

Der Bund Gottes
in Calvins Josuakommentar
im Rahmen seiner exegetischen Werke

Theologische Universiteit Apeldoorn

Jaeho Lee

Der Bund Gottes in Calvins Josuakommentar im Rahmen seiner exegetischen Werke

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades
an der Theologischen Universität
der Christlich-Reformierten Kirchen
in den Niederlanden
zu Apeldoorn

unter Aufsicht des Rektors,
Prof. Dr. M. J. Kater,
Professor für Praktische Theologie,

Öffentlich zu verteidigen

Am Freitag, dem 16. Juni 2023

um 13.30 Uhr

in der Aula der Universität

Wilhelminapark 4, zu Apeldoorn

Durch

Jaeho Lee,

geboren zu Seoul

am 29. September 1982

Examenkommission:

Promotor: Prof. Dr. Herman J. Selderhuis

Co-Promotor: Prof. Dr. Andreas Mühling

Inhaltsverzeichnis

1 Einführung	6
1.1 Thema.....	6
1.2 Methode.....	7
2 Stand der Forschung	10
3 Calvin und Bund in seinen exegetischen Werken	13
3.1 Bund bei anderen Reformatoren.....	13
3.1.1 Martin Luther.....	13
3.1.2 Philipp Melanchthon.....	22
3.1.3 Martin Bucer.....	26
3.1.4 Huldrych Zwingli.....	32
3.1.5 Heinrich Bullinger.....	38
3.1.6 Unterschied und Gemeinsamkeit.....	46
3.2 Bund in der Institutio.....	47
3.2.1 Die Substanz des Bundes: gratuita adoptio.....	47
3.2.2 Geistiger Bund.....	49
3.2.3 Der Bund als Gottes Gnadenakt.....	55
3.2.4 Der eine Bund und die verschiedenen Bünde.....	61
3.2.5 Calvins Eigentümlichkeit.....	65
3.3 Bund in AT Kommentaren.....	66
3.3.1 Der Kommentar zum Buch Genesis (1554).....	66
3.3.2 Der Kommentar zu den Büchern Exodus bis Deuteronomium (1563).....	70
3.3.3 Der Kommentar zum Buch der Psalmen (1557).....	74

3.3.4 Die Praelectiones zum Buch Jeremia (1563).....	79
3.3.5 Calvins Bundesgedanke in seiner Auslegung zum Alten Testament.....	83
3.4 Bund in NT Kommentaren.....	84
3.4.1 Der Kommentar zum Römerbrief (1540).....	85
3.4.2 Der Kommentar zum Galaterbrief (1548).....	93
3.4.3 Der Kommentar zum Hebräerbrief (1549).....	96
3.4.4 Der Kommentar zur Apostelgeschichte (1552/1554).....	99
3.4.5 Der Kommentar zum Johannesevangelium (1553).....	102
3.4.6 Der Kommentar zu den Synoptikern (1555).....	104
3.4.7 Calvins Bundesgedanke in seiner Auslegung zum Neuen Testament.....	107
4 Calvins Josuakommentar.....	108
4.1 Historischer Kontext.....	108
4.1.1 Die Reformation in Frankreich.....	108
4.1.2 Genf als Asyl und Arsenal der Reformation.....	110
4.2 Entstehung des Kommentars.....	116
4.3 Inhalt des Kommentars.....	121
4.3.1 Aufbau des Josuabuchs.....	121
4.3.2 Philologische Arbeit.....	123
4.3.3 Lateinische Übersetzungen.....	125
4.3.4 Chronologie.....	127
4.3.5 Theologische Themen.....	129
4.4 Calvin und sein Josuakommentar.....	132
5 Der Bund in Calvins Josuakommentar.....	134
5.1 Gott und sein Bund.....	134

5.1.1 Duplex cognitio Dei.....	134
5.1.2 Gott als Souverän.....	137
5.1.3 Gott als Vater.....	141
5.1.4 Gottes Treue.....	146
5.1.5 Gott in Calvins Bundesgedanken.....	148
5.2 Kirche und Bund.....	149
5.2.1 Erwählung und Verwerfung.....	149
5.2.2 Israel und Kirche.....	154
5.2.3 Gehorsam und Liebe.....	158
5.2.4 Die Kirche in Calvins Bundesgedanken.....	162
6 Ergebnis.....	164
6.1 Vergleich: Calvins Bundeslehre mit der Lehre der anderen Theologen.....	164
6.2 Vergleich: Calvins Josuakommentar mit seinen anderen Kommentaren.....	165
6.2.1 Bundestheologische Charakteristika in den exegetischen Werken.....	165
6.2.2 Gott und Kirche im Josuakommentar.....	169
6.3 Kontext und Auslegung.....	170
6.4 Zusammenfassung.....	172
Zusammenfassung.....	175
Literaturverzeichnis.....	176
Lebenslauf.....	189

1 Einführung

1.1 Thema

Der Bund Gottes ist in Calvins Theologie zwar nicht als das zentrale Dogma konzipiert, aber für den Genfer Reformator spielt der gnädige Bund sowohl auf der hermeneutischen Ebene als auch auf der theologischen Ebene eine nicht zu unterschätzende Rolle. Das Kapitel über den göttlichen Bund, das Calvin erst für die *Institutio* von 1539 verfasste, zeigt, dass das Alte Testament und das Neue Testament zum einen die hermeneutische Einheitlichkeit bilden und der Bund des ewigen Lebens zum anderen die Grundlage für die Erlösung der göttlichen Kinder zu allen Zeiten schafft. In der *Institutio* von 1559 verortet sich die Bundeslehre bei der Vornahme der strukturellen Umstellung im 2. Buch wie eine Brücke zwischen der Erkenntnis Gottes als Schöpfer und derjenigen als Erlöser. Der Bundesbegriff bei Calvin stellt uns von der epistemologischen Perspektive aus betrachtet die wahre Erkenntnis Gottes wieder her, die sich sowohl in der Schöpfung als auch in der Erlösung keineswegs verändert, und aus dieser Gotteserkenntnis entsteht in uns der Glaube an Gott, der uns zur Erlösung bringt, also nicht der bloße Glaube, dass Gott existiert, sondern der Glaube, dass er in Christus unser Gott ist.

Vier Themen Calvins Bundesgedanken haben vor allem Beachtung in der Forschung gefunden: 1. Die Einheit des Bundes, die oft im Vergleich mit Martin Luther untersucht worden ist. 2. Die Gegenseitigkeit oder die Konditionalität des Bundes besonders im Vergleich zu den Züricher Reformatoren, Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger. 3. Das Verhältnis zwischen Calvins Bundesbegriff und der späteren Föderaltheologie, d.h. ob man auch schon in seiner Theologie und Exegese den Werkbund finden kann. 4. Die Bedeutung des Bundes für andere theologischen Themen, z.B. Erlösungslehre, Christologie, Prädestinationslehre, Ekklesiologie oder Gesetzlehre, d.h. in welchen Relationen steht der Bundesgedanke zu seinen anderen Lehren.

In Hinblick auf diese vier Themen wird der Terminus „Bundestheologie“ in der Forschung hauptsächlich im Sinne des beiderseitigen Bundes oder im Sinne der Einheit von altem Bund und neuem Bund verwendet. Das Wort „Bundestheologie“ lässt sich eventuell auch mit der Föderaltheologie gleichsetzen. In der vorliegenden Arbeit soll die Bundestheologie jedoch keineswegs im Sinne der Föderaltheologie verwendet werden, die als ein Inbegriff des Gnaden-, Werk- und Erlösungsbundes bezeichnet wird,¹ weil das Ziel dieser

¹ Zur Definition der Föderaltheologie, J. F. Gerhard Goeters (1983): Art. Föderaltheologie, in: TRE, Bd. 11, S.

Untersuchung nicht darin liegt, in Calvins Exegese und Theologie die Ansätze des föderaltheologischen Systems zu entdecken. In dieser Arbeit wird von Bundestheologie bzw. bundestheologisch gesprochen vor allem im Sinne der inneren Relation zwischen dem Bundesbegriff und anderen theologischen Lehren.

Der Bundesgedanke Calvins ist schon mehrfach Untersuchungsgegenstand gewesen, wobei es vor allem um die Relevanz seiner theologischen Aspekte für die Föderaltheologie in der Wirkungsgeschichte geht. Die Entwicklung der Föderaltheologie in der Reformationszeit ist jedoch nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Die Leitfrage dieser Untersuchung lautet, welche Sinngehalte die beiden Beteiligten der Bundesschließung, d.h. Gott und Kirche in Calvins Josuakommentar hinsichtlich seines Bundesgedankens gewinnen. Dabei sind drei Fragen relevant: Wie definiert Calvin selbst den Begriffsinhalt des göttlichen Bundes? Wodurch kennzeichnet sich sein Bundesbegriff? Welchen inneren Zusammenhang gibt es zwischen seinem Bundesbegriff und seinen anderen theologischen Lehren? Vor allem in der Untersuchung des Josuakommentars soll es herausgearbeitet werden, wer der Gott des Bundes ist, wie er sich gegenüber seinem Bundesvolk verhält, was die Kirche in der Bundesbeziehung mit Gott ist, und wie sie sich ihm gegenüber verhalten soll, d.h. da sollen die Gotteslehre und die Ekklesiologie, die sich aus der bundestheologischen Anschauung Calvins ergeben, in der Mitte stehen.

Calvins Bundesgedanke ist ein geeignetes Thema, um durch die Untersuchung seiner Exegese den Horizont seiner Theologie zu erweitern, die sich oft nur auf die Analyse seiner Institutio beschränkt. Es ist in der Forschung allgemein bekannt, dass sich die Gegenseitigkeit des Bundes in seinen exegetischen Werken eindeutiger als in der Institutio abzeichnet. Außerdem ist es ohne die Beobachtung seiner Exegese beinahe unmöglich, aufzufassen, wie eng für ihn der göttliche Bund mit seinen anderen theologischen Themen zusammenhängt. Hier soll durch die Untersuchung des Josuakommentars gezeigt werden, auf welche Weise die Gotteslehre und Ekklesiologie im Bundesgedanken Calvins zusammengehören.

1.2 Methode

Die vorliegende Arbeit untersucht nach der historischen und systematischen Methode Calvins Bundesgedanken. Um sein Bundesverständnis im historischen Kontext des 16.

Jahrhunderts zu verorten, widmet sich der 1. Teil des 3. Kapitels den Bundesgedanken der Reformatoren in Wittenberg, Strasbourg und Zürich, also Martin Luther, Philipp Melanchthon, Martin Bucer, Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger. Hier soll gefragt werden, welche Terminologie sie für den Bundesbegriff verwenden, auf welchen Aspekt des Bundes sie ihren Akzent legen, wie sie die Einheit und die Gegenseitigkeit des Bundes auffassen, und auf welche Weise die Ein- und die Zweiseitigkeit des Bundes aufeinander bezogen werden.

Auch wenn der Josuakommentar das zentrale Werk für die Untersuchung seines Bundesgedankens bildet, beschränkt sich diese Arbeit nicht auf diesen Kommentar. Calvins *Institutio* und seine anderen Kommentare zeigen die vielfältigen Aspekte seines Bundesgedankens und besonders in seinen exegetischen Schriften kommt deutlich zum Ausdruck, auf welche Weise sein Bundesbegriff mit seinen anderen theologischen Themen zusammenhängt. Diese Gedanken bilden den geistigen Hintergrund der bundestheologischen Aussagen im Josuakommentar. Deshalb wird zuerst der Bundesgedanke Calvins in der *Institutio* im 2. Teil des 3. Kapitels analysiert. Hier wird erörtert, was der Kern des Bundes ist, wie er aufgrund seiner Auffassung der Substanz des Bundes die Einseitigkeit und Gegenseitigkeit des Bundes betrachtet, welche Eigenschaften er seinem Bundesbegriff zuschreibt, in welchem Zusammenhang sein Bundesgedanke mit dem Werk des dreieinigen Gottes steht, und wie er die Einheit des Bundes und die Verschiedenheit zwischen dem alten Bund und dem neuen Bund versteht.

Die folgenden zwei Teile des 3. Kapitels werden sich dem Bundesgedanken Calvins in der Auslegung zum Alten Testament sowie zum Neuen Testament zuwenden. Die beiden Teile behandeln nicht thematisch, sondern kapitelweise seine Auslegung zur Bibel, weil er in seinen exegetischen Werken seinen Gedanken über den göttlichen Bund im unterschiedlichen Kontext der Heiligen Schrift entfaltet. In 3.3 geht es um Calvins Auslegung zum Buch Genesis, zu den Büchern Exodus bis Deuteronomium, zum Buch der Psalmen und zum Jeremiabuch, weil er hier die Bundesschließungen in der Heilsgeschichte erläutert: der Bund mit Abraham, der Bund auf dem Berg Sinai, der Bund mit David und der neue Bund im Jeremiabuch. Es wird hier deutlich, dass sich diese vier Bundesschlüsse bei Calvin auf der wesentlichen Ebene miteinander verbinden, sie alle von christologischem Gut durchwoben sind und dass die Gegenseitigkeit des Bundes für seinen Bundesgedanken konstitutiv ist. In 3.4 werden nicht alle seine neutestamentlichen Kommentare, sondern nur diejenigen

analysiert, in denen sein Bundesgedanke deutlich zur Sprache kommt. Hier werden zugleich die Gegenseitigkeit des Bundes und Christus als das Fundament des Bundes wiederholt herausgestellt und auch die Bezogenheit des Bundes auf die Ekklesiologie, die Erlösungslehre, die Christologie und die Gesetzlehre wird ausdrücklich aufgezeigt.

Im 4. Kapitel wird der historische Kontext des Josuakommentars beobachtet und die Exegese und die Theologie im Josuakommentar werden analysiert. Hier soll gefragt werden, wie der Josuakommentar entstanden ist, inwiefern Calvin im Josuakommentar die philologische Arbeit am hebräischen Bibeltext leistet, auf welche Weise er im Vergleich zu den zeitgenössischen Bibelübersetzungen die hebräischen Texte ins Lateinische übersetzt, und wie genau er bei seiner Interpretation den historischen Kontext beachtet. Zudem sollen die theologischen Themen aufgezeigt werden, die Calvin im Josuakommentar deutlich hervorhebt.

Das nächste Kapitel analysiert vom bundestheologischen Standpunkt aus die Gotteslehre und die Ekklesiologie in Calvins Josuakommentar. In 5.1 geht es um den Gott des Bundes, der sich in der Bundesbeziehung sowohl als Vater, der seine Kinder liebt und sich um sie sorgfältig kümmert, wie auch als Souverän zeigt, der die ganze Welt gerecht regiert. Es ist hier bemerkenswert, dass sich Gott bei Calvin sowohl in der Schöpfung als auch in der Erlösung zugleich als Vater und Souverän offenbart. Diese doppelte Gotteserkenntnis sich zwar voneinander unterscheiden lässt, aber sie keinesfalls voneinander zu trennen ist. In 5.2 soll untersucht werden, wie sich die Erwählungs- und die Verwerfungslehre bei Calvin im soteriologischen, ekklesiologischen und bundesgeschichtlichen Zusammenhang auffassen lassen, auf welche Weise Israel im Alten Testament und die Kirche im Neuen Testament im Bundesgedanken Calvins zusammengehören, und was die Merkmale der Kirche als Bundsgemeinschaft in Bezug auf die Erkenntnis des Bundesherrn bei Calvin sind.

Das 6. Kapitel als Schlussabschnitt fasst die Hauptpunkte dieser Arbeit thematisch zusammen und geht auch kurz auf das Verhältnis zwischen der Theologie Calvins und seiner Exegese vor allem im bundestheologischen Sinne ein.

2 Stand der Forschung

Der Bundesgedanke Calvins ist in der Forschung immer wieder als sein hermeneutisches Prinzip untersucht worden.² Hans Heinrich Wolf setzt sich in seiner Monographie mit der Einheit des Bundes und der Unterscheidung zwischen dem alten Bund und dem neuen Bund auseinander und erläutert aufgrund des calvinischen Bundesbegriffs die praktische Schriftauslegung. Er weist zu Recht darauf hin, dass Calvin in seiner eigenen Weise die Substanz des Bundes die gnädige Adoption Gottes nennt. Kritisch zu fragen ist hier jedoch, ob Christus selbst für Calvin das Wesen des Bundes sein kann. In seinem Bundesgedanken ist die christologische Bedeutung zwar ausgeprägt, aber er fasst Christus, der den Bund vollkommen zustande bringt, in erster Linie als dessen Fundament und Mittler auf.

Wenn die Einheit des Bundes und die Verschiedenheit von altem und neuem Bund in der Forschung als Calvins hermeneutisches Prinzip betrachtet wird, beschränkt sich die Unterscheidung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament häufig auf den quantitativen Aspekt, d.h. die göttliche Offenbarung, die im Alten Testament in Dunkel verhüllt blieb, zeigt sich im Neuen Testament klarer und deutlicher. Es ist hier zu beachten, dass Calvin den Unterschied zwischen dem alten Bund und dem neuen Bund sowohl auf der quantitativen Ebene als auch auf der qualitativen Ebene darstellt, auch wenn der alte Bund und der neue Bund bei ihm dem Wesen nach identisch sind.

Um die These, dass Calvin anhand seiner Prädestinationslehre den Bundesbegriff im absolut einseitigen Sinne verwendet,³ zu widerlegen, sind die Gegenseitigkeit oder die Konditionalität des Bundes bei Calvin in der Forschung vor allem durch die Untersuchungen seiner exegetischen Werke eingehend behandelt worden.⁴ Auch dieses Thema hängt in der

² Vgl. Hans Heinrich Wolf (1958): Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis vom Alten und Neuem Testament bei Calvin. Neukirchen; Dieter Schellong (1969): Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien. München, S. 191–235; M. Eugene Osterhaven (1984): Calvin on the Covenant. In: Donald K. McKim (Hg.): Readings in Calvin's theology. Grand Rapids, S. 89–106; Wilhelm H. Neuser (1994): Calvins Verständnis der Heiligen Schrift. In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): Calvinus sacrae scripturae professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture. Grand Rapids, S. 41–71; Peter Opitz (1994): Calvins theologische Hermeneutik. Neukirchen-Vluyn, S. 202–225; R. Ward Holder (2006): John Calvin and the grounding of interpretation. Calvin's first commentaries. Leiden, S. 50–58; Jon Balsarak (2011): Establishing the Remnant Church in France. Calvin's Lectures on the Minor Prophets, 1556 - 1559. Leiden, S. 164–168.

³ Diese These vertritt vor allem Baker J. Wayne im Zusammenhang mit der Prädestinationslehre mit Nachdruck, indem er im Gegensatz zu Calvin Heinrich Bullinger als Bundestheologen bezeichnet. Vgl. J. Wayne Baker (1980): Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition. Athens, Ohio.

⁴ Vgl. Elton M. Eenigenburg (1957): The Place of the Covenant in Calvin's Thinking. In: RR 1957 (10/4), S. 1–22; Anthony A. Hoekema (1967): The Covenant of Grace in Calvin's Teaching. In: CThJ 1967 (2), S. 133–161;

Forschung eng mit dem Verhältnis zwischen Calvins Bundesgedanken und der späteren Föderaltheologie zusammen, weil zahlreiche Forscher behaupten, dass sich die Ansätze des Werkbundes in der Gegenseitigkeit oder der Konditionalität des Bundes schon bei Calvin finden lassen. Hier sind die zwei Monographien von Peter A. Lillback und Andrew A. Woolsey erwähnenswert, die in den 1980er Jahren als Dissertation vorgelegt worden sind, denn beide vertreten die These, dass die Föderaltheologie des 17. und 18. Jahrhunderts auf Calvins Bundesgedanken zurückzuführen ist.⁵ Lillback legt allen Nachdruck darauf, dass der Bundesbegriff bei Calvin als das Verhältnis zwischen Gott und Menschen bedeutet, dass Gott sich in der Bundesbeziehung mit uns verbindet, und dass Calvin das Verhältnis zwischen Gott und Adam vor dem Sündenfall als konditional versteht. Woolsey stellt die These auf, dass es keinen Widerspruch zwischen Calvin und Bullinger in Bezug auf die Gegenseitigkeit oder die Konditionalität des Bundes gibt und die spätere Entwicklung der Föderaltheologie sich auf die Konditionalität des Bundes bei Calvin gründet. Es ist jedoch fragwürdig, ob die beiden Reformatoren, die gegen die römische Kirche gemeinsam auf der Ansicht bestehen, dass man allein durch die göttliche Gnade das ewige Leben gelangt, nicht nur die Gegenseitigkeit des Bundes, sondern auch die Konditionalität des Bundes in ihre Bundesgedanken aufnehmen können.

Die Relationen zwischen dem Bundesgedanken und Calvins anderen Lehren sind in der Forschung nur wenig berücksichtigt worden. I. John Hesselink hat die Gesetzlehre in seinem bundestheologischen Kontext untersucht.⁶ Er vertritt in der Untersuchung des dritten Gebrauches des Gesetzes die These, dass für den Genfer Reformator das göttliche Gesetz nicht vom Bund, aufgrund dessen Gott sich mit den Menschen in Christus versöhnt, zu trennen ist, d.h. dass das göttliche Gesetz bei Calvin als der offenbarte Wille Gottes im

Lyle D. Bierma (1983): *Federal Theology in the Sixteenth Century: Two Traditions?* In: *WThJ* 1983 (45), S. 304–321; Paul Helm (1983): *Calvin and the Covenant: Unity and Continuity*. In: *EvQ* 1983 (55), S. 65–81; Peter A. Lillback (2001): *The Binding of God. Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*. Grand Rapids; Eberhard Busch (2011): *Calvins Lehre vom Bund und die Föderaltheologie*. In: Marco Hofheinz, Wolfgang Lienemann und Martin Sallmann (Hg.): *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*. Göttingen, S. 169–181; Andrew A. Woolsey (2012): *Unity and Continuity in Covenantal Thought. A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly*. Grand Rapids.

⁵ Donald J. Bruggink und James B. Torrance widersprechen dagegen vehement der These, dass der Werkbund der Föderaltheologie die logische Konsequenz aus Calvins Bundesbegriffs ist. Vgl. Donald J. Bruggink (1959): *Calvin and Federal Theology*. In: *RR* 1959 (13/1), S. 15–22; James B. Torrance (1994): *The Concept of Federal Theology - Was Calvin a Federal Theologian?* In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): *Calvinus sacrae scripturae professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture*. Grand Rapids, S. 15–40.

⁶ Vgl. I. John. Hesselink (1992): *Calvin's Concept of the Law*. Allison Park, PA.

Wesentlichen das Gesetz des gnädigen Bundes ist. Benjamin Charles Milner hat in der Untersuchung von Calvins Ekklesiologie die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass sich die Gründung der Kirche in erster Linie mit der Wiederherstellung der Schöpfungsordnung eng verbindet, weil er die Kirche im Zusammenhang mit der Schöpfung, dem Sündenfall und der Erlösung betrachtet.⁷ Milner weist zu Recht darauf hin, dass der göttliche Bund in der Wiederherstellungsgeschichte eine zentrale Rolle spielt. Stephen Edmondson hat das Mittleramt Christi im Kontext der Bundesgeschichte untersucht, indem er durch Analyse von Calvins Auslegungen zum Alten Testament gezeigt hat, welche christologischen Bedeutungen der Bund mit Abraham, der mit Mose und der mit David in sich besitzen.⁸ Edmondson betont, dass das Mittleramt Christi für Calvin beinahe inhaltslos ist, ohne Christus als den Mittler des Bundes zu verstehen, weil das Werk Christi vor allem zeigt, dass er allein den göttlichen Bund ganz und gar vollendet. Herman J. Selderhuis behandelt in seiner Untersuchung der Psalmenauslegung einzigartig fast alle theologischen Lehren Calvins unter zehn Themen der Gotteslehre aufgrund seiner These, dass es sich in der gesamten Theologie Calvins einzig um Gott handelt.⁹ Im Kapitel, „Gott, der Gott des Bundes“ werden die Bundeslehre, die Gebetslehre und die Ekklesiologie bei Calvin nachgezeichnet und vor allem seine Kirchenlehre wird hauptsächlich von der Einheit des Bundes und der Bundesbeziehung mit Gott aus charakterisiert.

Im Gegensatz zur Auslegung des Römerbriefs oder des Buchs der Psalmen hat der Josuakommentar, der letzte Kommentar Calvins, in der Forschung nicht viel Beachtung gefunden. Marten H. Woudstra hat in seiner kleinen Monographie lediglich die Inspiration der Heiligen Schrift untersucht.¹⁰ Raymond A. Blacketer hat in einigen Aufsätzen zwar Calvins Josuakommentar in Hinsicht auf die Auslegungsgeschichte untersucht, aber er hat sich nur mit den ethischen Themen in ihm befasst.¹¹

⁷ Vgl. Benjamin Charles Milner (1970): *Calvin's Doctrine of the Church*. Leiden.

⁸ Vgl. Stephen Edmondson (2004): *Calvin's Christology*. Cambridge.

⁹ Vgl. Herman J. Selderhuis (2000): *God in het midden. Calvijns theologie van de psalmen*. Kampen.

¹⁰ Vgl. Marten H. Woudstra (1960): *Calvin's Dying Bequest to the Church. A Critical Evaluation of the Commentary on Joshua*. Grand Rapids.

¹¹ Vgl. Raymond A. Blacketer (2005): *The Moribund Moralists. Ethical Lessons in Calvin's Commentary on Joshua*. In: *NAKG / DRCH* 2005 (85), S. 149–167; Raymond A. Blacketer (2008): *No Escape by Deception: Calvin's Exegesis of Lies and Liars in the Old Testament*. In: *R&RR* 10/3, 267–289.

3 Calvin und Bund in seinen exegetischen Werken

3.1 Bund bei anderen Reformatoren

Im 3. Kapitel dieser Arbeit geht es um die Entwicklung und Bestimmung des Bundesbegriffs bei Calvin, was durch die Analyse der *Institutio* und seiner exegetischen Werke erfolgen soll. Vorab ist es jedoch notwendig, den historischen Kontext, in dem er sein Verständnis entwickelt hat, darzustellen. Hier geht es deshalb nicht um die sogenannte Föederaltheologie des ausgehenden 16. Jahrhunderts, die mit Zacharias Ursinus und Kaspar Olevianus einsetzt, sondern um das Bundes- bzw. Testamentsverständnis der Reformatoren in Wittenberg, Strasbourg und Zürich in den 20er und 30er Jahren des 16. Jahrhunderts, die wahrscheinlich Einfluss auf den Genfer Reformator ausgeübt haben dürften. Es ist – entgegen einem oft vertretenen Argument – allerdings nicht erstaunlich, dass dieser Abschnitt mit Martin Luther einsetzt, weil für ihn einerseits der Bundes- bzw. Testamentsbegriff eine wichtige Rolle spielt,¹² und zudem hat er für Calvin auch die größte Bedeutung.¹³ Vor allem den lutherischen *promissio*-Begriff hat er in seiner Bundeslehre aufgenommen.

3.1.1 Martin Luther

Es ist unbestritten, dass der nominalistische Bundesbegriff den jungen Luther beeinflusst und geprägt hat.¹⁴ Die Bundesvorstellung der franziskanischen Schule resultiert aus ihrem Gottesbegriff, für sie ist die absolute Freiheit Gottes eigentlich überhaupt nicht einschränkbar,

¹² Vgl. Heiko A. Oberman (1967): *Wir sein pettler. Hoc est verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation*. In: ZKG 1967 (78), S. 232–252; David N. J. Poole (1992): *The history of the covenant concept from the Bible to Johannes Cloppenburg. De foedere dei*. San Francisco, S. 89–97; Dorothea Meyer-Liedholz (1993): *Die Lehre vom Bund bzw. Testament in ihrer Auswirkung auf die Stellung zum Alten Testament. Ein Vergleich der Reformatoren Luther, Zwingli, Bullinger und Calvin*. In: ThZ 1993 (49), S. 325–352; Heiner Faulenbach (1973): *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi. Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus*. Neukirchen-Vluyn, S. 21: „Entgegen der in der älteren Literatur vertretenen Auffassung sind also die Wurzeln des Bundesbegriffes in der protestantischen Lehrentwicklung nicht erst bei den Täufern, Zwingli und Bullinger zu suchen, sondern bei Luther zu finden. Aber auch die zuvor erwähnten altkirchlichen, mittelalterlichen und erasmianischen Konzeptionen sind von nachhaltigem Einfluss auf die Ausgestaltung der Bundestheologie.“ Wir argumentieren hier jedoch nicht, dass Martin Luther ein Bundestheologe ist, oder dass der Bundesbegriff sein zentrales Dogma ist, sondern dass sich sein Bundesgedanke auf Calvins Bundesbegriff auswirken könnte.

¹³ Vgl. Herman J. Selderhuis (2017): *Luther und Calvin*. In: Alberto Melloni (Hg.): *Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017)*. Berlin, Boston, S. 421–436.

¹⁴ Vgl. Reinhard Schwarz (1968): *Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie*. Berlin, S. 249–259; Martin Greschat (1970): *Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters*. In: ZKG 1970 (81), S. 44–63; Berndt Hamm (1977): *Promissio, pactum, ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*. Tübingen, S. 377–399; Cornelis Graafland (1992): *Van Calvijn tot Comrie. Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het gereformeed protestantisme*. Zoetermeer, S. 30–36.

aber trotzdem begrenzt sich Gott durch den Entschluss zu seiner Selbstbindung. Diese Verpflichtung, die Gott mit sich selbst eingeht, wird als Bund bestimmt.¹⁵ Ausschließlich im Bund ist Gott verpflichtet, den Menschen seine Gnade zuzueignen, was wiederum auch dazu nötig ist, die Wirksamkeit der Sakramente als Gnadenmittel auf andere Weise als in der thomistischen Schule zu verstehen.¹⁶ Der junge Luther war als ockhamistischer Schultheologe mit dem nominalistischen Bundesgedanken und seinen Konsequenzen vertraut. Aber in *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* von 1520¹⁷ kritisiert er vehement die Sakramentslehre der franziskanischen Theologie und konzipiert sein Neuverständnis des Bundesbegriffs.

In *De captivitate Babylonica* wirft Luther zwei Fragen auf, was ist der Bund bzw. das Testament, und was ist die Messe bzw. das Sakrament,¹⁸ wobei man nicht übersehen darf, dass die Verheißung Gottes für ihn dabei im Vordergrund steht. Luthers Bundesgedanke basiert nicht auf dem Bund mit Adam, Noah, Abraham, Mose und David im Alten Testament, sondern auf den Worten Christi, also dem neuen Bund.¹⁹

Formaljuristisch betrachtet ist ein Testament zweifelsohne die Verheißung eines Sterbenden.²⁰ Es impliziert drei Elemente, nämlich erstens den Tod des Erblassers, zweitens die Zusage der Erbschaft und drittens die Benennung des Erben. Analog dazu testiert Christus in seinen Worten seinen Tod, designiert die Erbschaft und setzt die Erben ein.²¹ Im Testament

¹⁵ Vgl. Greschat (1970), S. 54f.

¹⁶ Vgl. Schwarz (1968), S. 250: „Die Sakramente besitzen nicht jene ontologische Dignität, wie sie ihnen nach Meinung des Aquinaten als *causa instrumentalis gratiae* eigen ist. Sie verleihen die Gnade auf Grund des *pactum*, das Gott mit der Einsetzung der Sakramente eingegangen ist, so daß es Gott ist, der die Gnade in Verbindung mit den Sakramenten verleiht.“

¹⁷ WA 6: 484–573. Diese Schrift ist auch eine wichtige Quelle für Calvins *Institutio*. Vgl. August Lang (1936): *Die Quellen der Institutio von 1536*. In: *EvTh* 1936 (3), S. 100–112; Ganoczy (1966): *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*. Wiesbaden, S. 136–150; Selderhuis (2017), S. 429–431.

¹⁸ WA 6: 513: „*Quaeramus ergo quid sit testamentum, et simul habebimus quid sit missa, quis usus, quis fructus, quis abusus eius.*“

¹⁹ WA 6: 512f.: „*Caenantibus autem eis, accepit Ihesus panem et benedixit ac fregit, deditque discipulis suis et ait ‘Accipite et manducate, hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur’. Et accipiens calicem, gratias egit et dedit illis dicens ‘Bibite ex hoc omnes, Hic est calix novum testamentum in meo sanguine qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem’.*“

²⁰ WA 6: 513: „*Testamentum absque dubio Est promissio morituri, qua nuncupat haereditatem suam et instituit haeredes.*“

²¹ WA 6: 513: „*Involvit itaque testamentum primo mortem testatoris, deinde haereditatis promissionem et haeredis nuncupationem. [...] Quod et in verbis istis Christi clare videmus. Mortem suam Christus testatur, dum dicit ‘Hoc est corpus meum, quod tradetur, Hic sanguis meus, qui effundetur’. Haereditatem nuncupat et designat, cum dicit ‘In remissionem peccatorum’. Haeredes autem instituit, cum dicit ‘pro vobis et pro multis’,*

Christi verspricht Gott die Vergebung der Sünden als unsere Erbschaft und die Verheißung der Sündenvergebung ist durch den Tod des Gottessohnes bekräftigt worden.²² Der Unterschied zwischen einer Verheißung und einem Testament liegt für Luther darin, dass die Umsetzung eines Testamentsbeschlusses den Tod des Verheißenden voraussetzt.²³

Es stellt sich nun aber die Frage, wie das Testament Christi mit den Verheißungen Gottes im Alten Testament zusammenhängt. In allen Verheißungen seit dem Anfang der Welt ist das Testament Christi vorgebildet, sie waren eigentlich auch nur in der neuen, zukünftigen Verheißung in Christus gültig und hingen von ihr ab.²⁴ Das Testament Christi ist somit einerseits der Ausgangspunkt aller Verheißungen Gottes, aber andererseits zugleich auch ihr End- oder Zielpunkt. Ohne an das Testament Christi anzuknüpfen, kann man nicht anfangen, sich mit den alten Verheißungen zu befassen. Vom Testament Christi aus richtet Luther seinen Blick auf die alttestamentlichen Verheißungen, zuerst aber nicht auf den Bund mit Abraham, sondern auf den Bund mit Adam,²⁵ woran sich die Verheißungen an Noah, Abraham, Mose sowie Israel und David anschließen.²⁶

Wiederum kommt Luther auf die vollkommenste Verheißung Gottes, das Testament Christi im Neuen Testament zurück und versucht zu bestimmen, wie sich das Neue Testament bzw. der neue Bund vom Alten Testament bzw. dem alten Bund unterscheidet.²⁷ Im

id est, qui acceptant et credunt promissioi testatoris: fides enim hic haeredes facit, ut videmus.“

²² WA 6: 513: „Vides ergo, quod Missa quam vocamus sit promissio remissionis peccatorum, a deo nobis facta, et talis promissio, quae per mortem filli dei firmata sit.“

²³ WA 6: 513: „Nam promissio et testamentum non differunt alio quam quod testamentum simul involvit mortem promissoris.“

²⁴ WA 6: 514: „Hoc testamentum Christi praefiguratum est in omnibus promissionibus dei ab initio mundi, immo omnes promissiones antiquae in ista nova futura in Christo promissione valuerunt, quicquid valuerunt, in eaque pependerunt.“

²⁵ WA 6: 514: „Sic Adae post lapsum erigendo dedit hanc promissionem, dicens ad serpentem ‘Inimicitias ponam inter te et mulierem, inter semen tuum et semen illius, Ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo illius’. In hoc promissionis verbo Adam cum suis tanquam in gremio des portatus est et fide illius servatus, expectans longanimiter mulierem, quae conteret caput serpentis, sicut deus promisit. Et in hac fide et expectatione etiam mortuus est, ignarus, quando et qualis esset futura, futuram tamen non diffidens. Nam talis promissio, cum sit veritas dei, etiam in inferno servat credentes et expectantes eam.“

²⁶ WA 6: 514f.: „Post hanc secuta est promissio alia, facta Noe, usque ad Abraham, dato pro signo foederis arcu nubium, cuius fide ipse et posteri eius propitium deum invenerunt. Post hunc Abrahae promisit benedictionem omnium gentium in semine eius. Et hic est sinus Abrahae, in quem recepti sunt posteri eius. Deinde Mosi et fillis Israel, praecipue David, apertissimam de Christo promissionem dedit, quo revelavit tandem, quae fuerit priscis facta promissio.“

²⁷ WA 6: 515: „Sic ventum est ad promissionem omnium perfectissimam novi testamenti, [...] Et insigni nota

Gegensatz zum Testament Christi wurde das Alte Testament bzw. der alte Bund durch Mose vermittelt und er war keine Verheißung der Sündenvergebung oder der Ewigkeit, sondern bloß eine zeitliche Verheißung durch die Zusage der Inbesitznahme des Landes Kanaan, weshalb man durch ihn keine himmlische Erbschaft erlangt.²⁸ Hier zeigt sich Luthers bekannter Kontrast von Gesetz und Evangelium.²⁹

In Luthers Spannung von Gesetz und Evangelium bzw. von dem alten Bund und dem neuen Bund lässt sich ein Zusammenhang aber betrachten, dass es diejenigen gibt, die im Wort Gottes das Evangelium nicht sehen und so lediglich das Gesetz sehen wollen. Das Testament Christi findet sich für Luther auch schon im Alten Testament, denn Christus bekundet sich in der gesamten Schrift, weil er selbst das Wort Gottes ist.³⁰ Luthers Angriff gegen den alten Bund richtet sich somit eigentlich nicht gegen das Alte Testament, doch er macht Front gegen das Gesetz, das er auch als den alten Bund bezeichnet, weil es sowohl zur Zeit des Alten Testaments als auch zur Zeit Luthers diejenigen gab, die das Evangelium vernachlässigten und stattdessen nur am Gesetz festhielten: das Volk Israel und die römische Kirche.³¹ Das Alte Testament in seiner gesamten exegetischen Arbeit wird niemals so gewichtslos weggeworfen.³² Vielmehr muss man im Auge behalten, dass Luther in seiner

discernit hoc testamentum a veteri, dum dicit 'Novum testamentum'."

²⁸ WA 6: 515: „Vetus enim testamentum, per Mosen datum, erat promissio non remissionis peccatorum seu aeternarum rerum, sed temporalium, nempe terrae Canaan, per quam nemo renovabatur spiritu ad haereditatem coelestem capessendam.“

²⁹ Vgl. Heinrich Bornkamm (1948): Luther und das Alte Testament. Tübingen, S. 69: „Man tut gut, sich bei Luthers Gesamtbild von der Bibel von vornherein daran zu erinnern, daß Altes und Neues Testament für ihn nicht nur Bezeichnungen für zwei Bücher waren, sondern daß ihm die Unterscheidung *Alter und Neuer Bund* – oder noch genauer: letztwillige Verfügung – dabei stets lebendig vor Augen stand. Er kann darum von den beiden Testamenten so reden, daß die Zeitfolge der beiden Bücher ganz aufgehoben ist. Das Neue Testament ist von Anfang der Welt an verheißend und in Christus erfüllt. Der Alte Bund Gottes mit dem Volk Israel ist durch Mose verheißend und schon bei der Gewinnung Kanaans durch Josua erfüllt. Mose ist nur ein Abbild des testamentum aeternum. Diese Unterscheidung der Testamente ist gleichbedeutend mit der von Gesetz und Evangelium. Sie ist primär und liegt vor dem Unterschiede der Bücher; sie wird von Luther quer durch die Schriften des Alten Testaments hindurchgeführt.“

³⁰ Vgl. Bornkamm (1948), S. 169–176.

