

CALVIN AUS ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE

Eva-Maria Faber

Pastoralblatt 61 (2009) 323-330

Es würde mich nicht verdrießen, zehn Ozeane zu überqueren, um die Einheit der Kirche zu fördern, so schreibt der Reformator Johannes Calvin in einem Brief von 1552 an den englischen Reformator Thomas Cranmer. Diese bildhaft formulierte Bereitschaft veranlasst Johannes Ehmann dazu, bei Calvin „von einer ‚ultramarinen‘ (im Gegensatz zu ultramontaner) Theologie sprechen“¹. Jedenfalls zeigt sich eine ökumenische Gesinnung, der es sich nachzugehen lohnt. Im ökumenischen Gespräch hat sich eine „Versöhnung der Erinnerungen“ als heilsam erwiesen. Deswegen soll hier ein katholisch-versöhnter Blick auf die reformatorische Option Calvins voranstellen. Es folgt eine Skizze von Calvins Sicht der Kirche in Einheit und Vielfalt sowie schließlich die Suche nach alten und neuen Verwandtschaften zwischen calvinischer und römisch-katholischer Theologie.

1. Eine „gerechte“ Erinnerung der Ursprünge

Betrachtet man die anfängliche Bemerkung Calvins in ihrem größeren Kontext, so zeigt sich eine differenzierte Sicht der Kirche. Sie ist einerseits von Gott geschenkt und wird von ihm in der Einheit und in ihrem Sein bewahrt. Andererseits nimmt Calvin die Verantwortung der Menschen für diese Kirche wahr – und sein eigener Weg ist eine Antwort auf den göttlichen Auftrag, für die Kirche Verantwortung zu übernehmen.

„Zwar könnte ... der Herr, wie er es von Anbeginn der Welt an getan hat, die Einheit des rechten Glaubens vor Zerreißen und menschlichem Zwist wunderbar und auf für uns unerkennbare Weise wahren. Doch er will nicht, dass die, die er selbst auf den Wachposten gestellt hat, untätig seien, da er gerade sie zu seinen Dienern bestimmt hat, durch deren Wirken er die gesunde Kirchenlehre von aller Verderbnis reinigen und unversehrt den Nachkommen übermitteln will. ... Wäre es doch zu erreichen, dass gelehrte, besonnene Männer aus den wichtigsten Kirchen an irgendeinem Ort zusammenkämen, die einzelnen Artikel des Glaubens sorgfältig besprächen und den Nachkommen die sichere Schriftlehre über alles Gemeinsame hinterließen! ... Ich persönlich wollte mich nicht verdrießen lassen, wenn man mich braucht, zehn Ozeane, wenn's sein muss, zu überqueren“ (CO 14,313f).

Calvins Sorge um die Einheit der Kirche und die Bewahrung des Glaubens ist augenfällig, und dies macht eine gerechte Erinnerung der Vorgänge in der Reformationszeit notwendig. Fehl am Platz sind einseitige Schuldzuweisungen, wie sie über Jahrhunderte hinweg und schon gleich zu Beginn gängig waren. Der Vorwurf, Calvin habe die Einheit der Kirche zerrissen und verlassen, trifft ihn zutiefst, wie man seinem Brief an Kardinal Jacopo Sadolet entnehmen kann. Hier wird spürbar, wie sehr die Reformation ein Streit um die wahre und eine katholische Kirche ist. Weil Calvin die römische Kirche vom Weg des wahren Kircheseins und von der authentischen Tradition der Kirche abgewichen sieht, versteht er seine Entscheidung für die Reformation nicht als Trennung von der Kirche. Vielmehr ist er es,

¹ Johannes Ehmann: Calvinus theologicus – Calvinus oecumenicus? In: MD 60 (2009) 43-47, 45, Anm. 6.

der sich für die Kontinuität der wahren Kirche einsetzt. So hält er dem Kardinal vor: „Wir stimmen nicht nur weit besser mit der Tradition überein als Ihr, sondern mühen uns auch um nichts anderes, als eben das alte Gesicht der Kirche endlich wiederherzustellen, das zuerst von ungebildeten und nicht gerade den besten Menschen hässlich entstellt, später vom römischen Papst und seiner Partei schmachvoll verletzt und nahezu vernichtet worden ist“ (CO 5,395; CStA 1/2, 369).

