischen Volkes angesichts der zweifachen Anrede Gottes in Schöpfung und Gesetz. Auch dieser Psalm ist also nur aufgrund der besonderen Situation, in die er hineingesprochen bzw. verfasst wurde, zu verstehen. Der Sinn des Textes, der nicht ohne „Sitz im Leben“ erfasst werden kann, wird formal durch dessen Thema erhellt. Auch wenn bei Calvin keine allgemeine Gattungseinteil-

¹² Diese Kritik an MARTIN LUTHERS alttestamentlichen Exegesen begegnet in einem Brief an VIRET vom 19. Mai 1540 und wird dort im Blick auf die Auslegung des Jesajabuches vorgetragen. JOHANNES CALVIN: *Ionnis Calvini opera quae supersunt omnia* (CO), 11, 36 (Vorrede zum Jesajakommentar).

¹³ Vgl. dazu DIETER VIEWEGER, Formkritik und Formgeschichte, in: S. KREUZER / D. VIEWEGER, *Proseminar I. Altes Testament*, Stuttgart 1999, 67-79.

lung der Psalmen begegnet, zeigt er doch gattungsmäßige Unterschiede auf und berücksichtigt diese für die Erfassung des Textsinns. Psalm 19 ist für ihn eine Rede, mit der David etwas Bestimmtes bewirken will und wo demzufolge eine rhetorische Analyse angemessen ist. Psalm 51 hingegen ist ein Bußgebet, sodass es hier darum gehen muss, die verschiedenen Aussagen Davids von dessen Emotionen und dessen ganz spezifischer Situation her zu verstehen. Beide Psalmen haben aber ein Thema, das sie als Einheit bestimmt und das Calvin jeweils der Einzelexegese im „*argumentum*“ voranstellt. Dieses Thema erhellt die einzelnen Aussagen des Psalms, während umgekehrt die grammatische Analyse einzelner Begriffe und Aussagen den Psalm in seiner Ganzheit erfasst. Der hermeneutische Horizont, in dem er die Psalmtexte liest, ist dabei der Gedanke der einen Bibel Alten und Neuen Testaments, die Gottes Erwählung und Bund, aber auch Gottes Vorsehung bezeugt und damit auf ein Gottesverhältnis zielt, das sich in den sozialen und geschichtlichen Zusammenhängen der eigenen Zeit realisiert. Damit werden die Psalmen zu Zeugen der Gottesrelation einer vergangenen Zeit, zugleich aber zum Spiegel für eine gegenwärtig lebbar christliche Gottesbeziehung, die nicht institutionell-sakramental vermittelt ist. Seine Überzeugung, dass Gottes Reden sich dem Fassungsvermögen jeder Epoche anpasst, „akkommodiert“¹⁴, verbindet sich mit seinem humanistischen Wissen um die Sprache in ihren vielfältigen Modi und Möglichkeiten. So eröffnet sich ihm ein breiter Raum, indem er der *Hebraica veritas* einschließlich ihrer semantischen Mehrdeutigkeit Geltung verschaffen und gleichzeitig jedem Text eine „nützliche Wahrheit“ entnehmen kann.

Eine Folge seiner überaus starken Betonung des Kontextes und seiner bundestheologischen Lektüre ist die große Zurückhaltung in der christologischen Auslegung. „Gezwungen“ ist in den Augen Calvins jene Exegese, die den Zusammenhang ignoriert und auf eine höhere und vermeintlich „geistliche“ Ebene springt. Dies geschieht in der Allegorese oder so, dass man christologische Prophetien meint auffinden zu können, die keinen eigenen Sitz im Leben des Psalmisten haben. Calvin liest die ganze biblische Geschichte auf dem Hintergrund des einen Bundes und versteht diese als in Christus begründet und auf ihn zielende Geschichte der Befreiung, in welche auch die gegenwärtige Gemeinde einbezogen ist. Damit deutet er die biblische Geschichte als ein Ganzes von der in der Zeit sich vollziehenden Herrschaft Christi her. In diesem Sinne ist seine Auslegung alttestamentlicher Texte der Sache nach uneingeschränkt christologisch, ohne dass er explizit behaupten müsste, die alttestamentlichen Zeugen bezögen sich erkennbar auf Christus. Nicht jeder Text, schon gar nicht jeder alttestamentliche muss explizit von Jesus Christus und seinem Werk sprechen. Aber jeder Text spricht im Zusammenhang der Bundesgeschichte und damit im Horizont des von Christus zu seinem Leib erwählten Volkes, und enthält damit

¹⁴ „Deus ad captum hominum se accomodans“, so CALVIN in seinem Kommentar zu Psalm 78, 3, in: CO 31, 722.