³¹ Vgl. WA 6: 535–536: „Obsecro, quo iure [...] Papa super nos constituit leges? [...] At nunc, tacita fide, infinitis legibus operum et ceremoniarum extincta est Ecclesia, ablata virtus et scientia baptismi, impedita fides Christi. [...] ideo orationes, ieiunia, donationes et quaecunque tandem Papa in universis suis decretis tam multis quam iniquis statuit et exigit, Prorsus nullo iure exigit et statuit, peccatque in libertatem Ecclesiae toties quoties aliquid horum attentaverit.“

³² Vgl. Bornkamm (1948), S. 165: „Die Überzeugung von der über die Spannung von Gesetz und Evangelium sich wölbenden Einheit der Schrift, die sich in den genannten Kennzeichen bezeugt, ist schlechthin das Fundament von Luthers gesamter exegetischer Arbeit.“

ersten Vorlesung ein biblisches Buch im Alten Testament erwähnte, und James S. Preus macht darauf aufmerksam, dass Luthers hermeneutische Perspektive sich veränderte, nachdem er das Alte Testament religiös und theologisch relevant fand.³³

Peter A. Lillback vergleicht Luthers Auslegung von Gen 17 mit derjenigen Bullingers, wobei er allerdings voraussetzt, dass unüberbrückbare Differenzen zwischen Wittenberg und Zürich bestehen.³⁴ Während Bullinger in Gen 17 einen einzigen ewigen Bund erkennt, sieht Luther in Gen 17 zwei unterschiedliche Bünde, nämlich einen fleischlichen zeitlichen Bund und einen geistlichen ewigen Bund.³⁵ Aus dieser Differenz zieht Lillback den Schluss, dass Gen 17 für Luther Gesetz ist, während es für Bullinger Evangelium ist.³⁶ Lillback stellt allerdings in seinem Vergleich die Unterscheidung der Testamente bei Luther übertrieben dar, und er ignoriert völlig die Einheit des Bundes bei Luther.³⁷

Gen 17 kennzeichnet sich bei Luther durch die Einführung der Beschneidung, mit der sich das jüdische Volk brüstet.³⁸ Die Juden behaupten daher hartnäckig, dass die ganze Welt beschnitten werden müsse, doch schon Mose wollte ihren unerträglichen Hochmut verhindern.³⁹ Da Christus auch das Zeichen des Bundes geändert hat, spreizen sich die Juden nunmehr vergeblich mit ihrer Beschneidung,⁴⁰ denn obwohl sie so hochgeschätzt wird, ist

³³ Vgl. James S. Preus (1967): *Old Testament Promissio and Luther's New Hermeneutic*. In: *HThR* 1967 (60/2), S. 145–161.

³⁴ Vgl. Peter A. Lillback (2001): *The Binding of God. Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*. Grand Rapids, S. 110–125.

³⁵ Vgl. WA 42: 664: „Convincit igitur textus hic clare Iudaeos de duplici pacto. Circumcisionis pactum, quod tanti faciunt, tantum est pactum legis, et temporale. De eo non Isaac solum, sed Ismael quoque et Ismaelis posteritas gaudet, sed alterum pactum, quod cum solo Isaac, excluso Ismaele, feritur, est spirituale et aeternum. Circumcisionis pactum datur nostro operi ante legem Mosi, et confirmatur certo populo et in terra certa et ad tempus certum, dum scilicet sint generationes Abrahae. Sed Isaac pactum non datur nostro operi, sed mere est gratuitum sine nomine, sine tempore, et tamen ex Isaaci semine, ne aliunde expectes benedictionem.“

³⁶ Vgl. Lillback (2001), S. 120.

³⁷ Vgl. dazu Gottfried Wilhelm Locher (1981): *Zwingli's thought. New perspectives*. Leiden, S. 143f.: „In order to compare the Reformers and, indeed, to gain a deeper understanding of them, it is necessary to distinguish them from one another. But as soon as we do this, there is the danger of overestimating the differences and of laying more emphasis upon the points at which they differed than on what they had in common. [...] To achieve a better understanding of the Reformers, it is necessary to consider their motives historically and objectively.“

³⁸ Vgl. WA 42: 602: „Est igitur insigne hoc Caput propter institutam circumcisionem, quam solam Iudaei immodice efferunt, et mire de ea superbiunt.“

³⁹ Vgl. WA 42: 606: „Praevenire igitur voluit Moses rabiosam Iudaeorum superbiam, qui ex hoc textu contendunt totum mundum esse circumcidendum.“

⁴⁰ Vgl. WA 42: 631: „Sed Christus, author novae generationis, mutavit non pactum, sed signum pacti. Frustra igitur gloriantur Iudaei, quod circumcisio sit perpetua, hoc est, infinita in latitudinem et longitudinem, atque ideo

der Bund der Beschneidung nur ein Gesetzesbund⁴¹ und ein zeitlicher Bund.⁴²

Es ist nun zu beachten, warum Luther in der Auslegung zu Gen 17 solcher ausführlichen Erläuterung bedarf. Er ist nicht weil, so Lillbacks Schlussfolgerung, weil er in Gen 17 lediglich den Gesetzbund sieht und es in Gen 17 überhaupt nicht um Evangelium geht,⁴³ sondern weil die Juden beim Bund der Beschneidung beharren und tatsächlich keinen anderen Bund anerkennen,⁴⁴ der für Luther das Testament Christi ist.

Die Worte, „dass ich dir Gott sei“ in Gen 17,7 umfassen für Luther nicht nur eine fleischliche, sondern auch eine geistliche Verheißung,⁴⁵ nämlich das Testament Christi,⁴⁶ worauf sich auch Gen 17,19 bezieht.⁴⁷ In Gen 17 findet sich für Luther Evangelium und Gesetz zugleich und auch in seiner Auslegung macht er Front gegen das Gesetz und diejenigen, die hartnäckig auf ihm insistieren: das Volk Israel und die römische Kirche.

Zur Analyse des Verhältnisses von altem und neuem Bund hat Kenneth Hagen Luthers Vorlesungen über die Psalmen und den Hebräerbrief mit mittelalterlichen Auslegungen verglichen,⁴⁸ wobei sich gezeigt hat, dass Luther ihren Unterschied im Hebräerbrief größer

imponenda gentibus quoque.“

⁴¹ Meyer-Liedholz (1993) weist auch darauf hin, dass für Luther der alte Bund der Gesetzesbund ist und der neue Bund der des Evangeliums ist: „Luther spricht nach 1520 mehrheitlich nicht mehr in heilsgeschichtlich-traditionellem Sinne von altem und neuem Bund, sondern in streng theologischer Denkart. Der alte Bund ist für Luther der Gesetzbund, den Gott am Sinai seinem Volk Israel gegeben hat, der neue Bund dagegen der Evangeliumsband, den Gott am Pfingsttag aller Welt gegeben hat. Mit den Stichworten Gesetz und Evangelium sind die entscheidenden Kategorien von Luthers Interpretation bereits genannt. [...] Der alte Bund zielt auf das Tun des Menschen, der neue auf den Glauben. Der neue Gnadenbund beendet den alten Gesetzbund, der wegen der Sünden des Menschen kein Heil brachte.“ (S. 328f.)

⁴² Vgl. WA 42: 664: „Circumcisionis pactum, quod tanti faciunt, tantum est pactum legis, et temporale.“

⁴³ Vgl. Lillback (2001), S. 118: „Luther, therefore, sees Genesis 17 as the establishment of the covenant of circumcision, ‘a covenant of the law.’ It is not dealing with the Gospel.“

⁴⁴ Vgl. WA 42: 665: „Male autem faciunt Iudaei, quod tantum in pacto circumcisionis haerent, et alterum pactum non potius amplectuntur.“

⁴⁵ Vgl. WA 42: 631: „De particula: ‘ut sim tibi in Deum’, aliquoties supra dictum est. Complectitur autem non solum corporalem promissionem de tradenda terra Chanaan, sed spiritualem, de qua scriptura dixit: ‘Ego ero protector tuus, et merces tua copiosa nimis’.“

⁴⁶ Vgl. WA 42: 664: „Quale igitur hoc pactum esse dicemus? Promissionem scilicet de Christo. Hanc bene intellexit Abraham. [...] hoc secundum pactum non habet nomen, nec est certo aliquo opere insignitum, et tamen est pactum spirituale de futuro salvatore.“

⁴⁷ Vgl. WA 42: 665: „Pertinet igitur locus hic ad promissionem de Christo, quae superat vota et petitionem Abrahae.“

⁴⁸ Vgl. Kenneth Hagen (1970): The Problem of Testament in Luther’s Lectures on Hebrews. In: HThR 1970 (63/1), S. 61–90.

als seine mittelalterlichen Vorgänger ansetzt.⁴⁹ In den Vorlesungen gibt es jedoch nicht nur die Andersartigkeit, sondern auch die Eintracht der beiden Bünde.⁵⁰ Um ein besseres Verständnis für den alten und neuen Bund bei Luther zu gewinnen, geht Hagen sodann auf die Psalmenvorlesungen ein.⁵¹ Für Luther schließt das Gesetz Moses auch die Verheißung und das Testament Christi ein und in der Vorlesung über Ps 24,12 werden Gesetz und Evangelium wechselseitig verwendet.⁵² Auch im alten Bund bzw. im Alten Testament ist der neue Bund schon enthalten, also für diejenigen, die durch den Glauben Evangelium und Verheißung im Gesetz sehen.⁵³ In diesem Sinne ist der Bund Gottes als das Wort Gottes einzig, aber der Unterschied von altem Bund und neuem Bund weist darauf hin, wie man mit dem Bund Gottes bzw. mit dem Wort Gottes umgeht.⁵⁴ Luther bezieht deshalb den alten Bund auf den alten Menschen und den neuen Bund auf den neuen Menschen.⁵⁵ In göttlicher Perspektive gibt es zwar den einzigen Bund, aber in menschlicher gibt es die zwei Bünde.⁵⁶ Bei Luther ist der göttliche Bund zwar einzig und ewig wie bei Bullinger, aber es ist nicht so für alle Menschen.

Luthers Bundesgedanke bestimmt auch seine Ekklesiologie. Da für ihn der Bund bzw. das Testament in der gesamten Schrift eine Einheit bildet, ist die Kirche nicht erst in der Zeit des

⁴⁹ Vgl. Hagen (1970), S. 73f.: „Medieval exegetes consider Hebrews to be a comparison of the two Testaments which results in highlighting the *excellencia Christi*. The conclusion of the comparison between Christ and the angels, Moses and the priest is that Christ is *excellentior*. The result of that the difference between the two Testaments is a matter of degree. [...] Luther's introduction deviates greatly from medieval introductions by not discussing and developing the traditional theme of the *excellencia Christi* compared with the angels, Moses, and the priesthood of the Old Testament. Rather than use the comparative theme of the *excellencia Christi*, Luther tells his students that Paul in Hebrews singles out *gratia* und *Christus* and contrasts them with the law, priesthood, prophecy, and angels prior to the coming of Christ. Paul, reports Luther, intends to discuss and emphasize 'Christ alone and nothing else.' [...] Luther seems to be saying that Christ cannot be compared on the same level with anyone or anything, that the difference between Christ and the law, priesthood, prophecy, and angels is not a matter of degree. Only Christ suffices for salvation. Therefore Paul concentrates on him alone. Apparently Luther operates with a different understanding of the relationship between the two Testaments.“

⁵⁰ Vgl. Hagen (1970), S. 79: „In his *Lectures on Hebrews* there is harmony as well as contrast between the two testaments. And so the difference between Luther and his predecessors is not simply that they emphasize comparison and he contrast.“

⁵¹ Vgl. Hagen (1970), S. 80–88.

⁵² Vgl. Hagen (1970), S. 82.

⁵³ Vgl. Hagen (1970), S. 83.

⁵⁴ Vgl. Hagen (1970), S. 85.

⁵⁵ Vgl. Hagen (1970), S. 86.

⁵⁶ Vgl. Hagen (1970), S. 89: „Thus the relationship between the two testaments is that in God they are identical and in man dualistic.“

Neuen Testaments, sondern schon in der des Alten Testaments, nämlich bereits mit Adam als dem ersten Menschen, entstanden.⁵⁷ Sie ist da, wo das Wort Gottes bzw. Christus ist, und man darauf hört.⁵⁸ Aber nach dem Sündenfall wurde sie zerrissen und seitdem existieren zwei Kirchen: zum einen die heuchlerische Kirche und zum anderen die wahre Kirche.⁵⁹ Während sich der neue Bund vom alten Bund unterscheidet, indem man im Glauben das Evangelium annimmt, unterscheidet sich die wahre von der falschen Kirche, indem man im Glauben auf das Wort Gottes hört. In diesem Sinne verkörpern für Luther das jüdische Volk und die römische Kirche die falsche Kirche,⁶⁰ weil sie zum Gesetz bzw. dem alten Bund gehören.

Obwohl Luther in der Genesisvorlesung von zweierlei Kirchen spricht, ist die Einheit der Kirche im Alten sowie Neuen Testament für ihn entscheidend: Die wahre Gemeinde existierte bereits im Alten Testament und sie war nicht anders als die Kirche im Neuen Testament, weil sie in derselben Verheißung sowie in demselben Glauben der neutestamentlichen Kirche lebte.⁶¹ Luther findet im Alten Testament das göttliche Volk, das nicht Juden, sondern

⁵⁷ Vgl. WA 42: 72: „Ita hic textus vere ad Ecclesiam seu Theologiam pertinet. Postquam enim Deus homini dedit politiam et oeconomiam, ac constituit eum in Regem creaturarum addito etiam praesidio ad hanc corporalem vitam conservandam arbore vitae, Nunc ei quasi templum aedificat, ut colat Deum, ut Deo gratias agat, qui ista omnia sic benigne largitus est. Hodie in templis habemus altare, propter communionem Eucharistiae, habemus suggesta seu cathedras ad docendum populum. Haec non necessitatis tantum causa, sed etiam solennitatis facta sunt. Sed templum, altare et suggestum Adae fuit arbor haec scientiae boni et mali, in qua praestaret Deo debitam obedientiam, in qua agnosceret verbum et voluntatem Dei, ac Deo ageret gratias, imo etiam, ad quam invocaret Deum contra tentationem.“

⁵⁸ Vgl. Bornkamm (1948), S. 176: „Ubi est verbum, ibi est ecclesia. Wenn Gottes Wort, d.h. Christus selbst, den Menschen von Anbeginn der Welt den Weg zu Gott gezeigt, sie durch Gebot und Warnung, Trost und Verheißung auf diesem Wege zu halten versucht hat, so ist immer auch eine Gemeinde dagewesen, die darauf gehört hat. [...] So gibt es für Luther eine einheitliche Kirche vom Paradies bis zum jüngsten Tage.“

⁵⁹ Vgl. WA 42: 187: „Atque hic incipit Ecclesia dividi: in Ecclesiam, quae nomine Ecclesia est, re nihil est nisi hypocritica et sanguinaria Ecclesia, Ex alteram, quae sterilis, desolata, passionibus et cruci obnoxia est, et vere coram mundo et respectu illius hypocriticae Ecclesiae est Hebel, hoc est, vanitas et nihil.“

⁶⁰ Vgl. WA 43: 597f.: „Deinde definitur hic Ecclesia, quid sit, et ubi sit. Ubi enim Deus habitat, ibi est Ecclesia, et nusquam alibi, quia Ecclesia est domus Dei et porta coeli, ubi patet introitus in aeternam vitam, et egressus ex terrena in coelestem. Ubi autem non fuit locutus, nec habitavit Deus, ibi nec Ecclesia fuit unquam. Nobis hodie ingens certamen est cum perditissimis hominibus Papiste de Ecclesia: cuius nomen et titulum sibi doctrinis et ceremoniis. Etsi vero fatemur esse apud eos Ecclesiam, et sunt inter eos multi pii, tamen si hoc adiunctum volunt, quod Papa et pompa illorum sit vera Ecclesia, Hoc neutiquam concedemus. Et opponimus hunc textum: Domus Dei et Ecclesia Dei sunt idem. [...] Non enim facit mansionem Deus, nisi habuerimus mandata eius. Si Ecclesia debet esse domus Dei, necesse est, ut habeat verbum Dei. Et ut Deus solus sit paterfamilias in hac domo.“ Vgl. dazu Bornkamm (1948), S. 183: „An Luthers Schau der alttestamentlichen Kirchengeschichte ist bedeutsam, daß für ihn nicht etwa die jüdische Kultgemeinschaft der Prototyp der christlichen Kirche ist. Er quält sich nicht ab, Übereinstimmungen und typologische Beziehungen zwischen beiden aufzudecken, wie es die altkirchliche Exegese getan hatte.“

⁶¹ Vgl. Bornkamm (1948), S. 219: „Adam und Eva sind nicht nur durch den fernen Erlösungstod Christi mitgerettet worden, sondern sie haben selbst sofort (statim) im Glauben die Rechtfertigung erfahren. Nachdem

Christen waren.⁶²

Genauso wie die Kirche des Alten Testaments ist das Sakrament des Alten Testaments bei Luther nicht anders als das Sakrament des Neuen Testaments. Während sich die Sakramente des Neuen Testaments in der scholastischen Theologie von denen des Alten Testaments fundamental unterscheiden, weil sie wirksame Zeichen der Gnade sind,⁶³ besteht für Luther kein qualitativer Unterschied zwischen ihren Sakramenten.⁶⁴ Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament gibt derselbe Gott das Sakrament als Zeichen und verknüpft es mit dem Wort der Verheißung, das den Glauben fordert.⁶⁵ Die Wirksamkeit der Sakramente liegt deswegen nicht im Vollzug des Sakraments selbst, sondern im Glauben an Gottes Bund bzw. Verheißung.⁶⁶

Luther erläutert dies am Beispiel von Beschneidung und Taufe.⁶⁷ Gott gab Abraham die Beschneidung als Zeichen der Verheißung, aber nicht sie als solche, sondern erst der Glaube an die Verheißung rechtfertigte ihn und seine Nachkommen, obgleich Paulus die Beschneidung als „Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens“ versteht.⁶⁸ Bei der Taufe wird die

das Gesetz und der Fall sie erschüttert hatten, lief Gott selbst ihnen nach und holte sie zurück. So sind sie im Glauben an die Verheißung des Protoevangeliums Christen geworden und bildeten zu zweit damals die Kirche.“

⁶² Vgl. Bornkamm (1948), S. 184: „Luthers Bild von der alttestamentlichen Kirche entspricht genau dem der neutestamentlichen, die beiden geschichtlichen Hälften passen ineinander. Die Kirche ist für ihn nie etwas anderes als die verborgene *communio sanctorum*, das aus Gottes Wort lebende Volk Gottes. Wenn im Alten Testament von Gottes Volk geredet wird, so ist damit nicht das zwar von Gott begnadete und erwählte, aber zu großen Teilen nicht wahrhaft gläubige jüdische Volk schlechthin gemeint, sondern in Verheißung und Ahnung dasselbe, was später Christenheit heißt.“

⁶³ Vgl. WA 6: 531: „*Omnes tamen in hoc concedunt, sacramenta esse efficacia signa gratiae, ad quod hoc unico moventur argumento, non videri alioqui qua ratione novae legis sacramenta praestarent vetustis, si solum significarent.*“

⁶⁴ Vgl. WA 6: 532: „*Error enim est, sacramenta novae legis differri a sacramentis veteris legis penes efficaciam significationis: utraque aequaliter significabant. [...] Nihil itaque differt sacramentum veteris et novae legis quo ad significationem, modo veterem legem appelles quicquid in patriarchis et aliis patribus tempore legis operatus est deus.*“

⁶⁵ Vgl. WA 6: 532: „*Idem enim deus, qui nos nunc per baptismum et panem salvat, salvavit Abel per sacrificium, Noe per arcum, Abraham per circumcisionem et alios omnes per sua signa. [...] At nostra et patrum signa seu sacramenta habent annexum verbum promissionis, quod fidem exigit et nullo opere alio impleri potest.*“

⁶⁶ Vgl. WA 6: 532: „*ideo sunt signa seu sacramenta iustificationis, quia sunt sacramenta iustificantis fidei et non operis, unde et tota eorum efficacia est ipsa fides, non operatio.*“

⁶⁷ Zur Tauflehre Luthers vgl.: Lorenz Grönvik (1968): *Die Taufe in der Theologie Martin Luthers*. Åbo; Jonathan D. Trigg (1994): *Baptism in the theology of Martin Luther*. Leiden; Dorothea Wendebourg (2010): *Taufe und Abendmahl*. In: Albrecht Beutel (Hg.): *Luther-Handbuch*. Tübingen, S. 414–423.

⁶⁸ Vgl. WA 6: 532: „*Sic circumcisio non iustificavit Abraham et semen eius, et tamen Apostolus eam appellat signaculum iustitiae fidei, Quia fides in promissionem, cui iuncta fuit circumcisio, iustificabat et implebat id*

Gerechtigkeit in gleicher Weise zugeeignet, d.h. der Glaube an das Wort der Verheißung macht gerecht.⁶⁹ In dieser Hinsicht betont Luther nachdrücklich, dass die Beschneidung und Taufe beide dieselben göttlichen Verheißungen und denselben Geist des Glaubens haben.⁷⁰

Aus der Ferne beobachtet erscheint es, dass der alte Bund bzw. das Alte Testament und der neue Bund bzw. das Neue Testament bei Luther durch die Spannung von Gesetz und Evangelium sich polarisieren, aber die nähere Untersuchung beweist, dass Luther durch die Einheit der beiden Testamente das Alte Testament neu interpretiert und darüber hinaus die alttestamentliche Kirche mit der neutestamentlichen Kirche, die Sakramente im Alten Testament mit den Sakramenten im Neuen Testament gleichstellt. Der göttliche Bund bzw. die göttliche Verheißung als das Wort Gottes ist für Luther die Grundlage für die Einheit von Kirche und Sakramenten im Alten und Neuen Testament.

3.1.2 Philipp Melanchthon

Es ist in der Forschung unbestritten, dass Melanchthons *Loci communes* als das erste dogmatische Werk des Protestantismus in der frühen Reformationszeit⁷¹ Einfluss auf Calvins Begrifflichkeit und den Aufbau seiner *Institutio* ausgeübt haben,⁷² und auch für die Geschichte der Föderaltheologie besitzt der Bundes- bzw. Testamentsgedanke Melanchthons Relevanz.⁷³

In den *Loci communes* von 1521⁷⁴ ist Melanchthons Bundes- bzw. Testamentsgedanke

quod circuncisio significabat.“

⁶⁹ Vgl. WA 6: 532–533: „Ita baptismus neminem iustificat nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus: haec enim iustificat et implet id quod baptismus significat.“

⁷⁰ Vgl. WA 6: 533: „Quare fieri non potest, ut sacramenta nova differant ab antiquis sacramentis. Habent enim aequae promissiones divinas et eundem spiritum fidei.“

⁷¹ Vgl. Ulrich Köpf (2011): Melanchthons »Loci« und ihre Bedeutung für die Entstehung einer evangelischen Dogmatik. In: Irene Dingel und Armin Kohnle (Hg.): Philipp Melanchthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas. Leipzig, S. 129–152.

⁷² Vgl. Lang (1936), S. 106f.; Ganoczy (1966), S. 150–156; Richard A. Muller (1999): *Ordo docendi: Melanchthon and the Organization of Calvin's Institutes, 1536-1543*. In: Karin Maag (Hg.): *Melanchthon in Europe. His Work and Influence beyond Wittenberg*. Grand Rapids, S. 123–140.

⁷³ Vgl. Gottlob Schrenk (1967): *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus*. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie. Darmstadt, S. 48f.; Derk Visser (1996): *Covenant*. In: Hans J. Hillerbrand (Hg.): *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. New York, Oxford, S. 442–445; Derk Visser (1997): *Zacharias Ursinus (1534-1583)*. Melanchthons Geist im Heidelberger Katechismus. In: Heinz Scheible (Hg.): *Melanchthon in seinen Schülern*. Wiesbaden, S. 373–389.

⁷⁴ Zu den *Loci communes* von 1521, Wilhelm Maurer (1958): *Zur Komposition der Loci Melanchthons von*

durch die Dialektik von Gesetz und Evangelium bestimmt. Doch während bei Luther der Begriff „Testament Christi“ zum Zentralbegriff seines Bundesgedankens avanciert, bevorzugt Melanchthon demgegenüber das Evangelium als *promissio Christi*.⁷⁵ Luther beginnt mit dem Testament Christi und erläutert ausführlich die Elemente des Testaments, Melanchthon erklärt den Begriff jedoch erst am Ende des Kapitels „*De discrimine veteris ac novi testamenti*“ in aller Kürze.⁷⁶

Das Evangelium ist bei Melanchthon die Verheißung der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit wie das Testament Christi bei Luther.⁷⁷ Christus ist das Faustpfand aller göttlichen Verheißungen und alle Verheißungen der Schrift müssen auf ihn zurückgeführt werden.⁷⁸ Während sich die Sünde durch das Gesetz zeigte, wurde die Gnade durch das Evangelium bzw. die Verheißung offenbart.⁷⁹

Aus dem Gesetz und dem Evangelium besteht die ganze Schrift,⁸⁰ und beide Elemente sind auf alle Bücher des Alten und des Neuen Testaments verstreut,⁸¹ was es für Melanchthon unmöglich macht, das Alte Testament bzw. den alten Bund in toto als Gesetz und das Neue Testament bzw. den neuen Bund in toto als Evangelium zu bezeichnen. Das Gesetz und das Evangelium finden sich in der ganzen Schrift, und das Evangelium ist sogar mitunter unter dem Gesetz verborgen.⁸² Um dies zu beweisen, führt Melanchthon Beispiele aus dem Alten und dem Neuen Testament an.⁸³ Bei ihm wurde das erste Evangelium bzw. die erste Verheißung Adam gegeben und der erste Mensch wurde dadurch gerechtfertigt,⁸⁴

1521. Ein Beitrag zur Frage Melanchthon und Luther. In: LuJ 1958 (25), S. 146–180.

⁷⁵ Vgl. Kenneth Hagen (1972): *From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century*. In: SCJ 1972 (3/1), S. 1–24, hier S. 15.

⁷⁶ Vgl. CR 21: 208.

⁷⁷ Vgl. CR 21: 140: „*ita Evangelium est promissio gratiae, seu misericordiae dei.*“

⁷⁸ Vgl. CR 21: 140: „*Porro illarum promissionum omnium pignus est Christus, quare in eum referendae sunt omnes scripturae promissiones, qui obscure primum, postea subinde clarius revelatus est.*“

⁷⁹ Vgl. CR 21: 140: „*peccatum per legem ostensum est, gratia per promissionem seu Evangelium.*“

⁸⁰ Vgl. CR 21: 139: „*Duae in universum scripturae partes sunt Lex et Evangelium.*“

⁸¹ Vgl. CR 21: 139: „*Sed sparsa est Evangelium ratio, sparsae sunt promissiones in omnes libros, veteris ac novi testamenti. Rursum leges etiam sparsae sunt in omnia tum veteris, tum novi testamenti volumina.*“

⁸² Vgl. CR 21: 142: „*Tota scriptura alias lex est, alias Evangelium, Libri Mosi alias legem tradunt, alias Evangelium, adeoque Evangelium intra ipsam etiam legem abditum est.*“

⁸³ Vgl. CR 21: 140–147.

⁸⁴ Vgl. CR 21: 141: „*Ea prima promissio est, primum Evangelium, quo sublevatus Adam, concepit certam suae*

während der letzte Adam Christus selbst das Gesetz auslegt, da die Gnade ohne das Gesetz nicht zu predigen ist.⁸⁵ Melanchthon bezieht metaphorisch Gesetz und Evangelium auf zwei Kerubim auf der Bundeslade und betont, dass man das Evangelium ohne das Gesetz und das Gesetz ohne das Evangelium nicht richtig oder fruchtbar lehren kann.⁸⁶

Unter dieser Dialektik von Gesetz und Evangelium nennt Melanchthon das Alte Testament bzw. den alten Bund die Verheißung leiblicher Güter mit der Forderung des Gesetzes⁸⁷ und das Neue Testament bzw. den neuen Bund die Verheißung alles Guten ohne das Gesetz.⁸⁸ Es ist nun näher zu prüfen, wie Melanchthon zwischen dem alten und dem neuen Bund unterscheidet. Zunächst sind beide Bünde eigentlich eine göttliche Verheißung, er sieht den Unterschied darin, dass der alte Bund eine leibliche Verheißung ist und der neue Bund eine geistliche Verheißung ist. Für ihn fällt aber stärker die Einheit von altem und neuem Bund ins Gewicht.⁸⁹ Der alte Bund veranschaulicht als eine göttliche Verheißung die Gnade und Barmherzigkeit des Gottes.⁹⁰ Melanchthon bemüht sich nicht um die Differenzierung der göttlichen Verheißungen, weil die Gerechten im Glauben auf die leiblichen Verheißungen vertrauen und Gott selbst durch dieselben leiblichen Verheißungen seine Barmherzigkeit offenbart.⁹¹ In diesem Sinne darf man den alten Bund als die leiblichen

salutis spem, adeoque et iustificatus est.“

⁸⁵ Vgl. CR 21: 145: „Proinde exponit legem Christus, non enim potest praedicari gratia sine lege.“

⁸⁶ Vgl. CR 21: 146–147: „Proinde simul et lex et Evangelium praedicari debet, ostendi debent et peccatum et gratia. Duo Cherubim arcae impositi erant, Lex et Evangelium, quare fieri nequit, ut Evangelium sine lege, legem sine Evangelio recte aut foeliciter doceas. Et ut cum Evangelio Christus legem coniunxit, ita cum lege Evangelium, prophetae. Habes huius rei exempla etiam in Apostolorum concionibus in Actis. In primis autem Epistolas Pauli omnes, in quibus fere primum de ratione Evangelii disserit, postea paraeneses praescribit.“

⁸⁷ Vgl. CR 21: 192: „Ego vetus testamentum voco promissionem rerum corporalium, coniunctam cum exactione legis.“

⁸⁸ Vgl. CR 21: 193: „Contra novum testamentum, non aliud est, nisi bonorum omnium promissio citra legem, nullo iustitiarum nostrarum respectu.“

⁸⁹ Vgl. Ernst Bizer (1964): *Theologie der Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon (1519-1524)*. Neukirchen-Vluyn, S. 56–66.

⁹⁰ Vgl. CR 21: 142: „Vocoque Evangelium promissionem gratiae, benedictionis, benevolentiae dei per Christum. Sunt in scripturis, praeter hanc promissionem aeternae benedictionis, etiam promissiones rerum temporalium, [...] quales pleraeque sunt in lege, de terra, de opulentia etc. quae non modo figurae sunt spiritualium promissionum, sed per sese sunt testimonia gratiae et misericordiae dei, ita, ut consolentur, et erigant conscientias nostras, ut deum glorificent.“

⁹¹ Vgl. CR 21: 167f.: „Haec moneo ne quid laboremus distinguendis promissionibus divinis. Sunt enim aliae rerum corporalium, ut veteris testamenti omnes. Aliae spirituales, quae proprie ad novum testamentum pertinent. Sic enim sentio nec promissionibus corporalibus credere ex corde nisi iustos, Et corporalium rerum promissione misericordiam suam declarasse deum, quo argumentari facile poterant sancti, multo magis animas suas curae esse deo, si curae fuissent corpora. Nec desinere patrem esse animarum, qui corporibus patrem egisset. Hoc est

Verheißungen und den neuen Bund als die geistigen Verheißungen nicht voneinander trennen.⁹²

Es gibt aber auch einen gravierenden Unterschied, denn der alte Bund schließt die Forderung des Gesetzes ein, die der neue Bund kategorisch ausschließt. Deshalb analysiert Melanchthon in *De discrimine veteris ac novi testamenti*, inwieweit das Gesetz im neuen Bund aufgehoben ist.⁹³ Das Gesetz besteht aus Moral-, Judizial- und Zeremonialgesetzen.⁹⁴ Die Judizial- und Zeremonialgesetze gelten zwar auch schon in der scholastischen Theologie als veraltet, aber die Moralgesetze bzw. der Dekalog bleiben bestehen.⁹⁵ Das ganze Gesetz wird jedoch bei Melanchthon – nicht nur die Zeremonien sowie die Judizialgesetze, sondern auch die Moralgesetze – aufgehoben, weil es nicht erfüllt werden kann.⁹⁶

Es ist aber zu beachten, dass diese Aufhebung bei Melanchthon nicht die Konsequenz hat, dass man nunmehr ohne das Gesetz leben kann, denn das Gesetz hat nur nicht mehr das Recht, uns anzuklagen und zu verdammen, weil Christus den Fluch des Gesetzes auf sich genommen hat.⁹⁷ Diejenigen, die an die Verheißung Christi glauben, genießen nur insofern die Freiheit vom Gesetz und die Unverzichtbarkeit des Gesetzes, besonders des Dekalogs für ihnen liegt daran, dass sie durch den Geist Christi erneuert werden und sie selbst durch den Heiligen Geist als den lebendigen Willen Gottes die Forderung des Gesetzes freiwillig erfüllen.⁹⁸

quod ante dixi, etiam corporalium rerum promissiones per se fuisse promissionem gratiae, obscuram quidem sed tamen habentibus spiritum dei satis cognitam.“

⁹² Vgl. Bizer (1964), S. 62–64.

⁹³ Vgl. CR 21: 192–206.

⁹⁴ Vgl. CR 21: 120: „Divinae leges sunt, quae per scripturas canonicas a deo sancitae sunt. Ordines earum tres fecerunt, sunt enim aliae morales, aliae iudiciales, aliae ceremoniales.“

⁹⁵ Vgl. CR 21: 193: „Et cum legis tres partes sint, exequamur quatenus singulae sint abrogatae. praesertim cum non videantur eodem antiquatae modo. Et consensus scriptorum obtinuit iudicialia et cerimonialia exolevisse. Moralia navata esse.“

⁹⁶ Vgl. CR 21: 198f.: „Et ut propius ad rem accedamus una eademque causa est, cur universal ex abrogata sit, non ceremoniae tantum et iudiciorum formae, sed et decalogus, quod praestari non potuerit.“

⁹⁷ Vgl. CR 21: 194: „Est autem libertas in eo, quod ius omne legi ereptum est ad eandem, ac damnandi nos. Maledicit lex eos qui non universam legem semel absolverint. [...] Eam maledictionem legis, id ius legis sustulit Christus. ut quanquam peccaveris, quanquam iam nunc peccatum habeas, est enim utendum sermone scripturae, tamen salvus sis.“

⁹⁸ Vgl. CR 21: 195: „Qui spiritu Christi innovati sunt, ii iam sua sponte, etiam non praeunte lege, feruntur ad ea quae lex iubebat. Voluntas dei lex est. Nec aliud spiritus sanctus est, nisi viva dei voluntas, et agitatio quare ubi spiritu dei, qui viva voluntas dei est, regenerati sumus, iam id ipsum volumus sponte, quod exigebat

Darum ist es nicht zu bestreiten, dass Melanchthons Konzeption von Gesetz und Evangelium nicht nur die zwei Bünde bzw. Testamente voneinander unterscheidet, sondern auch miteinander verbindet. In diesem Sinne bildet die Dialektik von Gesetz und Evangelium sowohl die hermeneutische Verschiedenheit als auch die hermeneutische Einheitlichkeit in den beiden Testamenten. In der Geschichte der gesamten Schrift wird die göttliche Barmherzigkeit durch das Evangelium bzw. die Verheißung bezeugt⁹⁹ und die Gläubigen halten durch den Geist Christi freiwillig das göttliche Gesetz ein, nicht wegen der Forderung des Gesetzes, sondern um so das Fleisch zu töten.¹⁰⁰

3.1.3 Martin Bucer

Calvin lebte drei Jahre lang in Strasbourg und leitete dort auf Bucers Aufforderung eine französische Flüchtlingsgemeinde, doch der Einfluss des Strasbourger Reformators reicht aber weit über diesen Zeitraum hinaus. Sein reformatorischer Gedanke ist deutlich in Calvin geprägt und findet auch durch ihn in einer kräftigeren Form Verbreitung.¹⁰¹

Bucers Bundesgedanke hängt zwar unmittelbar mit dem Verhältnis von Evangelium und Gesetz wie bei Luther und bei Melanchthon zusammen, aber er betrachtet Evangelium und Gesetz in einigen Punkten auf andere Weise. Für ihn ist das Evangelium dem Sprachgebrauch gemäß nicht die göttliche Verheißung, sondern die Verkündigung der göttlich vollendeten

lex.“ Vgl. dazu CR 21: 196: „Habes quatenus a decalogo liberi simus. Primum, quod tametsi peccatores, damnare non possit eos qui in Christo sunt. Deinde quod qui sunt in Christo, spiritu trahuntur ad legem faciendam, et spiritu faciunt, amant, timent deum, proximi necessitatibus se adcommodant, atque ea ipsa capiunt, quae lex praecipiebat, facturi, etiamsi nulla esset lex lata. Nec aliud est eorum voluntas, nempe spiritus, quam viva lex.“

⁹⁹ Vgl. CR 21: 174: „Hic non vides discrimen promissionum divinarum, sed simpliciter verbum fidei esse, promissionem misericordiae et gratiae dei, sive de rebus aeternis, sive de rebus temporalibus agatur.“

¹⁰⁰ Vgl. CR 21: 205f.: „Summa, Liberi sumus per fidem ab universa lege, sed eadem fides, ille ipse spiritus Christi, quam concepimus, reliquias peccati in carne mortificat. Non quod exigat lex, sed quod illa ipsa sit spiritus natura, ut non possit non mortificare carnem. [...] Et leges praescribuntur fidelibus per quas spiritus mortificet carnem.“

¹⁰¹ Vgl. Jaques Courvoisier (1933): *La notion d’Eglise chez Bucer dans son développement historique*. Paris, S. 136f.: „Et pourtant si le nom de Bucer, certainement plus connu dans nos pays au XVI^e siècle que de nos jours, s’est perdu parmi ceux des Réformateurs de second plan dont l’Allemagne a été riche, sa théologie a exercé une action considérable. Ce désir de la gloire de Dieu, cette position à égale distance du spiritualisme zwinglien et de de la théologie luthérienne, cette accentuation de la double prédestination, cette notion de l’Église, cette préoccupation de la discipline ne sont pas des choses dont nous entendons l’écho pour la première fois. Mais, jusqu’ici, le théologien ou l’historien protestant du XX^e siècle a connu toutes ces idées en les rapportant à Calvin qui en fut (à chacun son dû) le représentant le plus clair, le plus profond, le plus vigoureux.“ Zum Einfluss Bucers auf die Theologie Calvins, Courvoisier (1933), S. 135–150; Lang (1936), S. 108–111; Ganoczy (1966), S. 166–178.