Wo liegt der Anstoß für Calvins reformatorische Option? Während seines Studiums der Rechtswissenschaften bewegt sich Calvin zunächst in reformkatholischen Kreisen. Als in Paris Konflikte um die umstrittenen lutherischen Lehren aufbrechen, beginnt die Scheidung zwischen Reformkatholiken und Anhängern der reformatorischen Richtung. Die Umstände sind erhellend: In Paris werden 1534 Plakate verbreitet, auf denen die katholische Eucharistiefeier angeprangert wird. Daraufhin wird die Situation in Frankreich für reformatorisch gesinnte Personen immer gefährlicher. Davon ist auch Calvin betroffen; er setzt sich nach Basel ab und steht von nun an definitiv auf der Seite der Reformation.

Dass der Streit um die Feier der Eucharistie letzter Anstoss für Calvins (Selbst-)Identifikation mit der reformatorischen Sache wird, ist kein bloßer Zufall. Eine entscheidende und bleibend prägende Wurzel der reformatorischen Gesinnung Calvins ist der unbestechliche Einsatz für die wahre Gottesverehrung, die er in der zeitgenössischen Kirche unterlaufen sieht. Dort wird Menschen (den kirchlichen Amtsträgern) zugeschrieben, was Gottes Werk ist; es wird materiellen Dingen (Sakramentszeichen, Reliquien) zugeschrieben, was Gott wirkt; es wird das, was Gott eingesetzt hat, verstellt durch menschliche Bräuche. Um der Ehre Gottes willen wird Calvin zum Reformator. Er möchte den wahren Gottesdienst wieder herstellen und für eine Ordnung in der Kirche sorgen, die der Ehre Gottes dient. Calvin versteht sich als Anwalt der wahren katholischen Kirche, die nach dem Willen Gottes gestaltet ist.

Wenn wir nach der ökumenischen Bedeutung des Reformators Johannes Calvin fragen, ist es wichtig, diese Wurzeln aufzusuchen. Was wir heute als Kirchenspaltung bedauern, ist Folge eines tragischen und – man kann vielleicht sagen – verzweifelten Streites um das wahre und Gott entsprechende Kirchesein. Wie katholischerseits das II. Vatikanische Konzil erklärt und zugibt, kam es zur Trennung „oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten“ (UR 3). Es hat Missstände gegeben, und die katholische Kirche hat reformerischen Mahnungen zu wenig Gehör geschenkt.

In diesem Eingeständnis kann die katholische Kirche heute das Wirken der Reformatoren neu bewerten. Nach Jahrhunderten, in denen Calvin in der Sicht römisch-katholischer Theologie ein Häretiker war, hat im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts eine neue Würdigung Johannes Calvins begonnen. So kann heute auch Calvins Auffassung von Einheit und Vielfalt in der Kirche Reformierten und Katholiken gemeinsam zu denken geben.

2. Calvin zu Einheit und Vielfalt in der Kirche

Die Kirche heisst „katholisch“ oder „allgemein“; denn man könnte nicht zwei oder drei ‚Kirchen‘ finden, ohne dass damit Christus in Stücke gerissen würde – und das kann doch nicht geschehen!“ (Inst. IV,1,2). In einer tiefgläubigen Sicht der Kirche macht Calvin die Einheit der Kirche zuerst in Gott selbst fest. Es gibt eine unzerstörbare Verwurzelung aller kirchlichen Wirklichkeit in ihrem einen Ursprung in Gott. Gott selbst fördert die „heilige

Einigkeit im Glauben“ (Inst. IV,1,1). Er tut dies durch sein Wort, durch die eine Lehre Christi und durch seinen Heiligen Geist, aber auch durch die Ämter und durch das gemeinschaftliche Teilhaben an den Sakramenten, welches mehr Kraft hat, die Kirche zu sammeln, als durch die Schuld von Gottlosen zunichte gemacht werden kann (Inst. IV,1,16).