eine nützliche Lehre für uns, die wir auf demselben Boden, dem durch Christus gelegten Fundament stehen.¹⁵

Wie Calvins Psalmexegesen zeigen, ist für ihn mit der Verdeutlichung des Sinnes als der „*mens auctoris*“ ein biblischer Text noch nicht ausgelegt. Erst dann kommt eine Auslegung zum Ziel, wenn auch deutlich wird, welcher „Nutzen“ der christlichen Gemeinde aus dem jeweiligen Text zukommt, was also ein Psalm Davids der Genfer Gemeinde zu sagen hat. Zielsetzung der Schrifthermeneutik ist für Calvin, dass der Text sein Wort „uns“ sagen kann. Darum muss der Text nicht nur nach seinem Sinn, sondern auch nach seiner „nützlichen Lehre“ befragt werden.¹⁶ Den Begriff des „Nutzens“, der in der rhetorischen Tradition eine große Rolle spielt, findet Calvin in der Schrift wieder (2Tim 3, 16) und interpretiert ihn theologisch. Er bezeichnet für Calvin nicht eine durch die Leserschaft bestimmte Nützlichkeit, sondern die durch den Text zur Sprache kommende Wahrheit, die zwar stets die Adressaten einbezieht, aber nicht erst durch diese relevant gemacht wird. Calvins Frage nach dem Nutzen der Schrift ist seine Frage nach Gottes gegenwärtigem Wort, nach der *doctrina* des „lebendigen Gottes und seines Christus, den der Vater zum König eingesetzt hat“¹⁷, in der Schrift. Die Frage nach der „nützlichen Lehre“ der Schrift besteht in dem, was der Heilige Geist, was Gott selbst lehrt, und führt uns somit zu Calvins Verständnis der Schrift als Wort Gottes.

3 Die Schrift als Gottes eigenes und dennoch menschliches Wort

Calvins Theologie kann man sachgemäß als Theologie des Wortes Gottes bezeichnen. Immer wieder betont er, dass das Wort Gottes Quelle und Kriterium allen Redens von Gott zu sein hat. In der Theologie geht es darum, Gott „nirgendwo anders zu suchen, als in seinem heiligen Wort, nichts über ihn zu denken, als allein unter der Leitung seines Wortes, und nichts zu reden, als allein das, was aus seinem Wort kommt“¹⁸. Aufschlussreich für die Frage nach Calvins Verständnis des Wortes Gottes ist ein Abschnitt aus dem Vorwort zur ersten Institutio von 1536¹⁹. Calvin hat dieses Vorwort, wenn auch 1539 und 1543 leicht erweitert, allen folgenden Angaben der Institutio vorangestellt und es damit in

¹⁵ Zum Verständnis der bundesgeschichtlichen Auslegung und zum Gnadensbund als hermeneutische Kategorie bei CALVIN vgl. PETER OPITZ, Calvins theologische Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1994, 202-226.

¹⁶ Hinter CALVINS Frage nach dem Sinn des Textes steht seine Rezeption der humanistischen „artes liberales“, hinter seiner Frage nach dem Nutzen – der für uns gültigen *doctrina* – steht sein Verständnis des Wortes Gottes. Vgl. dazu OPITZ, Calvins theologische Hermeneutik, 71-98; 99-180.

¹⁷ OS III, 12, 11 f.

¹⁸ OS III, 137, 2-5.

¹⁹ OS III, 11, 23-13, 28.

seiner grundlegenden Bedeutung bestätigt.²⁰ Mit dem Ausdruck „Wort Gottes“ ist bei Calvin oft die Schrift gemeint.²¹ Diese Identifizierung und damit auch bewusste Begrenzung des Wort Gottes Begriffs nimmt er in der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Relativierung der Schrift im Hinblick auf die kirchliche Tradition vor. Trotzdem sind für Calvin Wort Gottes und Schrift nicht einfach identisch, denn sachlich primär bezieht sich bei ihm der Ausdruck „Wort Gottes“ auf Gottes Reden überhaupt. So kann er grundlegend feststellen: „Alle göttlichen Offenbarungen werden mit Recht Wort Gottes genannt.“²² So ist auch Gottes Reden zu den Vätern vor der Abfassung schriftlicher Dokumente „Wort Gottes“²³. WILHELM H. NEUSER hat in diesem Kontext vehement auf ein verbreitetes Missverständnis in der Calvin-Rezeption hingewiesen, das Calvin, meist im Unterschied zu Luther, einen gesetzlichen Biblizismus vorwirft, insofern bei Calvin eine Zurückstellung des lebendigen mündlichen Wortes Gottes hinter ein in der Schrift verfasstes Lehrgesetz zu finden sei.²⁴ „Calvin hebt nicht das Schriftwort hervor, sondern die Verkündigung in der Heiligen Schrift. Verkündigung ist für ihn ein personales Geschehen, sei es in der Bibel, sei es in der Gegenwart“²⁵; stellt WILHELM NEUSER zu Recht fest. Eine Reduktion von Gottes Wort auf eine schriftlich dokumentierte Glaubenslehre verfehlt Calvins Anliegen von Grund auf.