Verheißung. In diesem Sinne untergliedert er die ganze Schrift nicht in Gesetz und Evangelium, sondern in Gesetz und Verheißung.¹⁰²

In seiner Exegese der Bergpredigt leitet Bucer den Sinn des Gesetzes aus dem hebräischen Wort „Torah“ ab. Dessen Etymologie zeigt, dass das Gesetz in erster Linie nicht das Gebot, sondern die Lehre oder den Unterricht für das menschliche Leben bezeichnet.¹⁰³ August Lang weist jedoch darauf hin, dass Bucer den Gesetzesbegriff früher eher im lutherischen Sinne verstanden hat,¹⁰⁴ wozu anzumerken ist, dass sowohl Luther als auch Bucer in ihrer Stellungnahme gegen das Gesetz immer auch auf die römische Kirche abzielen.

Für Bucer umfasst das Gesetz als „doctrina Dei“ drei Teile: die Liebe sowie die Furcht Gottes, die Liebe zum Nächsten und die ordentliche Lebensführung.¹⁰⁵ Dieser dreifache Kern des Gesetzes gehört jeweils zu den entsprechenden Verordnungen: der Liebe sowie der Furcht Gottes werden die Opfergesetze zugeordnet, der Liebe zum Nächsten die zivilrechtlichen Vorschriften und der ordentlichen Lebensführung die Reinheitsgebote.¹⁰⁶

¹⁰² Vgl. Martin Bucer (1527): *Enarrationum In Evangelia Matthaei, Marci, & Lucae. Loci communes syncerioris Theologiae supra centum, ad simplicem scripturarum fidem, citra ullius insectationem aut criminationem, excubi. Primus. Argentorati, S. 1b–2a*: „Coepit dudum scriptura, in legem & Euangelion distingui, & Euangelion pro qualibet promissione gratiae Dei usurpari. Prius sane solidum est, ut scriptura in legem et promissionem secetur, nam quicquid in ea legimus, aut requirit aliquid a nobis, et legis nomine censetur, aut pollicetur aliquid Dei, & uocatur recte promissio. Sed eum sacri scriptores, promissiones, ἐπαγγελίας, non ἐναγγέλια, uocent, & per Euangelion ubique Christi et pacis, gratiaeque, quam nobis restituit, praedicationem, publicam illam, & omni creaturae communicandam intelligant, id quod quiuis agnoscat, excutiens ea noui testamenti loca, in quibus haec uox legitur, erit non tutius modo, uerum etiam ex officio nostro, scripture modo, uocem hanc Euangelion, usurpare, magis impletae promissionis renunciationem, quam promissionem, per ipsam intelligentes, quamquam omnis diuina promissio, simul annunciet Dei fauorem, quum auxilium promissit.“ Vgl. dazu Friedhelm Krüger (1970): *Bucer und Erasmus. Eine Untersuchung zum Einfluss des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers (bis zum Evangelien-Kommentar von 1530)*. Wiesbaden, S. 76.

¹⁰³ Vgl. Bucer (1527), S. 148b–149a: „Lex Ebraice תורה id est, thora dicitur, ducto nomine a uerbo, הרה quod docuit, erudiuit, formauit, significat. Unde lex scripturae modo, pro doctrina & uitae institutione recte accipitur.“ Vgl. dazu Johannes Müller (1965): *Martin Bucers Hermeneutik*. Gütersloh, S. 207.

¹⁰⁴ Vgl. August Lang (1900): *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*. Leipzig, S. 143f.

¹⁰⁵ Vgl. Bucer (1527), S. 149a: „Per legem itaque & Prophetas, intelligimus Dei doctrinam, scripturis sacris comprehensam, qua ad pie atque salubriter uiuendum homines instituuntur. Ea in tribus sita est, ut Deo fidamus, ipsum ex animo timeamus & amemus, deinde ut proximum perinde atque nos ipsos diligamus, tertium ex utroque gignitur, ut continenter ijs, quae corporis necessitas requirit, & cum decoro utamur.“

¹⁰⁶ Vgl. Bucer (1527), S. 149a: „Ad primum ergo pertinet, quicquid scriptura habet, de timore, fiducia, amoreque Dei. Hic adiectae tamen fuere ueteribus, leges sacrificiorum, aliarumque tabernaculiceremoniarum. Ad secundum, quicquid de amore proximi. Iis adiectum fuit de legibus ciuilibus. Ad tertium quicquid de mundicie, decetiaque corporum quibus adiectae sunt purificationes illae externe.“

Auch wenn das Gesetz als der göttliche Wille für die Lebensführung der Christen immer noch gilt, wird es bei Bucer ganz und gar aufgehoben, also nicht nur die Zeremonial-, sondern auch die Moralgesetze.¹⁰⁷ Es ist deshalb notwendig, dass er die Frage beantwortet, auf welche Weise das ganze Gesetz aufgehoben wird, und inwieweit die Christen von ihm befreit sind.¹⁰⁸ Zunächst differenziert er zwischen der Äußerlichkeit und der Innerlichkeit des Gesetzes und dann macht er deutlich, dass diese beiden Aspekte nun keineswegs zusammengehalten werden,¹⁰⁹ weil die äußeren Gebote und Vorschriften nur für eine bestimmte Zeit geschaffen wurden¹¹⁰ und der ewige Wille Gottes durch den Heiligen Geist in das Herz der Gläubigen geschrieben wird.¹¹¹ Von Bucers Standpunkt aus betrachtet werden die Gläubigen zwar von der gesamten Äußerlichkeit des Gesetzes befreit, aber keinesfalls vom innerlich gegebenen göttlichen Gesetz entbunden.¹¹²

Bei Bucer lässt sich die für Luther charakteristische Spannung zwischen Gesetz und Evangelium nicht mehr finden, und er macht selbst darauf aufmerksam, dass die Polarisierung von Gesetz und Evangelium in biblischer und sprachlicher Hinsicht nicht zu begründen ist.¹¹³ Wenn man genau bemerkt, dass Bucer das Gesetz als *doctrina pietatis*

¹⁰⁷ Vgl. Bucer (1527), S. 148b: „Ex his & similibus Pauli, ac aliorum locis, uulgo obtinuit haec sententia, legem omnem Mosche abrogatam, non ceremoniarum tantum, sed etiam decalogi.“

¹⁰⁸ Vgl. Bucer (1527), S. 148b: „quomodo est lex abrogata, aut quo pacto sumus lege liberati?“

¹⁰⁹ Vgl. Bucer (1527), S. 150a: „Verum cum nec ceremoniae, tabernaculi, ad fidem, fideique confessionem, id est, uerum Dei cultum, nec quas Mosche dedit, formulae iuris ciuilis ad dilectionem proximi, tuendamque aequitatem & R. publicae tranquillitatem, atque profectum, denique nec externae illae purificationes ad uite modum corporisque castimoniam per se pertineant, legis & Prophetarum nomine, id est, doctrinae pietatis & iustitiae Dei, haudquaquam continentur.“

¹¹⁰ Vgl. Bucer (1527), S. 150a: „Ad tempus tantum, [...], ita & externas cultus Dei ceremonias, & iuris formulas, denique & priuatae puritatis tuendae ritus simul instituit.“

¹¹¹ Vgl. Bucer (1527), S. 150b: „Quapropter ait legem suam daturum in intimum eorum, & inscripturum eam in corda eorum, ut uere Deum suum ipsum & haberent & agnoscerent, ut non opus esset, cognitionem Dei, alium alij dare, iam omnibus illam in corde possidentibus.“

¹¹² Vgl. Bucer (1527), S. 158b: „atque ita nos quidem lege liberasse, sed non soluisse, hoc est, effecisse ut illa quidem nobis neque molesta sit, neque condemnet, nos tamen amemus illam et meditemur in ea die ac nocte.“ Vgl. dazu Müller (1965), S. 208: „Dementsprechend ist nach Bucers Auffassung das Gesetz dann auch *als Ganzes abgetan*, sofern an die antiquierte äußere Form der alttestamentlichen Gebote und Vorschriften gedacht ist; gleichzeitig ist aber eben dieses alttestamentliche Gesetz *als Ganzes noch in Kraft*, sofern man ihren zeitlosen Gehalt, die »institutio vitae« in ihrem dreifachen Programm, betrachtet. Deshalb kann Bucer auch wiederholt versichern, daß die Gläubigen vom Gesetz befreit, nicht aber seiner ledig seien.“

¹¹³ Vgl. Martin Bucer (1529): S. Psalmorum libri quinque ad Ebraicam veritatem versi, et familiari explanatione elucidati. Argentorati: Georgius Ulricherus Andlanus, S. 111b–112a: „Neoterici quidam legem & Euangelion sic distinguunt, ut hoc promissiones tantum, illa praecepta sola contineat, quibus Deus aliquid exigit uel uetat. Sed non solum in scripturis prophetarum, uerum nec in Apostolicis quidem, ad hunc modum ista uocabula accipiuntur. A Paulo quidem lex nonnunquam pro praeceptis accipitur, at non semper. Sed neque Euangelion illi

versteht und annähernd mit der ganzen Schrift identifiziert, dann ist es nicht merkwürdig, dass er das Evangelium als das unmissverständlichere Gesetz auffasst.¹¹⁴ Das Gesetz und das Evangelium stehen bei Bucer nicht gegeneinander, sondern er stellt die beiden in der ganzen Schrift nebeneinander.

Für Bucers Auffassung von Gesetz und Evangelium verweist August Lang auf den Einfluss Zwinglis,¹¹⁵ doch Friedhelm Krüger widerspricht dieser These, indem er zu beweisen versucht, dass Bucer im Verständnis von Gesetz und Evangelium mit Erasmus übereinstimmt,¹¹⁶ doch die Frage, wessen Einfluss auf Bucer relevanter gewesen ist, sprengt den Rahmen dieser Arbeit. Es ist aber unbedingt festzuhalten, dass sich Bucer nicht so weit vom Gesetzesbegriff der Wittenberger Reformatoren entfernt, wie Lang und Krüger behaupten, weil Luther ungeachtet der Spannung von Gesetz und Evangelium in seiner Exegese das Gesetz als das Evangelium sowie das Gesetz Christi betrachtet¹¹⁷ und es bei Melanchthon eindeutig ist, dass trotz der Aufhebung des Gesetzes die Gläubigen freiwillig dem göttlichen Gesetz folgen.

Soweit das Gesetz und das Evangelium in der ganzen Schrift eng zueinander treten, legt Bucer den theologischen Akzent auf die Einheitlichkeit von altem und neuem Bund.¹¹⁸ Für ihn sind die beiden Bünde bzw. Testamente ihrer Substanz nach identisch, d.h. auf dem Standpunkt, dass Gott selbst in seiner Güte unser Gott ist und wir durch den Glauben sein Volk sind.¹¹⁹ Es ist hier zu vermuten, dass Gen 17 für Bucers Bundesgedanken von großer Bedeutung ist.

promissio est, sed promissae potius redemptionis per Christum enunciatio.“ Vgl. dazu Krüger (1970), S. 75–76.

¹¹⁴ Vgl. Martin Bucer (1536): *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli. Continens metaphrasim et enarrationem in Epistolam ad Romanos*. Argentorati: Rihel, S. 137: „quod uerbum Dei, Euangelium Domini nostri Iesu Christi, hoc est, lex Dei explicatior & dilucidior apud nos obtinet.“ Vgl. dazu Krüger (1970), S. 86.

¹¹⁵ Vgl. Lang (1900), S. 154f., 329.

¹¹⁶ Vgl. Krüger (1970), S. 69–88.

¹¹⁷ Vgl. Hagen (1970), S. 80f.

¹¹⁸ Vgl. W. van't Spijker (1976a): *De eenheid van oud en nieuw verbond bij Martin Bucer*. In: W. Balke, C. Graafland und H. Harkema (Hg.): *Wegen en gestalten in het gereformeerd protestantisme. Een bundel studies over de geschiedenis van het gereformeerd protestantisme aangeboden aan Prof. Dr. S. van der Linde bij zijn afscheid als gewoon hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht*. Amsterdam, S. 47–60.

¹¹⁹ Vgl. Bucer (1527), S. 150b: „Hinc uero uidere licet, quod sit proprium ueteris & noui testamenti discrimen. Idem in substantia est, quia eodem in utroque Deus spectat, nimirum ut ipse sit, per suam bonitatem Deus noster, & nos eius per fidem populus.“

Im Kommentar zum Römerbrief erläutert Bucer den Bundesbegriff aus Anlass der Beschneidung im Rückgriff auf Gen 17. Der göttliche Bund ist die Verheißung des ewigen Lebens, d.h. Gott verspricht seinen Auserwählten das ewige Leben, indem er ihr Gott wird, und zudem bewirkt der göttliche Bund, dass diejenigen, die die Verheißung im Glauben annehmen, sich ganz Gott weihen.¹²⁰ Aus dieser Darstellung ist es festzustellen, dass der Bund für Bucer nicht nur eine Verheißung ist, sondern auch ein Zugang zum Verhältnis zwischen Gott und Menschen, das ausschließlich Gott schafft und vollendet, weil Gott bei Bucer sowohl derjenige, der das ewige Leben verspricht, als auch derjenige, der es darbietet, ist und der göttliche Bund offensichtlich die Prädestination voraussetzt. Bucer hebt einerseits das Verhältnis zwischen Gott und Menschen hervor und er klammert andererseits im Verhältnis des Bundes das menschliche Verdienst aus.

Dass Gott verspricht, dass er unser Gott ist, bedeutet für Bucer die Verheißung des ewigen Lebens und, um dies zu verdeutlichen, bezieht er den Bund mit Abraham in Gen 17 auf den neuen Bund in Jer 31.¹²¹ Wenn Gott unser Gott ist und wir sein Volk sind, dann wird sein Gesetz in unser Herz geschrieben. Der Inhalt des neuen Bundes ist zweifellos nichts anderes als die Partizipation am Leben Gottes, d.h. die Teilhabe am ewigen Leben.¹²²

Außerdem macht Bucer in der Diskussion über die Kindertaufe darauf aufmerksam, dass die Beteiligung am göttlichen Bund dazu führt, dass man an Christus teilhat.¹²³ Da es nur durch Christus möglich ist, dass man am ewigen Leben teilhat, ist die Bundesverheißung, dass Gott unser Gott ist, bei Bucer nicht nur die Verheißung des ewigen Lebens, sondern auch

¹²⁰ Vgl. Bucer (1536), S. 151: „De foedere itaque diuino legimus eodem loci, & ubicunque in sacris literis foederis Dei cum populo uel Iudaeorum uel Gentium fit mentio, ex quibus id facile discitur, Esse illud pactum Dei cum selectis suis, quo illis recipit, se fore eis Deum. Inde uero consequitur, ut qui hanc sibi factam promissionem fide agnoscunt, se inuicem Deo consecrent totos. Foedus itaque hoc aliud non est, quam pactum, quo Deus suis uitam aeternam pollicetur, & exhibet. Quod cum iam fide percipitur, hoc efficit, ut sancti se inuicem totos placitis Dei addicant, sanctificandosque nomini eius consecrent.“ Vgl. dazu Lang (1900), S. 258.

¹²¹ Vgl. Bucer (1536), S. 151: „Ipsa haec uerba, Ero tibi Deus, satis superque expriment, id Deum hisce uerbis polliceri, quod nemo alius quam Deus largiri possit. Id quid dicemus esse aliud, quam diuinitatis consortium, quam uitam aeternam? Per uatem Iirmiah pollicetur Deus הבריה ה'שה, foedus nouum, & de eo sic loquitur.“

¹²² Vgl. Bucer (1536), S. 151: „An non hic satis innuit, tum Deum nobis in Deum, & nos illi in populum esse, cum inscripta est lex eius in cordibus nostris, quae utique aliud non est, quam indubitata uitae aeternae participatio?“

¹²³ Vgl. Bucer (1536), S. 296: „Cum Christus iam in carnem uenit, morteque sua orbis peccata expiauit, communitio ipsius & regeneratio, hoc est, redemptio atque gratia quam perfecit & attulit nobis, debet solennius & praeclarior quam antea, cum praedicari uerbis, tum exhiberi sacramentis. Atque antea per circumcisionem & alia sacra, communitio foederis sancti, id est, regeneratio & communitio Christi, etiam infantibus, ijs, qui sacrae communioni offerebantur, exhibita est, eoque toti Ecclesiae solenniter praedicata.“

die Verheißung der wahren Partizipation an Christus.¹²⁴ Hier führt Bucer nochmals Jer 31 an, um zu zeigen, dass die Verheißung, dass Gott unser Gott ist, durch Christus erfüllt werden soll.¹²⁵

Es liegt am Tage, dass Bucer zwischen dem Bund mit Abraham in Gen 17 und dem neuen Bund in Jer 31 keinen Unterschied findet. Die Verheißung, dass Gott unser Gott ist und wir sein Volk sind, zieht sich wie ein roter Faden durch die beiden Bünde hindurch. Die Einheit von altem und neuem Bund wird bei Bucer durch die Tatsache unterstützt, dass der einzige Gott seinem Volk in altem und neuem Bund dieselbe Verheißung erteilt und sie durch Christus endgültig erfüllt.¹²⁶

Da der alte Bund und der neue Bund der Substanz nach völlig gleich sind, erweist sich ihr Unterschied für Bucer als relative Größe. Wie oben erwähnt wird die Äußerlichkeit des Gesetzes im neuen Bund vollständig aufgehoben und die Gläubigen sind nicht mehr unter dem Gesetz. Nun haben sie den Heiligen Geist, der vollkommener mit dem ganzen Gesetz sie mahnt und sie kräftiger zum Gesetz antreibt.¹²⁷ Während das Gesetz im alten Bund als Pädagoge wirkt, tritt der Geist Gottes im neuen Bund als der bessere Lehrer an die Stelle des Gesetzes.¹²⁸

Im Vergleich mit den Sakramenten des alten Bundes wird die Offenbarung bei Bucer in

¹²⁴ Vgl. Bucer (1536), S. 296: „Ea namque diserte testatur, Gen. 17. Deum iussisse infantes circumcidi in signum, quod Dominus uelit eorum Deus esse. Quae promissio uitae aeternae est, eoque uerae communionis Christi, per quem scilicet solum, uitae aeternae participes euadimus.“

¹²⁵ Vgl. Bucer (1536), S. 296: „Sed & Iirmiah. 31. & alij uates, hanc promissionem, ut dominus sit Deus noster, per Christum contingere praedicant, continereque in se remissionem peccatorum plenissimam, & uiuam legis diuinae in cordibus nostris inscriptionem.“

¹²⁶ Vgl. dazu van't Spijker (1976a), S. 55: „Het wezen van de belofte is, dat God onze God wil zijn, ons in zijn bescherming neemt, ons alle heil wil geven tot in het eeuwige leven. Die belofte was onder het Oude én Nieuwe Verbond precies dezelfde. Inhoudelijk is er niets aan veranderd. In deze belofte is die van de vergeving der zonden opgesloten: de ‘remissio peccatorum’ is de ‘generalis conditio’ van het Verbond. De eenheid van het Verbond ligt in de eenheid van God zelf: Er is één God en er is één Middelaar van God en de mensen. Hij is gisteren en heden dezelfde en tot in alle eeuwigheid. Door Hem heeft God én de ouden én ons met zichzelf verzoend en een verbond gesloten. Daarom ligt de eenheid van het Verbond ook vast in de éne Middelaar en zijn werk. Er is slechts één satisfactie voor de zonden van de wereld, het lijden van Christus.“

¹²⁷ Vgl. Bucer (1527), S. 155a: „Hactenus ergo non sunt sub lege credentes, quod domi habent spiritum, omnia lege perfectius monentem, atque multo potentius ad ea impellentem, nimirum qui cor moueat, ut ultro uelint, quod lex nequibat.“

¹²⁸ Vgl. Bucer (1527), S. 154b: „Sicut puer a paedagogo agitur & impellitur ad literas, aliaque honesta, ad quae animo suo non fertur. Cui iam gratia peccatorum facta est, & spiritum accepit filiorum, is ab hoc spiritu ita agitur, ut nihil aeque libeat, quam illa uita sua exprimere, quae lex Dei, nihil nisi spiritus Dei dictata continens, praecipit.“ Vgl. dazu Müller (1965), S. 209.

den Sakramenten des neuen Bundes reichlicher und die Wirkung des Heiligen Geistes wird mächtiger.¹²⁹ Die Herrlichkeit des Evangeliums wird hervorragender und dadurch zeigt sich die Vortrefflichkeit der Sakramente des neuen Bundes in hellerem Licht und mit dem kräftigeren Geist Gottes.¹³⁰

Wie im neuen Bund die Offenbarung abundanter wird und der Heilige Geist kraftvoller wirkt, beschränkt sich der göttliche Bundesschluss nicht mehr nur auf das Volk Israel, sondern erstreckt sich grenzenlos auf alle Völker der Welt.¹³¹ Während die Beschneidung im alten Bund für Abraham und seine Nachkommen errichtet war, zielt die Taufe der Kirche im neuen Bund als ein vollkommenes Zeichen für die Sündenvergebung auf alle Völker der Welt ab, denen Christus sich durch das Evangelium offenbaren will.¹³²

3.1.4 Huldrych Zwingli

In der reformierten Tradition steht Zürich im 16. Jahrhundert für die Anfänge der Föderaltheologie¹³³ und Huldrych Zwingli ist „der eigentliche Erneuerer des biblischen Bundesgedankens für die reformierte Theologie.“¹³⁴ In der älteren Forschung wird er zwar als Begründer einer abweichenden reformierten Tradition betrachtet, deren Bundesgedanke im Widerspruch zum Genfer Reformator stand,¹³⁵ aber Lyle D. Bierma hat die sogenannte

¹²⁹ Vgl. Bucer (1536), S. 155: „ita & sacramenta modo sunt cum reuelationis amplioris, tum spiritus potentioris.“ Vgl. dazu van't Spijker (1976a), S. 58.

¹³⁰ Vgl. Bucer (1536), S. 155: „& Euangelij gloriam multo praecellentiorum faciat, satis & ex eo loco discit, quae sit praestantia sacramentorum nouae legis, & in quo, sane in luce maiore, & spiritu opulentiore.“

¹³¹ Vgl. dazu Müller (1965), S. 205: „Die hellere und kräftigere Offenbarung der göttlichen Gnade in Christus hat also eine doppelte Konsequenz: 1. Die Erweiterung des Gnadenbundes auf alle Völker der Welt und 2. die Reduktion der »äußeren« Zeremonien auf die beiden Sakramente der christlichen Gemeinde, Taufe und Abendmahl.“

¹³² Vgl. Bucer (1536), S. 290: „At uero baptisma, quod Ecclesia Christi usurpat ab adscensu Christi in coelos, ablutio peccatorum est, per Christum iam plene reuelatum: quantum quidem in hac uita reuelari debet, quantumque ipse se Euangelio omnibus gentibus communicare uoluit.“

¹³³ Vgl. Emanuel Graf von Korff (1908): Die Anfänge der Foederaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und Holland. Bonn.

¹³⁴ Schrenk (1967), S. 36. Allerdings verstehen Gottlob Schrenk und Emanuel Graf von Korff die Bundesvorstellung Zwinglis unterschiedlich, denn während Korff (1908), S. 10–15 betont, dass Zwingli den Bund als das gegenseitige Verpflichtungsverhältnis zwischen Gott und Menschen auffasst, legt Schrenk (1967), S. 37–40 den Akzent auf die Einheit des Bundes.

¹³⁵ Vgl. Leonard J. Trinterud (1951): The Origins of Puritanism. In: ChH 1951 (20/1), S. 37–57; Jens G. Møller (1963): The Beginnings of Puritan Covenant Theology. In: JEH 1963 (14/1), S. 46–67; Richard L. Greaves (1968): The Origins and Early Development of English Covenant Thought. In: The Historian 1968 (31/1), S. 21–35.

„zwei Traditionen These“ hinfällig gemacht, da er überzeugend bewiesen hat, dass kein substanzieller Unterschied zwischen Zürich und Genf im Verständnis des göttlichen Bundes festzustellen ist.¹³⁶

Zwingli erläutert den Bundesbegriff in seiner Auseinandersetzung mit der römischen Kirche, d.h. in *Subsidium sive coronis de eucharistia* (17. August 1525), da es bei der Abendmahlsdebatte in 1. Kor 11,25 um das neue Testament geht. Für ihn ist das Testament nichts anderes als die von Gott verheißene Beschaffenheit oder der von Gott verheißene Zustand, und er setzt in erster Linie den neuen Bund in Beziehung zum Bund mit Abraham.¹³⁷ Die Verheißung, die in Gen 17 dem Abraham gegeben wurde, bestimmt inhaltlich die Beschaffenheit oder den Zustand des Bundes, d.h. Gott wird unser Gott sein und wir werden vor Gott vollkommen wandeln.¹³⁸ Diese Beschaffenheit oder dieser Zustand zwischen Gott und Menschen ist für Zwingli der wahre Bund selbst.¹³⁹

Zwingli macht nun deutlich, dass die Gnade des Bundes nicht erst dem Abraham verheißene wurde, sondern bereits den ersten Menschen, als sie Gottes Gesetz übertraten, und die Verheißung wurde immer wieder auch für die Väter erneuert.¹⁴⁰ Dem lässt sich entnehmen, dass der von Gott verheißene Zustand ohne die Versöhnung durch Christus nicht zustande kommt.¹⁴¹ In dieser Hinsicht ist der neue Bund für Zwingli die freie Vergebung der Sünde durch Christus.¹⁴² Die Bundesbeziehung zwischen Gott und Menschen, d.h. dass Gott

¹³⁶ Vgl. Bierma (1983), S. 304–321.

¹³⁷ Vgl. Z 4: 499: „Testamentum, quod ad praesens adinet, nihil aliud est quam conditio a deo promissa. Ut quum dominus cum Abraham ferit pactum sive foedus Gen. 17.“ „Conditio“ ist als „Beschaffenheit“ oder „Zustand“ zu verstehen, obwohl es in der Forschung immer als Bedingung verstanden wird, aber um Zwinglis Bundesgedanken richtig aufzufassen, ist Beschaffenheit oder Zustand die einzig angemessene Übersetzung.

¹³⁸ Vgl. Z 4: 499: „Hic nihil auditur quam foedus, quod deus per gratiam suam dignatus est inire cum Abraham. Quid vero continet hoc foedus? Quibus conditionibus statuitur? Hae sunt ergo conditiones: ‚Ego ero deus tuus. Tu ambulabis coram me integerrime. Ego patrem multarum gentium faciam te. Dabo tibi e Sara semen. Ero posteritatis quoque tuae illius, quam polliceor, deus. Dabo tibi et semini tuo terram, in qua nunc inquilinus es.‘“

¹³⁹ Vgl. Z 4: 499: „Quae quidem conditiones verum ipsum foedus sunt.“

¹⁴⁰ Vgl. Z 4: 500: „Promiserat hanc gratiam ipse, qui praestitit, iam olim, cum parens noster legem eius praevaricaretur; ac deinde eam promissionem patribus semper refricuit.“

¹⁴¹ Vgl. Z 4: 500: „Causa vero, cur promiserit, alia non fuit, quam quod beatitudo nobis contingere nequibat, quantumvis conantibus et sudantibus, cum lapsus primi parentis expiatus non esset. Cum autem Christus iam pro nobis mactatus divinam iustitiam placavit ita, ut per ipsum solum accedatur ad deum, iam novum foedus iniit deus cum humano genere.“

¹⁴² Vgl. Z 4: 500f.: „Est igitur novum hoc foedus sive testamentum gratuita remissio peccatorum, quam deus per filium suum liberaliter donavit. [...] Quid ergo est novum testamentum? Gratuita remissio peccatorum per filium dei. [...] quandoquidem gratuita ista remissio peccatorum per mortem et sanguinis Christi profusinem

unser Gott ist und wir vor Gott vollkommen wandeln, ist ausschließlich durch den Tod Christi bewirkt worden.¹⁴³

In diesem Zusammenhang kritisiert Emidio Campi zu Recht die Interpretation von Zwinglis Bundesgedanken durch Scott A. Gillies.¹⁴⁴ Mit Hagen¹⁴⁵ vertritt Gillies die Auffassung, dass sich der Akzent des Bundes bei Zwingli aufgrund des Bundes mit Abraham vom unilateralen Bund auf den bilateralen Bund verlagert.¹⁴⁶ Allerdings gilt es grundsätzlich, dass für Zwingli der göttliche Bund als Verheißung nicht von den Bedingungen abhängt, aber zugleich vor Gott die Verpflichtung der Menschen, die sich in der Beschaffenheit des Bundes befinden, nicht vernachlässigt wird.¹⁴⁷ Die Verpflichtung zu übernehmen, ist jedoch keine Zugangsbedingung für den göttlichen Bund, sondern die selbstverständliche Lebensart der Menschen im Bundesverhältnis. Außerdem ist es nicht festzustellen, wann eine Wende in Zwinglis Bundesgedanken eintrat.¹⁴⁸

comparata est.“

¹⁴³ Vgl. Z 4: 501: „Peccatorum remissionem ipsum testamentum esse, docet Paulus He. 8. [*Hebr. 8. 6 – 13*]. Hoc autem testamentum, foedus aut pactum morte ac sanguine Christi partum esse, monet Petrus 1. cap. 2. et 3. et Paulus Coloss. 1. [*Col. 1. 14*].“

¹⁴⁴ Vgl. Emidio Campi (2016): Theological Profile. In: Amy Nelson Burnett und Emidio Campi (Hg.): A Companion to the Swiss Reformation. Leiden, S. 447–488, hier S. 480, Anm. 83.

¹⁴⁵ Vgl. Hagen (1972), S. 15–20.

¹⁴⁶ Vgl. Scott A. Gillies (2001): Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524–7. In: SJTh 2001 (54/1), S. 21–50.

¹⁴⁷ Vgl. Jack Warren Cottrell (1971): Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli. Dissertation. Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey, S. 271–272: „It is important to note that Zwingli does not take the idea of the human covenant-pledge as a correlate of the divine covenant-promise. These two concepts almost seem just to co-exist in his writings; they are never united by Zwingli into a single covenant with mutual conditions. God’s covenant-promises to man are not conditioned on the human response. Here is where Zwingli’s doctrine of election touches upon his covenant thinking. God chooses the man and fulfils his covenant with him unconditionally. The one whom God elects will in the end pledge himself to serve the Lord, but this is a result and not a condition of the fulfilling of God’s covenant. In other words, the covenant is unequivocally a covenant of grace and has no appearance of a covenant of works.“

¹⁴⁸ Vgl. Andrew A. Woolsey (2012): Unity and Continuity in Covenantal Thought. A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly. Grand Rapids, S. 214–228, vor allem S. 220: „It can be misleading, therefore, to speak of ‘shifts’ in Zwingli’s covenantal thinking. It is much more appropriate to see merely changes of emphases according to the context or controversies of the time to which he was addressing himself.“ Auch Pierrick Hildebrand geht der Wende im Bundesgedanken Zwinglis nach. Vgl. Pierrick Hildebrand (2017): Zwingli’s covenantal turn. In: Jon Balsarak und Jim West (Hg.): From Zwingli to Amyraut. Exploring the Growth of European Reformed Traditions. Göttingen, S. 23–35. Für ihn ist es aber wichtig, wann Zwingli richtig die Kontinuität von dem alten und dem neuen Bund aufgefasst hat, und er ist der Meinung, dass sich die Wende im Jahr 1525 vollzog, weil der Bund mit Abraham in Gen 17 in Zwinglis *Subsidium sive coronis de eucharistia* (17. August 1525) im wesentlichen Sinne im Rang des neuen Testaments steht. Doch man muss beachten, dass Christus sowohl in *Subsidium sive coronis de eucharistia* als auch im Kommentar zum 1. Buch Mose der Einheit des Bundes zugrunde liegt und diese Vorstellung, d.h. dass es keine zwei Christus gibt, den

In der Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern, d.h. in catabaptistarum strophas elenchus (31. Juli 1527) stellt Zwingli den Bundesbegriff auf heilsgeschichtliche Weise dar. Die Geschichte des Bundes hat nach der Schöpfung mit Adam, der das göttliche Gebot übertrat, begonnen, der Bund mit ihm wurde in der Geschichte der göttlichen Erwählung immer wieder erneuert und er ist inhaltlich immer deutlicher und konkreter geworden.¹⁴⁹ Der Bund Gottes wurde in der Geschichte zwar mehrmals mit verschiedenen Menschen und schließlich sogar mit einem ganzen Volk Israel geschlossen, aber damit hat Gott immer dasselbe Ziel verfolgt: die Versöhnung zwischen ihm und den Menschen.

In diesem Sinne hat Gott den Bund, den er mit Israel geschlossen hat, auch mit uns geschlossen, Israel im Alten Testament und die Christen im Neuen Testament sind für Zwingli das einzige Volk Gottes und die beiden, die sich an demselben Bund beteiligen, bilden die Kirche als eine einzige Gemeinschaft Gottes.¹⁵⁰ Er weist die Ansicht seiner Gegner vehement zurück, dass es zwei Völker, zwei Kirchen und zwei Bünde gibt, weil ihre

einen Christus für die Väter im Alten Testament und den anderen Christus für die Christen im Neuen Testament, sondern der einzige Heiland Christus durch seinen Tod all das Volk Gottes in den beiden Testamenten mit Gott endgültig versöhnt hat, auch vor 1525 in seinen Schriften vorkommt. Vgl. Cottrell (1971), S. 181f.: „This one covenant finds its unity in Christ, who is ‘the pledge of salvation and grace.’ When Zwingli says that there is only one faith, he means that Abraham’s faith was focused upon Jesus Christ just the same as ours. The difference is that Abraham believed on God through the seed as promised, whereas we believe on the seed as present. But whether it be Christ as promised or as present, all who believe come to God by him, whether it be faithful Abraham or faithful Christians. This promise of the redeeming seed was given first not to Abraham but to Adam. Thus Zwingli sees all believers united into one people through Christ, as he is available through promise or through presence.“ Vgl. Z 2: 114–115: „dann Christus ist ein so volkummen offer, das er, nun einest uffgeopfret, alle die, so in inn gloubend - die aber helige heissend - in die ewigheit volendet oder ußmachtet, das ist: volkummnet. Und so er für und für mueßte widrumb uffgeopfret werden, hette er ein gestalt glych wie die offer inn dem alten testament, die ouch umb ir unvolkommnen willen muoßtend gewidret werden. Das wäre ie ein mindrung und schmach der volkummenheit des offer, das Christus ist, der sich selbs durch sinen tod hat got für aller menschen sünd uffgeopfret, die ye warend und immer me werdend. Dann wie wär das ein ding, das Christus den väteren allen mit sinem tod, einest erlitten, hette sälligkeit gewonnen; und sölte der selb tod uns nachkommenden nit also wol, nun einest uffgeopfret, in die ewigheit fruchtbar sin, für all unser sünd der gerechtigkeit gottes gnuog ze thuon? So mueßten doch zwen Christi sin, einer, der so volkummenlich die alten väter erlöbt, der ander, der nit so volkummenlich für uns, als iener für die alten, den tod erlitten hette. Oder das lyden des einigen Christi wär für die Christgleubigen im nüwen testament nit so fruchtbar unnd guot als für die väter, wenn wir inn oft mueßtind uffopferen; dann die alten habend inn nie uffgeopfret, sunder sind all zuo got kummen, da Christus erst gelitten hat. Also werdend uns ouch unser sünd verzigen, und kumment zuo got uß krafft unnd fruchtbarheit des lydens, das Christus einest für uns und alle menschen gelitten hat. So tür und werd ist es vor gott, das es in die ewigheit für alle menschen das pfand und wärd ist, durch das sy allein zuo got kummend.“ Darüber hinaus lässt Hildebrand die Predigt Zwinglis von 1522, die zur klaren Darstellung über die Einheit des Bundes gelangte, worauf Lillback (2001), S. 82f. aufmerksam macht, außer Acht. Vgl. Z 1: 200. Vgl. dazu Locher (1981), S. 114, Anm. 96.

¹⁴⁹ Vgl. Z 6.1: 155–157.