Dies gilt sowohl für die konkrete örtliche Kirche als auch für die universale Kirche. Beides hat Calvin im Blick.

Hinsichtlich der Gemeinschaft der Gläubigen in einer Ortskirche betont Calvin die Formen erfahrbarer Einheit. Dazu gehört das gemeinsame lebenslange Lernen und Wachsen durch die Unterweisung im Glauben. „Da geschieht nun jenes glückselige Zusammenstreben zur Einheit des Glaubens (*foelix ille occurus in unitatem fidei*), wenn sie alle, vom Höchsten bis zum Niedrigsten nach dem Haupt sich ausstrecken“ (Inst. IV,1,5). Besonders teuer ist Calvin der Gedanke, dass die Charismen Gaben sind, die Gott schenkt, um die Empfänger aneinander zu binden: Es ist „die Weise, in der Gott die gegenseitige Verbindung unter uns schützt und bewahrt: indem er nämlich niemanden mit solcher Vollkommenheit begabt, dass er sich selbst für sich allein (*privatim*) und getrennt von anderen genügen oder mit sich selbst zufrieden sein könnte. Vielmehr teilt er den einzelnen ein bestimmtes Mass zu, damit sie allein dann, wenn sie unter sich kommunizieren, soviel haben, wie zur Erhaltung ihres Standes nötig ist. ... Gott hat also nicht auf einem einzigen alle Gaben vereinigt, vielmehr hat jeder ein bestimmtes Mass empfangen, damit die einen die anderen nötig haben und sie sich gegenseitig helfen, indem sie zum gemeinsamen Nutzen einbringen, was den einzelnen gegeben ist“ (COR 2,16,222f: Kommentar zu Eph 4,7).

Das Bemühen um Eintracht in der konkret-geschichtlichen Realisierung von Kirche ist ganz und gar von Gott getragen, liegt aber wiederum gleichwohl auch in der Verantwortung der Gläubigen. Calvin formuliert hier in einer für ihn sehr typischen Weise: Dass Gläubige untereinander Gemeinschaft haben und die Einheit und Einmütigkeit pflegen, ist geradezu eine notwendige Folge dessen, was sie empfangen haben. Wenn sie bedenken, was ihnen zuteil geworden ist, *können sie doch gar nicht anders* als ihre Antwort geben, indem sie den Zusammenhalt untereinander pflegen: Wenn die Gläubigen „wahrhaft von der Überzeugung getragen sind, dass Gott für sie alle der gemeinsame Vater und Christus das gemeinsame Haupt ist, so kann es doch gar nicht anders zugehen, als dass auch sie, in brüderlicher Liebe miteinander verbunden, einander gegenseitig ihren Besitz mitteilen“ (Inst. IV,1,3).

Wie oft es doch anders zugeht, ist auch Calvin bekannt, und gerade deswegen weiß er um die Bedeutung kirchlicher Ordnungen und müht sich sorgsam, deren Wesen zu reflektieren. In gewisser Hinsicht spiegelt sich in diesen Ordnungen nicht ein bloss menschliches Bemühen um die pragmatische Regelung von Gemeinschaftsformen. Gott selbst ist Hervorheber (*author*) der Ordnung und will in seiner Institution auch als gegenwärtig erkannt werden (Inst. IV,1,5). Andererseits sind manche Regeln nur kirchlicher Art und dürfen nicht als heilsnotwendig deklariert werden. Diese an die Adresse der römischen Kirche gewendete Proklamation der Freiheit (Inst. IV,10) verbindet sich mit einer besonnenen Wertschätzung auch solcher relativ geltenden Ordnungen. Ihnen gegenüber sind die Gläubigen in ihrem Gewissen prinzipiell frei, sofern es aber um die Wahrung des Bandes der Liebe und die Erhaltung des Friedens in den Gemeinschaften geht, sind sie doch daran gebunden (Inst. IV,10,31). Eigensinn fördert Calvin nicht. Sorge um die Einheit äussert sich diesbezüglich in

der wiederholten Warnung vor Absonderung, die stets „verderblich“ ist (Inst. IV,1,4). Die Menschlichkeit der Amtsträger und die Unvollkommenheiten der Menschen in der Gemeinschaft dürfen nicht Vorschub dafür leisten, sich von der Kirche abzusondern (Inst. IV,1,13-22).