Indem der Ausdruck „Wort Gottes“ bei Calvin im Sinne eines *Genetivus subiectivus* auf Gottes eigenes Reden hinweist, führt er ihn als eine kritische Instanz ein, die allem menschlichen Reden gegenüber steht. Während nun das „Wort Gottes“ vor allem auf Gott als Subjekt seines Redens, auf die Herkunft des Wortes Gottes hinweist, bezieht sich der von Calvin theologisch verwendete Ausdruck „*doctrina*“ (Lehre) besonders auf den Inhalt und die Ankunft des Wortes Gottes beim Menschen. Die *doctrina* ist die Gestalt, in welcher das Wort Gottes die Menschen erreicht. Calvin bevorzugt diesen Begriff und legt damit den Akzent darauf, das Wort Gottes von seiner Funktion der Vermittlung zwischen Gott und Mensch her zu verstehen und ihm damit jeden Anstrich einer hypostatistischen Größe zu nehmen.

Mit der Betonung, dass das Wort Gottes einen *doctrina*-Charakter hat, verdeutlicht Calvin, dass in der Verkündigung ein Inhalt vermittelt wird. Der Mensch kann in der Verkündigung des Wortes Gottes etwas erkennen und lernen. Zugleich geht es aber im Zuge des Verstehens und Lernens der Inhalte um die Ankunft des Wortes Gottes selber beim Menschen, um das Reden des „lebendigen Gottes und seines Christus“. Und es geht darum, dass sich der Mensch

²⁰ Vgl. dazu OS III, 9,6-11; 13,38 ff.

²¹ OS III, 14,4; 63,25.

²² OS III, 118,11 f.

²³ Ebd., 61,5f.

²⁴ Vgl. dazu WILHELM H. NEUSER, *Theologie des Wortes – Schrift, Verheißung und Evangelium bei Calvin*, in: DERS. (Hg.), *Calvinus Theologus*, Neukirchen-Vluyn 1976, 17-37.

²⁵ NEUSER, *Theologie des Wortes*, 22.

im Horizont dieser *doctrina* als der Lehre des lebendigen Gottes verstehen lernt und damit erst im vollen Sinn „in der wahren Frömmigkeit gebildet“ wird.²⁶ Das Wort Gottes kommt somit bei Calvin nicht in seinem Wort-Gottes-Sein, sondern als den Menschen belehrendes und ihn einbeziehendes, etwas zu ihm und über ihn sagendes Wort in den Blick. Calvins Verwendung des Begriffs der *doctrina* zeigt, dass er sowohl das rhetorische wie das pädagogische Verständnis der *doctrina* im Humanismus aufnimmt²⁷. Er interpretiert beide Aspekte theologisch und kann damit die in aller Vielfalt der göttlichen Offenbarungen sich durchhaltenden Charakteristika des Wortes Gottes bezeichnen, nämlich die Bewegung Gottes zum Menschen hin bzw. seine Selbstvergegenwärtigung im Wort und die Aufnahme des Menschen durch das Wort in die Gemeinschaft Gottes. „Als ob es nicht in Gottes Macht stünde, gewissermaßen zu uns herabzusteigen, um uns nahe zu sein, und dabei doch nicht den Ort zu wechseln und uns nicht an irdische Mittel zu binden ...“²⁸ Was hier im Zusammenhang der Frage nach den „irdischen Mitteln“ gesagt ist, gilt erst recht vom Wort Gottes und weist auf eine Doppelbewegung hin. Die irdischen Mittel werden ja erst dadurch von Gott her legitimiert, dass sie in die Bewegung des Wortes Gottes einbezogen werden.