¹⁵⁰ Vgl. Z 6.1: 163: „Idem ergo foedus, quod olim cum populo Israëlitico, in novissimis temporibus nobiscum pepigit, ut unus essemus cum eis populus, una ecclesia, et unum foedus quoque haberemus.“

Behauptung nicht nur zwei verschiedene Völker, sondern auch zwei Götter benötigte.¹⁵¹ Mit den zwei Bündnissen in Gal 4,22–26, dem einen zur Sklaverei und dem anderen zur Freiheit, spricht Paulus nicht von den zwei wirklichen Bundesschlüssen, sondern von den zweierlei Menschen, den einen, die der Meinung sind, dass sie sich mit Werken und den Zeremonialgesetzen erlösen können, und den anderen, die der Meinung sind, dass sie einzig und allein durch Christus mit Gott versöhnt werden.¹⁵² Es gibt im göttlichen Bund einen einzigen Weg zu Gott und dieser Weg ist nicht die Befolgung des Gesetzes, sondern der Heiland Christus.¹⁵³

Es ist einleuchtend, dass Christus für Zwingli das Fundament der Einheit des Bundes in der Heilsgeschichte ist. Dabei weist Jack Warren Cottrell zu Recht darauf hin, dass diese Einheit auf den dreieinigen Gott zurückzuführen ist.¹⁵⁴ Gott hat in der Geschichte für die Versöhnung einen einzigen Bund mit den Menschen geschlossen und Christus hat ihn in seinem bestimmten Zeitpunkt durch seinen Tod ein für alle Mal vollendet. Der neue Bund ist in diesem Sinne nicht neu, sondern ebenso alt wie Gottes Schöpfung, seit der Gott den Bund in Kraft gesetzt hat.¹⁵⁵

¹⁵¹ Vgl. Z 6.1: 164: „Duo vero testamenta dicuntur, non quod duo diversa testamenta sint; nam sic oporteret non tantum duos diversos esse populos, sed duorum diversorum populorum duos quoque deos. Quod dum non viderent quidam apud veteres, diversos docebant esse deos, alterum veteris, alterum novi testamenti, istum crudelem, hunc civilem et humanum.“

¹⁵² Vgl. Z 6.1: 164: „Ad horum ergo morem dicit Paulus duo esse testamenta: unum in servitutem generans, alterum in libertatem. Sic enim quorundam erat opinio, ut factis et ceremoniis putarent salutem comparari posse; alii tamen videbant una misericordia ad deum accedi per eum, qui venturus erat.“

¹⁵³ Vgl. Z 6.1: 165: „Sed ne cui hic obrepat: Veteres non per Christum, sed legis observationem ad deum accessisse. Quod quidam ideo sentire videntur, quod duo testamenta sint, unum, quod in servitutem generet, alterum vero, quod per Christum in libertate spiritus sit. Vetus ergo putant ad salutem requirere legis observationem, non Christum, non videntes, quod etiam servata lex non salvum faciebat; ‚si enim per legem iustitia, iam gratis (hoc est: frustra) Christus esset mortuus‘ [Gal. 2. 21].“

¹⁵⁴ Vgl. Cottrell (1971), S. 244f.: „Wherein the oneness of the covenant throughout all the eras of salvation-history? The answer is that the covenant is unified around the one Savior, Jesus Christ. There is only one Savior, whether that Savior be possessed only in promise or in fact. Those who were saved before the coming of Christ were saved through their faith in the promised and coming one. [...] Coupled with this emphasis on the one Savior are two other elements which give covenant unity a complete Trinitarian grounding: the unity and immutability of God, and the application of salvation by the same Spirit in both ages.“

¹⁵⁵ Vgl. Z 6.1: 169: „Non ergo iniiit cum hoc misero hominum genere unquam foedus aliud deus, quam quod iam concinnaverat, antequam homo esset formatus. Semper igitur viguit unum atque idem testamentum. Unus enim atque idem incommutabilis deus semper est; unus ac solus salvator est Iesus Christus, dei non adoptione, sed natura filius, deus eternus ac benedictus in secula. Non potuit ergo unquam aliud esse testamentum, quam quod per Iesum Christum salutem prestabat. Per eum enim solum itur ad patrem [cf. Joh. 14. 6], unde nec Abraham per alium, quam qui promissus erat, ad deum venit. Una via, una veritas, una vita [cf. Joh. 14. 6], unus mediator dei et hominum Christus [cf. 1. Tim. 2. 5]. Per hunc ergo solum acceditur ad deum; unum ergo ac solum testamentum est. Neque enim foedus cum deo alio tendit, quam ut pacem eternam atque letitiam

Dann ist jedoch zu fragen, inwiefern sich alter Bund und neuer Bund überhaupt unterscheiden.¹⁵⁶ Für Zwingli besteht keine Differenz, wenn man die Substanz des Bundes, d.h. das Bundesverhältnis zwischen Gott und Mensch, betrachtet.¹⁵⁷ Wie Abraham Christus als seinen gesegneten Samen umfasst hat und er durch ihn mit Gott versöhnt wurde, werden wir durch Christus mit Gott versöhnt.¹⁵⁸ Gott ist unser Gott, wie er Abrahams Gott war, und wir sind sein Volk, wie Abraham sein Volk war. Für Zwingli gibt es den einzigen Gott und den einzigen Bund, deshalb gehören die Väter im Alten Testament und wir im Neuen Testament zum selben Bund.¹⁵⁹

Allerdings gibt es für Zwingli dennoch vieles, was den alten vom neuen Bund unterscheidet, zur Anweisung für die Väter im Alten Testament und zur Bezeugung für uns im Neuen Testament.¹⁶⁰ In den Unterschieden zeigt sich keine deutliche Differenzierung zwischen Evangelium und Gesetz wie bei Martin Bucer.¹⁶¹ Das Zeremonialgesetz findet jedoch Erwähnung, um zu erläutern, dass die Offenbarung in der Zeit des Neuen Testaments besser verstanden worden ist.

habeamus.“ Vgl. Z 4: 500: „Cum autem Christus iam pro nobis mactatus divinam iustitiam placavit ita, ut per ipsum solum accedatur ad deum, iam novum foedus iniit deus cum humano genere, non sic novum, ut hanc medelam vix tandem invenerit, sed quod olim paratam, quum tempestivum esset, adhibuerit.“

¹⁵⁶ Vgl. Z 6.1: 169: „Attamen priusquam ad conclusionem penetremus, volumus ei quęstioni respondere, quę forsitan non perinde curiosa est, atque adparet. Huic videlicet: ‚Quid ergo discriminis est inter vetus ac novum testamentum?‘“

¹⁵⁷ Vgl. Z 6.1: 169: „Minimum, si principalia ista, quę ad deum et nos pertinent, spectes; [...] Summa in hac re sunt: deus deus noster est; nos populus eius sumus. In his duobus minimum atque adeo nihil est discriminis.“

¹⁵⁸ Vgl. Z 6.1: 169: „Eadem enim summa hodie est, quę olim erat. Sicut enim Abraham Iesum benedictum semen amplectebatur atque per ipsum salvus est factus, sic et hodie per eum salvi reddimur.“

¹⁵⁹ Vgl. Z 6.1: 170: „Nunc conclusionem ponimus: cum ergo unus sit atque immutabilis deus et unum solummodo testamentum, nos autem, qui Christo fidimus, in eodem testamento simus, sequitur, quod deus perinde est deus noster, sicut fuit Abrahę deus, et quod nos perinde sumus populus eius, sicut Israęliticus populus eius fuit.“

¹⁶⁰ Vgl. Z 6.1: 169: „plurimum, si ea, quę ad nos tantum. [...] Quod autem ad humanam infirmitatem tantum, multa contigerunt illis in figura, ut et istos erudirent et nobis essent testimonio.“

¹⁶¹ Vgl. Z 6.1: 169f.: „Primum: Christus nunc est datus, quem olim non sine magno tedio pręstolabantur. Testis est Simeon [cf. *Luc. 2. 25–35*]. Secundum: qui tum in fide moriebantur, coelos non conscendebant, sed sinum Abrahę; nunc, qui Christo fidit, in iudicium non venit, sed transiit a morte in vitam [cf. *Joh. 5. 24*]. Tercium: umbrę ablatę sunt, ut in Hebręis habetur [cf. *Hebr. 8. 5; 10. 1*]. Quartum: lux clarius lucet, quod ad intellectum illuminandum pertinet; ceremonię enim, ut per se nihil redderent obscurius, quia tamen ex eis plurimum accedebat sacerdotibus, non tam strenui fuerunt ad inculcandum religionem ac innocentiam atque fuissent, si ceremoniis non coęgisset avaricia parcere. Quintem: testamentum iam omnibus gentibus prędicatum atque expositum est, quo prius una tantum gens fruebatur. Sextum: prius nunquam fuit vivum vivendi exemplar mortalibus datum, quod nunc per Christum est propositum. Potuisset enim sanguis Christi innocentium sanguini et cędi mixtus pro nostris perlitare delictis; sed sic exemplari caruissemus.“

3.1.5 Heinrich Bullinger

Über den Bundesgedanken¹⁶² des Nachfolgers von Zwingli sind in der Forschung schon heftige Diskussionen geführt worden, umstritten ist, ob der Bundesbegriff das zentrale Dogma seiner Theologie ist und ob er bilateral oder bedingt ist. Die erste Frage lässt sich in dieser Arbeit nicht beantworten, weil ihr Fokus auf dem Bundesgedanken in Bullingers Schriften liegt, die er in den 20er und 30er Jahren des 16. Jahrhunderts verfasst hat. Allerdings werden wir den zweiten Punkt behandeln, indem wir uns mit seiner Schrift über das Testament bzw. den Bund eingehender befassen.

Bevor Bullinger sein Werk über den Bund verfasst hat, hatte er den Bundesbegriff schon in verschiedenen Schriften behandelt. In *Studiorum ratio* (1528),¹⁶³ in dem es um die Exegese und die Hermeneutik geht, macht er deutlich, dass der gemeinsame Skopus aller biblischen Bücher das Testament bzw. der Bund zwischen Gott und Menschen ist.¹⁶⁴ Zu seiner Zeit wird zwar die Ansicht, dass alles in der Heiligen Schrift sich auf Gesetz und Evangelium bezieht, allgemein vertreten,¹⁶⁵ aber er tritt ihr mit dem Bundesbegriff entgegen.

Auch in *De prophetarum officio* (1532),¹⁶⁶ wo es um das Amt der Propheten geht, deren

¹⁶² Zum Bundesgedanken Heinrich Bullingers, J. Wayne Baker (1980): *Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition*. Athens, Ohio; Charles S. McCoy und J. Wayne Baker (1991): *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition. With a Translation of De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (1534). Louisville, Kentucky; J. Wayne Baker (1998): *Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect*. In: *SCJ* 1998 (29/2), S. 359–376; Heinrich Assel (2004): »Bund« - souveränes Leben mit Gott im Gebot und Gesetz. Heinrich Bullingers »Von dem einigen und ewigen Testament oder Pundt Gottes« (1534). In: *EvTh* 2004 (64/2), S. 148–158; Dieter Groh (2004): *Heinrich Bullingers Bundestheologie*. In: *ZKG* 2004 (115), S. 45–99; Peter Opitz (2004): *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den «Dekaden»*. Zürich, S. 317–352; Aurelio A. García (2007): *Bullinger's De testamento. The Ample Biblical Basis of Reformed Origins*. In: Emidio Campi und Peter Opitz (Hg.): *Heinrich Bullinger. Life - thought - influence*. Zürich, S. 671–692; Lukas Vischer (2007): ... einen Bund mit euch und allen lebenden Wesen. In: Emidio Campi und Peter Opitz (Hg.): *Heinrich Bullinger. Life - thought - influence*. Zürich, S. 961–976; W. van't Spijker (2007): *Bullinger als Bundestheologe*. In: Emidio Campi und Peter Opitz (Hg.): *Heinrich Bullinger. Life - thought - influence*. Zürich, S. 573–592; Joe Mock (2011): *Bullinger and the Covenant with Adam*. In: *RThR* 2011 (70/3), S. 185–205; Joe Mock (2013): *Biblical and Theological Themes in Heinrich Bullinger's »De Testamento«* (1534). In: *Zwing.* 2013 (40), S. 1–35; William Peter Stephens (2019): *The Theology of Heinrich Bullinger*. Göttingen, S. 193–224.

¹⁶³ Bullingers Schrift *Studiorum ratio* wurde schon in seiner Kappeler Zeit verfasst, aber sie wurde erst nach seinem Tod im Jahr 1594 veröffentlicht. Vgl. Mock (2011), S. 193.

¹⁶⁴ Vgl. HBW.SR 1: 74: „Hoc certum est: omnes sacre scripture libros communem quendam habere scopum, qui, qualis sit, vicamus: Deus celi, Deus ille omnipotens pepigit cum humano genere testamentum, pactum seu foedus sempiternum.“

¹⁶⁵ Vgl. HBW.SR 1: 74: „Sunt, qui nostris temporibus omnia referant ad legem et euangelium; quod ut in presentiarum non culpo, sic neque laudibus vehere volo.“

¹⁶⁶ Heinrich Bullinger (1532): *De prophetarum officio, et quomodo digne administrari possit, oratio*, Henrycho

vornehmste Aufgabe die Auslegung der Schrift ist,¹⁶⁷ bildet nicht die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, sondern das Testament bzw. der Bund das Zentrum der Schrift, auf den sich alles bezieht, und von dem alles abhängt.¹⁶⁸ Für Bullinger ist der Bundesbegriff als *scopus* bzw. *status* der Schlüssel, um die Schrift richtig zu verstehen und auszulegen, weswegen bei ihrem Studium zu beachten ist, wie der Bundesgedanke mit den jeweiligen Hauptthemen der einzelnen biblischen Bücher verbunden ist.¹⁶⁹

Der Bundesbegriff ist für Bullinger von Bedeutung nicht nur auf hermeneutischer Ebene, sondern auch zum Verständnis von Frömmigkeit bzw. Religion. Sein Vorgänger Zwingli hat bereits in *De vera et falsa religione commentarius* (1525) darauf hingewiesen, dass die Religion zwei Grenzen umfasst, nämlich den Gott, den die Religion erreicht, und den Menschen, der damit Gott erreicht.¹⁷⁰ Auch bei Bullinger tritt das Verhältnis zwischen Gott und Menschen klar in seinen oben erwähnten beiden Schriften hervor,¹⁷¹ dieser

Bullingero Autore. Zürich: Christoph Froschauer.

¹⁶⁷ Vgl. Bullinger (1532), S. 3b: „Porro cum expositio scripturarum in functione prophetica, primas tenuerit, primum quoque disserendum uidet quomodo propheta scripturas apposite & syncere tractare possit.“

¹⁶⁸ Vgl. Bullinger (1532), S. 4b: „Inprimis uero praestat in omnibus professionibus statum, id est, illud primarium & quo omnia referuntur, & in quod innituntur omnia, spectare. [...] Ita moneo te quoque ô propheta Dei, ut scripturas expositurus, sepius tecum cogites, quis scripturae sanctae status sit & quo referantur omnia. Id plerique legem esse aiunt & Euangelium: sed minus proprie. Testamentum enim, qui & totius scripturae titulus est, totius etiam scripturae status est.“

¹⁶⁹ Vgl. Bullinger (1532), S. 7a–b: „Et haec quidem in genere de statu obseruando tradidimus, proderit & in specie eundem in singulis obseruare sacrarum literarum scriptoribus: Vt expositurus legem uel historiam, uel orationem prophetae alicuius, aut apostoli locum aliquem, obserues, quid intendat & quid probare uelit author. [...] Consulto itaque feceris, ô propheta Dei, si scripturas enarraturus, ante omnia, non scripturae tantum generalem, sed scriptorum quoque particulares, status & consilia, obserues, & quomodo singula ad statum referantur argumenta.“

¹⁷⁰ Vgl. Z 3: 640: „Quandoquidem autem religio fines duos complectitur, alterum: in quem tendit religio, alterum: qui religione tendit in alterum, proximum esse oportebit, ut de utroque extremo dicamus. Hoc est: Cum deus sit, in quem tendit religio, homo uero, qui religione tendit in eum fieri nequit, ut rite de religione tractetur, nisi ante omnia deum agnoveris, hominem uero cognoveris.“ Aber Zwingli (Z 3: 639) leitet wie Cicero das Wort „religio“ von „relegere“, das „überdenken“ bedeutet, ab, während Bullinger es wie Lactantius und Augustinus auf „religare“, das „verbinden“ bedeutet, zurückführt. Vgl. Opitz (2004), S. 342–343.

¹⁷¹ Vgl. HBW.SR 1: 74–76: „Duo autem sunt, quae in hoc continentur fœdere: Primum astringit se nobis Deus, pollicetur et indicat, quis et qualis nobis esse uelit. Deinde praescribit, quid a nobis exigit. Et principio quidem declarat, quis sit: Deus ille omnipotens, uerus et æternus, copiosus cornu, apud quem unum omnia ea inueniantur, quae a humano desiderantur pectore, quia ipsius est caelum et terra et omnia, quae in eis sunt. Pollicetur autem se Deum nostrum fore et seminis nostri, hoc est: promittit se omnem bonitatis suae thesaurum in nos largissime profusurum idque gratis. [...] Hactenus de parte prima. Iam uero quod nos attinet, debemus omnino nos pactum hoc custodire, integre illi fidem seruire, unico herere, innocentiae studere, ad nutum et uoluntatem Dei uivere. Nam qui secus egerint, eos ceu foedifragos auxilio nudatos inimicis et malis omnibus exponit. Estque haec pars secunda.“ Vgl. Bullinger (1532), S. 4b–5a: „Testamenti enim uoce pactum intelligimus foedus & conuentionem, eam uidelicet, qua Deus conuenit cum uniuerso mortalium genere, se Deum nostrum fore, omni sufficientiam, bonorum aceruum, [...] Debere autem hominem studere integritati, ut perfecto erectoque sit erga hunc Deum animo, ut ambulet in uisibus eius, atque se totum illi committat, tanquam Deo summo & patri amatissimo. Haec

Bundesbegriff wird auch in seiner Schrift über den Bund, *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno* (1534),¹⁷² weiter betont und hier wird deutlich, dass die Frömmigkeit bzw. Religion als ganze aus diesem Hauptinhalt des Bundes besteht.¹⁷³

In *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno* erläutert Bullinger zunächst, wie unterschiedlich der Begriff „Testament“ in der Schrift gebraucht wird. Nach dem Sprachgebrauch bezeichnet er erstens das Erbe (*haereditas*), zweitens die Verheißung (*promissio*) und drittens den Bund (*pactum, foedus*), der dem hebräischen Wort „berit“ am besten entspricht und in Gen 15 und 17 benutzt wird.¹⁷⁴ Bullinger bevorzugt die dritte Bedeutung für seine Abhandlung, auch wenn er zugibt, dass Erbe und Verheißung sprachlich und theologisch in den biblischen Büchern angemessen gebraucht werden.

Für Bullinger besteht der Bund darin, dass Gott und Mensch sich mit bestimmten Zeremonien und unter bestimmten Bedingungen verbinden.¹⁷⁵ Der Gott des Bundes ist der Schöpfer des Alls, dieser unsterbliche, allwissende und allmächtige Gott bietet zuerst den Bund an und verbündet sich mit den durch die Sünde verdorbenen Menschen.¹⁷⁶ Die Menschen im Bund sind nicht alle Menschen in der Welt, sondern die Nachkommen

autem foederis capita, Abrahæ quidem concredita, sed nobis & instrumento & ueluti per manus a patribus tradita, [...]"

¹⁷² Heinrich Bullinger (1534a): *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno* Henrychi Bullingeri breuis expositio. Zürich: Christoph Froschauer. Die deutsche Übersetzung dieser Schrift erschien im selben Jahr ohne Angabe von Drucker, Druckort und Erscheinungsjahr. Vgl. HBBibl 1: 34, Nr. 60. Heinrich Bullinger (1534b): *Von dem einigen unnd ewigen Testament oder Pundt Gottes*. Zürich. In dieser Arbeit wird auch diese Übersetzung, die nicht paginiert ist, berücksichtigt.

¹⁷³ Vgl. Bullinger (1534a), S. 16a–b: „In hisce porro breuissimis capitibus foederis tota consistit summa pietatis, imo nihil aliud omnium aetatum sanctis per uniuersam scripturam traditum constat, quam quod hisce capitibus foederis comprehensum est, nisi quod successione temporum singula fusius & clarius exposita sunt.“ Vgl. dazu García (2007), S. 671f. An einer anderen Stelle wird eine Aussage, die in Bullinger (1534a), S. 17b nicht vorhanden ist, in der deutschen Übersetzung hinzugefügt. Vgl. Bullinger (1534b): „So du nun gern wilt so halt gegen disen zweyen pundtsarticklen das gantz gesatz/alle propheten vnd geschrifften der Apostlen/so wirft du befinden / das alle geschriff beyder testamenten vff disen pundt als vff den rechten zwäck vnd einige hauptsumm warer religion gerichtet ist.“

¹⁷⁴ Vgl. Bullinger (1534a), S. 2a–3b.

¹⁷⁵ Vgl. Bullinger (1534a), S. 4a: „Proprie uero foedus inter hostes sit dum a bello disceditur: ponitur tamen pro amicitia & coniunctione, sed quae solenniter & certis cum ceremoniis tum conditionibus coit.“

¹⁷⁶ Vgl. Bullinger (1534a), S. 6a–b: „Est autem ineffabilis misericordiae & gratiae diuinae argumentum quod ipsum numen, ipse inquam Deus aeternus, ipsum foedus primus offert, nullis ad hoc hominum meritis adactus, sed mera & natiua bonitate impulsus. [...] Quid enim in orbe maius factum aut auditum est unquam, quam quod aeterna illa uis & maiestas, immortalis inquam ille omniscius & omnipotens Deus, conditor uniuersi, in quo omnia subsistunt, a quo omnia sunt, & per quem conseruantur omnia, foedere se miseris & peccato corruptis iunxit mortalibus?“

Abrahams, d.h. die von Gott zum Bund auserwählten Menschen.¹⁷⁷ Hier ist der wichtigste der Gott selbst, der nach menschlicher Gewohnheit mit den Menschen den Bund eingeht.

Aber im Gegensatz zur Absicht Bullingers legt J. Wayne Baker auf die menschliche Verantwortung in seinem Bundesgedanken den größten Wert aufgrund seiner Prädestinationslehre.¹⁷⁸ Zwar tritt Bullinger nicht für die semipelagianischen Lehren ein,¹⁷⁹ aber Baker behauptet, dass der Proto-Arminianismus in den Aussagen des Züricher Reformators auffindbar ist.¹⁸⁰ Die Frage, ob der Bundesbegriff in diesem Sinne für ihn bedingt ist, kann beantwortet werden, indem wir den Kern seines Bundesgedanken betrachten.

Bullinger erörtert auf Basis von Gen 17, unter welchen Bedingungen sich Gott und Menschen verbinden: Gott will der Gott von Abraham und seinen Nachkommen sein und Abraham und seine Nachkommen sollen vor Gott unsträflich wandeln.¹⁸¹ In der deutschen Übersetzung von 1534 wird „unter welchen Bedingungen“ hinzugefügt: was jeder Teil des Bundes dem anderen schuldig ist und wozu sich beide Teile verbinden.¹⁸² Dass Gott unser

¹⁷⁷ Vgl. Bullinger (1534a), S. 7b: „Atqui hisce omnibus hoc dictum uolo, Deum illum optimum maximum esse qui cum Abraham & semine eius pepigerit foedus: nunc de semine Abraham dicemus.“

¹⁷⁸ Vgl. Baker (1980), S. xxii–xxiii: „Although *testamentum* also carried the meaning of last testament and promise for Bullinger, God’s agreement with man included not only God’s promises but also certain conditions that man was obligated to meet. [...] Predestination was the second important matter of disagreement in Reformed Protestantism, and it was closely related to the issue of testament and covenant. [...] For Calvin, predestination implemented *sola fide* and protected *sola gratia*. Bullinger, while not avoiding the issue, did not attempt to solve the tensions, which he thought were also found in the Scripture, between conditional covenant and *sola gratia*. For Bullinger, the covenant was the exclusive vehicle through which God worked in history with His people. Bullinger held to a conditional covenant on the one hand and to *sola gratia* encased within a carefully stated doctrine of single predestination on the other hand.“ Seine Ansicht über Bullingers Prädestinationslehre ist bereit von Cornelis P. Venema zurückgewiesen worden. Vgl. Cornelis P. Venema (2002): Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination. Author of “the Other Reformed Tradition”?. Grand Rapids.

¹⁷⁹ Vgl. Baker (1998), S. 370, Anm. 56: „When I wrote, ‘Melanchthon’s stipulation of the covenant was not so different from Bullinger’s conditions of faith and piety,’ I certainly did not mean to imply that Bullinger’s thought was semi-Pelagian.“

¹⁸⁰ Vgl. Baker (1998), S. 371: „It is Bullinger, not I, who sometimes sounds like a proto-Arminian. In fact, the Arminians of the late sixteenth and early seventeenth centuries appealed to him and claimed to be his followers. Though I do not agree with their interpretation of Bullinger, there is definitely a tension within his thought when it comes to predestination. [...] On the one hand, he stated his ‘universalism,’ [...] On the other hand, he went on to affirm *sola gratia* in the same writing.“

¹⁸¹ Vgl. Bullinger (1534a), S. 5b: „Deinde quibus conditionibus conuenerint, utique his, quod Deus uelit esse seminis Abrahæ Deus, & quod semen Abrahæ integre coram Deo debeat ambulare.“

¹⁸² Vgl. Bullinger (1534b): „Demnach wirt gemeldet was yeder teyl dem anderen schuldig sye / mit was gedingen der pundt gemacht / vud worzû sich yede part verbunden.“

Gott sein will und wir vor Gott vollkommen wandeln sollen, ist bei Bullinger keine Voraussetzung für den Bundesschluss, sondern es zeigt, wie Gott und wir miteinander umgehen und wie Gott und wir wieder zusammen leben.

Auch wenn Bullinger „*conditio*“ für das Bundesverhältnis in seiner Schrift am häufigsten verwendet, schlägt er „*caput*“ als einen besseren Ausdruck dafür vor,¹⁸³ der bei ihm den Hauptinhalt oder den Angelpunkt bedeutet.¹⁸⁴ In der deutschen Übersetzung von 1534 kommt der Ausdruck „pundtsartickel“, der dem lateinischen Wort *caput* entspricht, am häufigsten vor und das Wort „gedinge“, das *conditio* entspricht, wird nur achtmal für dessen Übersetzung benutzt, davon sechsmal mit anderen Ausdrücken, z.B. „pundtsartickel“, „verschrybung“ oder „schuldig.“ Die Tatsache, dass „gedinge“ allein nur zweimal in der deutschen Übersetzung von 1534 verwendet wird, ist wahrscheinlich ein Indiz dafür, dass *conditio* nicht Bullingers eigener Terminus ist und er *conditio foederis* in seinem eigenen Sinn, d.h. als den Hauptinhalt oder den Angelpunkt des Bundes annimmt. In *De prophetarum officio*, die vor *De Testamento seu foedere Dei unico & aeterno* geschrieben wurde, gebraucht er für Bundesverhältnis nicht *conditio*, sondern *caput*.¹⁸⁵

William Peter Stephens weist darauf zu Recht hin, dass diese Tatsache bemerkenswert und ein Beweis dafür ist, dass das Bundesverhältnis (Glaube und Liebe) für Bullinger keine Voraussetzung für den Bundesschluss ist.¹⁸⁶ In *De Testamento seu foedere Dei unico & aeterno* expliziert er, dass die prophetischen Geschichtswerke zeigen, auf welche Weise Gott

¹⁸³ Vgl. Bullinger (1534a), S. 4a: „Nam in foederibus certae priscis erant ceremoniae, conditiones praescriptiones ue certae, aut si maus appellare capita, quibus scilicet conditionibus coëat foedus, quandiu uinciat.“

¹⁸⁴ Vgl. dazu HBW.SR 1: 84: „Neque hic ignoramus Agricola et aliorum de statu sententiam, vocamus tamen statum summam, caput, constitutionem, in quo potissimum rei cardo vertitur, de quo potissimum disseritur, et unde omnia argumenta dependent.“

¹⁸⁵ Vgl. Bullinger (1532), S. 4b–5a: „Testamenti enim uoce pactum intelligimus foedus & conuentionem, eam uidelicet, qua Deus conuenit cum uniuerso mortalium genere, se Deum nostrum fore, omni sufficientiam, bonorum aceruum, [...] Debere autem hominem studere integritati, ut perfecto erectoque sit erga hunc Deum animo, ut ambulet in uis eius, atque se totum illi committat, tanquam Deo summo & patri amantissimo. Haec autem foederis capita, Abrahae quidem concredita, [...]“

¹⁸⁶ Vgl. Stephens (2019), S. 202f.: „Significantly, the word *conditio* (condition or main point) is not used in *The Prophet*. Moreover, faith and love are in no way conditions for entering the covenant, they are rather commended to us. The prophets, moreover, are said to depict the goodness, righteousness, and majesty of God and with great ardour to exhort to faith and innocence of life. The New Testament sees Christ as the pioneer and living examples of faith in God and innocence of life, and the testament in which faith and innocence are commended to us as the chief point of scripture.“

seinen Bund hielt und wie die Gläubigen vor ihm untadelig wandelten.¹⁸⁷ Bei Bullinger führen die Propheten die Beispiele des Bundes in der Geschichte an, die zeigen, wie Gott und die Gläubigen zusammen leben.

Wir gehen auf die Stelle zurück, wo der Ausdruck „gedinge“ allein zweimal verwendet wird. Da ist die Frage wichtig, ob die Kinder, die den Bund nicht einhalten können, aus ihm ausgeschlossen werden. Bullinger bemerkt hier einen Irrtum, dass diejenigen, die nur *conditiones foederis* berücksichtigen und von der Gnade und Verheißung Gottes absehen, die Kinder aus der Bundesgemeinschaft ausschließen.¹⁸⁸ Dagegen sollten nicht nur die *conditiones foederis*, sondern auch die Verheißung und die Barmherzigkeit Gottes berücksichtigt werden und die Kinder sollten dabei auf keinen Fall aus dem Bund ausgeschlossen werden.¹⁸⁹ Sie werden aber verstoßen, wenn sie erwachsen werden und die *conditiones foederis* unbeachtet lassen.¹⁹⁰

Kann diese Aussage beweisen, dass Bullinger, so Bakers These, den Weg zum Arminianismus angebahnt hat? Hat Gott zugelassen, dass diejenigen, die nicht mehr glauben wollen, seiner Gnade widerstehen? Oder kann die Erlösung wieder verloren werden? Um Bullingers Aussage jedoch richtig zu verstehen, muss jedoch ihr Kontext unbedingt berücksichtigt werden. Bullinger setzt sich an dieser Stelle mit den Wiedertäufern auseinander¹⁹¹ und spricht nicht von den Gläubigen, sondern von seinen Kindern, die auch mit den Kindern vergleichbar sind, die in der Kindheit als Erben eingesetzt worden sind, aber enterbt werden, wenn sie zu Verstand kommen und die Befehle ihrer Eltern nicht mehr

¹⁸⁷ Vgl. Bullinger (1534a), S. 20a–b: „Verum a lege descendimus ad prophetas. Hi historiam alias conscribunt, [...] In historiis exempla quaedam, imo nihil aliud quam exempla huius foederis, sicut & Moses in sua historia, proponunt, in quibus uidere est quomodo Deus pactis steterit, Deus seminis Abrahae fuerint, [...] denique quomodo sancti coram illo ambularint in integritate, [...] Proinde historiae propheticae huius foederis tanquam uiua sunt paradigmata.“

¹⁸⁸ Vgl. Bullinger (1534a), S. 7b–8a: „Qui enim conditiones duntaxat foederis expendunt, gratiam uero & promissionem Dei negligunt, infantes foedere excludunt: eo uidelicet quod pueri foederis capita non modo non obseruent, sed ne intelligant quidem.“

¹⁸⁹ Vgl. Bullinger (1534a), S. 8a: „Caeterum si singulis tribuas singula habeasque non conditionum foederis modo, sed & promissionis siue misericordiae Dei, aetatis ac rationis respectum, deprehendes credentes ex Iudaeis & Gentibus esse illud semen Abrahae cum quo foedus iniiit Dominus: interim uero sobolem, hoc est infantes istorum foedere nequaquam excludi.“

¹⁹⁰ Vgl. Bullinger (1534a), S. 8a: „excludi autem ubi accedente rationis usu foederis conditiones negligunt.“

¹⁹¹ Es ist zu vermuten, dass die *conditiones foederis* wahrscheinlich ein Terminus der Wiedertäufer ist. Zwingli (Z 4: 499) hat zwar bereits „*conditio a deo promissa*“ erwähnt, aber als die Übersetzung für seinen Ausdruck „*conditio*“ scheint die Beschaffenheit oder der Zustand passender als die Voraussetzung oder die Bedingung zu sein.

befolgen.¹⁹² Daraus ergibt sich, dass nicht jeder, der aus Abraham geboren wurde, zu seiner Nachkommenschaft gehört, sondern nur derjenige, der ein Sohn der Verheißung, d.h. gläubig ist.¹⁹³ In diesem Sinne unterscheiden sich bei Bullinger die geistlichen Nachkommen Abrahams, die durch den wahren Glauben im Bund ausharren, von den fleischlichen, die sich weder auf die geistlichen Hauptpunkte des Bundes noch auf die Verheißung Gottes verlassen.¹⁹⁴ Es ist für Bullinger sehr unwahrscheinlich, dass das geistliche Volk Gottes trotz seiner Gnade den Bund missachtet und ihn bricht.

Für die These, dass sich der Bundesbegriff Bullingers von den anderen Reformatoren unterscheidet und seine Bundesvorstellung eigenartig bedingt ist, ist eine Aussage von ihm noch erwähnenswert. In der Darstellung über Christus und Bund macht er aufmerksam darauf, dass Christus der Zeuge des Geheimnisses ist, dass Gott den Menschen in einen Bund und in eine Gemeinschaft aufgenommen hat, dass er ihn durch ein unauflösbares Band sowie durch die verwunderliche Liebe mit sich verbunden hat, und dass er unser Gott ist.¹⁹⁵ Wenn Gott einen Menschen zu seinem Bund auserwählt und ihn durch ein unauflösliches Band mit sich verbindet, ist der göttliche Bund aus menschlichen Gründen nicht zu zerbrechen. Folglich ist der Bund Gottes bei Bullinger keineswegs als bedingter Bund zu verstehen.

Auch wenn Gott uns den Bund zuerst anbietet und ihm seine Treue in Ewigkeit bewahrt, fordert er die menschliche Verantwortung und wir übernehmen im Bund unsere Pflicht. Bei Bullinger zeigt Christus selbst deutlich die beiden Teile des Bundes. Einerseits bekräftigt er durch seinen Tod und seine Auferstehung die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes und er erklärt, dass Gott der Segen und die ewige Glückseligkeit für uns ist.¹⁹⁶ Andererseits

¹⁹² Vgl. Bullinger (1534a), S. 8a–b.

¹⁹³ Vgl. Bullinger (1534a), S. 8b–9a: „Hinc uero nobis illa apud prophetas & apostolos enata est disputatio de semine Abrahae, nempe quod non omnis qui natus sit de Abraham sit semen Abrahae, sed qui promissionis sit filius, hoc est fidelis, siue is Iudaeus siue Gentilis sit.“

¹⁹⁴ Vgl. Bullinger (1534a), S. 31b–32a: „Pari modo ac ratione scriptura uocauit Carnalem populum, non eum quidem qui in testamento Dei per ueram fidem perstitit, sed qui carnalibus magis nitebatur quam solidis & spiritualibus testamenti capitibus seu promissioni Dei.“

¹⁹⁵ Vgl. Bullinger (1534a), S. 21b: „Dum enim uerus Deus uerum assumpsit hominem, iam non uerbis aut argumentis amplius egit, sed ipsa re toti orbi maximum illud attestatus est mysterium, quod scilicet Deus hominem in foedus & consortium admisit, imo nexu indissolubili illum sibi summo amoris miraculo constrinxit, & quod Deus noster sit.“

¹⁹⁶ Vgl. Bullinger (1534a), S. 21b–23a: „Inde nimirum euangelistae tot tantisque exemplis maxima eaque innumera Christi recensent miracula ac beneficia. His enim declarauit Deum esse beneficum, adeoque generis humani copiae cornu patrem ac Schadai. Quo & ipsa mors & resurrectio Christi referuntur. Sunt enim diuinae misericordiae iustitiae & uitae restitutae certissima testimonia, quibus se Deus ob oculos nostros statuit & totum sese nobis impendit, benedicens nobis & suscipiens nos per ipsum repurgatos in consortium & regnum

verdeutlicht Christus uns als ein lebendiges Vorbild, wie wir allem, was Gott von uns verlangt, folgen sollten. Deswegen sehen wir am Leben Christi unverkennbar, wonach wir streben und was wir fliehen sollen, oder was Gott gefällt und was ihm missfällt.¹⁹⁷ Auch die Lehre Christi legt die beiden Grundsätze des Bundes dar: der Glaube an Gott und die Nächstenliebe. Denn der Glaube ist das Vertrauen, dass Gott höchst gut, gerecht und wohl­tätig gegenüber dem Menschen ist, und die Liebe ist wirklich die Quelle der Unschuld und Unsträflichkeit.¹⁹⁸ Der Bundesgedanke Bullingers ist in der Tat zweiseitig, zwar ohne die bedingte Gültigkeit des Bundes in Erwägung zu ziehen.

Wie die Zweiseitigkeit des Bundes ist es bei Bullinger auch von Bedeutung, dass der Bund einzig und ewig ist. Dies ist bereits in seiner Schrift vorausgesetzt, was schon ihr Titel annonciert. In der Heiligen Schrift gibt es freilich die Unterscheidung zwischen dem alten und neuen Bund,¹⁹⁹ aber sie resultiert nicht aus der Substanz des Bundes, sondern aus den äußerlichen Umständen.²⁰⁰ Für Bullinger gibt es nach dem Wesentlichen nur einen Bund, nur eine einzige Kirche aller Gläubigen vor und nach Christus, einen einzigen Weg zum Himmel und eine einzige, beständige Religion aller Gläubigen.²⁰¹

Es ist bemerkenswert, dass für Bullinger eine einzige Kirche und eine einzige Religion

aeternum. [...] Ad hunc ergo modum ipse dominus Iesus foederis alteram partem confirmavit exposuitque, ipsa re indicans Deum esse Deum Schadai seminis Abrahae benedictionem ac foelicitatem aeternam.“

¹⁹⁷ Vgl. Bullinger (1534a), S. 23a: „Alteram uero partem, quam diximus explanare quod uicissim ille exigat a nobis, & quales nos esse conueniat, idem dominus non minore diligentia euidenciaque nobis in Christo statuit ob oculos. Praescripserat conditionibus foederis, Ambula coram me & esto integer. Veniens ergo in hunc mundum Christus dominus, illamque uiam Dei ingressus uiuum nobis reliquit exemplum quod insequeremur. In Christi enim uita quam hoc diligentius descripserunt euangelistae ceu in speculo quodam uidemus quid nobis insequendum fugiendumue sit, quod Deo placeat, quid displiceat.“

¹⁹⁸ Vgl. Bullinger (1534a), S. 23b–24a: „Haec de uita & exemplo Christi uiuo. Iam quod doctrinam eius attinet non est quod multis agam. Quis enim nescit hanc ita esse institutam ut partim fidem in Deum, partim amorem proximi tradat? Illa priorem foederis rationem exponit, haec posteriorem. Fides enim credit Deum summe bonum iustum & beneficum esse in hominem. Charitas uero ipsius innocentiae integritatisque fons est.“

¹⁹⁹ Vgl. Bullinger (1534a), S. 28a: „Caeterum cum multa inueniantur in sacris argumenta quae prima statim fronte Testamenta duo, spiritus duos, & populos duos, longe lateque inter se uideantur secernere, [...]“

²⁰⁰ Vgl. Bullinger (1534a), S. 28b: „Principio ergo certum est ueteris & noui testamenti spiritus ac populi nomenclaturam non oriri ex ipsa foederis substantia, sed ascitiis quibusdam & accidentibus, quae temporum interuallis aliud atque aliud pro diuersitate gentis Iudaicae suadentibus, accessere, non ut perpetua & unice ad salutem necessaria, sed ut mutabilia & pro tempore & pro personarum & caussarum ratione enata, sine quibus ipsum foedus facile subsisteret.“

²⁰¹ Vgl. Bullinger (1534a), S. 25b: „Vnicum ergo testamentum est & una omnium ante & post Christum sanctorum ecclesia, unica ad coelos uia, unica item constansque omnium sanctorum religio.“ Darin stimmt Bullinger völlig mit Zwingli überein.

aufgrund des göttlichen Bundes entstanden sind. Wie oben erwähnt unterscheidet er zwar das geistliche Volk vom fleischlichen Volk, aber er hebt zugleich hervor, dass es das geistliche Volk schon in den Zeiten des Alten Testaments gab.²⁰² Durch die Tatsache, dass das alte und neue Volk denselben Geist Gottes haben, wird Bullingers Auffassung unterstützt, dass die Kirche des Alten Testaments und die Kirche des Neuen Testaments nicht auseinanderzuhalten sind.²⁰³

Wie der Bund und die Kirche ist die einzige Religion für Bullinger mit dem Entstehen der Welt hervorgegangen. Aus diesem Grund ist der evangelische Glaube, der auf dem einzigen und ewigen Bund Gottes beruht, weder neu noch fremd. Darüber hinaus ist er durchaus am ältesten im Vergleich zu allen anderen Religionen.²⁰⁴ Bei Bullinger verbindet sich nicht die römische Kirche, sondern die evangelische Kirche, die aus der Reformationsbewegung entstanden ist, mit dem Gott in dem einzigen und ewigen Bund, genau deswegen gehört sie zur einzigen Kirche in der Geschichte. Der einzige und ewige Bund Gottes ist für Bullinger das Fundament der Kirche und der Religion bzw. der Frömmigkeit.