Die Unterscheidung verschiedener Arten von Verbindlichkeit gibt Orientierung für die Frage nach der Einheit der universalen Kirche. Für Calvin ist die Kirche kein nur binnengemeindliches Thema. So sehr er der Kirche von Genf dient, so sehr gilt seine Sorge doch auch den verfolgten reformierten Landsleuten in Frankreich und darüber hinaus dem Zusammenhalt der reformatorischen Bewegung insgesamt. Ihm liegt die „Ecclesia universalis“ am Herzen: „die Schar, die aus allen Völkern versammelt ist, durch räumliche Entfernung getrennt und zerstreut lebt und gleichwohl in der einen Wahrheit der göttlichen Lehre übereinstimmt und durch das Band der Glaubenspraxis (religio) verbunden ist“ (Inst. IV,1,9). Die Kirche nennt er katholisch, weil alle Gläubigen unter einem Haupt in einem Leib zusammenwachsen, „damit es eine Kirche sei, die über den ganzen Erdkreis ausgebreitet ist und nicht viele“ (CO 5,40: Genfer Katechismus, 1545, Nr. 97).

Hier ist die Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielfalt schwieriger. Denn die Einsicht, dass gewisse Ordnungen zwar notwendig für den Zusammenhalt einer örtlichen Gemeinde, jedoch nicht wesentlich und heilsnotwendig sind, gibt Raum für eine Verschiedenheit der Ordnungen in unterschiedlichen Ortskirchen. Die Kirchen sollen einander nicht wegen der Verschiedenheit der Ordnungen gering schätzen (Inst. IV,10,32). Gleichwohl braucht es Verbindendes. So hält Calvin Übereinstimmung im Glauben bei den hauptsächlichen Lehrstücken für unverzichtbar. Er zählt den Glauben an den einen Gott, die Gottheit Jesu Christi und die Gründung des Heils in der göttlichen Barmherzigkeit exemplarisch auf und nennt weiter die der Einsetzung des Herrn entsprechende Praxis der Sakramente. Von diesem Kern der notwendig gemeinsam festzuhaltenden Grundwahrheiten zu unterscheiden sind aber sekundäre Lehrstücke (als Beispiel nennt Calvin hier eschatologische Fragen bezüglich des Zwischenzustandes: Inst. IV,1,12). Diesbezügliche Kontroversen zwischen den Kirchen können die Einheit im Glauben nicht beeinträchtigen.

Gelegentlich wird bei Calvin ein Wunsch nach grösserer Einmütigkeit spürbar. „Eigentlich“, idealerweise, sollten die Gläubigen in allen Dingen gleicher Meinung sein (Inst. IV,1,12); die Übereinstimmung müsste uneingeschränkt (absolutus!) sein (CO 49,314: Kommentar zu 1 Kor 1,10). Doch ebenso drängend ist sein Wunsch nach realer Einheit der Christen und der Kirchen, die nicht an zweitrangigen Fragen zerbrechen soll und darf. Um dieses Wertes der Einheit willen sind in weniger wichtigen Fragen unterschiedliche Auffassungen gegenseitig zu dulden: Die reale Einheit darf nicht durch die Forderung (zu) umfassender Einheit aufs Spiel gesetzt werden.