Das Wort Gottes ist somit für Calvin ein sich uns anpassendes, sich uns näherndes Wort und zugleich ein uns mit Gott verbindendes Wort. Als sich akkommodierendes Wort ist es Gottes eigenes Wort und geht auch als menschlich verstehbares und tradierbares Wort darin nicht auf. Es hat sein Sich-Akkommodieren nicht einfach hinter sich, vielmehr besteht es, solange es Gottes Wort ist, in dessen beständiger Tätigkeit des Sich-Akkommodierens und damit in einer Dialektik von Abwesenheit und Anwesenheit Gottes. Gottes Wort ist die Weise, wie Gott sich gegenwärtig macht. Gott spricht genau genommen nicht über sich, sondern kommt selbst zu Wort. Er „lehrt die Erwählten nicht nur auf Gott zu schauen, sondern er stellt sich selbst dar als der, auf den sie schauen sollen“²⁹. Zugleich besteht Gottes Wort als sich akkommodierendes Wort immer aus menschlichen Worten, denn Gott spricht menschlich zum Menschen. Indem Gottes Wort in menschlichen Worten erscheint, indem Gott „wie eine Amme zu kleinen Kindern“ mit den Menschen spricht, kann Gott durch sein Wort Nähe und Vertrauen zu den Menschen herstellen.³⁰ Mit seiner *doctrina*

²⁶ Damit steht die *Institutio* als darstellende Einführung in die christliche Lehre im Rahmen des Verkündigungsgeschehens, denn die „*caelestis doctrinae praedicatio*“ ist der grundlegende Dienst an der „*caelestis doctrina*“. Vgl. OS V, 8,9; 9,28-38.

²⁷ Zur Adaption und theologischen Interpretation des *doctrina*-Begriffs bei Calvin vgl. OPITZ, Calvins theologische Hermeneutik, 104 ff; ERNST KESSLER, Das Problem des frühen Humanismus, München 1968, 47-56.

²⁸ OS V, 10,35-40.

²⁹ OS III, 61,1 f.

³⁰ OS III, 109,13 f. Bereits von Gottes Reden am Sinai weiß CALVIN zu sagen: „Gott hat so mit ihnen geredet, wie Sterbliche untereinander, und Verbündete in einem Zweiergespräch miteinander reden“ (CO 24, 211).

lässt sich Gott derart zum Menschen herab, dass er seine Lehre in menschlichen Schriftzeichen lesbar macht.

Calvins Verhältnisbestimmung von Schrift und Wort Gottes wurde und wird in der Forschung kontrovers beurteilt. Sowohl als Vertreter einer Verbalinspirationslehre, wie auch als wichtiger Vorläufer einer historisch-kritischen Exegese wurde er schon in Anspruch genommen.³¹ Das hängt zum einen mit denjenigen Äußerungen Calvins zusammen, welche die biblischen Texte als vom Heiligen „diktiert“ behaupten. Damit betont er deren bis in die Schriftgestalt hineinreichenden göttlichen Ursprung, dem nichts Menschliches beigemischt werden darf. Andererseits zeigt sich bei Calvins Umgang mit der Schrift, dass er nicht jedes göttlich inspirierte Schriftwort gleich versteht, sondern innerhalb der Schrift nach theologischen Kriterien Gewichtungen und Beurteilungen vornimmt. So kann er beispielsweise feststellen, dass sich die biblischen Autoren in Zahlen- und Namenangaben geirrt haben oder auch die Zitierung eines Schrifttextes oftmals ungenau erfolgte.³² Das kann bis an die Grenze theologischer Sachkritik gehen, wenn Calvin etwa von einem Psalmisten sagt, dass dieser „im ersten Andrang der Traurigkeit nicht so besonnen gesprochen hat, wie er gesollt hätte“, es also auch einem „mit dem Geist Gottes begabten Menschen“ geschehen kann, dass er „unüberlegte Worte sagt“³³. Sowohl aus Calvins Aussagen über die göttliche Urheberschaft der Schrift, wie aus seinen Exegesen wird klar, dass der Schrift als Schrift kein Eigengewicht zukommt, sondern dass es Calvin immer und wesentlich um das von Gott kommende und mit Gott verbindende, sich akkommodierende Wort Gottes in den biblischen Schriften geht.³⁴ „Die Unvergleichlichkeit der Heiligen Schrift beruht nicht auf ihrer unvergleichlichen Hervorbringung, sondern auf der unvergleichlichen Sache, als deren Zeugnis sie hervorgebracht ist (...) Der Heilige Geist regiert auch die Wahl der Worte (...) aber doch nur darum, dass diese Worte die Sache getreulich ausrichten.“³⁵ Bereits in der *Institutio* von 1539 läuft das erste Kapitel, wo es um die Frage nach der wahren Gotteserkenntnis geht, auf das Wort Gottes als exklusive Quelle wahrer Gotteserkenntnis zu.³⁶ Erst anschließend kommt die Schrift, als Ort, wo dieses Wort begegnet, in den Blick. In der *Institutio* von 1559, dessen erstes Buch von Erkenntnis Gottes des Schöpfers handelt, kennzeichnet Calvin seine Ausführungen über die Schrift dann ausdrücklich als Exkurs.³⁷ Die Schrift wird

³¹ Vgl. dazu die Literaturhinweise bei B. A. GERRISH, *The Old Protestantism and the New*, Chicago 1982, und bei WILHELM H. NEUSER, *Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*. Kap. IV: Die Theologie Johannes Calvins, in: C. ANDRESEN (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2, Göttingen 1980, 238-271.