3.1.6 Unterschied und Gemeinsamkeit

Auch wenn Luther vorwiegend den Begriff „das Testament Christi“ verwendet und Melanchthon mit dem Terminus „Evangelium“ in der Darstellung seines Bundesgedankens arbeitet, definieren beide Wittenberger Reformatoren den Bundesbegriff als *promissio*. Die Züricher Reformatoren bevorzugen demgegenüber den *foedus*-Begriff und betonen, dass die Substanz des Bundes ist, dass Gott unser Gott ist und wir sein Volk sind. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Wittenberg und Zürich. Unter den Reformatoren nimmt Bucer eine vermittelnde Position ein, denn er integriert in seinen Bundesgedanken den *promissio*- und *foedus*-Begriff. Wenn wir im Folgenden Calvins Bundesgedanken untersuchen, werden wir erkennen, dass er die Position Bucers aufgreift, da auch er den

²⁰² Vgl. Bullinger (1534a), S. 32a–b: „Inde enim colligimus carnalem populum eum esse qui uult esse sub lege. Deinde non omne protinus semen Abrahae sub lege aut carnale esse. Carnale enim dicitur quod legalibus sine scientia & spiritu adhaeret, perque illa se saluari posse confidit. [...] Veri porro Abrahae filii liberi sunt & promissionibus Dei nituntur. Proinde habuit quoque uetustas Israëllem spiritualementem.“

²⁰³ Vgl. Bullinger (1534a), S. 34a–b: „Quae cum ita habeant quis est qui non uideat ueteris & noui cum populi tum testamenti nomina non posse ipsum testamentum ipsamque Ecclesiam ueterum & nostram scindere. Spiritus quoque idem est utrisque, [...]“

²⁰⁴ Vgl. Bullinger (1534a), S. 49b–50a: „[...] multo iustius nos de antiquitate fidei nostrae gloriamur, utpote quae & Gentilitia & Iudaica antiquior, ab initio mundi ad hanc usque diem durauit, [...]“

Bundesbegriff zugleich als *promissio* und *foedus* bezeichnet.

Wittenberg und Zürich unterscheiden sich in ihrer Definition des Bundesbegriffs. Die Reformatoren in Wittenberg, Strasbourg und Zürich sind jedoch sich darüber einig, dass der alte und der neue Bund eine unauflösliche Einheit bilden. Es ist zwar unstrittig, dass Luther den alten Bund mit dem neuen Bund kontrastiert, aber es ist nötig, den historischen Kontext seiner Aussagen über den alten Bund zu berücksichtigen, denn er zielt mit seiner negativen Beurteilung auf diejenigen, die nur am Gesetz hängen bleiben. Wahr ist vielmehr, dass Luther aufgrund der Einheit des Bundes zur Ansicht gelangt, dass die Kirche im Alten Testament und die Kirche im Neuen Testament zusammen eine Einheit bilden. Dieser bundestheologische Aspekt ist weiterhin in Calvins Bundesgedanken zu finden. Im historischen Kontext des 16. Jahrhunderts wird sich sein Bundesgedanke nicht als völlig neuartig erweisen.

3.2 Bund in der *Institutio*

In Calvins *Institutio* ist die Bundeslehre seit 1539 enthalten, die seinen Bundesgedanken umfassend darstellt. In diesem Abschnitt sind die Konturen seines Bundesgedankens bei Betrachtungen der Bundeslehre in der *Institutio* zu erkennen, bevor wir auf seine exegetischen Werke eingehen.

3.2.1 Die Substanz des Bundes: *gratuita adoptio*

Wir haben gesehen, dass Martin Bucer und die Züricher Reformatoren beim Bundesbegriff zwischen seiner Substanz und den äußerlichen Umständen des Bundes unterscheiden. Sie haben eine gemeinsame Auffassung über den Kern des Bundes, dass Gott unser Gott ist und wir sein Volk sind. Durch den Bund verbindet Gott sich mit uns und wir haben im Bund eine Gemeinschaft mit Gott. Diese Ansicht vertritt auch Calvin, der aber die *substantia* des Bundes vor allem als *gratuita adoptio* bezeichnet.²⁰⁵

Im Bund erwählt Gott die Söhne Abrahams, er nimmt sie als sein Volk an und trennt sie von den ungläubigen Völkern.²⁰⁶ Für Calvin ist es eindeutig, dass wir lediglich durch den göttlichen Bund das Volk Gottes und sein Eigentum unter allen Völkern werden. Das

²⁰⁵ Vgl. Hans Heinrich Wolf (1958): *Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis vom Alten und Neuem Testament bei Calvin*. Neukirchen, S. 19–24.

²⁰⁶ Vgl. CO 2: 54 (Inst. 1.6.1): „*Meminerint ergo lectores, me nondum de foedere illo disserere, quo sibi Deus adoptavit Abrahae filios, et de illa doctrinae parte qua proprie segregati semper fuerunt fideles a profanis gentibus, quia in Christo fundata fuit.*“

Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk ist der unveränderliche Kern des Bundes im Alten und Neuen Testament. Daraus ergibt sich die Religion bzw. Frömmigkeit,²⁰⁷ wie auch Bullinger darauf aufmerksam macht.

Das Bundesverhältnis versteht Calvin auch im Sinne der Beziehung von Vater und Sohn. Im Bund sieht Gott uns als seine Söhne an, als Vater sorgt er für seine Kinder²⁰⁸ und wir verpflichten uns in seinem Bund, ihn als den Vater zu ehren.²⁰⁹ Hier sind die gegenseitigen Verpflichtungen charakteristisch für das Bundesverhältnis, weil der Bundesschluss sowohl Gott als auch uns Verpflichtungen auferlegt.

Bei der Erläuterung der Zehn Gebote stellt Calvin das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk auch als Beziehung von Ehegatten dar.²¹⁰ Für ihn bedeutet „Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott“ in Ex 20,5, dass Gott keinen anderen an seiner Seite duldet.²¹¹ Im Bund fordert er von seinem Volk die Treue, wie der Ehestand auf gegenseitiger Treue beruht.²¹² Die Pflicht zur ehelichen Treue übernimmt nicht nur Gott, sondern auch sein Volk hat sie unter allen Umständen zu bewahren, die Ehemetapher betont die Gegenseitigkeit

²⁰⁷ Vgl. CO 2: 62 (Inst. 1.8.3): „Nam utcunque graeci scriptores de aegyptiaca theologia multa fabulentur, nullum tamen cuiusquam religionis monumentum exstat quod non sit Mosis saeculo longe inferius. Neque Moses novum Deum comminiscitur; sed quod de aeterno Deo longa temporum serie a patribus quasi per manus traditum acceperant Israelitae, proponit. Quid enim aliud agit, quam ut ad foedus ipsos revocet cum Abrahamo initum?“

²⁰⁸ Vgl. CO 2: 1002 (Inst. 4.17.1): „Postquam nos semel in familiam suam recepit Deus, nec tantum ut servorum loco nos habeat, sed filiorum, ut partes impleat optimi patris et de sua progenie solliciti, continuo etiam vitae cursu nos alendos suscipit.“

²⁰⁹ Vgl. CO 2: 594 (Inst. 3.17.6): „Haec porro demonstrationis ratio: quemadmodum in hunc finem aeternae vitae gratia nos dignatur Deus ut diligatur, timeatur, colatur a nobis, ita quaecunque misericordiae in scriptura promissiones habentur, merito ad hunc diriguntur finem, ut revereamur et colamus beneficiorum autorem. Quoties ergo audimus ipsum benefacere iis qui legem suam observant, meminerimus Dei filios ab officio designari, quod in illis perpetuum esse debet: hac ratione nos esse adoptatos, ut ipsum patris loco veneremur. Ne ergo ipsi adoptionis iure nos abdicemus, huc semper enitendum quo tendit nostra vocatio.“

²¹⁰ David Barbee erkennt in Calvins Vergleich von Bundesverhältnis und Ehestand ein theologisches Erbe von Bernhard von Clairvaux. Vgl. David Barbee (2011): *Covenantal Spirituality: Bernardine Themes in Calvin's Covenantal Theology*. In: *WThJ* 2011 (73), S. 133–155, besonders S. 133: „Calvin inherits the broad contours of Bernardine spirituality—the notion that a Christian or the church is the bride of Christ—and gives it a more distinct shape in the development of his covenantal theology by more clearly defining spiritual marriage in the terms of a contract.“

²¹¹ Vgl. CO 2: 279 (Inst. 2.8.18): „Deinde aemulorem se vocat, qui consortem ferre nequeat.“

²¹² Vgl. CO 2: 279f. (Inst. 2.8.18): „Personam mariti erga nos induere usitatissimum est Deo, siquidem coniunctio qua nos sibi devincit, dum in ecclesiae sinum recipit, sacri cuiusdam coniugii instar habet, quod mutua fide stare oportet. Ipse ut omnibus fidelis ac veracis mariti officis defungitur, ita vicissim a nobis stipulatur amorem ac castitatem coniugalem: hoc est, ne animas nostras satanae, libidini foedisque carnis cupiditatibus stuprandas prostituamus.“

des Bundes noch ausdrücklicher als die Vater/Sohn Metaphorik.

Bei Calvin erwählt Gott uns zum Bund aus, indem er uns als sein Volk, seine Söhne und seine Ehegattin ansieht. Hier muss man beachten, dass Gott selbst aus seiner väterlichen Gnade diese Verbindung zwischen ihm und uns herstellt, auch wenn alle Teilnehmer am göttlichen Bund die Pflicht übernehmen, einander die Treue zu bewahren.²¹³ Der göttliche Bund lässt sich bei Calvin nicht mit dem menschlichen Vertrag gleichstellen, obgleich sich sein Bundesbegriff auch durch die Zweiseitigkeit des Bundes kennzeichnet.²¹⁴ Gott bietet uns den Bund an und er erhält ihn in allen Fällen. Wir gehen keinen Vertrag mit ihm ein, sondern den gnädigen Bund mit ihm. In dieser Hinsicht lässt sich die These, dass der Bundesbegriff bei Calvin wie bei Luther einseitig ist, während der Bund bei Bullinger speziell für die zweiseitig zu erfüllenden Bedingungen konzipiert ist, weder für Calvin noch für Bullinger belegen.²¹⁵

Das Verhältnis, das Gott mit uns unterhält, ist das Wesentliche des Bundes und es verändert sich weder im Alten noch im Neuen Testament, weil Gott selbst seinen Bund unverändert für uns bewahrt. Der Bundesbegriff, dass Gott uns als sein Volk annimmt und in seine Bundesgemeinschaft aufnimmt, stellt deshalb für Calvin die wahre Erkenntnis Gottes wieder her und ist die Quelle von Religion und Frömmigkeit.

3.2.2 Geistiger Bund

Da sich der Bund keinesfalls auf menschliche Leistung, sondern allein auf der Barmherzigkeit Gottes gründet, geschieht alles, was im Bund verheißen wird, einzig aus seiner Güte und Gnade.²¹⁶ Diese göttlichen Verheißungen charakterisiert Calvin als geistlich,

²¹³ Vgl. dazu Eberhard Busch (2011): Calvins Lehre vom Bund und die Föderaltheologie. In: Marco Hofheinz, Wolfgang Lienemann und Martin Sallmann (Hg.): Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins. Göttingen, S. 169–181, hier S. 171: „Aber so sehr der Bund Gottes mit Menschen einseitig begründet ist, so sehr ist er, laut Calvin, auf *Zweiseitigkeit* angelegt. [...] Die Zweiseitigkeit dieses Bundes besteht also zuerst *nicht* daran, dass die beiden Partner sich gegenseitig auf ein Miteinander einigen. Die Zweiseitigkeit besteht darin, dass Gott auch über den Partner seiner Verbindung bestimmt. Das könnte als eine tyrannische Verfügung Gottes über das Volk verstanden werden, wenn nicht beachtet wird, dass Gott hier zuerst eben nicht über Andere, sondern über sich selbst bestimmt und sich damit unheimlich Schweres aufbürdet.“

²¹⁴ Zum Zusammenhang von gegenseitiger Bundesverpflichtung und römischem Recht bei Calvin, Bohatec (1950), S. 246–248.

²¹⁵ Zur Gegenseitigkeit des Bundes bei Calvin, Anthony A. Hoekema (1967): *The Covenant of Grace in Calvin's Teaching*. In: CThJ 1967 (2), S. 133–161; Lillback (2001), S. 162–175; Woolsey (2012), S. 306–317.

²¹⁶ Vgl. CO 2: 314 (Inst. 2.10.2): „Deinde, foedus quo conciliati Domino fuerunt, nullis eorum meritis, sed sola Dei vocantis misericordia fuisse suffultum. [...] Plurimis enim ac luculentis prophetarum testimoniis confirmabimus, a mera fuisse bonitate ac indulgentia, quidquid unquam Dominus populo suo benefecit ac

sie schenken allen Gläubigen die Hoffnung auf das unsterbliche Leben, sind vorhanden nicht nur im Neuen Testament, sondern auch im Alten Testament.

Wie oben erwähnt sieht Melanchthon den Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Bund darin, dass der alte Bund leibliche Verheißungen einschließt, während im neuen Bund ausschließlich die geistige Seligkeit verheißt wird. Doch er stellt mit aller Deutlichkeit fest, dass die früheren leiblichen Verheißungen die Sinnbilder der geistlichen Verheißungen sind und man insofern die göttlichen Verheißung, ob sie leiblich oder geistig sind, nicht voneinander trennen kann.

Für Bullinger ist die Verheißung im Bund mit Abraham eine doppelte: der geistlichen nach wird Christus verheißt und der leiblichen nach das Land Kanaan.²¹⁷ Bullingers Nachdruck verlagert sich aber in der Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern auf die geistliche Verheißung. Bei ihm muss sich die Verheißung über das Land Kanaan auf das ewige Erbe, vor allem auf das himmlische Leben beziehen, auch wenn sie auf leibliche Weise zu erfüllen ist.²¹⁸

Dass Calvin den Bund hauptsächlich im Sinne der geistlichen Verheißung versteht, ist ein Indiz, dass er den Bundesgedanken Melanchthons, der den Bund bzw. das Testament grundsätzlich als göttliche Verheißung versteht, wohl aufgegriffen hat. Während der Begriff der Verheißung in Bullingers Schriften nur nebensächlich behandelt wird, weist Calvin gegen die Wiedertäufer nachdrücklich auf die geistige Besonderheit der göttlichen Verheißung hin.

Für Calvin ist das erste Kennzeichen der Einheit des Bundes, dass den Vätern im Alten Testament kein leibliches Wohlleben als Ziel verkündet worden ist, denn auch schon ihnen ist das Leben der Unsterblichkeit verheißt worden ist.²¹⁹ Im Zusammenhang mit dieser Verheißung ist der göttliche Bund laut Calvin durchaus geistig sowohl im Alten Testament als auch im Neuen Testament. Hier ist anzumerken, dass schon Martin Bucer in seiner

promisit.“

²¹⁷ Vgl. HBW.SR 1: 76: „Ceterum hic animadvertendum duplicem esse hanc pollicitationem: spiritualem et carnalem. Spirituali Christus promittitur (Gal. 3), carnali terra Chanaan; spirituali curatur anima, corporali corpus. Vult itaque Dominus esse Deus noster, sive animam respicias, sive corpus.“

²¹⁸ Vgl. Bullinger (1534a), S. 12b: „Quae tametsi de terra Chanaan promissa sint adimplenda carnaliter [...] attamen multis nominibus de aeterna haereditate, uita utique coelesti exponenda uident.“

²¹⁹ Vgl. CO 2: 314 (Inst. 2.10.2): „Primum ut teneamus, non carnalem opulentiam ac felicitatem metam fuisse Iudaeis propositam ad quam demum aspirarent, sed in spem immortalitatis fuisse cooptatos, atque huius adoptionis fidem illis fuisse tum oraculis, tum lege, tum prophetis certo factam.“

Argumentation den Bundesgedanken Melanchthons mit dem Bullingers verknüpft hat. Wie oben gesehen ist der göttliche Bund für den Strasbourger Reformator in erster Linie die Verheißung des ewigen Lebens, aber er stellt zugleich fest, dass diese Verheißung nur dadurch zustande kommt, dass Gott unser Gott wird. Für ihn ist der Bund nicht nur die göttliche Verheißung, sondern auch das Verhältnis zwischen Gott und uns.

Es ist bemerkenswert, dass sich eine Beweisführung Calvins genau mit der Argumentation Bucers deckt. Für Calvin enthält die Bundesformel, „Ich will euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein“ (Lev 26,12) die ganze Seligkeit, das Leben und die Erlösung.²²⁰ Die Väter im Alten Testament besaßen in den Worten, „Ich will euer Gott sein“ (Ex 6,7) zweifelsohne die Verheißung des geistigen Lebens.²²¹ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Calvin sich bewusst ist, dass er Bucers Gedanken folgt, auch wenn er die Bundesformel nicht aus Gen 17, sondern aus Ex 6 und Lev 26 anführt.

Calvin stellt durch die Untersuchung der ganzen Schrift unter Beweis, dass die Gläubigen des alten Bundes mit der geistlichen Verheißung die Hoffnung auf das ewige Leben hatten. Er fängt mit den paulinischen Briefen an, die bezeugen, dass das Evangelium, das alle Menschen nicht bei den Freuden des irdischen Lebens aufhält, sondern sie zur Erwartung der Unsterblichkeit ermuntert, bereits durch das Gesetz und die Propheten verheißen und offenbart worden ist.²²² Den Einwand, dass die Verheißung des Evangeliums nur für das Volk des neuen Bundes bestimmt ist, weist Calvin zurück, weil Paulus zusätzlich sagt, dass das Gesetz für diejenigen gilt, denen es gegeben wurde.²²³ Für Calvin steht es außer Zweifel, dass das Alte Testament nach dem Zeugnis von Paulus vor allem auf das zukünftige Leben

²²⁰ Vgl. CO 2: 317 (Inst. 2.10.8): „Si tamen illud nonnihil implicitum videtur, age, ad ipsam foederis formulam transeamus, quae non placidis modo ingeniis satisfaciet, sed corum inscitiam abunde coarguet, qui contradicere nituntur. Sic enim semper pepigit cum servis suis Dominus: ero vobis in Deum, et vos eritis mihi in populum (Levit. 26, 12). Quibus verbis et vitam, et salutem, et omnem summam beatitudinis comprehendi, prophetae quoque exponere soliti sunt.“

²²¹ Vgl. CO 2: 318 (Inst. 2.10.8): „Atque ut nihil ultra exprimeretur, satis claram habebant vitae spiritualis promissionem in his verbis: sum Deus vester (Exod. 6, 7).“

²²² Vgl. CO 2: 314 (Inst. 2.10.3): „Sane de omnibus dubitationem eximit apostolus, quum ait (Rom. 1, 2), Deum patrem evangelium, quod de filio suo secundum tempus destinatum promulgavit, longe ante per prophetas in scripturis sanctis promississe. Item, fidei iustitiam, habere a lege et prophetis (Rom. 3, 21). Evangelium siquidem hominum corda non in praesentis vitae laetitia detinet, sed ad spem immortalitatis evehit; non terrenis deliciis affigit, sed spem in coelo repositam annuntians, illuc quodammodo transportat.“

²²³ Vgl. CO 2: 315 (Inst. 2.10.3): „Nec cavillettur hic quispiam, promissiones, quae in lege et prophetis de evangelio sunt consignatae, novo populo esse destinatas. Nam paulo post quam illud posuit de evangelio in lege promisso, subiicit quaecunque lex continet, ad eos sine dubio proprie dirigi qui sub lege sunt (Rom. 3, 19).“

hinweist.²²⁴

In seiner weiteren Argumentation führt Calvin aus den Evangelien das Zeugnis Jesu Christi an: „Abraham jubelte, dass er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich.“ (Joh 8,56) Wenn die Verheißung, die Abraham gegeben wurde, in der Offenbarung der Erlösung in Christus eingelöst ist, ist für Abraham das Ziel der Verheißung nichts anderes als Christus selbst und das ewige Leben.²²⁵

Nicht nur die Verheißungen im Alten Testament, sondern auch die Sakramente bzw. Bundeszeichen im Alten Testament zeigen, dass Christus auch den Gläubigen des alten Bundes gemeinsam mit den des neuen Bundes zuteil worden ist. „Alle aßen dieselbe geistliche Speise und all tranken denselben geistlichen Trank.“ (1. Kor 10,3f.) Es ist für Calvin von Bedeutung, dass Paulus darunter Christus versteht.²²⁶

Nun geht Calvin in seiner Argumentation auf die alttestamentlichen Zeugnisse ein. Die Bundesformel wurde bereits erwähnt und hier geht es darum, ob die Gläubigen des alten Bundes unterwiesen waren, dass sie ein anderes besseres Leben hatten, und ob sie deshalb das irdische Leben verachteten und sich auf das himmlische Leben vorbereiteten.²²⁷ Calvin bietet hier eine ausführliche Darlegung des unglückseligen Lebenslaufs der Väter im Alten Testament, d.h. von Adam, Abel, Noah, Abraham, Isaak und Jakob.²²⁸ Sein Fazit lautet, wenn sie im irdischen Leben ihr Glück gesucht hätten, wären sie alle die Elendesten gewesen,²²⁹ was es deshalb für ihn plausibel macht, dass sie gehofft haben, erst nach dem Tod die

²²⁴ Vgl. CO 2: 315 (Inst. 2.10.3): „Clarissime ergo demonstrat apostolus ad futuram vitam praecipue spectasse testamentum vetus, quum sub eo dicit evangelii promissiones contineri.“

²²⁵ Vgl. CO 2: 315 (Inst. 2.10.4): „Ac ne diu de re liquida disceptemus, habemus insignem Domini sententiam (Ioann. 8, 56): Abraham exsultavit ut videret diem meum; vidit et gavisus est. [...] Quare et beata virgo et Zacharias in suis canticis (Luc. 1, 54 et 72) revelatum in Christo salutem exhibitionem esse dicunt promissionum, quas Abraham et patriarchis olim fecerat Dominus. Si Christum suum exhibendo iurisiurandi sui veteris fidem solvit Dominus, dici non potest quin eius finis in Christo et vita aeterna semper fuerit.“

²²⁶ Vgl. CO 2: 315f. (Inst. 2.10.5): „Quin apostolus non foederis tantum gratia pares nobis facit Israelitas, sed etiam sacramentorum significatione. [...] Verum si id recipitur, non procederet apostoli argumentum, qui hic vult ademptum Christianis, ne baptismi praerogativa Iudaeos praecellere se putent. Nec obnoxium est huic cavillo quod protinus sequitur, illos eandem nobiscum spiritualem escam manducasse, ac eundem bibisse spiritualem potum, quem Christum interpretatur.“

²²⁷ Vgl. CO 2: 319 (Inst. 2.10.10): „Iam [...] dispiciamus annon ipsi quoque fideles sic instituti fuerint a Domino, ut meliorum alibi vitam sibi esse sentirent, ac neglecta terrena illam meditarentur.“

²²⁸ Vgl. CO 2: 319–323 (Inst. 2.10.11–14).

²²⁹ Vgl. CO 2: 319 (Inst. 2.10.10).

Wirklichkeit der göttlichen Verheißung zu erlangen.²³⁰

Für Calvin erstrahlt in den Propheten die Offenbarung des ewigen Lebens und des Reiches Christi in vollem Glanz.²³¹ Durch Zitate aus den Psalmen Davids und einem Wort Hiobs beweist er die Hoffnung auf die Auferstehung im alten Bund,²³² und er unterstreicht zudem, dass die Propheten Ezechiel, Jesaja und Daniel die zukünftige Unsterblichkeit der Gläubigen im Reich Gottes unverhüllt manifestiert haben.²³³ Der alte Bund ist bei ihm geistig genauso wie der neue Bund, weil die göttliche Verheißung das Herz der Israeliten zur Hoffnung auf das himmlische Leben hingeführt hat.²³⁴

Calvin erläutert den geistlichen Bund auf andere Weise bei der Darlegung des Unterschieds zwischen dem alten und neuen Bund. Hier geht es nicht mehr um die göttliche Verheißung, sondern der Bund lässt sich aufgrund des Wirkens des Heiligen Geistes geistig nennen. Nach Paulus ist das Alte Testament nur die Buchstaben, weil es ohne die Wirkung des Heiligen Geistes verkündet worden ist, aber das Neue Testament ist geistlich, weil Gott es durch den Geist ins Herz der Menschen eingepägt hat.²³⁵

Aber die paulinische Unterscheidung von Buchstaben und Geist mündet in die Frage, ob Gott Israel sein Gesetz nur vergeblich gegeben hat. Calvin verneint dies, weil es im Alten Testament diejenigen gibt, die den göttlichen Bund von ganzem Herzen angenommen haben, auch wenn ihre Zahl im Vergleich zu denen, die durch die Predigt des Evangeliums durch den Geist wiedergeboren worden sind, gering ist.²³⁶

²³⁰ Vgl. CO 2: 322 (Inst. 2.10.13).

²³¹ Vgl. CO 2: 323 (Inst. 2.10.15).

²³² Vgl. CO 2: 323–326 (Inst. 2.10.15–19).

²³³ Vgl. CO 2: 327f. (Inst. 2.10.21–22).

²³⁴ Meyer-Liedholz (1993), S. 344f. erkennt Spuren von Luthers promissio-Denken, weil Calvin durch den Verheißungsgedanken den Bundesbegriff interpretiert.

²³⁵ Vgl. CO 2: 334 (Inst. 2.11.8): „Nunc membratim apostoli collationem explicemus. Vetus testamentum literale est, quia sine spiritus efficacia promulgatum; novum spirituale, quod Dominus hominum cordibus spiritualiter insculpsit.“

²³⁶ Vgl. CO 2: 335 (Inst. 2.11.8): „Porro differentia illa literae et spiritus non sic accipienda est, ac si nullo cum fructu legem suam Iudaeis Dominus tulisset, nullo eorum ad se converso; sed per comparationem posita est, ad commendandam gratiae affluentiam, qua evangelii praedicationem idem legislator, quasi novam personam induens, honoravit. Nam si eorum multitudinem recensemus quos ex populis omnibus per evangelii praedicationem spiritu suo regeneratos in ecclesiae suae communionem collegit, paucissimos ac paene nullos dicemus, qui olim in Israele cordis affectu atque ex animo foedus Domini amplexi sint; qui tamen multi fuerunt, si suo apte numero sine comparatione censeantur.“

Bei der Erläuterung des Gebetes expliziert Calvin nochmal den geistigen Bund, der aus zwei Teilen besteht, d.h. „Ich will mein Gesetz ins Herz selbst schreiben“ und „Ich will die Ungerechtigkeit vergeben.“ Hier bedeutet der geistige Bund, dass Gott uns durch die Kraft des Geistes beschützt, damit wir nicht wieder von allen Versuchungen besiegt werden.²³⁷ Es ist deshalb klar, dass wir wegen dieses geistigen Bundes auf die Erlösung in Christus voller Zuversicht sein können.

Aber wie ist es zu verstehen, dass Gott aus den gleichen Nachkommen Abrahams, denen der geistige Bund zuteil worden ist, die einen verworfen und die anderen in die Kirche aufgenommen hat?²³⁸ Hier weist Calvin bestimmt auf den geistlichen Bund im Sinne der geistlichen Verheißung hin, nicht auf den im Sinne des Wirkens des Heiligen Geistes. Ismael, Esau und die Israeliten haben das Bundeszeichen in der geistlichen Verheißung des zukünftigen Lebens erhalten, dennoch haben sie diesen geistigen Bund vernachlässigt und wurden deshalb aus dem göttlichen Bund endgültig ausgeschlossen.

Calvin verwendet den geistlichen Bund im doppelten Sinne: der Bund als die geistige Verheißung und der Bund, in dem der Heilige Geist tatsächlich wirkt.²³⁹ Obwohl Jeremia den Bund im zweiten Sinne den neuen Bund genannt hat, wurde der geistige Bund bei Calvin auch mit den Gläubigen im Alten Testament geschlossen und Gott hat sie in diesem Bund immer durch den Geist unterstützt. Der geistliche Bund, der die Vergebung der Sünde und den Geist der Heiligung einschließt, stellt sich auch als der gnädige Bund dar,²⁴⁰ was der

²³⁷ Vgl. CO 2:671 (Inst. 3.20.45): „Sequitur: remitte nobis debita nostra; qua petitione et proxima breviter amplexus est Christus quidquid ad coelestem vitam facit; quemadmodum his tantum duobus membris constat spirituale foedus quod Deus in salutem ecclesiae suae pepigit: leges meas inscribam cordibus ipsorum, et propitius ero eorum iniquitati (Ier. 31, 33 et 33, 8). Hic a remissione peccatorum Christus incipit, deinde mox adiungit secundam gratiam, ut nos spiritus sui virtute tueatur Deus et auxilio sustineat, ut invicti stemus contra omnes tentationes.“

²³⁸ Vgl. CO 2: 684f. (Inst. 3.21.6): „Addendus est secundus gradus restrictior, vel in quo conspicua fuit Dei gratia magis specialis: quando ex eodem genere Abrahae alios repudiavit Deus, alios in ecclesia fovendo se inter filios retinere ostendit. Ismael parem initio gradum cum fratre Isaac adeptus erat, quia spirituale foedus in eo non minus obsignatum fuerat symbolo circumcisionis. Exciditur ille; deinde Esau; postremo innumera multitudo et totus fere Israel. [...] Vitio suo et culpa, fateor, exciderunt ob adoptione Ismael, Esau, et similes; quia apposita erat conditio, ut fideliter colerent Dei foedus quod perfide violarunt.“

²³⁹ Wulfert de Greef behandelt aber nicht den Begriff des geistlichen Bundes im zweiten Sinne. Vgl. Wulfert de Greef (1997): *The Origin and Development of the Doctrine of the Covenant*. In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): *Calvin's Books. Festschrift dedicated to Peter De Klerk on the occasion of his seventieth birthday*. Heerenveen, S. 337–356, hier S. 345f.

²⁴⁰ Vgl. CO 2: 928f. (Inst. 4.13.6): „Iam nec difficile est colligere quid de votis in universum sentiendum sit. Unum est votum fidelium omnium commune, quod in baptismo nuncupatum catechismo ac coenae sumptione confirmamus et quasi sancimus. Sunt enim sacramenta tanquam syngraphae quibus Dominus misericordiam nobis suam atque ex ea vitam aeternam defert, nos vicissim illi obedientiam pollicemur. Haec tamen voti

nächste Abschnitt behandelt.

3.2.3 Der Bund als Gottes Gnadenakt

Der Bundesschluss gründet für Calvin ausschließlich in Gottes Gnade und Barmherzigkeit,²⁴¹ weshalb er nicht auf menschlichem Verdienst, sondern einzig auf Gottes Entschluss beruht. Er ist nicht nur das Werk von Gott dem Vater, sondern auch das von Christus dem Mittler des Bundes und das des Heiligen Geistes. Um den Bund richtig zu verstehen, muss man das gemeinsame Wirken der Trinität im Auge behalten, auch wenn das Mittleramt Christi in Calvins Darlegung dominiert. Wir beginnen mit dem Wirken des Heiligen Geistes, das schon im letzten Abschnitt zur Sprache gekommen ist.

3.2.3.1 Das Wirken des Heiligen Geistes

Beim Bundesschluss fordert Gott von uns zwar die Reinheit und Heiligkeit des Lebens, aber niemand kann für Calvin aus eigener Kraft diese göttliche Forderung erfüllen. Gegen diejenigen, die behaupten, dass ein menschliches Vermögen zur Erfüllung des Gesetzes existieren muss, weil Gott sie von uns verlangt, bekräftigt er mit Jer 31,32–33, dass nur der Heilige Geist unseren Gehorsam ermöglicht.²⁴² Der göttliche Bund, der durch das Wirken des Heiligen Geistes in Kraft tritt, ist der gnädige Bund.

Während Calvins Opponenten mit der Anführung von Dtn 30,11–14 behaupten, dass die Menschen in der Lage sind, die Gebote zu erfüllen, weil sie nicht schwer sind, interpretiert er diese Worte Moses ganz anders: Mose meint hier den Bund der Barmherzigkeit.²⁴³ Nach

formula vel certe summa, quod satanae renuntiantes Deo nos in servitutem addicimus, ut sanctis eius mandatis obediamus, non autem obsequamur pravis carnis nostrae desideriis. Hoc votum quum a scriptura testimonium habeat, imo a filiis Dei omnibus exigatur, quin sanctum sit et salutare dubitari non debet. Nec obstat quod perfectam legis obedientiam, quam exigit Deus a nobis, nemo in hac vita praestat. Quando enim haec stipulatio in foedere gratiae est inclusa, sub quo et remissio peccatorum et spiritus sanctificationis continetur, pollicitatio quam illic facimus et cum veniae deprecatione et cum auxilii postulatione coniuncta est.“

²⁴¹ Vgl. CO 2: 594 (Inst. 3.17.5): „Siquidem ut in omnibus misericordiae suae pactis integritatem ac sanctimoniam vitae vicissim a servis suis Deus stipulatur, ne ludibrio sit sua bonitas, neve quis inani ob eam exultatione turgidus, benedicat animae suae, ambulans interim in pravitate cordis sui: ita in foederis communionem admissos, vult hac via in officio continere. Nihilo tamen minus foedus ipsum et gratuitum initio feritur, et perpetuo tale manet.“

²⁴² Vgl. CO 2: 236f. (Inst. 2.5.9): „Unum hoc duntaxat mihi concedi volo, frustra implendae legis facultatem in nobis requiri, quia eius obedientiam nobis Dominus imperet, quando constat omnibus Dei praeceptis adimplendis et necessariam esse gratiam legislatoris, et nobis promissam, quia inde patet, saltem plus a nobis exigi quam simus solvendo. Nec vero ullis cavillis dilui potest illud Ieremiae (31, 32), irritum fuisse Dei percussum cum veteri populo, quia literale tantum erat; non aliter autem sanciri quam ubi accedit spiritus, qui ad obediendum corda format.“

²⁴³ Vgl. CO 2: 240 (Inst. 2.5.12): „Citatur tamen de lege Mosis testimonium, quod solutioni nostrae valde

Mose wird Gott die Herzen beschneiden, damit wir ihn mit ganzem Herzen lieben können (Dtn 30,6). Die Leichtigkeit der Erfüllung der Gebote basiert bei Calvin nicht auf menschlicher Kraft, sondern auf Macht und Schutz des Heiligen Geistes.²⁴⁴

Auf die Frage, wie standhaft der Bund zwischen Gott und uns bleiben kann, antwortet Calvin, dass der Bund keineswegs durch menschliche Kraft, sondern durch die Wirkung des Heiligen Geistes zustande kommt. Die menschliche Pflicht im Bund ist wegen der Schwachheit der Menschen ohne die Wirkung des Heiligen Geistes nicht zu erfüllen, der die Herzen der Menschen zur Beachtung des Gesetzes bewegt. Der Bund bleibt deshalb bei Calvin standhaft aus reiner Gnade und Barmherzigkeit Gottes.

3.2.3.2 Christus, der Mittler

Calvin unterscheidet in seiner *Institutio* die Erkenntnis Gottes als Schöpfer von derjenigen als Erlöser in Christus und entwickelt seine Bundeslehre im 2. Buch unter der Erkenntnis Gottes als Erlöser, weil sich Gott in der Person des Mittlers als Erlöser offenbart und der Bund bzw. die Lehre des Bundes in Christus als Erlöser begründet ist.²⁴⁵ Diese Anordnung zeigt, wie eng Christus der Mittler bei Calvin mit der Lehre des Bundes zusammenhängt.²⁴⁶ Der Bund ist auf die Erlösung der Menschen angelegt und ohne Christus kann er nicht als gnädiger Bund bestehen.²⁴⁷

adversari videtur. Nam ille populum post legem promulgatam, hunc in modum contestatur (Deut. 30, 11): [...] Nam si de solis praeceptis loquebatur Moses, vanissima confidentia populum inflabat. Quid enim aliud quam se praecipitassent, si legis observationem aggressi forent suis viribus tanquam sibi non difficilem? Ubi ergo legis observandae ista tam obvia facilitas, quando nullus nisi per exitiale praecipitium patet accessus? Proinde nihil certius est quam Mosen his verbis misericordiae foedus comprehendisse, quod una cum legis exactione promulgaverat.“

²⁴⁴ Vgl. CO 2: 240f. (Inst. 2.5.12): „Nam et paucis ante versibus (Deut. 30, 8) docuerat, circumcidi manu Dei oportere corda nostra, ut ipsum diligamus. Ergo hanc, de qua mox loquitur, facilitatem non in hominis virtute, sed in ope ac praesidio spiritus sancti posuit, qui opus suum potenter in nostra infirmitate peragit.“

²⁴⁵ Vgl. CO 2: 53f. (Inst. 1.6.1).

²⁴⁶ Wilhelm Niesel hat deutlich gemacht, dass Christus als Mittler in Calvins Bundesgedanken die Grundlage des Bundes ist. Vgl. Wilhelm Niesel (1957): *Die Theologie Calvins*. Zweite, überarbeitete Auflage. München, S. 103: „Eine Theologie wie Calvin sieht das Verhältnis beider Testamente nicht so, daß er das Alte in das Neue hineinliest und umgekehrt das Neue in das Alte. Gewiß zieht er eins zur Erklärung des anderen heran. Aber das ist nicht das Entscheidende. Entscheidend ist die Erkenntnis, daß im Alten Testament dasselbe verheißend wird, was durch das Neue uns in Christo angeboten wird. Das Heil der Frommen des alten Bundes ist ebenso wie das unsrige in Jesus Christus gegründet. Darum geht es hier wie dort um ‚denselben Leib der Kirche‘; der neue Bund ist kein anderer als der von Gott wieder aufgerichtete alte Bund, den das Volk Israel gebrochen hat. Christus ist das Fundament des göttlichen Bundes, der uns im Alten und im Neuen Testament bezeugt wird.“

²⁴⁷ Vgl. Greef (1997), S. 346f.