Dass es hier nicht um Kompromisse in Sachen Wahrheit gehen kann, weiss Calvin sehr gut. In einem Brief an Heinrich Bullinger von 1540 hält er fest, das Band der Eintracht sei nirgends anders zu suchen als in der reinen Wahrheit Gottes (CO 11,29). Wenn er – auch im Verhältnis zu Bullinger – gleichwohl zur Duldung unterschiedlicher Auffassungen bereit ist, so geschieht dies im Ausschauhalten nach grösserer Einheit. Die Dynamik hin zu grösserer Übereinstimmung aber – dies wissen wir heute nur zu gut – wächst besser auf dem Boden nicht aufgekündigter Einheit, mag diese auch unvollkommen sein. Solange auf die in Christus

gegebene Einheit gesetzt wird, kann sich wieder grössere Einmütigkeit einstellen. So schreibt Calvin 1548 an Bullinger: „Obwohl mir nun eine innigere Gemeinschaft mit Christus im Sakrament, als du sie in deinen Worten ausdrückst, feste Überzeugung ist, so wollen wir deswegen nicht aufhören, denselben Christus zu haben und in ihm eins zu sein. Vielleicht wird es uns doch einmal gegeben, uns zu vollständigerer Übereinstimmung zusammenzufinden“ (CO 12,666; CStA 4,3).

3. Wachsende Übereinstimmung zwischen Calvinischer und katholischer Theologie?

Als Calvin dies 1548 an Bullinger schreibt, scheint der Bruch mit der römisch-katholischen Kirche schon unwiderruflich zu sein. Hoffnung auf vollständigere Übereinstimmung mit der römischen Kirche wird nicht mehr formuliert. Es brauchte mehrere Jahrhunderte, bis das ökumenische Gespräch wieder nach Konvergenzen auch zwischen Reformierten und Katholiken Ausschau hält. An dieser Stelle soll ein Dialog über die Zeiten hinweg versucht werden. Gibt es Übereinstimmungen zwischen Calvinischer und katholischer Theologie?

Hier ist zuerst der Boden gemeinsamer Traditionen zu erinnern. Die harte Polemik im 16. Jahrhundert und danach hat zu Unrecht verstellt, wie viel gemeinsamen Wurzelgrund reformatorische und katholische Theologien haben. Johannes Calvin nimmt hier eine besondere Stellung ein. Er wird ohne eine theologische Ausbildung zum Reformator, eignet sich dann aber in autodidaktischem Studium hervorragende Kenntnisse der Kirchenväter an, schätzt Bernhard von Clairvaux sehr hoch und arbeitet sich auch in die scholastische Theologie ein. Diese verurteilt er nicht pauschal, sondern greift gelegentlich durchaus auf scholastische Denkfiguren zurück. Eine katholische Theologie, die sich ihrerseits im 20. Jahrhundert durch die Rückbesinnung auf ein breiteres Traditionsfundament erneuert hat, wird in Calvins Theologie mehr Verwandtes entdecken, als man früher zuzugeben gewillt war.

Aus heutiger Sicht bemerkenswert sind verbindende Anliegen zwischen Calvins Theologie und römisch-katholischer Auffassung bei einem so kontroversen Thema wie dem kirchlichen Amt. Gewiss greift Calvin Missstände in der Amtsausübung des römisch-katholischen Klerus seiner Zeit an. Vor allem kritisiert er, dass die Herrschaft von Menschen über die Kirche das Hauptsein Christi über seine Kirche verstellt, bis dahin, dass behauptet wird, ohne den Papst sei die Kirche „a-kephal“, ohne Haupt. Calvins Kritik an einer hierarchischen Amtsstruktur und sein Konzept kollegialer Ämter stehen bis heute kontrovers gegen die katholische Amtspraxis. In seinem grundsätzlichen Verständnis des Amtes als Dienst jedoch können sich katholische und calvinische Amtstheologie begegnen. Verwandtschaften gibt es auch hinsichtlich der theologischen Begründung des Amtes in göttlicher Einsetzung und in der sachlichen Bindung an Jesus Christus, bis dahin, dass die Amtsträger nach Auffassung Calvins durchaus Christus-repräsentierende Funktion haben. Hier wird die Konstellation nun heikel, denn Calvins Amtstheologie ist hierin der katholischen Auffassung mehr verwandt als den meisten der heutigen reformierten Amtstheologien. Die heute reformierterseits häufig vertretene „Delegationstheorie“, welche das kirchliche Amt mit der Delegation von Aufgaben durch die Gemeinde an dafür geeignete Personen begründet, liegt nicht auf der Linie der Calvinischen Theologie. Es ist nicht sinnvoll, dies gegen heutige reformierte Amtstheologien