³² Vgl. CO 6, 473 ff.

³³ CALVIN äußert dies im Rahmen seiner Auslegung zu Ps 88, 6, CO 31, 807.

³⁴ Vgl. dazu WILHELM NIESEL, *Die Theologie Calvins*, München ²1957 (1938), 32-37.

³⁵ WERNER KRUSCHE, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, 160-184.

³⁶ CO 1, 293 ff.

³⁷ OS III, 65,5f.

somit ganz von ihrem Inhalt her bestimmt. Gerühmt und verteidigt wird sie, weil sie der uns gegebene Ort ist, wo wir die *doctrina* Gottes finden. Die Schrift ist hoch zu schätzen, weil die die „vollkommene Lehre“ enthält und Gott in ihr „die unendlichen Schätze seiner Weisheit aufschließen“³⁸ wollte.

4 Christuserkenntnis als Ziel der Schriftauslegung

Der besondere Inhalt des Wortes Gottes ist die für uns geschehene und geschehende Christusgeschichte. Sie begründet die *doctrina* und macht sie zur Zusage bzw. Verheißung Gottes an uns (*promissio*). Calvin weist im Vorwort zur Institutio im Zusammenhang der inhaltlichen Näherbestimmung der *doctrina* auf die Geschichte Christi hin, in welcher sich Gott den Menschen verspricht. In Jesus Christus hat die *promissio* Gottes ihren Haftpunkt, ihren Inhalt und Grund. In ihm sind, wie Calvin im Anschluss an 1. Korinther 1,20 formuliert, alle Verheißungen beschlossen.³⁹ In diesem Zusammenhang zitiert er die für ihn theologisch zentralen Stellen Römer 8,32 und Johannes 17,8:

„Wiederum, was entspricht dem Glauben besser, als anzuerkennen, daß Gott sich als gnädiger Vater verspricht, wo Christus als Bruder und Versöhner anerkannt wird? Als alles Glück und Heil getrost von ihm zu erwarten, dessen unaussprechliche Liebe gegen uns soweit gegangen ist, daß er seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben (Röm 8,32f.)? (...) denn wir glauben, daß dies das ewige Leben ist, den einen wahren Gott zu kennen und den, den er gesandt hat, Jesus Christus (Joh 17,3)“.⁴⁰

Von dieser besonderen Geschichte, dass Gott der Vater sich den Menschen als gnädiger Vater, und Gott der Sohn sich den Menschen als Bruder und Versöhner verspricht, handelt die *doctrina* als *promissio*. Darin ist für Calvin die Gewissheit des christlichen Glaubens verankert und dadurch ist es den Christen möglich, „in gewisser Erwartung des Heils und des ewigen Lebens zu ruhen“⁴¹. Das Wort Gottes, auch wenn es von Calvin in Bezug auf dessen Quelle – das darin zu Wort kommende Subjekt Gott –, mit aller Schärfe von menschlichem Wort unterschieden wird, ist ein sich in der Zeit Raum schaffendes Wort. Es fällt nicht „senkrecht von oben“, sondern besteht in der von Gott und für Gott sprechenden Christusgeschichte. Diese ist einerseits menschliche Geschichte, darüber hinaus zugleich göttliche Geschichte mit dem Menschen, Geschichte zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn für die Menschen. Spricht Calvin vom Wort Gottes, so hat er stets diese Geschichte des irdischen Weges Jesu ans Kreuz im Blick, wie in Römer 8,32 und Johannes 17,3 formelhaft zusammengefasst.

³⁸ OS III, 7,19,21.

³⁹ OS III, 13,12; OS IV, 42,24.

⁴⁰ OS III, 13,11-16; 26-28.

⁴¹ OS III, 13,16.