Im 6. Kapitel des 2. Buches der *Institutio*, das Calvin für die letzte Auflage der *Institutio* neu verfasst hat, hebt er das Mittleramt Christi für die Erlösung der Menschen hervor und bezieht es auf die Geschichte des Bundes.²⁴⁸ Ohne den Mittler ist die Gotteserkenntnis nach dem Sündenfall des Adams nicht zureichend für die Erlösung der Menschen.²⁴⁹ Ohne den Mittler zeigte sich Gott nicht gnädig dem Volk des alten Bundes und gab ihm keine Hoffnung auf die Gnade.²⁵⁰

Für Calvin spiegelt sich Christus als Haupt der Kirche in der Geschichte des Bundes wider. Im Bund mit Abraham wurde die Seligkeit zwar für seine Nachkommen verheißen, aber der größere Teil des Volkes wurde verstoßen. Nach Paulus ist der Samen Abrahams im eigentlichen Sinne Christus selbst, nur in ihm kann die verheißene Seligkeit erfüllt werden. Deshalb ist die Annahme des auserwählten Volkes bei Calvin von Anfang an abhängig von der Gnade des Mittlers.²⁵¹

Diese Gnade wurde bei Mose nicht deutlich ausgedrückt, trotzdem ist es für Calvin unzweifelhaft, dass sie den Gläubigen im Alten Testament ausreichend bekannt geworden ist.²⁵² Besonders in David und seinen Nachfolgern wird das lebendige Bild Christi anschaulich gemacht.²⁵³ Aufgrund der Gnade des Mittlers bleibt der Bund mit David bestehen,²⁵⁴ auch wenn das Reich Davids durch den Abfall der zehn Stämme

²⁴⁸ Stephen Edmondson verweist darauf, dass die Erkenntnis Gottes als Erlöser bei Calvin im Zusammenhang mit der Geschichte des Bundes im Alten Testament richtig verstanden werden kann. Vgl. Stephen Edmondson (2004): *Calvin's Christology*. Cambridge, S. 42–48.

²⁴⁹ Vgl. CO 2: 248 (Inst. 2.6.1): „Certe post lapsum primi hominis nulla ad salutem valuit Dei cognito absque mediatore.“

²⁵⁰ Vgl. CO 2: 248 (Inst. 2.6.2): „Ac proinde veteri populo nunquam se Deus ostendit propitium, nec spem gratiae unquam fecit absque mediatore.“

²⁵¹ Vgl. CO 2: 248f. (Inst. 2.6.2): „Hoc tantum dico, beatum et felicem ecclesiae statum semper in Christi persona fuisse fundatum. Nam etsi Deus totam Abrahae sobolem in foedere suo complexus est, prudenter tamen ratiocinatur Paulus (Gal. 3, 16), Christum proprie esse semen illud in quo benedicendae erant omnes gentes; quando scimus non omnes, qui secundum carnem ex eo geniti sunt, reputatos fuisse in semine. [...] Unde etiam contigit ut maior pars abdicaretur? Patet igitur in uno praecipue capite censeri Abrahae semen; nec salutem promissam constare donec ad Christum ventum fuerit, cuius officium est quae dissipata erant colligere. Prima itaque electi populi adoptio a gratia mediatoris pendebat.“

²⁵² Vgl. CO 2: 249 (Inst. 2.6.2): „Quod etsi non adeo claris verbis exprimitur apud Mosen, vulgo tamen piis omnibus fuisse notum satis apparet.“

²⁵³ Vgl. CO 2: 249 (Inst. 2.6.2): „Nec vero dubium est quin coelestis pater in Davide eiusque posteris conspici voluerit vivam Christi imaginem.“

²⁵⁴ Wilhelm H. Neuser behauptet zwar, dass Calvin unter den Reformatoren als erster den Bund mit David lehrt, aber Martin Luther hat ihn schon zuvor thematisiert. Vgl. Neuser (1994), S. 48f.

zusammengebrochen ist.²⁵⁵

Aus der Geschichte des Bundes wird für Calvin ersichtlich, dass das Bestehen und Heil der Kirche nicht von ihr selbst, sondern einzig von Christus als ihrem Haupt abhängt.²⁵⁶

Wenn die Befreiung der Kirche in den prophetischen Büchern zur Sprache kommt, ermuntern die Propheten das Volk, die Hoffnung nur in Christus zu finden, weil der Bund mit David in Christus dem Mittler seinen Bestand hat.²⁵⁷ Auch wenn die Nachfolger Davids und das Volk Israel die Verheißung abwiesen, sollte der Bund niemals ungültig werden, weil der Erlöser zu seiner Zeit kommen sollte.²⁵⁸

Auch wenn viele der Nachkommen Abrahams verstoßen wurden und das Reich Davids zugrunde gegangen ist, kann der göttliche Bund keineswegs daran scheitern, weil das Heil vom Haupt auf den ganzen Leib ausgedehnt wird.²⁵⁹ Christus als Haupt bringt den gnädigen Bund standhaft zu seinem Ziel und durch das Mittleramt Christi kommt der gnädige Bund überhaupt erst zustande.²⁶⁰

3.2.3.3 Die göttliche Erwählung

Für Calvin werden wir uns niemals davon überzeugen, dass die Erlösung aus der Quelle

²⁵⁵ Vgl. CO 2: 249 (Inst. 2.6.2): „Itaque, licet decem tribuum defectione collapsum fuerit regnum, foedus tamen quod pepigerat Deus in Davide et eius successoribus stare oportuit.“

²⁵⁶ Vgl. CO 2: 249 (Inst. 2.6.2): „Denique sic ecclesiam suam servare voluit Deus, ut eius incolumitas et salus a capite illo penderet. Ideoque exclamat David (Psal. 28, 8): Iehovah fortitudo populi sui, robor salutem Christi sui. Et mox precessionem addit: serva populum tuum, et benedic haereditati tuae; significans ecclesiae statum individuo nexu cum Christi imperio coniunctum esse.“

²⁵⁷ Vgl. CO 2: 250 (Inst. 2.6.3): „Porro ubi rebus afflictis solatium promittitur, maxime ubi describitur ecclesiae liberatio, fiducia et spei vexillum in Christo ipso praefigitur. Egressus est Deus in salutem populi sui cum Messia suo, inquit Habacuc (3, 13). Et quoties de instauratione ecclesiae mentio fit apud prophetas, populum revocant ad promissionem Davidi factam de regni perpetuitate. Nec mirum, quia nulla fuisset alioqui foederis stabilitas.“

²⁵⁸ Vgl. CO 2: 250 (Inst. 2.6.3): „Quo pertinet insigne illud responsum Iesariae. Quum enim videret ab incredulo rege Achaz repudiari quod de solvenda absidione Hierosolymae et praesenti salute testatus fuerat, quasi ex abrupto transit ad Messiam: ecce virgo concipiet ac pariet filium (7, 14), oblique significans quamvis rex et populus usa pravitate reiicerent oblatam sibi promissionem, ac si data opera incumberent ad labefactandam Dei fidem, non fore tamen irritum foedus, quin suo tempore veniret redemptor.“

²⁵⁹ Vgl. CO 2: 251 (Inst. 2.6.3): „Itaque Zacharias sicuti, eius saeculum Christi manifestationi propius erat, apertius exclamat (9, 9): laetare filia Sion, iubila filia Ierusalem, ecce rex tuus venit tibi iustus et servatus. Quod loco Psalmi ante citato (28, 8) respondet: Iehovah robor salutem Christi sui, serva Iehovah; ubi salus a capite ad totum corpus extenditur.“

²⁶⁰ Vgl. CO 2: 251 (Inst. 2.6.4): „His vaticiniis ita imbui voluit Deus Iudaeos, ut liberationis petendae causa, recta oculos ad Christum converterent. Nec vero quamvis turpiter degenerassent, potuit tamen aboleri memoria generalis illius principii, Deum per manum Christi, sicuti Davidi pollicitus fuerat, fore ecclesiae liberatorem; atque demum hoc modo firmum fore gratuitum foedus quo Deus electos suos adoptaverat.“

der unverdienten Barmherzigkeit Gottes fließt, wenn uns die ewige Erwählung Gottes nicht bekannt würde.²⁶¹ In diesem Sinne zeigt sich auch der göttliche Bund bei ihm tatsächlich gnädig, wenn die Lehre des Bundes im Zusammenhang mit der Lehre der Erwählung erörtert wird.²⁶² Calvin selbst verbindet die Erwählungslehre mit der Lehre des Bundes in seiner Abhandlung der Erwählung in der *Institutio*.²⁶³

Unter Vorbestimmung versteht Calvin die ewige Anordnung Gottes, der den einen dem ewigen Leben und den anderen der ewigen Verdammnis zuordnet.²⁶⁴ Im Kontext der Erwählungslehre charakterisiert er den göttlichen Bund als den Bund des Lebens,²⁶⁵ um so zu verdeutlichen, dass der Bund nach Gottes Plan auf das ewige Leben abzielt.

Im Alten Testament beschränkt sich der Bund offenbar auf ein Volk, weshalb sich die Vorbestimmung nicht nur auf einzelne Personen, sondern auch auf die gesamte Nachkommenschaft Abrahams bezieht.²⁶⁶ Wenn man nach dem Grund sucht, warum nur die Nachkommen Abrahams unter allen Völkern auserwählt worden sind, dann ist die Ursache für Calvin weder ihre Würdigkeit noch ihre Verdienste, denn die Erwählung Gottes gründet einzig und allein in seiner gnädigen Liebe.²⁶⁷ Ihre Erwählung ist kein Anlass zum Sichrühmen, denn sie müssen sich bei Gott für die Schließung des gnädigen Bundes vielmehr

²⁶¹ Vgl. CO 2: 679 (Inst. 3.21.1): „Nunquam liquido, ut decet, persuasi erimus salutem nostram ex fonte gratuitae misericordiae Dei fluere, donec innoverit nobis aeterna eius electio: quae hac comparatione gratiam Dei illustrat, quod non omnes promiscue adoptat in spem salutis, sed dat aliis quod aliis negat.“

²⁶² Vgl. Eenigenburg (1957), S. 6f. „Calvin never tired of laying emphasis upon the covenant being founded and continued in the divine grace and mercy. [...] That Calvin should place a major emphasis upon the covenant's origin and continuance in God's mercy and grace is, of course, entirely consistent with his views on the specific election of some to everlasting life. The very fact that they are elected requires that they shall be saved by an act which is wholly God's.“

²⁶³ Vgl. Woolsey (2012), S. 318.

²⁶⁴ Vgl. CO 2: 683 (Inst. 3.21.5): „Praedestinationem vocamus aeternam Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes; sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque, prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus.“

²⁶⁵ Vgl. CO 2: 678f. (Inst. 3.21.1): „Iam vero quod non apud omnes peraeque homines foedus vitae praedicatur, et apud eos quibus praedicatur, non eundem locum vel aequaliter vel perpetuo reperit, in ea diversitate mirabilis divini iudicii altitudo se profert. Nec enim dubium, quin aeternae Dei electionis arbitrio haec quoque varietas serviat.“

²⁶⁶ Vgl. CO 2: 683 (Inst. 3.21.5): „Hanc vero Deus non modo in singulis personis testatus est, sed specimen eius in tota Abrahae sobole edidit, unde palam fieret, in eius arbitrio esse qualis cuiusque gentis futura sit conditio.“

²⁶⁷ Vgl. CO 2: 683 (Inst. 3.21.5): „Ante omnium oculos est segregatio: in Abrahae persona, quasi in arido trunco populus unus aliis reiectis peculiariter eligitur; causa vero non apparet, nisi quod Moses, ut posteris ansam gloriandi praecidat, gratuito tantum Dei amore excellere eos docet.“

bedanken.²⁶⁸

Calvin sieht aber die mehr besondere Gnade Gottes darin, dass er aus den Nachkommen Abrahams die einen in der Kirche belassen und die anderen verworfen hat.²⁶⁹ In dieser Hinsicht ist es für Calvin deutlich, dass es zwei Stufen in der Erwählung Gottes gibt.²⁷⁰ Schon in der ersten Stufe der Erwählung hat Gott gezeigt, dass er das Volk Israel ohne die Gebundenheit wahrhaftig aus der Gnade auserwählt hat.²⁷¹ In der zweiten Stufe wird es klar, nicht nur dass Gott frei diejenigen erwählt, die er will, und die anderen verwirft, sondern auch dass Gott den einzelnen Personen nicht nur das Heil anbietet, sondern auch die Wirksamkeit des Heils versiegelt.²⁷² Andrew A. Woolsey weist zu Recht darauf hin, dass die zwei Stufen der Erwählung vor allem im Begriff der Adoption beständig mit den zwei Stufen des Bundes zusammenhängen und die zwei Stufen des Bundes der Unterscheidung des Bundes zwischen Buchstaben und Geist entsprechen.²⁷³

Bei Calvin tritt die Kraft der göttlichen Gnade in der zweiten Stufe der Erwählung glänzender hervor, weil die Erwählung wirksam werden muss. Hier betrachtet er als die Grundlage der göttlichen Wirkung die zwei Elemente, d.h. Christus als Haupt und das Wirken des Heiligen Geistes. Erstens werden die Auserwählten in Christus als Haupt eingefügt, indem Gott sie durch ein unauflösbares Band an sich bindet, und sie fallen deshalb nie und nimmer aus der Erlösung heraus.²⁷⁴ Zweitens wird ihnen der Heilige Geist der Wiedergeburt

²⁶⁸ Vgl. CO 2: 684 (Inst. 3.21.5): „Ad hoc etiam principium gratuiti foederis revocantur Israelitae, ubi vel gratiae Deo agenda sunt, vel spes in futurum tempus erigenda.“

²⁶⁹ Vgl. CO 2: 684 (Inst. 3.21.6): „Addendus est secundus gradus restrictior, vel in quo conspicua fuit Dei gratia magis specialis: quando ex eodem genere Abrahae alios repudiavit Deus, alios in ecclesia fovendo se inter filios retinere ostendit.“

²⁷⁰ Vgl. CO 2: 685 (Inst. 3.21.6): „Caeterum hic duos gradus notandos esse non temere dixi.“

²⁷¹ Vgl. CO 2: 685 (Inst. 3.21.6): „quia iam in totius gentis electione ostendit Deus, se in mera sua liberalitate nullis legibus astrictum sed liberum esse, ut minime ab eo exigenda sit aequalis gratiae partitio, cuius inaequalitas ipsam vere esse gratuitam demonstrat.“

²⁷² Vgl. CO 2: 685 (Inst. 3.21.7): „Quanquam satis iam liquet Deum occulto consilio libere quos vult eligere, aliis reiectis, nondum tamen nisi dimidia ex parte exposita est gratuita eius electio, donec ad singulas personas ventum fuerit, quibus Deus non modo salutem offert, sed ita assignat, ut suspensa vel dubia non sit effectus certitudo.“

²⁷³ Vgl. Woolsey (2012), S. 329–332.

²⁷⁴ Vgl. CO 2: 685 (Inst. 3.21.7): „ut efficax et vere stabilis sit electio, necesse est ascendere ad caput in quo electos suos coelestis pater inter se colligavit, et sibi insolubili nexu devinxit. Ita in adoptione generis Abrahae enituit quidem liberalis Dei favor, quem aliis negavit. In Christi tamen membris longe praestantior eminent vis gratiae; quia capiti suo insiti nunquam a salute excidunt.“

geschenkt, dank dessen Macht sie im göttlichen Bund bis ans Ende beharren können.²⁷⁵ Für Calvin ist der Bund in dem gemeinsamen Werk der Trinität tatsächlich gnädig.

3.2.4 Der eine Bund und die verschiedenen Bünde

Der göttliche Bund ist für Calvin seiner Substanz nach einzig. Der einzige Bund schließt die geistliche Verheißung ein und besteht nur aus der Gnade und der Barmherzigkeit Gottes. Durch Christus als dessen Mittler verbinden wir uns mit Gott und werden seiner Verheißung teilhaftig. Worin liegt dann jedoch der Unterschied zwischen dem alten und neuen Bund?

Im Alten Testament werden Leibliches und Geistliches zugleich verheißen, während im Neuen Testament nur Geistliches verheißen wird. Aber es ist Calvin wichtig, dass die Gläubigen im Alten Testament durch die leiblichen Verheißungen die geistliche Wirklichkeit wahrnehmen, die den Gläubigen im Neuen Testament deutlicher und fasslicher offenbart wird.²⁷⁶

Folglich vergleicht Calvin die Gläubigen im Alten Testament mit der Kirche im Kindesalter, weil ihnen Gott wegen ihrer Schwachheit nach der Erziehungsmethode die geistlichen Verheißungen unter der Form irdischer Verheißungen darbietet.²⁷⁷ Zudem werden sie auf ähnliche Weise mit leiblichen Strafen unterwiesen, dass es das ewige Gericht für die Gottlosen gibt.²⁷⁸

Wenn Calvin den alten und neuen Bund auf der Ebene der göttlichen Verheißung betrachtet, scheint es ein Irrtum, dass man in Bezug auf Calvins Bundesgedanken den alten

²⁷⁵ Vgl. CO 2: 686 (Inst. 3.21.7): „Quod autem generalis electio populi non semper firma et rata sit, in promptu se offert ratio: quia cum quibus paciscitur Deus non protinus eos donat spiritu regenerationis, cuius virtute usque in finem in foedere perseverent.“

²⁷⁶ Vgl. CO 2: 329f. (Inst. 2.11.1): „Porro prima est, quod tametsi olim quoque Dominus populi sui mentes in coelestem haereditatem volebat collimare arrectoque esse animos, quo tamen in spe illius melius alerentur, contemplandam sub beneficiis terrenis ac quodammodo degustandam exhibebat: nunc clarius liquidiusque revelata per evangelium futurae vitae gratia, recta ad eius meditationem, omisso inferiori, quem apud Israelitas adhibebat, exercitationis modo, mentes nostras dirigit. [...] Nos contra contendimus, in terrena qua fruebantur possessione, velut in speculo, futuram, quam sibi in coelis praeparatam crederent, haereditatem esse intuitos.“

²⁷⁷ Vgl. CO 2: 330 (Inst. 2.11.2): „Eadem ergo illis haereditas quae nobis destinata fuit, sed cuius adeundae et tractandae nondum per aetatem capaces forent. Eadem inter illos ecclesia, sed cuius aetas adhuc puerilis erat. Sub hac ergo paedagogia illos continuit Dominus, ut spirituales promissiones non ita nudas et apertas illis daret, sed terrenis quodammodo adumbratas.“

²⁷⁸ Vgl. CO 2: 331 (Inst. 2.11.3): „Quemadmodum autem Dominus, benevolentiam suam erga fideles praesentibus bonis testando, spiritualem felicitatem eiusmodi typos ac symbolis tunc adumbrabat, ita e converso dabat in poenis corporeis in reprobos iudicii sui documenta. Itaque ut Dei beneficia in rebus terrenis magis conspicua erant, ita poenae.“

Bund als eine Verheißung und den neuen Bund als eine Erfüllung versteht.²⁷⁹ Insofern der Bundesbegriff mit der göttlichen Verheißung zusammenhängt, gehen weder der alte noch der neue Bund über einen Begriff der Verheißung hinaus, in der sich die Gläubigen der beiden Bünde auf das zukünftige, ewige und geistliche Leben hoffen. Wir leben immer noch im Zeitalter der Verheißung.

Bei Calvin ist auch der alte Bund mit dem Bund unter dem Gesetz vergleichbar und der neue Bund mit dem Bund unter dem Evangelium. Zunächst werden die Zeremonien als der Schatten unter dem Gesetz vorgeschrieben, während Christus als die Wirklichkeit unter dem Evangelium hervortritt.²⁸⁰ Im alten Bund wurden Tiere geopfert, aber dadurch konnte die Sünde nicht vergeben werden, weshalb das Tieropfern nur auf Christus hindeutet, der die Sünde wirklich vergeben und die Menschen mit Gott versöhnen kann. Im neuen Bund mussten die Zeremonien abgeschafft werden, weil Christus durch seinen Tod die Zeremonien vollendet hat. Christus selbst ist bei Calvin die Wirklichkeit und die Erfüllung der Zeremonien.²⁸¹ In diesem Zusammenhang ist der alte Bund zeitlich und schattenhaft, während der neue Bund ewig und wahrhaftig ist.²⁸²

Hier werden die Gläubigen im Alten Testament nochmals mit der Kirche im Kindesalter verglichen²⁸³ und der Vergleich bedeutet für Calvin, dass in dem alten Bund der Schein der Offenbarung noch nicht so stark war und die Klarheit der Erkenntnis noch nicht richtig

²⁷⁹ Vgl. Neuser (1994), S. 44.

²⁸⁰ Vgl. CO 2: 331f. (Inst. 2.11.4): „Alterum veteris et novi testamenti discrimen statuitur in figuris; quod illud, absente veritate, imaginem tantum et pro corpore umbram ostentabat; hoc praesentem veritatem et corpus solidum exhibet. [...] Concludit ergo, umbram fuisse in ipsa futurorum bonorum, non vivam rerum effigiem; ideoque non aliud habuisse officii nisi ut introductio esset in spem meliorem quae in evangelio exhibetur.“

²⁸¹ Vgl. CO 2: 332 (Inst. 2.11.4): „Foedus ergo quod aeternum et nunquam interitum semel sancivit, in medio statuamus. Illius complementum, unde tandem habet ut statum ratumque sit, Christus est.“

²⁸² Vgl. CO 2: 332f. (Inst. 2.11.4): „Proinde, in summa, vetus testamentum hoc loco appellatur solennis confirmandi foederis ratio, caeremoniis et sacrificiis comprehensa. In ea quoniam nihil solidum subest, nisi ulterius transeat, oportuisse antiquari et abrogari contendit apostolus, ut Christo potioris testamenti sponsori ac mediatori locus daretur, per quem aeterna sanctificatio electis semel acquisita est, et transgressione oblitteratae, quae sub lege manebant. Quod si malis, ita accipe: vetus fuisse Domini testamentum, quod umbratili et inefficaci caeremoniarum observatione involutum tradebatur; ideoque temporarium fuisse, quia veluti in suspenso erat, donec firma et substantiali confirmatione subniteretur. Tum vero demum novum aeternumque factum fuisse, postquam Christi sanguine consecratum stabilitumque fuit. Unde calicem, quem discipulis in coena porrigit Christus, novi testamenti calicem vocat in suo sanguine (Matth. 26, 28); ut significet, tum vere Dei testamento suam constare veritatem, per quam novum fit et aeternum dum sanguine suo obsignatur.“

²⁸³ Es ist bemerkenswert, dass auch Bucer in seinen Kommentaren die Gläubigen im Alten Testament mit der Kirche im Kindesalter vergleicht. Vgl. Krüger (1970), S. 81–85.

bestand.²⁸⁴ Die ersten beiden Unterschiede zeigen, dass die Helligkeit der Offenbarung Gottes von dem alten Bund auf den neuen Bund steigt.²⁸⁵ Durch die Gegenwart Christi im Neuen Testament erscheint die Offenbarung der himmlischen Geheimnisse einleuchtender.²⁸⁶

Die nächsten zwei Unterschiede zwischen dem alten und neuen Bund gründen für Calvin wie schon der zweite Unterschied in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Der dritte Unterschied besteht darin wie oben schon erwähnt, dass der alte Bund die Buchstaben ist und der neue Bund der Geist ist. Calvin führt diesen Unterschied auf Jer 31,31–34 und 2. Kor 3,6–11 zurück, aber für ihn besteht auch noch eine Differenz zwischen den beiden biblischen Stellen, weil Paulus schärfer als Jeremia gegen das Gesetz spricht.²⁸⁷ Dies liegt für Calvin aber nicht am Gesetz selbst, sondern an denjenigen, die in verkehrter Weise nur nach den äußeren Gebräuchen des Gesetzes trachten.²⁸⁸ Nach Paulus bringt das Alte Testament den Tod und es ist ein Dienst der Verdammnis, während das Neue Testament das Werkzeug des Lebens und das Amt der Gerechtigkeit ist.²⁸⁹

Der vierte Unterschied resultiert aus dem dritten, das Alte Testament versetzt als ein Testament der Knechtschaft das Herz in Schrecken und Furcht, während das Neue Testament als ein Testament der Freiheit es mit Freude erfüllt und es frei macht, wie die Kinder Hagar unfrei geboren werden und keinen Anteil am Erbe gewinnen, aber die Kinder Saras frei

²⁸⁴ Vgl. CO 2: 333 (Inst. 2.11.5): „Hinc liquet quo sensu dixerit apostolus (Gal. 3, 24 et 4, 1), legis paedagogia deductos fuisse Iudaeos ad Christum, antequam ipse in carne exhiberetur. Illos quoque filios et haeredes Dei fuisse fatetur, sed qui propter pueritiam sub paedagogi custodia habendi essent. Conveniebat enim, sole iustitiae nondum exorto, nec tantum esse revelationis fulgorem, nec tantam intelligendi perspicaciam. Sic ergo verbi sui lucem illis Dominus dispensavit, ut eam minus adhuc et obscure cernerent. Ideo hanc intelligentiae tenuitatem pueritiae vocabulo Paulus notat, quam elementis huius mundi et externis observatiunculis, tanquam regulis puerilis disciplinae, voluit Dominus exerceri, donec effulgeret Christus, per quem fidelis populi cognitionem adolescere oportebat.“

²⁸⁵ Vgl. dazu Neuser (1994), S. 43f.

²⁸⁶ Vgl. CO 2: 333 (Inst. 2.11.6): „Et sane hac praerogativa Christi praesentiam pollere aequum fuit, ut ab ea dilucidior emerget coelestium mysteriorum revelatio.“

²⁸⁷ Vgl. CO 2: 334 (Inst. 2.11.7): „Quum apostolo propositum fuerit mentem prophetae enarrare, verba unius expendere satis fuerit, ut assequamur utriusque sensum. Quoniam est aliquid inter eos dissimile. Odiosius enim loquitur de lege apostolus quam propheta.“

²⁸⁸ Vgl. CO 2: 334 (Inst. 2.11.7): „Neque id simplici legis respectu, sed quod erant nebulones quidam legis *κακόζηλοι*, qui perverso caeremoniarum studio, evangelii claritatem obscurabant.“

²⁸⁹ Vgl. CO 2: 334 (Inst. 2.11.8): „Ideo secunda antithesis est veluti primae declaratio. Vetus mortiferum est, quia nihil potest quam maledictione involvere universum hominum genus; novum est vitae organum, quia a maledictione liberatos in gratiam cum Deo restituit. Illud damnationis ministerium est, quia reos peragit iniustitiae omnes filios Adam; hoc iustitiae, quia Dei misericordiam revelat, per quam iustificamur.“

geboren werden und das Erbteil erlangen.²⁹⁰

Beim dritten und vierten Unterschied geht es nicht mehr um die größere Klarheit der Offenbarung, es geht also nicht länger um eine quantitative Unterscheidung von Weniger oder Mehr, sondern um die qualitative Unterscheidung von Tod oder Leben. Der Bund ist zwar alt ohne den Heiligen Geist, aber er ist neu mit dem Heiligen Geist.²⁹¹

Hier sehen wir die Spannung von Gesetz und Evangelium, auch wenn man bei Calvin nicht den gleichen Tonfall wie bei Luther oder bei Paulus vernehmen kann. Zudem wird wie bei Luther das Gesetz als der alte Bund bezeichnet und das Evangelium als der neue Bund.²⁹² Es ist bemerkenswert, dass die Spannung von Gesetz und Evangelium sowohl bei Luther als auch bei Calvin nicht am Gesetz selbst liegt, sondern an denjenigen, die Christus außer Acht lassen und nur an der äußerlichen Einhaltung des Gesetzes hängen bleiben.²⁹³

Der letzte Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament besteht darin, dass Gott in der Zeit des Alten Testaments nur mit einem einzigen Volk seinen gnädigen Bund geschlossen hat, während er in der Zeit des Neuen Testaments auch die Heiden in seine Bundesgemeinschaft aufgenommen hat.²⁹⁴ Diese fünfte Unterscheidung ist allerdings für Calvin nicht seine eigene gemeint, sondern sie ist eher seiner Konzeption der

²⁹⁰ Vgl. CO 2: 335 (Inst. 2.11.9): „Ex tertio discrimine quartum emergit. Vetus enim testamentum scriptura vocat servitutis, quod timorem in animis generet; novum autem libertatis, quod in fiduciam ac securitatem eosdem erigat. [...] quod Agar serva typus sit montis Sinai, ubi legem accepit populus Israel; Sara libera, figura sit coelestis Ierusalem, a qua fluit evangelium. Quod quemadmodum semen Agar servum nascitur, quod ad haereditatem nunquam perveniat, Sarae liberum, cui haereditas debeatur, ita per legem addicamur in servitutem, per solum evangelium in libertatem regeneremur. Huc autem summa redit, vetus testamentum pavorem ac trepidationem incussisse conscientiis; novi beneficio fieri ut in laetitiam solvantur. Illud iugo servitutis conscientias astrictas tenuisse, huius liberalitate in libertatem manumitti.“

²⁹¹ In dieser Hinsicht gelangt L. G. M. Alting von Geusau nicht zur richtigen Würdigung des Bundesgedankens Calvins. Vgl. L. G. M. Alting von Geusau (1963): Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin. Gesehen im Rahmen seiner Sakraments- und Tauftheologie. Synthese oder Ordnungsfehler? Mit einem Anhang über die Kindertaufe auf dem Tridentinischen Konzil. Balthoven, Mainz, S. 173: „Der dritte Unterschied ist der zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Buchstaben und Geist. [...] Auch diesen Unterschied führt Calvin schließlich auf einen *Unterschied in der Klarheit* zurück.“

²⁹² Vgl. CO 2: 336 (Inst. 2.11.10): „Tres, quas posteriores retulimus, comparationes sunt legis et evangelii; quare in illis lex veteris testamenti, evangelium novi nomine signatur.“

²⁹³ Vgl. CO 2: 337 (Inst. 2.11.10): „Qui enim praesentibus umbris contenti mentem ad Christum non extenderunt, eos caecitatis ac maledictionis damnat apostolus. [...] Ad istas enim omnes absurditates delabuntur, qui sine Christi respectu in legis observationibus haerent.“

²⁹⁴ Vgl. CO 2: 337f. (Inst. 2.11.11-12): „Quintum, quod adiungere licet, discrimen in eo iacet, quod ad Christi usque adventum gentem unam segregaverat Dominus, in qua foedus gratiae suae contineret. [...] Gentium igitur vocatio insignis est tessera, qua supra vetus testamentum novi excellentia illustratur.“

Unterscheidungen zusätzlich zugefügt.

Zu der Bundesgemeinschaft bei Calvin ist es noch anzumerken, dass der göttliche Bund nicht nur mit den einzelnen Personen, sondern immer auch mit ihren Nachkommen geschlossen wird. Die Verheißung, die den Nachkommen Abrahams gegeben worden ist, bleibt in der Zeit des Neuen Testaments unveränderlich bestehen.²⁹⁵ Wie im Alten Testament nimmt Gott die Kinder der Gläubigen in seine Bundesgemeinschaft auf. Aus diesem Grund weist Calvin die Ansicht der Wiedertäufer zurück, dass die Nachkommen Abrahams nur die geistige Kindschaft, die sich aus der Wiedergeburt durch das Wort Gottes erhebt, bildlich veranschaulicht hätten.²⁹⁶ Für Calvin schließt der Bundesbegriff als Gemeinschaftsbegriff die Nachkommenschaft ein, unabhängig davon, ob der göttliche Bund auf ein Volk begrenzt ist.

3.2.5 Calvins Eigentümlichkeit

Calvins *Institutio* zeigt ausdrücklich, dass sein Bundesgedanke zugleich den *promissio*- und den *foedus*-Begriff einschließt. Deshalb ist die in der Forschung oft verwendete Kategorie der Einseitigkeit ungeeignet für sein Werk. Die Untersuchung der exegetischen Werke im Folgenden wird die Verklammerung von Gegen- und Einseitigkeit des Bundes bestätigen.

Calvins Bundesbegriff untergliedert sich in drei Ebenen. Auf der wesentlichen Ebene des Bundes besteht für ihn zwischen dem alten und dem neuen Bund kein Unterschied, weshalb beide nach ihrem Wesen eine absolute Einheit bilden. Er vertritt gemeinsam mit den anderen Reformatoren in Wittenberg, Strasbourg und Zürich die Ansicht, dass es in der Heilsgeschichte ausschließlich den einzigen ewigen Bund gibt. Auf der quantitativen Ebene des Bundes tritt der Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Bund in zwei Faktoren hervor: die Offenbarung und der Heilige Geist. Im neuen Bund zeigt sich die göttliche

²⁹⁵ Vgl. CO 2: 986 (Inst. 4.16.15): „En quid valeat, et qua lance metienda sit promissio Abrahae posteritati data. Proinde quanquam in discernendis regni haeredibus a spuris et extraneis, unam Dei electionem libero iure dominari nihil dubitamus, simul tamen perspicimus ei placuisse, semen Abrahae peculiariter misericordia sua complecti, ac quo testator haberetur, circumcisione obsignare. Porro eadem omnino est christianae ecclesiae ratio.“

²⁹⁶ Vgl. CO 2: 986f. (Inst. 4.16.15): „Iam quis ambigere possit quin falsissimum sit quod deinde subnectunt: qui olim infantes circumcidebantur, eos infantiam duntaxat spiritualem figurasse, quae ex verbi Dei regeneratione emergit? [...] Eodem pertinet quod Petrus (Act. 2, 39) Iudaeis denuntiat, illis ac semini eorum, foederis iure, evangelii beneficium debere; ac proxime sequenti capite (3, 25) eos testamenti filios, hoc est haeredes nuncupat. [...] Sit itaque extra controversiam, Deum suis adeo bonum esse ac liberalem, ut in eorum gratiam liberos etiam, quos procrearent, populo suo accenseri velit.“

Offenbarung klarer und deutlicher als im alten Bund. Der Heilige Geist wirkt im neuen Bund mächtiger als im alten Bund. Auf der qualitativen Ebene des Bundes wird der alte Bund bei Calvin als Gesetz und Buchstaben bezeichnet und der neue Bund als Evangelium und Geist. Der alte Bund bringt dem Menschen den Tod, während ihm der neue Bund das Leben schenkt. Es ist hier zu beachten, dass Calvin den lutherischen Kontrast von Gesetz und Evangelium in seinen Bundesgedanken einbezieht. Diese drei Ebenen des Bundes werden auch durch die nähere Betrachtung der exegetischen Werke konkreter und ausführlicher erläutert.

3.3 Bund in AT Kommentaren

Erst in den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts begann Calvin mit der Veröffentlichung seiner exegetischen Werke zum Alten Testament,²⁹⁷ als er beinahe alle Kommentare zu den neutestamentlichen Episteln verfasst hatte. Der Kommentar zum Buch Jesaja (1551) als sein erstes Werk zum Alten Testament wurde nicht von ihm selbst geschrieben, wie seine *Praelectiones* zum Alten Testament. Wir behandeln in diesem Abschnitt seinen Bundesgedanken in der Bundesgeschichte, d.h. seine Vorstellung über den Bund mit Abraham, den Bund mit Mose, den Bund mit David und den neuen Bund im Jeremiabuch. Deshalb untersuchen wir seine exegetischen Schriften hier nicht nach ihrer chronologischen Reihenfolge der Veröffentlichung, sondern der Heilsgeschichte gemäß seine exegetischen Werke zum Alten Testament, nämlich den Kommentar zum Buch Genesis, den Kommentar zu den Büchern Exodus bis Deuteronomium, den Kommentar zum Buch der Psalmen und die *Praelectiones* zum Buch Jeremia.

3.3.1 Der Kommentar zum Buch Genesis (1554)

3.3.1.1 Argumentum

Für Calvin beginnt Mose in seinem ersten Buch mit der Schöpfungsgeschichte, damit man den unsichtbaren Gott in seinen sichtbaren Schöpfungswerken erkennen kann.²⁹⁸ Die

²⁹⁷ Zu Calvins exegetischen Werken zum Alten Testament, Wulfert de Greef (1984): *Calvijn en het Oude Testament*. Amsterdam; T. H. L. Parker (1986): *Calvin's Old Testament commentaries*. Edinburgh; David Lee Puckett (1995): *John Calvin's exegesis of the Old Testament*. Louisville, Kentucky; Donald K. McKim (Hg.) (2006): *Calvin and the Bible*. Cambridge, S. 1–130.

²⁹⁸ Vgl. CO 23: 5f. Vgl. dazu CO 23: 7f.

ganze Welt kann für uns zwar die Schule sein, Gott richtig zu wissen,²⁹⁹ aber nur wenn uns Christus, nämlich die ewige Weisheit Gottes lehrt.³⁰⁰ Der Erschaffung der Welt folgen im Buch Genesis der Sündenfall der ersten Menschen und die Wiederherstellungsgeschichte, in der Christus für die Erlösung der Menschheit das Versöhnungsamt antritt.³⁰¹ Für Calvin hat Gott direkt nach dem Sündenfall die Kirche, die ihn wahrhaftig verehrt, errichtet.³⁰²

Calvin hat keinen Zweifel, dass die Väter im Alten Testament und die Gläubigen im Neuen Testament auf derselben Grundlage der Erlösung stehen, da sie alle durch die Gnade Gottes das neue Leben in Christus aufgrund derselben göttlichen Verheißung haben.³⁰³ In diesem Sinne können wir im Buch Genesis wissen, was die Gemeinschaft der wahren Kirche ist, und was die Gemeinde des Glaubens unter den Kindern Gottes ist, weil Mose die Israeliten über die Geschichte des Bundes aufklärt, in dem sie zum Volk Gottes auserwählt und in seine Familie aufgenommen wurden.³⁰⁴

Es ist wichtig zu beachten, dass die Geschichte des Bundes, der für die Erlösung aller Gläubigen geschlossen wird und in dem der Ursprung der Kirche liegt, für Calvin erst mit Abraham beginnt, auch wenn Adam und Noah unter dem göttlichen Bund auf das Leben im Himmel hofften. Der Genesiskommentar zeigt, aus welchem Grunde nicht der erste Mensch Adam, sondern erst Abraham von bundestheologischer Bedeutung ist, und weshalb der göttliche Bund mit Abraham in der Wiederherstellungsgeschichte die zentrale Rolle spielt.

3.3.1.2 Gen 3, 6 und 9

Wulfert de Greef weist zu Recht darauf hin, dass Calvin in seiner Auslegung des Alten Testaments den Bundesbegriff fast nur in Verbindung mit den drei Personen – Abraham, Mose und David – bringt und diesbezüglich das Verhältnis mit Christus von Wichtigkeit ist, weil der göttliche Bund bei Calvin auf Christus beruht.³⁰⁵ Im Genesiskommentar besitzen Adam und Noah für den Bundesbegriff keine Relevanz, was darin begründet zu sein scheint,

²⁹⁹ Vgl. CO 23: 7f.

³⁰⁰ Vgl. CO 23: 9f.

³⁰¹ Vgl. CO 23: 11f.

³⁰² Vgl. CO 23: 11f.

³⁰³ Vgl. CO 23: 11f.

³⁰⁴ Vgl. CO 23: 11f.

³⁰⁵ Vgl. Greef (1984), S. 172.

dass die Verheißungen in Gen 3 und der göttliche Bund mit Noah in Gen 6 und 9 eben nicht direkt auf Christus zielen.