auszuspielen. Vielleicht könnte aber der Rückblick auf Calvins Theologie den gegenseitigen Respekt und Verständigung fördern. Reformierterseits können bestimmte Züge der katholischen Amtstheologie nicht von vornherein als konfessionell-katholisch deklariert werden, wenn es sich durchaus um Eigengut auch der reformierten Tradition handelt. Katholischerseits müsste die Einsicht in solche Verwandtschaften die Wertschätzung und Lernbereitschaft gegenüber der Amtspraxis in reformierter Tradition fördern.

Damit kommen wir zu einem zweiten Feld der wachsenden Übereinstimmung: die Aufnahme von calvinischem Denken in katholischer Theologie. Ein Beispiel dafür betrifft nochmals jedenfalls auch die katholische Amtstheologie. Das II. Vatikanische Konzil spricht von den drei Ämtern Jesu Christi – Priester, Prophet, König –, an denen das ganze Gottesvolk teilhat und an denen sich auch die Beschreibung der kirchlichen Ämter des Presbyters und des Bischofs orientiert (vgl. etwa LG 10-12; 31; AA 10; PO 1, CD 2). Diese Drei-Ämter-Lehre fungiert gleichsam als Bindeglied von Christologie, Ekklesiologie und Ämtertheologie. Die Wurzeln dieser Lehre aber liegen in der Theologie Calvins. Zwar kennt schon die biblische und altkirchliche Theologie die Rede von den Ämtern Jesu, in denen der Titel des Christus, des Gesalbten, in Anlehnung an alttestamentliche Ämter ausgelegt wird. Doch wird eher von zwei Ämtern gesprochen, und es handelt sich nicht um ein geprägtes Motiv. Es ist Calvin, der das Prophetenamt zum festen Bestandteil der christologischen Drei-Ämter-Lehre macht, sie zu einem eigenen Lehrstück entwickelt und mit der soteriologischen Konsequenz der Teilhabe der Glaubenden am dreifachen Amt verbindet. Calvins Anliegen ist es, mit dem Motiv der drei Ämter zum Ausdruck zu bringen, was Christus für die Gläubigen bedeutet. Es geht also um das „Pro nobis“ des Christuserignisses.

Diese Lehre geht nicht nur in die reformierte Tradition ein, sondern findet schon im 16. Jahrhundert auch bei Lutheranern und Katholiken ein Echo, wobei katholischerseits nicht immer deklariert wird, dass diese Lehre reformierten Ursprungs ist. Ende des 18. Jahrhunderts sind vermehrt Aufnahmen des Motivs zu verzeichnen. Der reformierte Theologe Karl Barth kommentiert dies ironisch: Die Lehre von den drei Ämtern erscheine „schon im *Catech. Romanus* ... und in der Neuzeit bei J.M. *Scheeben* und nachher bei allen Dogmatikern plötzlich als feststehendes Lehrstück auch der römisch-katholischen Theologie, wobei Scheeben ... grämlich, aber offen zugab, die Protestanten seien in dieser Sache vorgegangen: ihr böses Motiv dabei sei freilich dies gewesen, die Offenbarung Jesus Christus *allein* zuzuschreiben!“². Glücklicherweise kann inzwischen – im Vor- und Umfeld der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils – offen und positiv thematisiert werden, dass die Rede von den drei Ämtern Christi calvinische Wurzeln hat ...

Ähnliches gilt auch für ein weiteres Motiv, welches beim II. Vatikanischen Konzil Verwendung findet: die Rede von „Elementen“ der Kirche. Es wird anerkannt, „dass einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können: das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente“ (UR 3).

² Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 4: Die Lehre von der Versöhnung. Teil 3/1. Zollikon-Zürich 1959, 13 (Kursivdruck im Original gesperrt).

Dies ebnet in der Kirchenkonstitution (LG 8) den Weg dafür, eine schlechthinnige Identifikation der Kirche Jesu Christi mit der römisch-katholischen Kirche aufzubrechen, indem ein einfaches „est“ durch „subsistit“ ersetzt wird. Der Kommentar der zuständigen Theologische Kommission begründet diese Textveränderung wie folgt: „Anstelle von ‚ist‘ ... heißt es jetzt ‚subsistiert in‘, damit der Ausdruck besser der Annahme von ekklesialen Elementen entspricht, die woanders vorhanden sind“.³

Die Rede von Elementen der Kirche ist auf dem Weg über die ökumenische Bewegung von Calvin her in die katholische Theologie eingegangen. Im Kontext des ökumenischen Rates der Kirchen ist die Rede von den Elementen der Kirche aus Calvins Rede von „Spuren“ der Kirche herangebildet worden, um zu klären, welche Art von Anerkennung in der Aufnahme eines Dialogs mit einer anderen Kirche liegt. Bedeutet schon der Dialog als solcher eine Anerkennung des Kircheseins anderer Kirchen? Insbesondere im Ökumenischen Rat der Kirchen ist diese Frage natürlich fundamental. Impliziert bereits die Mitgliedschaft im ÖRK die Anerkennung aller anderen Mitgliedskirchen als Kirchen? Um die Schwelle niedriger zu halten, beschreibt der erste Generalsekretär Willem A. Visser't Hooft es als Voraussetzung für die Mitgliedschaft, „dass jede Kirche bei ihren Schwesterkirchen im Rate zum wenigsten die ‚*vestigia ecclesiae*‘ erkennt, also die Tatsache, dass die Kirche Christi irgendwie auch in ihnen vorhanden und dass der Herr der Kirche in ihrem Leben am Werke ist“.⁴ Dasselbe Motiv verwendet 1950 dann die Toronto-Erklärung des ÖRK, wobei nun die Terminologie zwischen „Spuren“ (*vestigia*) und „Elementen“ wechselt. Damit wird deutlich, dass die Aufnahme eines calvinischen Motivs mit einem Begriffs- und Bedeutungswandel verbunden ist. Während in der ökumenischen Bewegung wie auch in der katholischen Verwendung die Elemente positive Konstruktionspunkte von Kirche sind, ist der Grundton bei Calvin pessimistischer. Er setzt mit der Rede von den Spuren der Kirche seiner eigenen Radikalkritik an der römischen Kirche Grenzen. Seine leidenschaftliche Anklage müsste von sich her zu der Klage führen, dass die katholischen Amtsträger die Kirche zunichte gemacht haben. Erst im letzten Moment wird diese Schlussfolgerung aufgehalten: Bei der Kirche gibt es etwas, das Menschen nicht zunichte machen können, weil Gott treu ist und diese Vernichtung nicht zulässt. So aber hat die Rede von den „*vestigia*“ auch bei Calvin noch eine durchaus positive Bedeutung, die durchaus geeigneter Wurzelboden für die ökumenische Bewegung heute ist. Die Spuren der Kirche sind Calvin Zeugnis für die Treue Gottes. Solche Aufmerksamkeit für Gottes Wirken in anderen Kirchen aber gebietet Respekt und Offenheit füreinander.

An einem letzten Beispiel soll aufgezeigt werden, inwiefern Calvins Theologie Potential für ökumenische Konvergenzen in sich birgt.

In der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ haben Lutheraner und Katholiken ihre gemeinsame Überzeugung vom Unvermögen des Menschen angesichts der Rechtfertigung zum Ausdruck gebracht (Nr. 19-21). Dabei sind zwei Aspekte gleichzeitig festzuhalten: einerseits das Unvermögen des Menschen, sich selbst für das Heil zu

³ ASCOV 3,1,177.