Calvins Frage nach dem Nutzen der Schrift als Frage nach Gottes sich akkommodierendem Wort ist christologische Schriftauslegung. Auf die Christuserkenntnis als Ziel der Schriftauslegung weist Calvin denn auch im Vorwort zur Genfer Bibelausgabe hin: Weil Christus das „Ziel des Gesetzes und der Propheten ist“, und die „Substanz des Evangeliums“, so geht es in der Schriftlektüre darum, „daß wir auf kein anderes Ziel gerichtet sind, als Ihn zu erkennen, im Wissen, dass man sich sogleich verirrt, wo man sich auch nur ganz wenig von ihm abwendet“⁴². So zielt die „Erziehung zur wahren Frömmigkeit“, wie Calvin sie anhand von 2. Timotheus 3, 16 erläutert, letztlich auf den Glauben als Christuserkenntnis. Von diesem „Skopus“ hängt alles ab, was sonst über den Nutzen der Schrift zu sagen ist. Der Nutzen der Schrift besteht in der Erkenntnis Christi und so in der Teilhabe an seinen Gütern, wie sie umfassend den Glauben und damit das christliche Leben bestimmen und in 1. Korinther 1, 30 aufgezählt sind. Dies ist aber sachlich nichts anderes als Erkenntnis Christi in seinem Mittler- und Christusamt.

„Was ist die heilige Schrift anderes, als ein Spiegel, um uns unseren Gott zu zeigen? Wir wissen, dass unser höchstes Gut, unser Glück und unsere Ehre darin besteht, dass Gott sich uns zeigt. Nun ist es aber so, dass Jesus Christus das lebendige Bild Gottes ist, in welchem Gott sich vergegenwärtigt ... Wenn es aber so ist, werden wir unser Leben lang umherschweifen und irren, auch wenn wir die Schrift lesen, wenn wir der Lehre, die uns hier zugesagt ist, nicht folgen, nämlich daß wir Jesus Christus erkennen, die Güter, die uns durch ihn zukommen und die er uns schenkt ... Weil die Welt dieser Regel nicht gefolgt ist, hat sie keinen Nutzen aus der Schrift ziehen können.“⁴³

5 Abgeleitete Autorität und doppelte Vermittlung

Für Johannes Calvin ist eine wesentliche Eigentümlichkeit der Schrift ihre Bezogenheit auf den Menschen und dies in doppelter Hinsicht: sie ist auf den Menschen bezogen in ihrer Geschichtlichkeit und in ihrer rhetorisch-kerygmatischen Intention. Sie hat Teil an der sich akkommodierenden Dimension der göttlichen Lehre. In der Schrift „hat uns Gott in erster Linie sein Wort bekannt gemacht, in welchem wir aufs Gewisseste unser Heil haben“⁴⁴. In dieser theologischen Funktion der Schrift besteht ihre Autorität. Sie ist abgeleitet aus ihrem „Nutzen“, Menschen in den Gnadenbund zu führen, sie in ihm zu erhalten und zu leiten und damit die *doctrina* als Zusage (*promissio*) erfahrbar zu machen. „Damit die wahre Gottesverehrung uns entgegentritt, müssen wir den Ausgangspunkt bei der himmlischen Lehre nehmen, und niemand erhält auch nur den leisesten Vorgeschmack der rechten und heilsamen Lehre, wenn er nicht

⁴² CO 9, 285.

⁴³ CO 54, 280. Vgl. zu Hebr 13, 8f. (CO 55, 190); zu Apg 18, 28 (CO 48, 439).

⁴⁴ CO 32, 621.

ein Schüler der Schrift geworden ist.⁴⁵ Die Schrift ist der Ort, wo Gott sich in seinem Wort vergegenwärtigt, wo er „uns sein Wort auf familiäre Weise jeden Tag zukommen lässt“⁴⁶.

Damit zeigt sich dann aber auch zugleich die Grenze der Schrift, die nach Calvin gerade in ihrem Charakter als *consignatio* (Bestätigung, Beglaubigung) liegt. Während die göttliche Lehre, die *doctrina*, Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch vermittelt, kann das die Schrift als solche nicht. Sie ist als *consignatio* nicht die lebendige Lehre selbst, sondern dessen menschliches Zeugnis, auch wenn dieses von Gott initiiert und gelenkt ist. Man kann die Schrift also missbrauchen und in ihr umherirren.⁴⁷ Ihr Inhalt kann trotz ihrer Nähe äußerlich bleiben. Hierin hat sie denselben Status wie die mündliche Verkündigung. Die biblischen Autoren sind, grundsätzlich nicht anders als alle anderen „Verkündiger“, „Zeugen“ und „Diener“ der *doctrina* Gottes⁴⁸. Das gilt sogar für die Augenzeugen. Hier kommt Calvin in seinem Verständnis nahe heran an RUDOLF BULTMANNs Überzeugung, dass das Zeugnis eines Augenzeugen zwar viel wiegt, es aber nicht das Gewicht der Botschaft zu tragen vermag, da es dazu einer Beauftragung durch Gott bedarf. Der „*minister verbi divini*“ steht höher als der „*spectator*“ und Zeitgenosse Jesu.⁴⁹ Wird das Wort Gottes aber nur mit dem Mund verkündigt, ist es solange tot, bis der Heilige Geist den menschlichen Sinn erleuchtet und das Herz erneuert und es so im Herzen aufgenommen wird. Die sozusagen in Schriftzeichen erstarrte *caelestis doctrina* muss flüssig, wieder lebendig werden. Dann erst kann sie ihrer Bestimmung gerecht werden, die „lebendige Stimme Gottes selbst“ vernehmbar zu machen. Ein Hörer, Schüler oder auch Lehrer der Schrift zu sein heißt dann im Sinne Calvins, die Schrift auf ihre Bestimmung hin zu befragen und somit die „*doctrina* des lebendigen Gottes und seines Christus“⁵⁰ in ihr zu suchen. Dabei begegnet die sich akkommodierende *doctrina* in der Schrift kommunikativ. Die Wahrheit Gottes geht für Calvin zwar über das menschliche Vermögen zu verstehen hinaus, aber nicht darüber hinweg. Die göttliche Kraft in der Schrift zieht und entzündet in uns Gehorsam, Wissen und Willen.