In der Auslegung von Gen 3,15 schließt Calvin bei der Bedeutung des Samens der Frau sowohl die mariologische³⁰⁶ als auch die christologische Deutung³⁰⁷ aus, denn er bezeichnet für ihn die ganze Nachkommenschaft von Adam und Eva, aber da nicht alle Menschen den Teufel besiegt haben, ist ein Haupt nötig, das über ihn den Sieg erringt.³⁰⁸ Das Haupt ist im paulinischen Sinne Christus der Samen Abrahams, nur in dem sich die Menschheit als Sieger zeigt.³⁰⁹ Der Segen in Gen 3,15 gehört bei Calvin der gesamten Kirche, die unter ihrem Haupt Christus über ihren Feind triumphiert.³¹⁰

Für Calvin ist der göttliche Bund mit Noah in Gen 6 nur eine Rettungszusage für ihn und seine Familie, da er trotz der Sintflut, in der alles menschliche Leben zugrunde ging, unversehrt bleiben sollte.³¹¹ Die Bundesverheißung in Gen 9 gilt hingegen nicht einer einzelnen Person, denn sie umfasst alle Menschen bis ans Ende der Welt.³¹² In ihr wird die väterliche Liebe Gottes erkennbar,³¹³ aber trotzdem ist sie nur eine irdische Verheißung, die den Menschen einen sicheren Aufenthaltsort auf Erden garantiert, bis sie sich im Himmel sammeln sollten.³¹⁴

3.3.1.3 Gen 12, 15 und 17

Im Gegensatz zum Noahbund versteht Calvin den Bund mit Abraham als einen geistigen Bund, weil er die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen begründet. Die Substanz des Bundes, dass Gott für Abraham und seine Nachkommen Gott sein sollte, beweist für ihn, dass der göttliche Bund mit Abraham nicht auf das irdische Leben beschränkt ist, sondern Abraham dank dieser Bundesverheißung seine Hoffnung auf die ewige Erlösung gesetzt

³⁰⁶ Vgl. CO 23: 71.

³⁰⁷ Vgl. CO 23: 71.

³⁰⁸ Vgl. CO 23: 71.

³⁰⁹ Vgl. CO 23: 71.

³¹⁰ Vgl. CO 23: 71.

³¹¹ Vgl. CO 23: 124.

³¹² Vgl. CO 23: 147f.

³¹³ Vgl. CO 23: 148.

³¹⁴ Vgl. CO 23: 148.

hat.³¹⁵

Diese Auffassung wird durch die Tatsache unterstützt, dass alle Völker in Abraham gesegnet werden sollen, wenn Christus als der Nachkomme Abrahams gekommen ist. Während in Adam alle Menschen verdammt werden, werden sie ausschließlich durch die Gnade des Mittlers gesegnet.³¹⁶ Der erste Mensch Adam besitzt für den Bundesbegriff keine positive Bedeutung, nur in Christus bleibt der Bund der Erlösung, den Gott mit Abraham geschlossen hat, stabil und solide.³¹⁷ Damit ist der göttliche Bund mit Abraham der Ausgangspunkt der Bundesgeschichte, auch wenn nach dem Sündenfall alle Menschen einschließlich Adams aufgrund dieses Bundes als Gottes Volk in seine Kirche aufgenommen werden können.

Bei Calvin besitzt Abraham in der Wiederherstellungsgeschichte eine ganz besondere Bedeutung. In seiner Berufung zeigt sich die Art und Weise der Erlösung, d.h. der Bund des Lebens sollte sich in seinem Besitz befinden, die Kirche sollte in ihm errichtet werden und vor allem die Gnade Gottes sollte in seiner Person einleuchtend sichtbar werden.³¹⁸ Sein Glaube, den Gott ihm zur Gerechtigkeit angerechnet hat, liegt bei Calvin nicht darin, dass seine Nachkommen so zahlreich wie die Sterne des Himmels sein sollten, weil eine irdische und vergängliche Verheißung keine ewige Erlösung darstellt.³¹⁹ Für Calvin schließt hier die göttliche Verheißung den Samen ein, in dem die Welt gesegnet werden sollte,³²⁰ weil Abraham gerechtfertigt wurde, indem er mit Gott versöhnt wurde und an ihm als seinem Vater festhielt.³²¹ Auch die Beschneidung als das Zeichen des göttlichen Bundes, in dem die Gerechtigkeit, die Erlösung und die Glückseligkeit verheißen wurden,³²² deutet bei Calvin darauf hin, dass sich die Erlösung der verdorbenen Menschen durch den gesegneten Samen Abrahams vollziehen wird, d.h. dass die Versöhnung mit Gott in Christus zustande kommen

³¹⁵ Vgl. CO 23: 239.

³¹⁶ Vgl. CO 23: 177f.

³¹⁷ Vgl. CO 23: 178.

³¹⁸ Vgl. CO 23: 174.

³¹⁹ Vgl. CO 23: 212.

³²⁰ Vgl. CO 23: 212.

³²¹ Vgl. CO 23: 212f.

³²² Vgl. CO 23: 240f.

sollte.³²³

Es ist aber unangebracht, den Bund mit Abraham bei Calvin aus der Tatsache als einseitig zu charakterisieren, dass er den Bund mit Christus eng verbindet und die göttliche Gnade ins Zentrum des Bundes stellt. Für Calvin besteht der Bund zwischen Gott und Abraham aus zwei Teilen, d.h. was Gott betrifft, das Zeugnis der göttlichen Liebe, an das die Verheißung des glückseligen Lebens angeknüpft wurde, und was Abraham betrifft, die Ermunterung, die Gerechtigkeit ehrlich auszuüben.³²⁴ Die göttliche Kraft ist zum einen für den Schutz des Abrahams so hinreichend, dass er sein Vertrauen ganz und gar in Gott setzen und alle Erlösungshindernisse in der Welt überwinden kann.³²⁵ Gott verlangt zum anderen von Abraham beim Bundschluss Gehorsam,³²⁶ d.h. die Pflicht, die Gerechtigkeit Gottes ohne das betrügerische Herz widerzuspiegeln.³²⁷ In diesem Wesenszug des Bundes betrachtet Calvin den Bundesbegriff als das Verhältnis zwischen Gott und Abraham, d.h. Gott nimmt einerseits Abraham als sein eigenes Kind an und Gott wird andererseits für Abraham zu seinem Vater,³²⁸ und dies Verhältnis verlangt von beiden Beteiligten gegenseitige Treue.³²⁹ Für ihn ist der Bund zwischen Gott und Abraham zwar beidseitig geschlossen, aber in dieser Bundesschließung kommt die Gnade Gottes in großer Fülle zum Vorschein, indem er selbst in der Beziehung mit Abraham von seinem Recht keinen Gebrauch macht.³³⁰

3.3.2 Der Kommentar zu den Büchern Exodus bis Deuteronomium (1563)

3.3.2.1 Praefacio

In der Einleitung geht es um den Aufbau des Kommentars zu den Büchern Exodus bis Deuteronomium,³³¹ weil es nötig scheint, zu erklären, warum Calvin seinen Kommentar auf

³²³ Vgl. CO 23: 241.

³²⁴ Vgl. CO 23: 235.

³²⁵ Vgl. CO 23: 234.

³²⁶ Vgl. CO 23: 234.

³²⁷ Vgl. CO 23: 234.

³²⁸ Vgl. CO 23: 235.

³²⁹ Vgl. CO 23: 235.

³³⁰ Vgl. CO 23: 235.

³³¹ Zum Kommentar zu den Büchern Exodus bis Deuteronomium, Raymond A. Blacketer, (2006b): *The School of God. Pedagogy and Rhetoric in Calvin's Interpretation of Deuteronomy*. Dordrecht, S. 142–170; Erik Alexander de Boer (2008): *Origin and originality of John Calvin's 'Harmony of the law', the expository project*

neue Weise konstruiert hat. Sein Ziel ist, dass sich unerfahrene Leser mit den letzten vier Büchern Moses leichter und lohnender beschäftigen.³³² Sie umfassen zwei Elemente: Geschichte und Unterweisung, in denen man die Kirche die wahre Frömmigkeit, die Ehrfurcht sowie die Verehrung Gottes und die Regel des heiligen und gerechten Lebens lehrt.³³³

In den Geschichten der vier Bücher Moses offenbart sich Gott auf doppelte Weise, einerseits beschützt und rettet er Israel, und andererseits bestraft er dessen Sünden auf drakonische Art.³³⁴ Die Unterweisung in ihnen ist nichts anderes als das göttliche Gesetz. Calvin behandelt in seinem Kommentar das Gesetz unter vier Hauptpunkten: die Einleitung des Gesetzes, die Zehn Gebote, ihre Ergänzung durch die zeremoniellen und zivilrechtlichen Gesetze, und der Gebrauch bzw. das Ziel des Gesetzes.³³⁵

Auch wenn das göttliche Gesetz, dem sich die Israeliten als das Volk Gottes nach dem Exodus unterworfen hat, sowohl strukturell als auch inhaltlich im Zentrum des Kommentars steht und der Bundesgedanke in den vier Büchern Moses für ihn kein Hauptthema des Kommentars ist, lässt sich dennoch deutlich erkennen, wie untrennbar der Bundesbegriff und der Gesetzesbegriff für ihn zusammenhängen.

3.3.2.2 *Historiae narratio*

Für die Geschichte Israels in den vier Büchern Moses dient der göttliche Bund mit Abraham als Grundlage. Gott bekräftigt für Calvin die Abraham und seinen Nachkommen gegebene Verheißung, indem er bei ihrem Ächzen an seinen Bund mit Abraham, Isaak und Jakob denkt.³³⁶ Da die Hoffnung auf Erlösung der Israeliten nach wie vor von diesem Bund abhängt, den Gott ihnen in Erinnerung ruft, zeigt sich bei Calvin, dass Gott den durch die Privilegierung der Adoption als sein Volk von allen anderen Völkern abgegrenzten Israeliten

on Exodus-Deuteronomy (1559-1563). In: *ATh* 2008 (28/2, Supplementum 10), S. 41–69; Barbara Pitkin (2010): *Calvin's Mosaic Harmony: Biblical Exegesis and Early Modern Legal History*. In: *SCJ* 2010 (41/2), S. 441–466.

³³² Vgl. CO 24: 5f.

³³³ Vgl. CO 24: 5f.

³³⁴ Vgl. CO 24: 5–8.

³³⁵ Vgl. CO 24: 7f.

³³⁶ Vgl. CO 24: 34.

treu bleibt.³³⁷ Hier wird seine Auffassung deutlich, dass sein Bund mit Abraham Gott selbst zur Erlösung der Israeliten verpflichtet.³³⁸

Nach der Rettung der Israeliten aus Ägypten schließt Gott bei der Verkündigung des Gesetzes zwar einen Bund mit ihnen, damit die göttliche Gnade nicht in Vergessenheit gerät, aber er ist kein neuartiger Bund, sondern die Erneuerung des ewigen unantastbaren Bundes mit Abraham.³³⁹ Calvin versteht hier das Gesetz selbst als ein Zeugnis der gnädigen Adoption Gottes und als eine Bestätigung, dass die Erlösung der Israeliten der göttlichen Barmherzigkeit entspringt.³⁴⁰ Die Gnade des göttlichen Bundes wird deshalb bei der Verkündigung des Gesetzes bestätigt.³⁴¹ Auch die Steintafeln des Gesetzes, die Gott auf dem Berg Sinai Mose übergeben hat, zeigen, dass die Ewigkeit des göttlichen Bundes allen Generationen zu bezeugen ist.³⁴²

Wie die Wirklichkeit des Bundes mit Abraham für Calvin ausschließlich in Christus liegt,³⁴³ wird der Bund mit den Israeliten auf dem Berg Sinai auch mit dem Blut Christi in schattenhafter Weise gesiegelt. In Ex 24 sprengt Mose das Blut der Opfertiere zur Inkraftsetzung des Bundes über das Volk und bezeichnet es als das Blut des Bundes, aber für Calvin ist das Blut der Opfertiere bei der Bundesschließung zwischen Gott und den Israeliten nicht gültig für die ewige Erlösung, wenn es nicht auf das Blut Christi deutet.³⁴⁴ Christus selbst ist das Siegel des Bundes mit den Israeliten für die Hoffnung auf das himmlische Leben genauso wie das Siegel des neuen Bundes und das Gesetz führt sie zu ihm hin, um ihn um die Gunst und den Geist der Wiedergeburt zu bitten.³⁴⁵

Auch wenn der göttliche Bund mit Abraham durch Mose für Israel restauriert wurde, ist zu beachten, dass das Gesetz bei Calvin im paulinischen Sinne der gnädigen Verheißung, die

³³⁷ Vgl. CO 24: 38.

³³⁸ Vgl. CO 24: 79.

³³⁹ Vgl. CO 24: 192.

³⁴⁰ Vgl. CO 24: 192f.

³⁴¹ Vgl. CO 25: 383.

³⁴² Vgl. CO 25: 78.

³⁴³ Vgl. CO 24: 45.

³⁴⁴ Vgl. CO 25: 75.

³⁴⁵ Vgl. CO 25: 76.

Abraham gegeben wurde, widerspricht, sofern es um die besondere Aufgabe bzw. das spezielle Ziel des Gesetzes geht.³⁴⁶ Es ist eigentümlich und speziell für das Gesetz, bedingungsweise einen Vertrag zu schließen.³⁴⁷ Calvin unterscheidet deshalb den speziellen Auftrag Moses von seiner allgemeinen Unterweisung: während Gott nach der allgemeinen Unterweisung zu den Israeliten so gnädig ist, dass sich auch die Sünder mit ihm versöhnen können, wird die Gerechtigkeit dem speziellen Auftrag gemäß vollkommen gefordert und dabei folgt die Verheißung der Belohnung bzw. die Drohung der Vergeltung.³⁴⁸ Daraus ergibt sich die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium wie bei Luther.³⁴⁹

3.3.2.3 Doctrina

Der speziellen Aufgabe entsprechend bewirkt das Gesetz zwar nichts anderes als den Tod,³⁵⁰ aber dies liegt für Calvin nicht am Gesetz selbst, sondern an der menschlichen Verdorbenheit der Menschen, die dem göttlichen Gesetz widerstrebt.³⁵¹ Aufs Ganze gesehen ist das Gesetz bei Calvin auf menschlicher Seite todbringend, aber auf göttlicher Seite lebensspendend.³⁵² Wenn man das todbringende Gesetz als den alten Bund charakterisiert, kommt dieser Bund eigentlich niemals zustande, weil die Menschen die Bedingungen des Gesetzes niemals vollständig erfüllen können, aber wenn man das lebengebende Gesetz als den neuen Bund bezeichnet, kann dieser Bund nicht zerstört werden, weil sich Gott selbst in Christus, zu dem das Gesetz die Menschen überleitet, mit ihnen versöhnt.³⁵³ Dem lässt sich entnehmen, dass die Menschen anhand des göttlichen Gesetzes über die Verdammung und den Tod hinaus die Gerechtigkeit und das Leben in Christus finden können.

In diesem doppelten Sinne hängt der Gesetzesbegriff bei Calvin mit dem Bundesbegriff zusammen, d.h. der eine Bund mit den gesetzlichen Bedingungen, die man nicht einhalten kann, und der andere Bund mit der gesetzlichen Unterweisung, die auf Christus hindeutet.

³⁴⁶ Vgl. CO 24: 193.

³⁴⁷ Vgl. CO 24: 193.

³⁴⁸ Vgl. CO 24: 193.

³⁴⁹ Vgl. CO 24: 194.

³⁵⁰ Vgl. CO 24: 725.

³⁵¹ Vgl. CO 25: 56.

³⁵² Vgl. CO 25: 56.

³⁵³ Vgl. CO 25: 20f.

Doch Calvin fasst das Gesetz in erster Linie als die Regel des heiligen und gerechten Lebens auf, in dem man weiß, was richtig oder falsch ist, bzw. was gut und böse ist.³⁵⁴ Beim Bundesschluss werden die Israeliten dazu verpflichtet, das göttliche Gesetz zu akzeptieren, weil Gott sie aus seiner väterlichen Liebe aus Ägypten errettet hat und als sein Volk annimmt.³⁵⁵ Dies zeigt, dass Israel nunmehr der göttlichen Herrschaft untersteht, weil es in göttliches Eigentum übergegangen ist.³⁵⁶ Um bereitwillig dem göttlichen Gesetz gehorchen zu können, verlangt Gott zwar die gegenseitige Liebe von den Israeliten, aber dafür ist es nötig, das Herz zu beschneiden.³⁵⁷ In diesem Sinne wird der Bund zwischen Gott und den Israeliten in beiderseitiger Liebe geschlossen, d.h. Gott bewahrt aus Liebe den Israeliten die Treue, indem er die Verheißungen des Bundes mit Abraham erfüllt, während sie durch die Beschneidung des Herzens Gott als ihren Vater lieben und das göttliche Gesetz uneingeschränkt respektieren.³⁵⁸

3.3.3 Der Kommentar zum Buch der Psalmen (1557)

3.3.3.1 Praefacio

Für Calvin ist der Psalter für uns das nützliche Stück der himmlischen Unterweisung,³⁵⁹ damit uns der Weg zu Gott offensteht und wir unsere Schwächen vor ihm offen bekennen.³⁶⁰ Im Buch der Psalmen findet er die Zeugnisse der väterlichen Vorsehung und Fürsorge und die Ermunterung für die Gläubigen, ihre Pflichten der Frömmigkeit zu erfüllen.³⁶¹ Daher kommt dem Verhältnis zwischen Gott und Menschen eine erhebliche Bedeutung im Psalter zu.³⁶²

³⁵⁴ Vgl. CO 24: 725.

³⁵⁵ Vgl. CO 24: 223.

³⁵⁶ Vgl. CO 24: 211.

³⁵⁷ Vgl. CO 24: 222.

³⁵⁸ Vgl. CO 25: 19f.

³⁵⁹ Vgl. CO 31: 17.

³⁶⁰ Vgl. CO 31: 17.

³⁶¹ Vgl. CO 31: 19.

³⁶² Vgl. Herman J. Selderhuis (2000): *God in het midden. Calvijns theologie van de psalmen*. Kampen; Herman J. Selderhuis (2004): *Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen*. Leipzig, S. 36f.: „Am Anfang der *Institutio* wies Calvin schon darauf hin, daß es in der Theologie um die Erkenntnis Gottes und unserer selbst gehe. Es ist für Calvin unmöglich, den Menschen getrennt von seiner Beziehung zu Gott und Gott getrennt von seiner Verbundenheit mit dem Menschen zu beschreiben. Weil es in den Psalmen um nichts anderes geht als die Beziehung zwischen Gott und Mensch, findet Calvin gerade in den Psalmen den Niederschlag dessen, worum es ihm in der Theologie zu tun ist.“

Außerdem wird im Psalmenkommentar die Gegenseitigkeit von Gott und Menschen beim Bundesgedanken explizit hervorgehoben.³⁶³

David ist unter den Psalmisten die bedeutendste Gestalt in Calvins Psalmenauslegung,³⁶⁴ nicht nur weil er sich selbst in ihm wiedererkennt,³⁶⁵ sondern vor allem weil er in seiner Person auf die Herrschaft Christi hindeutet.³⁶⁶ Auch der Bund, den Gott mit David geschlossen hat, wird im Kommentar ausführlich erläutert und für Calvin besitzt er wie der Bund mit Abraham und Mose eine christologische Bedeutung. Es ist zudem klar, dass der Bund mit David in der Geschichte der Wiederherstellung der Kirche dem Bund mit Abraham sowie dem Bund mit Mose ganz nahesteht. Darum ist es auch in Calvins Auslegung zu den Psalmen nötig, über den Bund mit Abraham und Mose Betrachtungen anzustellen.

3.3.3.2 Ps 15, 80 und 105

Es ist in den Psalmen zwar eher selten, dass der Bund mit Abraham explizit erwähnt wird, aber er gilt in Calvins Psalmenauslegung als Ausgangspunkt und Grundlage der Bundesgeschichte, denn die göttliche Errettung der Israeliten aus Ägypten hängt vom göttlichen Bund ab, der vier Jahrhunderte zuvor mit Abraham geschlossen wurde.³⁶⁷ Als Ursache der Erlösung zeigt der Bund mit Abraham, dass Gott keinen neuen Anlass benötigt hat, um Israel zu retten, weil er seinem Bund mit Abraham treu geblieben ist.³⁶⁸ Auch wenn Abraham bereits seit langem verstorben ist, ist der göttliche Bund nicht außer Kraft gesetzt

³⁶³ Zur Bundestheologie Calvins im Psalmenkommentar, Selderhuis (2004), S. 202–237.

³⁶⁴ Vgl. CO 31: 19.

³⁶⁵ Vgl. James A. de Jong (1994): „An Anatomy of All Parts of the Soul”. Insights into Calvin’s Spirituality from His Psalms Commentary. In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): Calvinus sacrae scripturae professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture. Grand Rapids, S. 1–14; Selderhuis (2004), S. 28–33.

³⁶⁶ Vgl. Peter Opitz (2008): Calvin als Ausleger der Psalmen. In: Eberhard Busch (Hg.): Der Psalmenkommentar. Eine Auswahl (Calvin-Studienausgabe, Bd. 6). Neukirchen-Vluyn, S. 1–16, hier, S. 11: „Indem Calvin die ganze biblische Geschichte auf dem Hintergrund des einen Bundes liest und sie zugleich als in Christus begründete und auf ihn zielende Befreiungsgeschichte versteht, in welche auch die gegenwärtige christliche Gemeinde noch einbezogen ist, deutet er sie 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 behaupten müsste, die alttestamentlichen Zeugen bezögen sich explizit auf Christus. Eine zentrale alttestamentliche Gestalt auch für diesen Aspekt seiner Psalmenauslegung ist für Calvin David. Denn als einzigartiger Verheißungsträger weist dieser in besonderer Weise auf Christus hin, indem er das prophetische und das königliche Amt in sich vereinigt. Er tut es nicht nur mit seinen Worten, sondern mit seinem ganzen Sein, seiner ihm von Gott verliehenen Herrschaft und mit seinem Leiden.“

³⁶⁷ Vgl. CO 31: 756.

³⁶⁸ Vgl. CO 32: 114.

worden,³⁶⁹ und Gott nimmt in Ewigkeit dessen Nachkommen in Schutz.³⁷⁰

Der Bund mit Abraham bedeutet bei Calvin in geistigem Sinne, dass sich Gott in seinem gnädigen Bund als Vater zeigt und die durch den göttlichen Bund auserwählte Kirche auf Erden über das himmlische Leben nachdenkt.³⁷¹ Für das Verhältnis zwischen Gott und seiner Kirche hält Calvin die allgemeine Regel des Bundes für die gesamte Kirche fest, dass Gott aus reiner Gnade Abraham als sein Kind adoptiert hat und er sein Leben tadellos führen sollte.³⁷² Für Calvin widerspricht die Gnade Gottes in seinem Bund nicht der Verantwortung seiner Kinder, sondern der göttliche Bund führt dazu, dass sie sich bereitwillig der Verehrung Gottes zuwenden,³⁷³ für die der einzig richtige Weg ist, die göttlichen Gebote zu halten und die göttlichen Gesetze zu bewahren.³⁷⁴

3.3.3.3 Ps 19, 50, 81 und 119

Bei Calvin dient das göttliche Gesetz, das zur Zeit des Moses den Bund mit Abraham bekräftigt hat, seinen Nachkommen zur Erkenntnis Gottes. Mit seinem Gesetz hat er sich selbst seinem Volk wahrhaftiger und näher offenbart.³⁷⁵ Calvin versteht unter dem göttlichen Gesetz nicht nur die Zehn Gebote als die Regel des heiligen und gerechten Lebens, sondern auch den göttlichen Bund, der die gnädige Adoption und die darauf beruhenden Verheißungen einschließt, und die ganze Unterweisung des Moses, aus der Frömmigkeit und Ehrfurcht entstehen.³⁷⁶ Wenn die Nachkommen Abrahams Gott ihren Gott nennen, müssen sie wissen, dass der Gott, der den Bund mit Abraham geschlossen hatte, derselbe Gott ist, der das Gesetz durch Mose erlassen hat.³⁷⁷ Diese Gotteserkenntnis unterscheidet unter den Nachkommen Abrahams diejenigen, die Gott tatsächlich ehren, von den Heuchlern, die eigentlich den Gottesdienst zerstören, weil sie nur an der Einhaltung der äußerlichen

³⁶⁹ Vgl. CO 32: 101.

³⁷⁰ Vgl. CO 31: 756.

³⁷¹ Vgl. CO 32: 98.

³⁷² Vgl. CO 31: 143.

³⁷³ Vgl. CO 32: 98.

³⁷⁴ Vgl. CO 32: 115.

³⁷⁵ Vgl. CO 31: 199.

³⁷⁶ Vgl. CO 31: 199.

³⁷⁷ Vgl. CO 31: 496.

Zeremonien orientieren und nicht die Wirklichkeit des Gesetzes beachten.³⁷⁸ Die äußerlichen Zeremonien, wie z.B. die Opfer, dienen für Calvin zur Ratifizierung des göttlichen Bundes.³⁷⁹

Kennzeichnend für den göttlichen Bund, der durch den Erlass des Gesetzes mit den Israeliten geschlossen wurde, in Calvins Psalmenauslegung ist auch die Gegenseitigkeit, d.h. Gott hat in seinem Bund ihnen zum einen versprochen, dass er ihr Gott sein will, und er hat von ihnen zum anderen den Glauben und Gehorsam verlangt.³⁸⁰ Bei Calvin verpflichten sich Gott und die Israeliten beide in dem Bund³⁸¹ und es scheint sogar, dass Gott mit Israel beinahe auf Augenhöhe den Bund geschlossen hat.³⁸²

Aber es zeigt sich bei Calvin dennoch deutlich, dass man für die Erfüllung der Verpflichtung des Bundes oder für die Einhaltung des göttlichen Gesetzes die einzigartige Gnade des Heiligen Geistes benötigt.³⁸³ Da man ausschließlich aus Liebe das göttliche Gesetz wirklich befolgen kann,³⁸⁴ bewirkt der Heilige Geist im menschlichen Herzen die Liebe zum Gesetz, die auch ein Merkmal der göttlichen Adoption ist.³⁸⁵ Es ist jedoch zu beachten, dass man in diesem Wirken des Heiligen Geistes zuerst die väterliche Liebe Gottes erlebt.³⁸⁶

3.3.3.4 Ps 2, 18, 78, 89 und 132

Wulfert de Greef hat betont, dass Calvin in der Bundesgeschichte den Bund mit David in die Reihe der Bundesschlüsse mit Abraham sowie mit Mose stellt.³⁸⁷ Bei Calvin bezieht David Gottes Wunder am Roten Meer, das an den Bund mit Abraham und seinen

³⁷⁸ Vgl. CO 31: 494.

³⁷⁹ Vgl. CO 31: 497f.

³⁸⁰ Vgl. CO 31: 199.

³⁸¹ Vgl. CO 31: 760.

³⁸² Vgl. CO 31: 764.

³⁸³ Vgl. CO 32: 221.

³⁸⁴ Vgl. CO 32: 286.

³⁸⁵ Vgl. CO 32: 286.

³⁸⁶ Vgl. CO 32: 286.

³⁸⁷ Vgl. Greef (1984), S. 176: „Calvijn heeft het in overeenstemming met de Schrift in zijn uitleg van het OT ook over een verbond van God met David. Van belang is de verbindingslijn die Calvijn van Abraham via Mozes naar David trekt. Het verbond dat God met Abraham gesloten heeft, is door Mozes bevestigd en tenslotte definitief in Davids hand bezegeld.“

Nachkommen erinnert, auf die David selbst persönlich gewährten Gnade oder Hilfe Gottes und für David ist die Gnade, die ihm Gott erwiesen hat, nicht von der früheren Erlösungstat Gottes zu trennen.³⁸⁸ Da sich die Bundesgeschichte auf die freie Liebe und Gnade Gottes gründet, bezeichnet Calvin zum einen die Tatsache, dass Gott mit Abraham den Bund geschlossen hat, oder dass er Israel aus Ägypten befreit hat, als die erste Adoption des göttlichen Volkes, zum anderen betrachtet er die göttliche Auserwählung des Stammes Juda und des Berges Zion als spätere Restaurierung des göttlichen Volkes nach dessen Versagen.³⁸⁹

Gott hat zur Wiederherstellung der Kirche erneut einen Bund mit David geschlossen, weil Gottes Volk seinen Bund nahezu zerstört hatte. Darum bedeutet der Bund mit David für Calvin, dass Gott um seines auserwählten Königs willen seinem Volk die ewige Gnade verheißen hat.³⁹⁰ In diesem Sinne wirkt sich die göttliche Verheißung, dass Gott bis in Ewigkeit die Herrschaft für David und seine Nachfolger festigen wird, auf das ganze Volk aus.³⁹¹ Für Calvin hat Gott die Hoffnung auf die Errettung des ganzen Volkes in die Person Davids gesetzt.³⁹² Während Gott mit seinem gnädigen Bund David zum König auserwählt, muss er mit Gehorsam sowie reinem Gewissen das Königreich regieren und standhaft den richtigen Weg für seine Berufung gehen.³⁹³

In Calvins Psalmenauslegung besitzt der Bund mit David eine ausgeprägt christologische Bedeutung, wie schon der Bund mit Abraham und Mose. Auch wenn alle Könige auf Erden den Titel „der Sohn des Gottes“ haben können, ist David für Calvin ein besonderer König, der im ganz anderen Sinne zum Sohn Gottes wird.³⁹⁴ Wenn Gott David zum erstgeborenen Sohn macht, übertrifft er die Würde aller Könige und sogar die Würde der Engel, weil er vorübergehend die Person Christi übernimmt.³⁹⁵ Auch in Bezug auf den Samen, den Gott in 2. Sam 7,12 durch den Propheten Nathan verheißen hat, versteht Calvin den verheißenen

³⁸⁸ Vgl. CO 31: 177f.

³⁸⁹ Vgl. CO 31: 744.

³⁹⁰ Vgl. CO 31: 811.

³⁹¹ Vgl. CO 31: 813.

³⁹² Vgl. CO 31: 180f.

³⁹³ Vgl. CO 31: 180.

³⁹⁴ Vgl. CO 31: 820.

³⁹⁵ Vgl. CO 31: 820f.

Samen nicht als die gesamte Nachkommenschaft Davids, sondern als den eingeborenen Sohn Gottes, nämlich Christus, weil er als der verheißene Nachfolger Davids für immer zum König gekrönt wird.³⁹⁶ In diesem Sinne stellt das Königreich Davids wie ein Schatten das ewige Reich dar, das in der Person Christi errichtet wird.³⁹⁷ Bei Calvin zeigt der Bund mit David, dass Gott seiner Kirche in der Person Christi als Haupt der Kirche die Gnade gewährt, wie Gott sein Volk in der Person des Königs in Schutz nimmt.³⁹⁸

Wie oben erwähnt ist die Auserwählung des Stammes Juda sowie des Berges Zion bei Calvin als die spätere Wiederherstellung der Kirche zu verstehen, d.h. er verknüpft im göttlichen Bund mit David das Königreich mit dem priesterlichen Amt und dem Heiligtum, weil der ewige Bestand des Königtums auf Christus gegründet ist und das Reich Christi nicht von seinem Priesteramt zu trennen ist.³⁹⁹ Bei Calvin zeigen das Königtum und das Heiligtum, dass Gott seinem Volk gegenüber gnädig ist, und in Christus, der sich als König sowie als Priester zeigt, kommt die vollkommene Erlösung zustande.⁴⁰⁰

3.3.4 Die Praelectiones zum Buch Jeremia (1563)

3.3.4.1 Praefacio

In Calvins Praelectiones gibt es keine Überschrift „Argumentum“ bzw. „Praefacio“, allerdings steht vor jeder Auslegung der prophetischen Texte immer ein einleitender Teil, wo der historische Kontext erläutert und der jeweilige Inhalt zusammengefasst wird. Für Calvin musste Jeremia anders als Jesaja und die anderen Propheten verkünden, dass es keine Vergebung mehr gibt, weil endlich die Zeit gekommen ist, dass Gott diejenigen bestraft, die die göttliche Geduld missbrauchen.⁴⁰¹ Jeremia selbst lebte in den Zeiten des babylonischen Exils. Jedoch versprach er die göttliche Gnade und Erlösung, die sich in Christus manifestieren sollten, nachdem Israel für seine Verbrechen bestraft worden ist.⁴⁰² Daher geht

³⁹⁶ Vgl. CO 31: 193f.

³⁹⁷ Vgl. CO 31: 42f.

³⁹⁸ Vgl. CO 31: 817.

³⁹⁹ Vgl. CO 32: 349f.

⁴⁰⁰ Vgl. CO 31: 745f.

⁴⁰¹ Vgl. CO 37: 417.

⁴⁰² Vgl. CO 37: 417.

es in den Praelectiones zu Jeremia um den gebrochenen und den neuen Bund.

3.3.4.2 Jer 11, 18 und 22

Wie schon erwähnt wurde der göttliche Bund, ob der Bund mit Abraham, mit Mose oder mit David, wesentlich gegenseitig zwischen den zwei Beteiligten, nämlich Gott und seinem Volk geschlossen. Zur Zeit Jeremias dachten die Israeliten jedoch, dass der göttliche Bund nicht zerbrochen werden könnte, selbst wenn sie ihre Bundesverpflichtung nicht erfüllten.⁴⁰³ Für die von David abstammenden Könige war es auch unglaublich, dass sie elendig exiliert werden sollten, weil Gott doch versprochen hatte, dass Davids Reich in Ewigkeit bestehen sollte, aber sie beachtetten nicht, dass es die Gegenseitigkeit im göttlichen Bund gibt.⁴⁰⁴

Für Calvin wurde der Bund von Israel zerstört, indem es die Gott versprochene Treue gebrochen und die gesetzliche Unterweisung ganz und gar verworfen hat.⁴⁰⁵ Da Gott beim Bundschluss Israel nicht nur seine Gebote gegeben hat, sondern es auch als sein Volk angenommen und sich zugleich dazu verpflichtet hat, in Treue zu ihm zu stehen, erweist sich die Bundesauflösung durch Israel für Calvin als ungeheuerlich.⁴⁰⁶ Nun blieb die Hoffnung auf die Erlösung den Israeliten, die den göttlichen Bund verwarfen, nicht mehr übrig und auch die verheißene Gnade Gottes bezog sich nicht mehr auf sie.⁴⁰⁷

3.3.4.3 Jer 23, 32 und 33

Da die Israeliten selbst sich von der Treue abwandten und das hochheilige Band des Bundes brachen, mit dem Gott sich mit ihnen verbunden hatte, zerstreute er sie aufgrund seines Bundes und dies ist bei Calvin die gerechte Strafe Gottes.⁴⁰⁸ Als er die Israeliten in

⁴⁰³ Vgl. CO 38: 294.

⁴⁰⁴ Vgl. CO 38: 396.

⁴⁰⁵ Vgl. CO 38: 97.

⁴⁰⁶ Vgl. CO 38: 109: „Sed nomen foederis plus exprimit: quod scilicet non tantum Deus praecepta sua tradiderat per manum Mosis, sed etiam illos adoptaverat sibi in populum, et simul obstrinxerat illis fidem suam. Ero vobis in Deum, estote mihi in populum. [Cum] ergo tam comiter alliceret eos ad se Deus, quam prodigiosa fuit illa rebellio, non audire eius vocem? Ergo huc pertinet nomen בְּרִית, quod scilicet non tantum Deus tradiderat regulam bene vivendi, sed etiam ipsos adoptaverat in populum, si essent morigeri.“ „[Cum]“ im Zitat kommt in der neuen lateinischen Edition des Jeremiakommentars vor. Vgl. Nicole Gueunier (Hg.) (2016): Praelectiones in librum prophetiarum Ieremiae. Tomus I. Unter Mitarbeit von Max Engammare (Ioannis Calvinii opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen VI). Genève, S. 451.

⁴⁰⁷ Vgl. CO 38: 110.

⁴⁰⁸ Vgl. CO 38: 404.

alle Länder vertrieb, scheint es bei Calvin, dass Gott sie alle vernichtete und auch das Königtum sowie das Priestertum abschaffte.⁴⁰⁹ Allerdings ist das Exil nicht nur ein göttlicher Straftakt, denn es dient auch der Reinigung der Kirche, da Gott so die Spreu vom Weizen trennt.⁴¹⁰ Gott schnitt zwar den großen Teil des Volkes von der Kirche ab, aber der Rest, der aus den Auserwählten bestand, wurde von ihm bewahrt.⁴¹¹ Somit ist Gott für Calvin nach wie vor der Beschützer der Kirche, aber die gnädige Adoption ist nur noch gültig für die Übriggebliebenen, weil der göttliche Bund für sie in Kraft blieb.⁴¹²

Die Rückkehr aus dem babylonischen Exil zeigt für Calvin, dass Gott seinem Bund mit Abraham treu bleibt.⁴¹³ Dieses historische Geschehen versteht Calvin als Beginn einer neuen Phase in der Bundesgeschichte, d.h. die Verheißung, dass Gott sein Volk aus allen Ländern wieder sammeln will, weitet sich zu dem ganzen Reich Christi aus.⁴¹⁴ Wenn die Rückkehr aus dem Exil mit der Befreiung aus Ägypten verglichen wird, scheint die erste Rettung Gottes bei Calvin, nicht mehr bedeutend zu sein, weil sich die zweite Erlösung aus dem Exil nicht von der Errettung durch Christus trennen lässt.⁴¹⁵

In diesem Zusammenhang ist es ferner zu beachten, dass der neue Bund im Jeremiabuch sich eigenartig auf das Reich Christi bezieht und die göttliche Gnade des neuen Bundes sich bis zur Ankunft Christi fortsetzt.⁴¹⁶ Die Rückkehr des Volkes ist für Calvin ein Anfang der göttlichen Verheißung und ein Vorgeschmack der göttlichen Gnade, die allein in Christus vollständig erfahren werden wird.⁴¹⁷ Für die Wiederherstellung der Kirche in der Gnade des neuen Bundes ist eine Tatsache von großer Bedeutung bei Calvin, dass das Königtum und das Priestertum in Christus wieder eingerichtet werden sollten, d.h. dass Christus als das Haupt der Kirche endlich das König- und Priestertum übernehmen sollte, weil das Heil des

⁴⁰⁹ Vgl. CO 38: 404f.

⁴¹⁰ Vgl. CO 38: 405.

⁴¹¹ Vgl. CO 38: 404.

⁴¹² Vgl. CO 38: 404.

⁴¹³ Vgl. CO 39: 34.

⁴¹⁴ Vgl. CO 39: 36f.

⁴¹⁵ Vgl. CO 38: 413f.

⁴¹⁶ Vgl. CO 39: 41f.