⁴ Willem A. Visser't Hooft: Die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen. In: Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Hrsg.): Die Kirche in Gottes Heilsplan. Zürich 1948 (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan 1), 196–217, 213.

entscheiden, andererseits sein personales Beteiligtsein. Der Mensch hat keine Freiheit auf Gott hin und ist im Blick auf das Heil völlig auf die Gnade Gottes angewiesen. Er wird aber ins Erlösungsgeschehen als Mensch in personaler Weise einbezogen. Beide Aspekte bleiben in der Gemeinsamen Erklärung eher unverbunden nebeneinander stehen.

Mit Hilfe von Calvins Sicht dieses – subtilen! – Themas wäre eine theologisch überzeugendere Vermittlung beider Aspekte möglich gewesen. Wie die anderen Reformatoren (aber auch wie die katholische Theologie selbst) betont er das Unvermögen des Menschen, sich selbst zu retten, also aus eigenen Kräften zum rettenden Glauben zu gelangen. Deswegen muss der Wille nicht nur gestärkt, sondern ganz erneuert werden.

Andererseits unterscheidet Calvin die Neuschöpfung des Willens von der Schöpfung: Der sündige Mensch hat seinen Willen nicht verloren. „Ich sage, der Wille werde abgetan. Das heisst nicht: Er wird als Wille abgetan, denn was zur ersten (ursprünglichen) Natur gehört, das bleibt in der Bekehrung des Menschen unangetastet. Ich meine es so: Der Wille wird neu geschaffen, nicht um etwa erst anzufangen, Wille zu sein, sondern um vom Bösen zum Guten bekehrt zu werden!“ (Inst. II 3,6).

Wie aber geht Gott bei der Bekehrung mit diesem menschlichen Willen um? Ist dabei die personale Würde auch des Sünders beachtet, oder bekehrt Gott ihn unter Zwang? Hier nun bringt Calvin das Wirken des Geistes ins Spiel. Ohne den Heiligen Geist bekehrt sich der Mensch nicht zum Glauben und zum Guten: Der Geist bewegt den Willen von innen her. Der Geist aber „lenkt, leitet und regiert“ den Menschen auf personale Weise. „Der Mensch wird nicht so gezogen, dass er ohne Bewegung des Herzens, wie von einem äußeren Anstoß (impulsus) getrieben würde, sondern er wird innerlich so ergriffen, dass er von Herzen gehorcht“ (Inst. II,3,14).

Dasselbe „Prinzip“ also steht für beide Anliegen, Angewiesenheit auf Gnade und personales Beteiligtsein, ein. Indem Calvins Theologie auf den Geist als denjenigen hinweist, von dessen Wirken die Heilssituation des Menschen vollkommen abhängt, weist er auf den Grund hin, warum Gottes Wirken am Menschen nicht anders als personal zu verstehen ist.

Es ist bedauerndwert, dass die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ auf dem Boden nur der römisch-katholischen und der lutherischen Tradition das gleichzeitige Festhalten an der völligen Angewiesenheit des Menschen auf die Gnade und sein personales Beteiligtsein nicht in Calvins pneumatologischer Sicht verwurzelt hat. Eine Rezeption seiner Sicht hätte es erlaubt, besser darzulegen, wie sich beide Aspekte gegenseitig sogar bestärken. Es wäre erfreulich, wenn der 500. Geburtstag des Reformators Calvin im Jahr 2009 zu einer besseren Wahrnehmung seines Wirkens und seiner Theologie geführt hätte – gehört er doch zu jenen „gelehrten und besonnenen“ Menschen, mit denen zusammenzutreffen die Einheit der Kirche fördern kann.

Prof. Dr. Eva-Maria Faber

Lehrstuhl für Dogmatik und Fundamentaltheologie

Theologische Hochschule Chur, Alte Schanfiggerstr. 7, CH-7000 Chur

Telefon: +41 (0)81 254 99 22

www.thchur.ch