Es geht in der Schrift um Gottes Selbstzeugnis durch die menschlichen Zeugen hindurch, das ein aktuelles, sich gegenwärtig ereignendes Selbstzeugnis ist. Dass dieses Selbstzeugnis aber wirklich ankommt und vom Menschen auch vernommen wird, dazu ist die Vermittlung durch das „innere Werk“ des Heiligen Geistes erforderlich. Damit wirklich Glaube entsteht und die Gewissheit in der Heiligen Schrift der göttlichen Lehre zu begegnen, bedarf es des inneren Zeug-

⁴⁵ OS III, 63,6-9.

⁴⁶ CO 32, 621.

⁴⁷ CO 9, 824f.

⁴⁸ Vgl. OS III, 70,26 [Inst. I 7.5]; CO 6, 273.

⁴⁹ Vgl. dazu CALVINS Ausführungen zu Lk 1, 1 f, CO 45,7.

⁵⁰ OS III, 12,11.

nisses des Heiligen Geistes, ohne welches das Wort „nichts ausrichtet“⁵¹. Gott wirkt nicht nur durch sein Wort und so durch die menschlichen Zeugen in der Schrift gewissermaßen von außen. Er wirkt zugleich im menschlichen Herzen, bezeugt diesem die göttliche Lehre von innen her und bewirkt erst dadurch den Glauben als Erkenntnis und Gewissheit der Verheißung.

Die Bibel als Heilige Schrift hat somit eine von Gottes Anwesenheit und Selbstzeugnis abgeleitete Autorität und sie steht für eine doppelte Vermittlung des Gottesverhältnisses und der Gotteserkenntnis. Das Gottesverhältnis wird vermittelt durch Jesus Christus, der wiederum seinerseits geschichtlich vermittelt werden muss. Nur dadurch, dass Christus als Inhalt der lebendigen göttlichen *doctrina* immer wieder neu präsent gemacht wird, tritt Gott selbst in Erscheinung. Dazu bedarf es adäquater Medien, welche die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit angemessen repräsentieren. Dabei ist die Schrift keineswegs ein gegenüber der mündlichen Kommunikation defizitäres Medium. Im Gegenteil, sie hat gegenüber der mündlichen Rede ein *surplus*, wie sich im Neuen Testament besonders an den Briefen des Paulus studieren lässt. Wie sich der physisch abwesende Paulus des Mediums eines Briefes bedient, um beispielsweise bei den Korinthern präsent zu sein, so bedient sich, bildlich gesprochen, Christus, des Inhaltes und Grundes der göttlichen *doctrina*, um als Abwesender unter den Menschen anwesend zu sein. Die Schrift ist das Medium der Differenz. Jedes Schriftzeichen ist, wie JACQUES DERRIDA erklärt, seinem Wesen nach testamentarisch. Abwesend ist in ihnen nicht allein das Subjekt des Autors, sondern zugleich die Sache oder der Referent.⁵² Auf einzigartige Weise machen Schriftzeichen Abwesendes anwesend, indem sie gleichzeitig seine Abwesenheit demonstrieren. Gerade die Schrift scheint daher als Medium „wie geschaffen für einen Gott, der sich offenbart, indem er sich verhüllt“⁵³. Allerdings tritt die Schrift nun nicht an die Stelle des Wortes Gottes, der göttlichen *doctrina*, sondern sie ist ein relatives Medium im Prozess der doppelten Vermittlung des christlichen Gottesverhältnisses. Als Medium der Differenz ist die Schrift ihrerseits auf Vermittlung, d. h. auf Auslegung und auf Aneignung angewiesen. Nur so ereignet sich im Prozess des Lesens, Hörens und Auslegens der Schrift Gottes direkte Anrede als sein Wort an uns im Hier und Jetzt.

Als Fazit der in wenigen Grundzügen dargestellten und weitergedachten theologischen Hermeneutik Johannes Calvins kann festgehalten werden, dass Bibelfrömmigkeit und historisch-kritische Exegese keinen Gegensatz bilden, sofern man im Sinne Calvins auf die Zuordnung und Unterscheidung von Geist und Buchstabe achtet. Die Schrift als sich akkommodierendes Wort Gottes, als Gottes

⁵¹ OS IV, 44,9f. vgl. dazu GOTTFRIED W. LOCHER, *Testimonium internum. Calvins Lehre vom Heiligen Geist und das hermeneutische Problem*, Zürich 1964.

⁵² JACQUES DERRIDA, *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1974, 120f.

⁵³ ECKARD NORDHOFEN, *Das Wort ist Fleisch geworden. Klaus Berger, sein „Jesus“-Buch und das Wunder von Weihnachten*, *Die Zeit* Nr. 53, 22. 12. 2004, 43. Allerdings hat DERRIDA sich gegen jede Vereinnahmung seiner Theorie der „différance“ durch jede negative Theologie verweigert. Vgl. JACQUES DERRIDA, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, 19.

eigenes und zugleich menschliches Wort, vermag als äußeres Wort nichts ohne das Wirken bzw. das innere Zeugnis des Heiligen Geistes, auch *testimonium spiritus sancti internum* genannt. Nur so kann das äußere Wort zum Medium des Geistes werden, dessen Werk in der Gewissheit des Glaubens besteht. Historisch-kritische Exegese kann und soll die biblischen Texte im historischen Sinn verständlich machen und dabei die Geschichtlichkeit allen Verstehens bedenken. Damit ist noch nicht die Verständnisebene erreicht, die in der Sprache des Neuen Testaments Glauben heißt. Zwar meint auch Glauben eine Weise des Verstehens, jedoch nicht im engeren Sinne das äußerliche Verstehen des biblischen Wortlauts, sondern in einem umfassenden Sinne das Verstehen je meiner eigenen Existenz in ihrem Gottes- und Weltbezug. Ein solches Verstehen meiner eigenen Existenz und das Zeugnis des Geistes bezieht sich wiederum auf nichts anderes als das äußere Wort, d. h. auf die äußere philologisch-grammatische Klarheit des Wortlauts der biblischen Texte. Der Text als materielles Artefakt liegt dem Lesenden, Interpretierenden und Verstehenden voraus und bleibt ihm gegenüber eine externe Instanz. Darin manifestiert sich die Externität und Transzendenz Gottes, die durch die Immanenz seiner heilvollen Beziehung zum Menschen im Glauben, vermittelt durch den Heiligen Geist, nicht aufgehoben wird. Wer die Sprache des göttlichen Geistes erlernen will, muss in die Schule der biblischen Überlieferungen gehen und Bibeltexte studieren, so gewiss das Wort Gottes leibliches Wort ist, zu dessen Leiblichkeit bzw. Sinnlichkeit auch seine Verschriftlichung gehört.⁵⁴ Theologie als Grammatik religiöser Sprachspiele ist daher – zumindest nach dem Verständnis Calvins – immer auch und zuerst Grammatik der Heiligen Schrift.⁵⁵

Abstract

This paper considers central aspects of Calvin's theological hermeneutic and its relevance for the contemporary debate on the relationship between biblical faith and critical interpretation of scripture. The author depicts Calvin's understanding of himself as being primarily an interpreter of scripture, and delineates the contours of Calvin's method as a theologian of the Word of God, explaining Calvin's concept of "accommodation", taking account of the divine and human aspects of God's word, and whose central aim in interpretation is knowledge of Christ. The writer concludes that Calvin's thought does contribute to the current debate, where Calvin urges that due account be taken of the correct relationship between the Holy Spirit and the letter of scripture.

Dr. Markus Iff (BFeG), Dozent für Systematische Theologie, Theologisches Seminar Ewersbach, privat: Seeweg 74, 47877 Willich;
E-Mail: markus.iff@t-online.de

⁵⁴ Vgl. dazu ULRICH KÖRTNER, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Perspektiven – Probleme*, Göttingen 2001.

⁵⁵ Vgl. OSWALD BAYER, *Theologie (HST 1)*, Gütersloh 1994. Vgl. auch die Erklärung MELANCTHONS, *Theologie sei „gleichsam die Grammatik zum göttlichen Wort“* (CR 7, 576).