⁴¹⁷ Vgl. CO 39: 45f.

zurückkehrenden Volkes von diesem doppelten Amt Christi abhängt.⁴¹⁸

Nachdem der göttliche Bund von Israel gebrochen worden ist und es nach Babylon exiliert worden ist, erhofft Jeremia für Calvin zwar die Rückkehr des Volkes und den neuen Bund, der endgültig im Reich Christi erfüllt werden sollte, aber der Kern dieser neuen Bundesverheißung besteht auch darin, dass das Volk Gottes Volk sein wird und Gott sein Gott sein wird.⁴¹⁹ Für Calvin hat sich somit der göttliche Bund dem Wesen nach nicht verändert, obwohl ein neuer Bund im Jeremiabuch verheißen wird.

3.3.4.4 Jer 31 und 50

In der Auslegung von Jer 31 beantwortet Calvin die Frage, warum Jeremia vom neuen Bund spricht. Erstens wären die Israeliten ohne die Anführung des neuen Bundes in Verzweiflung geraten und die Prophezeiung Jeremias hätte nicht so eindrücklich auf sie gewirkt.⁴²⁰ Zweitens hatten sie es nötig, die Gedanken auf Christus zu lenken, weil sie nach der Rückkehr aus dem Exil weiterhin mit vielen Schwierigkeiten konfrontiert waren.⁴²¹ Für Calvin bezeichnet Jeremia den göttlichen Bund nicht als neu, weil er dem ersten Bund widerspricht.⁴²² Calvin vergleicht das Verhältnis zwischen dem neuen Bund im Jeremiabuch und dem ersten Bund mit der Relation zwischen dem Bund mit Abraham und dem Bund mit Mose. Wie das Gesetz die Bekräftigung des Bundes mit Abraham ist und es auf ihn angewiesen ist, ist der neue Bund im Jeremiabuch kein Gegensatz zum ersten Bund.⁴²³ Bei Calvin liegt die Hoffnung auf die Erlösung wie immer in der Bundesverheißung, die Gott Abraham gemacht hat, und der erste Bund ist deshalb perpetuell.⁴²⁴

Die Neuartigkeit des neuen Bundes im Jeremiabuch hängt für Calvin nicht mit dessen Substanz, sondern mit seiner Form zusammen und dies sind Christus, die Gnade des Heiligen Geistes und die ganze äußerliche Methode der Unterweisung.⁴²⁵ Anhand der Ankunft Christi

⁴¹⁸ Vgl. CO 39: 69.

⁴¹⁹ Vgl. CO 39: 37.

⁴²⁰ Vgl. CO 38: 687.

⁴²¹ Vgl. CO 38: 687.

⁴²² Vgl. CO 38: 688.

⁴²³ Vgl. CO 38: 688.

⁴²⁴ Vgl. CO 38: 688.

⁴²⁵ Vgl. CO 38: 688. Cornelis Graafland kritisiert an Calvin, dass diese drei Unterschiede nicht aus dem Text stammen, und er fragt sich, ob sie alle zur Form des Bundes gerechnet werden können. Vgl. Cornelis Graafland

und seiner Erfüllung der göttlichen Verheißungen unter dem Gesetz hat Gott den neuen Bund geschlossen.⁴²⁶ Gott hat auch mit der Kraft des Heiligen Geistes den Menschen die Gnade der Wiedergeburt gewährt.⁴²⁷ In den Zeiten des Evangeliums hat Gott sich offener und deutlicher offenbart, als in den Zeiten des Gesetzes.⁴²⁸ Diese drei Faktoren des neuen Bundes, die Calvin hier anführt, bedingen die quantitativen und qualitativen Unterschiede zwischen dem alten und dem neuen Bund. Auch wenn die drei Unterschiede für den Bundesbegriff eine wesentliche Bedeutung zu haben scheinen, ist die Neuheit des neuen Bundes bei Calvin die formalen bzw. methodischen Faktoren, um den göttlichen Bund endgültig zustande zu bringen.

Die Substanz des Bundes, die sowohl unter dem Gesetz als auch unter dem Evangelium unverändert bleibt, besteht für Calvin darin, dass Gott unser Gott sein wird und wir sein Volk sein werden, und in diesem Kern des Bundes gibt es alles, was wir für die Erlösung benötigen.⁴²⁹ Auch wenn wir Menschen den göttlichen Bund ungültig machen,⁴³⁰ oder Gott uns wegen des Zerbrechens des Bundes bestraft, ist der göttliche Bund auf der göttlichen Seite unverletzlich und ewig,⁴³¹ weil Gott in seinem Bund mit der Kirche für immer seine Treue und Beständigkeit sichtbar macht,⁴³² und er mit ewiger Liebe seine Kirche liebt.⁴³³ Calvin führt die göttliche Adoption als das Wesen des Bundes auf die göttliche Liebe, die wie das Wesen Gottes unveränderlich und ewig ist, zurück.

3.3.5 Calvins Bundesgedanke in seiner Auslegung zum Alten Testament

In Calvins Bundesgedanken nimmt der Bundesschluss mit Abraham die Zentralposition ein, denn die Heilsgeschichte hat erst mit ihm begonnen, und somit ist er nichts anderes als der einzige ewige Bund. Calvin nennt im Vergleich zum neuen Bund im Jeremiabuch den

(1993): *Alter und neuer Bund. Calvins Auslegung von Jeremia 31, 31–34 und Hebräer 8, 8–13*. In: Zwing. 1993 (19/2), S. 127–145, hier S. 130–132.

⁴²⁶ Vgl. CO 38: 688.

⁴²⁷ Vgl. CO 38: 688f.

⁴²⁸ Vgl. CO 38: 689.

⁴²⁹ Vgl. CO 38: 692.

⁴³⁰ Vgl. CO 38: 690.

⁴³¹ Vgl. CO 39: 396f.

⁴³² Vgl. CO 38: 645.

⁴³³ Vgl. CO 38: 644f.

Bund mit Abraham nicht den alten Bund, sondern den ersten Bund. Der neue Bund im Jeremiabuch ist nach dem Wesen des göttlichen Bundes identisch mit dem Bund mit Abraham.

Die Bundesschließung mit Mose bzw. Israel ist eine Bestätigung des ersten Bundes. In Calvins Auslegung zum Alten Testament zeigt sich das Verhältnis zwischen dem Bund und dem Gesetz deutlich. Calvin verwendet den Gesetzesbegriff im dreifachen Sinne. Erstens, er setzt das Gesetz als die Bekräftigung des ersten Bundes mit dem göttlichen Bund selbst gleich. Zweitens, das Gesetz wird im lutherischen Sinne als der alte Bund bezeichnet, der die Verdammnis ausspricht und den Tod bringt. Drittens, das Gesetz ist im eigentlichen Sinne die Regel des heiligen und gerechten Lebens, die das im Bundesverhältnis mit Gott lebende Volk befolgen soll. Ohne Rekurs auf den Bundesbegriff kann man den Gesetzesbegriff bei Calvin also gar nicht definieren.

Zwar besitzt auch schon der Bund mit Abraham und Mose eine christologische Bedeutung, aber sie wird im Bund mit David und dem neuen Bund bei Jeremia viel expliziter. Der davidische Bund zeigt, dass die Errettung des ganzen Volkes von der Person des Königs abhängt, und im neuen Bund bei Jeremia wird offenbar, dass Christus als Haupt der Kirche der wahre König ist.

3.4 Bund in NT Kommentaren

Hier beginnen wir mit Calvins Kommentaren zum Neuen Testament nach der chronologischen Reihenfolge ihrer Veröffentlichung.⁴³⁴ Es ist zu beachten, dass er selbst den

⁴³⁴ Zu Calvins Kommentaren zum Neuen Testament, T. H. L. Parker (1971): *Calvin's New Testament Commentaries*. London; Donald K. McKim (Hg.) (2006): *Calvin and the Bible*. Cambridge, S. 131–281. Die Einleitungen in den historisch-kritischen Ausgaben seiner Kommentare zum Neuen Testament sind auch von großer Bedeutung, aber die kritische Edition ist noch nicht vollständig veröffentlicht: Helmut Feld (Hg.) (1997): *In Evangelium secundum Johannem Commentarius Pars prior* (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XI/1). Genève; Helmut Feld (Hg.) (1998): *In evangelium secundum johannem commentarius Pars altera* (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XI/2). Genève; Helmut Feld (Hg.) (2001a): *Commentariorum in Acta Apostolorum Liber primus* (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XII/1). Genève; Helmut Feld (Hg.) (2001b): *Commentariorum in Acta Apostolorum Liber posterior* (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XII/2). Genève; T. H. L. Parker (Hg.) (1999): *Commentarius in epistolam Pauli ad Romanos* (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XIII). Genève; Helmut Feld (Hg.) (1994): *Commentarii in Secundam Pauli epistolam ad Corinthios* (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XV). Genève; Helmut Feld (Hg.) (1992): *Commentarii in Pauli epistolas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses* (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XVI). Genève; T. H. L. Parker (Hg.) (1996): *Commentarius in epistolam ad Hebraeos* (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XIX). Genève; Kenneth Hagen (Hg.) (2009): *Commentarii in epistolas canonicas* (Ioannis

Römerbrief, der ihm als Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift gilt,⁴³⁵ zu seinem ersten Bibelkommentar erwählte und das Johannesevangelium, das ihm als Schlüssel zum Verständnis der Evangelien gilt, vor den Synoptikern auslegte. Wir behandeln jedoch nicht seine alle Kommentare, sondern nur diejenigen, in denen sein Bundesgedanke ausdrücklich thematisiert wird.

3.4.1 Der Kommentar zum Römerbrief (1540)

3.4.1.1 Argumentum

Für den Bundesgedanken Calvins ist von Bedeutung, dass Paulus im Römerbrief das Verhältnis zwischen Juden und Heiden im Zusammenhang mit der Rechtfertigung durch Glauben abhandelt. Bei Calvin zeigt Paulus einerseits, dass die Israeliten an Recht des Bundes nicht alle anderen übertreffen, weil sie aus treulosem Verhalten vom Bund abgefallen sind, aber er erkennt andererseits dennoch ihr Privileg des Bundes an, weil die göttliche Verheißung nicht außer Kraft gesetzt wird.⁴³⁶ Dass die Juden trotz des göttlichen Bundes auch Sünder gleich wie die Heiden waren, ist für Calvin der Ausgangspunkt der Diskussion über den Bund in der Auslegung von Röm 1–3.

Der Unterschied zwischen Evangelium und Gesetz im Römerbrief führt bei Calvin auch zur Erläuterung der Unterscheidung von altem und neuem Bund. Durch die Aufhebung des Gesetzes stellt sich der neue Bund bzw. das Neue Testament hervorragend dar, weil da die Vergebung der Sünden und der Heilige Geist verheißen werden.⁴³⁷ In diesem Zusammenhang geht es in der Auslegung zu Röm 6–8 besonders um den Unterschied von Gesetz als Buchstaben und Evangelium als Geist.

Röm 9–11 behandelt das Thema von Juden und Heiden abermals, und Paulus erörtert, warum die Juden, eigentlich die Erben des Bundes, verworfen wurden und die Heiden zum Volk Gottes berufen wurden. Die Tatsache, dass die Juden, nämlich die ersten Beschützer des

Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, XX). Genève.

⁴³⁵ Zu Calvins Favorisierung der paulinischen Briefe, Alexandre Ganoczy (1976): Calvin als paulinischer Theologe. Ein Forschungsansatz zur Hermeneutik Calvins. In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): Calvinus theologus. Neukirchen-Vluyn, S. 39–69; Barbara Pitkin (2009): Calvin's Reception of Paul. In: R. Ward Holder (Hg.): A companion to Paul in the Reformation. Leiden, S. 267–296.

⁴³⁶ Vgl. CO 49: 2.

⁴³⁷ Vgl. CO 49: 4.

Bundes nicht Christus annahmen, gibt Calvin den Anlass zur ausführlichen Darstellung des Verhältnisses vom Bund und Erwählung.⁴³⁸ Für die Frage, wer die Nachkommen Abrahams sind, spielt für Calvin nicht nur der Bund, sondern auch die Erwählung die entscheidende Rolle.

3.4.1.2 Röm 1–3

Bei Calvin ist es zu vermuten, dass der Name „Jude“ selbst den Bundesbegriff einschließt, weil die Israeliten nach der Zerstreung mit dem Namen des Stamms Juda die Identität als die Erben des Bundes, den Gott mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossen hatte, verstärkt haben.⁴³⁹ Außer Zweifel steht es hier, dass die Juden zuerst die göttliche Verheißung erhalten und sich gerade deswegen von allen anderen Völkern unterschieden haben.

Trotzdem entsprach die Lebensweise der Juden nicht dem Bundesverhältnis mit Gott und sie haben auf diese Weise auch Christus geschändet. Für Calvin gelten sie als Verbrecher und Sünder in Bezug auf Gesetz sowie Evangelium und in dieser Hinsicht besteht zwischen Heiden und Juden kein Unterschied.⁴⁴⁰ Wenn die Juden sich mit der Beschneidung, dem Zeichen des göttlichen Bundes, verteidigen wollten, ist dies aber kein Argument, weil sie die Wirklichkeit des Zeichens vernachlässigt haben und sich nur an dessen äußerliche Form anhängen geblieben sind.⁴⁴¹ Bei Calvin liegt die Wirklichkeit der Beschneidung in der geistlichen Verheißung, die den Glauben erfordert, aber die Juden haben weder die Verheißung noch den Glauben beachtet.⁴⁴²

Folglich betrachtet Paulus die Juden nicht mehr als die wahren Juden, die bei Calvin nicht anhand der Abstammung, des Bekenntnisses oder des äußerlichen Zeichens, sondern ausschließlich aufgrund des innerlichen Wesens zu identifizieren sind.⁴⁴³ Auch die wahre Beschneidung ist nicht nur die äußerliche Zeremonie, sondern sie besteht auch darin, dass das Herz beschnitten werden muss, weil sie für Calvin die Abtötung des ganzen Fleisches

⁴³⁸ Vgl. CO 49: 4–6.

⁴³⁹ Vgl. CO 49: 40.

⁴⁴⁰ Vgl. CO 49: 42.

⁴⁴¹ Vgl. CO 49: 43.

⁴⁴² Vgl. CO 49: 43.

⁴⁴³ Vgl. CO 49: 45.

bedeutet.⁴⁴⁴ In der Unterscheidung zwischen Innerlichem und Äußerlichem, zu der Paulus „im Geist, nicht im Buchstaben“ hinzufügt, erkennt Calvin auch die Differenz zwischen dem alten und dem neuen Bund in Jer 31,33 und den Kontrast von Gesetz und Evangelium in 2. Kor 3,6.⁴⁴⁵

R. Ward Holder macht deutlich, dass die Einheit des Bundes das hermeneutische Prinzip in den Kommentaren Calvins zu den paulinischen Briefen bildet.⁴⁴⁶ Für ihn fasst der Genfer Reformator den Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Bund als die Klarheit der Offenbarung auf⁴⁴⁷ und die Ansicht Calvins über die Einheit des Bundes steht zugleich der Perspektive Luthers über das Alte Testament entgegen.⁴⁴⁸ Allerdings ist es zu beachten, dass Calvins Differenzierung der beiden Bünde nicht nur mit der Klarheit der Offenbarung, sondern auch mit dem qualitativen Aspekt von Geist und Buchstaben im Zusammenhang steht,⁴⁴⁹ und dass das Alte und das Neue Testament auch bei Luther eine Einheit bilden.

In Röm 3 ist der Unterschied zwischen Juden und Heiden für Paulus noch geltend ungeachtet des Misserfolgs der Juden, weil ihnen das Wort Gottes anvertraut worden ist. Hier legt Calvin das Wort Gottes als den göttlichen Bund aus, d.h. Gott hat zuerst Abraham und seinen Nachkommen den Bund offenbart und ihn später durch das Gesetz und die Propheten bestätigt und erklärt.⁴⁵⁰ Da der göttliche Bund den Juden anvertraut worden ist, unterscheiden sie sich zwar von den Heiden, aber der Bund verbindet sich nun eng mit dem Glauben, der bei Calvin kein menschliches Verdienst bedeutet, sondern sich aus der göttlichen Barmherzigkeit ergibt.⁴⁵¹ Nur wenn die göttliche Verheißung durch den Glauben angenommen wird, findet der gegenseitige Bund die Bestätigung auf den beiden

⁴⁴⁴ Vgl. CO 49: 45.

⁴⁴⁵ Vgl. CO 49: 45.

⁴⁴⁶ Vgl. R. Ward Holder (2006): John Calvin and the grounding of interpretation. Calvin's first commentaries. Leiden, S. 50–58.

⁴⁴⁷ Vgl. Holder (2006), S. 51f.

⁴⁴⁸ Vgl. Holder (2006), S. 54f.

⁴⁴⁹ Auch wenn Wolfgang Engels den Begriff des Gesetzes bzw. des alten Bundes bei Calvin in seinem Bundesgedanken, d.h. im Zusammenhang der Einheit des Bundes untersucht, macht er auf den scharfen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium aufmerksam. Vgl. Wolfgang Engels (1967): Das Gesetzesverständnis Calvins vornehmlich nach seinen Kommentaren zu den Briefen des Paulus. Dissertation. Theologische Fakultät Göttingen, S. 55–60.

⁴⁵⁰ Vgl. CO 49: 46.

⁴⁵¹ Vgl. CO 49: 59.

Beteiligten.⁴⁵² Von dem Glauben aus betrachtet gibt es keine Widersprüchlichkeit zwischen beiden Aussagen des Paulus, d.h. dass die Juden ein Vorrecht genießen, und dass sie auch Sünder sind, wie die Heiden. Für Calvin zeigt Paulus, dass der Bund wegen der Gnade Gottes den Juden anvertraut worden ist und sie ohne Glauben nur Sünder bleiben.⁴⁵³

In der Auslegung zu Röm 1–3 ist es bemerkenswert, dass Calvin „promissio“ und „foedus“ gegeneinander auswechselbar verwendet. Auch wenn er den Bund als gegenseitigen Bund bezeichnet, fällt der göttlichen Gnade im Verhältnis zwischen Gott und den Gläubigen die Schlüsselstellung zu. Aus der göttlichen Gnade schließen sich sowohl die Juden als auch die Heiden der Gemeinschaft des Bundes an und beteiligen sich an der göttlichen Verheißung.⁴⁵⁴ Auch das Wesen und den Begriff der Beschneidung als Zeichen des Bundes kann man bei Calvin nicht erörtern, ohne die Gnade und die unverdiente Verheißung zu erwähnen.⁴⁵⁵ In der Forschung gibt es zwar die Tendenz, den Bundesbegriff in der Reformationszeit nach Einseitigkeit und Gegenseitigkeit bzw. nach promissio-Begriff und foedus-Begriff zu kategorisieren, aber bei Calvin verbinden sich promissio und foedus miteinander sehr eng und die Einseitigkeit und die Gegenseitigkeit des Bundes widersprechen sich in der göttlichen Gnade ganz und gar nicht.

3.4.1.3 Röm 6–8

Wenn Calvin Gesetz und Evangelium vergleicht, wird zunächst die Zeit des Alten mit der des Neuen Testaments kontrastiert. Bereits in der Auslegung zu Röm 3,21 macht er in Bezug auf die Bedeutung von „nunc“ darauf aufmerksam, dass die Gerechtigkeit des Glaubens nach der ersten Ankunft Christi mit der Predigt des Evangeliums offenbart worden ist.⁴⁵⁶ Auch in der Auslegung zu Röm 8,15 zeigt Calvin, dass Christus nach seiner Menschwerdung die Gläubigen in der Zeit des Neuen Testaments vom sklavischen Zustand des Gesetzes befreit hat,⁴⁵⁷ d.h. dass Gott nun mit ihnen im Vergleich zu den Vätern in den Zeiten des Alten

⁴⁵² Vgl. CO 49: 47.

⁴⁵³ Vgl. CO 49: 52.

⁴⁵⁴ Vgl. CO 49: 20.

⁴⁵⁵ Vgl. CO 49: 43.

⁴⁵⁶ Vgl. CO 49: 59.

⁴⁵⁷ Vgl. CO 49: 148.

Testaments in mehr freiheitlicher Weise umgeht.⁴⁵⁸ Zudem wird der Heilige Geist in den Zeiten des Neuen Testaments reichlicher ausgegossen und die Erlösung wird erst in der Menschwerdung Christi so klar offenbart, dass alles in den Zeiten des Alten Testaments schien, im Verhältnis zu der Deutlichkeit des Evangeliums in Dunkel gehüllt zu sein.⁴⁵⁹ In der Unterscheidung der beiden Epochen geht es bei Calvin um ein Mehr oder Weniger, d.h. die Offenbarung wird nun klarer und deutlicher, der Heilige Geist wird im Reich Christi umfangreicher ausgegossen und die Gläubigen des Neuen Testaments genießen mehr Freiheit. Allerdings ist es für Calvin beachtlich, dass dieser Unterschied der beiden Testamente nicht bedeutet, dass die Gerechtigkeit des Glaubens in den Zeiten des Alten Testaments unbekannt war,⁴⁶⁰ oder dass alle Väter nur „Sklaven“ waren.⁴⁶¹

In diesem Zusammenhang ist es zu erschließen, dass Gesetz und Evangelium sich in den beiden Epochen parallel auswirken. Bei Calvin empfängt man entweder den Geist der Knechtschaft aus dem Gesetz, der uns Angst macht, oder den Geist der Kindschaft aus dem Evangelium, der uns Glaubenssicherheit bringt.⁴⁶² Während der Geist der Knechtschaft unter dem Gesetz unser Gewissen mit Schrecken peinigt, heitert der Geist der Kindschaft unter dem Evangelium unsere Seelen mit der Bezeugung der Erlösung auf.⁴⁶³

Insofern Gesetz und Evangelium gegeneinander wirken, bezeichnet Calvin das Gesetz als das Alte sowie Buchstaben und das Evangelium als das Neue sowie Geist. Unter dem Gesetz haben wir nur den Buchstaben und wir können unsere Begierden niemals beherrschen, dagegen haben wir unter dem Evangelium den Geist, durch den wir uns dem Willen Gottes unterwerfen können.⁴⁶⁴ Der Buchstabe ist das Alte, weil er durch die Wiedergeburt des Geistes zugrunde geht, der Geist ist hingegen das Neue, weil er an die Stelle des alten Menschen tritt.⁴⁶⁵

⁴⁵⁸ Vgl. CO 49: 148.

⁴⁵⁹ Vgl. CO 49: 149.

⁴⁶⁰ Vgl. CO 49: 59.

⁴⁶¹ Vgl. CO 49: 148.

⁴⁶² Vgl. CO 49: 148.

⁴⁶³ Vgl. CO 49: 149.

⁴⁶⁴ Vgl. CO 49: 123.

⁴⁶⁵ Vgl. CO 49: 123.

Auch in der Auslegung zu Röm 6 weist Calvin darauf hin, dass der alte Mensch beginnt, alt zu sein, wenn er durch die Wiedergeburt abgeschafft wird, und dass er als alt charakterisiert wird, gleichwie der alte Bund bzw. das Alte Testament im Gegensatz zu dem neuen Bund bzw. dem Neuen Testament.⁴⁶⁶ In der Entgegensetzung von altem und neuem Bund geht es nicht um Mehr oder Weniger, denn der alte Bund wird qualitativ mit dem neuen Bund konfrontiert. Dieser Kontrast liegt jedoch bei Calvin nicht an dem alten Bund bzw. dem Gesetz selbst, sondern an den falschen Aposteln, die behaupten, dass die Rechtfertigung nicht nur durch den Glauben, sondern auch durch die Befolgung des Gesetzes zustande kommt.⁴⁶⁷ Es ist bemerkenswert, dass auch Luther gerade aus diesem Grund den alten Bund bzw. das Gesetz durchaus kritisch betrachtet und die römisch-katholische Kirche zudem von ihm mit den falschen Aposteln gleichgesetzt wird.

3.4.1.4 Röm 9–11

Während Benoît Girardin und Andreas Lindemann die Prädestinationslehre Calvins in seiner Auslegung zu Röm 9–11 abhandeln,⁴⁶⁸ fokussiert sich I. John Hesselink auf das Verhältnis zwischen Kirche und Israel in Röm 9–11.⁴⁶⁹ In der Tat befasst sich Calvin in der Auslegung zu Röm 9–11 mit der Frage, ob der göttliche Bund trotz des Abfalls der Juden weiterhin in Kraft bleibt, und genau diesbezüglich beginnt seine Darlegung über die göttliche Erwählung.

Für Cornelis Graafland ordnet Calvin die Lehre des Bundes völlig der Erwählungslehre unter.⁴⁷⁰ Von seiner Auslegung zu Röm 9–11 aus betrachtet erscheint Graaflands These jedoch nicht folgerichtig. Calvins Auslegung zu Röm 9 fängt mit der Tatsache an, dass die

⁴⁶⁶ Vgl. CO 49: 107.

⁴⁶⁷ Vgl. CO 49: 148. Vgl. dazu CO 49: 127.

⁴⁶⁸ Vgl. Benoît Girardin (1979): *Rhétorique et théologique. Calvin, le commentaire de l'Épître aux romains*. Paris, S. 323–338; Andreas Lindemann (2010): „Decretum horribile“. Die Lehre von Gottes Gnadenwahl bei Johannes Calvin und im Römerbrief des Apostels Paulus. In: Herman J. Selderhuis (Hg.): *Johannes Calvin. Neue Wege der Forschung*. Darmstadt, S. 105–124.

⁴⁶⁹ Vgl. I. John Hesselink (1995): *Calvin on the Relation of the Church and Israel based largely on his Interpretation of Romans 9-11*. In: Peter de Klerk (Hg.): *Calvin as exegete*. Grand Rapids, S. 95–111.

⁴⁷⁰ Vgl. Graafland (1992), S. 88, Anm. 24: „Opmerkelijk is, dat Calvijn juist in zijn commentaar op Romeinen 9-11 vaak over het verbond spreekt (39 maal). Voor P. A. Lillback is dit een bewijs, dat Calvijns verkiezingsleer beheerst wordt door het verbond: [...] Het zal echter uit het vervolg van ons onderzoek duidelijk worden, dat het precies andersom is, namelijk, dat hieruit blijkt, dat Calvijns verbondsleer geheel in dienst staat van zijn verkiezingsleer.“

Juden meistens Christus, der für sie dem göttlichen Bund gemäß bestimmt war, verabscheut haben.⁴⁷¹ Aus dieser Sachlage scheint der Bund nicht mehr gültig zu sein und zu scheitern und auch die Treue sowie die Wahrheit des Gottes selbst werden anscheinend wankend.⁴⁷² Aber obgleich die Juden von Gott abgefallen sind und seinen Bund zerbrochen haben, hat ihre Treulosigkeit bei Calvin nicht die Treue Gottes vernichtet, weil er für sich selbst einen Teil der Juden bewahrt hat.⁴⁷³ Damit wird die Frage entscheidend, wer die Nachkommen Abrahams sind, und mit dieser Frage beginnt Calvins Darstellung der göttlichen Erwählung.

Zum einen bezeichnet Calvin die Nachkommen Abrahams als diejenigen, denen Gott seine Verheißung dargeboten hat, d.h. alle Juden, die auf natürliche Weise von Abraham abstammen, und sie heißen Erben des Bundes und Kinder der Verheißung.⁴⁷⁴ Zum anderen beschränken sich die Kinder der Verheißung bei Calvin auf diejenigen, in denen sich die göttliche Verheißung tatsächlich auswirkt, und in diesem Sinne sind nicht alle Nachkommen Abrahams Kinder Gottes.⁴⁷⁵ Während Gott seine Barmherzigkeit zeigt, indem er mit einem Volk seinen Bund schließt, manifestiert sich die verborgene Gnade Gottes hervorragender in der zweiten Auserwählung, die auf einen Teil des Volkes begrenzt ist.⁴⁷⁶ Bei Calvin weist die verborgene Erwählung Gottes zwar die äußerliche Berufung zurück, aber sie widerspricht ihr nicht, sondern bestätigt und erfüllt sie eher.⁴⁷⁷

Calvins Verständnis der göttlichen Erwählung ist zugleich dadurch gekennzeichnet, dass Gott ausschließlich seinem Willen nach jemanden erwählt und sein Entschluss niemals von den Menschen abhängt.⁴⁷⁸ Daher wird die Prädestinationslehre Calvins konkretisiert: dass Gott die einen aus seiner Güte zum Heil und die anderen aus seiner gerechten Strenge zum

⁴⁷¹ Vgl. CO 49: 169.

⁴⁷² Vgl. CO 49: 171.

⁴⁷³ Vgl. CO 49: 172.

⁴⁷⁴ Vgl. CO 49: 175.

⁴⁷⁵ Vgl. CO 49: 175.

⁴⁷⁶ Vgl. CO 49: 175.

⁴⁷⁷ Vgl. CO 49: 176.

⁴⁷⁸ Vgl. CO 49: 177.

ewigen Untergang vorherbestimmt.⁴⁷⁹

Da die Erwählung als freier Entschluss von Gottes Willen abhängig ist, kann die göttliche Gnade für Calvin nicht nur auf die Juden beschränkt sein.⁴⁸⁰ Aufgrund der freien göttlichen Auserwählung lassen sich die Verwerfung der Juden und die Berufung der Heiden richtig verstehen und es ist für ihn ersichtlich, dass die Heiden aus dem Reich Gottes und dem Bund des ewigen Heils nicht ausgeschlossen werden können.⁴⁸¹

In der Auslegung zu Röm 11 kommt Calvin auf die Frage zurück, ob der göttliche Bund mit den Vorfahren der Juden nun abgeschafft wird, weil Gott statt der Juden die Heiden in seine Bundesgemeinschaft aufnimmt.⁴⁸² Calvin verneint die Frage nochmals, weil Gott nicht die gesamte Nachkommenschaft Abrahams verworfen und in seiner geheimen Auserwählung keine Glieder des geistlichen Leibes Christi abgeschnitten hat.⁴⁸³

Die Unerschütterlichkeit des göttlichen Bundes entspringt der geheimen Auserwählung Gottes,⁴⁸⁴ doch dies bedeutet nicht, dass Calvin die Bundeslehre der Prädestinationslehre unterordnet, denn er bemüht sich in der Spannung zwischen dem Bundes- und Prädestinationsbegriff, die Balance nicht zu verlieren. Z.B. während Calvin betont, dass sich der göttliche Bund nur im kleinen Kreis der Auserwählten auswirkt, lässt er nicht außer Acht, dass der Segen des Bundes, der Abraham gegeben wurde, weder inhaltlos noch ungültig ist, die Heiligkeit sich auf alle Nachkommen Abrahams vererbt und in diesem Sinne alle Juden in ihrem Vorfahren Abraham geheiligt werden, weil ihn Gott geheiligt hat, um auch seinen Samen zu heiligen.⁴⁸⁵

Es ist bei Calvin zudem zu beachten, dass das Prinzip, dass der Segen des Bundes als das Erbe der Nachkommenschaft dargeboten wird, nicht nur für die Juden, sondern auch für die Kinder der Gläubigen gilt. Im göttlichen Bund behalten die Kinder der Gläubigen das Recht

⁴⁷⁹ Vgl. CO 49: 177.

⁴⁸⁰ Vgl. CO 49: 188f.

⁴⁸¹ Vgl. CO 49: 189.

⁴⁸² Vgl. CO 49: 211.

⁴⁸³ Vgl. CO 49: 211f.

⁴⁸⁴ Vgl. CO 49: 212.

⁴⁸⁵ Vgl. CO 49: 220f.

der Adoption, mit der sie in die Gemeinschaft Christi aufgenommen werden,⁴⁸⁶ und Gott selbst fügt sie in die Bundesgemeinschaft ein, weil ihnen die göttliche Bundesverheißung gemeinsam mit den Eltern gehört.⁴⁸⁷

3.4.2 Der Kommentar zum Galaterbrief (1548)

3.4.2.1 Argumentum

Im Galaterbrief geht es abermals um das Verhältnis zwischen Juden und Heiden bzw. das Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Die Lehre der falschen Apostel in Galatien verlangt, dass auch die Heiden wie die Juden die Zeremonialgesetze einhalten müssen. Dies bedeutet für Calvin aber, dass man den Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament negiert, denn die Zeremonialgesetze sind nach der ersten Ankunft Christi aufgehoben worden, und dann könnte man die Gerechtigkeit nicht nur durch das Evangelium, sondern auch durch das Gesetz erwerben.⁴⁸⁸

In der Auslegung zu Gal 2–3 behandelt Calvin zunächst die Frage, auf welche Weise die Menschen vor Gott gerechtfertigt werden. Für Paulus hängt die Rechtfertigung niemals von den Werken des Gesetzes, sondern allein von der göttlichen Gnade ab. Da das Gesetz keine Macht besitzt, die Menschen zu rechtfertigen, ist es nicht länger nötig, die Zeremonialgesetze einzuhalten.⁴⁸⁹ In der Argumentation Calvins ist es beachtenswert, dass die göttliche Gnade, durch die die Menschen gerechtfertigt werden, besonders mit dem Bund bzw. der Verheißung Gottes zusammenhängt.

In Gal 4 geht es um die Aufhebung der Zeremonialgesetze nach der Menschwerdung Christi und um die Unterscheidung zwischen den Gläubigen im Alten und den Gläubigen im Neuen Testament.⁴⁹⁰ Da Paulus gegen die falschen Apostel heftige Vorwürfe erhebt, ist es hier zwar denkbar, dass ausschließlich der Gegensatz von Gesetz und Evangelium hervorgehoben würde, aber Calvin zieht zugleich in der Auslegung zu Gal 4 die Einheit des

⁴⁸⁶ Vgl. CO 49: 100.

⁴⁸⁷ Vgl. CO 49: 224.

⁴⁸⁸ Vgl. CO 50: 161f.

⁴⁸⁹ Vgl. CO 50: 164.

⁴⁹⁰ Vgl. CO 50: 165f.

Bundes in Betracht.⁴⁹¹

3.4.2.2 Gal 3

Für Paulus spielt das Gesetz keine Rolle bei der Frage, wer die Nachkommen Abrahams sind, denn einzig der Glaube an Christus ist sowohl für Juden als auch Heiden entscheidend, weil der Abraham verheißene Segen auf Christus beruht.⁴⁹² Auch die Verheißung des Geistes, die die Nachkommen Abrahams empfangen, legt Calvin als eine geistige Verheißung aus, die in Kontrast zu all dem Äußerlichen – z.B. die Zeremonialgesetze oder die direkte Abstammung – steht, und die die Juden sowie die Heiden lediglich durch den Glauben erhalten können.⁴⁹³

Für Calvin müssen Juden und Heiden wissen, dass sich der göttliche Bund allein auf Christus gründet und er wegen seines Fundaments Christus gnädig ist.⁴⁹⁴ Durch diese Tatsache, dass der göttliche Bund sich auf Christus gründet, wird die Auffassung Calvins über die Rechtfertigung unterstützt, d.h. dass die Menschen der göttlichen Verheißung gemäß umsonst gerechtfertigt werden. Dies widerspricht eindeutig der Rechtfertigung durch die Werke des Gesetzes.

Das Gesetz selbst steht jedoch bei Calvin nicht den Verheißungen entgegen, weil beide allein aus Gott hervorgingen.⁴⁹⁵ Auch Christus spielt bei Calvin eine entscheidende Rolle bei dem Erlass des göttlichen Gesetzes. In der Auslegung zu Gal 3,19 fasst er den Mittler, der bei der Verkündung des Gesetzes als Unterhändler tätig ist, als Christus auf,⁴⁹⁶ während Luther einen Kontrast zwischen Mose und Christus darstellt und den Mittler des Gesetzes als Engel oder Mose im Gegensatz zu Christus identifiziert.⁴⁹⁷ Bei Calvin ist Christus nicht nur der

⁴⁹¹ I. John Hesselink weist darauf hin, dass die Tatsache sowohl bei Luther als auch bei Calvin deutlich ist, dass die positiven Aussagen über das Gesetz im Alten und Neuen Testament im Widerspruch zu den äußerst negativen Aussagen des Paulus im Galaterbrief stehen. Vgl. I. John Hesselink (1984): Luther and Calvin on Law and Gospel in their Galatians Commentaries. In: RR 1984 (37), S. 69–82.

⁴⁹² Vgl. CO 50: 210.

⁴⁹³ Vgl. CO 50: 210.

⁴⁹⁴ Vgl. CO 50: 211.

⁴⁹⁵ Vgl. CO 50: 218.

⁴⁹⁶ Vgl. CO 50: 216.

⁴⁹⁷ Vgl. Juha Mikkonen (2007): Luther and Calvin on Paul's Epistle to the Galatians. An analysis and comparison of substantial concepts in Luther's 1531/35 and Calvin's 1546/48 commentaries on Galatians. Åbo, S. 196f., 236.

Mittler der Versöhnung zwischen Gott und Menschen, sondern auch der Mittler aller göttlichen Unterweisungen, durch den Gott sich den Menschen offenbart.⁴⁹⁸ In diesem Sinne ist es hier die Absicht des Paulus, den Galatern deutlich zu machen, dass Christus, der das Fundament des göttlichen Bundes ist, auch das höchste Amt bei der göttlichen Gesetzgebung innehat.⁴⁹⁹

In der Auslegung zu Gal 3,20 lässt sich Christus nicht nur als der Mittler zwischen Gott und Menschen, sondern auch als der Mittler zwischen den Juden und den Heiden verstehen.⁵⁰⁰ Während Christus in der Schließung des Bundes damals die Juden mit Gott versöhnt hat, ist er nun der Mittler der Heiden.⁵⁰¹ Er bringt die Juden und die Heiden zu dem einzigen Gott und bindet beide zu dem einen Leib zusammen.⁵⁰² Die gesamte Menschheit, ob die Juden oder die Heiden, wird bei Calvin aufgrund des Mittleramts Christi, d.h. allein durch Christus das Fundament des gnädigen Bundes gerechtfertigt.⁵⁰³

3.4.2.3 Gal 4

Calvin betrachtet das 4. Kapitel des Galaterbriefs als einen inhaltlich mit dem 3. Kapitel verbundenen Teil, in dem Paulus zeigt, wie anders die Gläubigen unter dem Evangelium als die Gläubigen unter dem Gesetz sind.⁵⁰⁴ Es stellt sich aber die Frage, wie die Gläubigen des Neuen Testaments anders als die des Alten Testaments sein können, weil Gottes Kirche doch einzig ist.⁵⁰⁵ Hier betont er eher die Einheitlichkeit der Kirche in den beiden Testamenten und begreift die Kirche im Alten Testament als ihre Kindheitsphase und die Kirche im Neuen Testament als die ihres Erwachsenseins.⁵⁰⁶

Bei Calvin hatten die Israeliten im Alten Testament aufgrund der geistigen Verheißung gemeinsam mit den Gläubigen des Neuen Testaments die Hoffnung auf die gleiche Erbschaft

⁴⁹⁸ Vgl. CO 50: 216f.

⁴⁹⁹ Vgl. CO 50: 217.

⁵⁰⁰ Vgl. CO 50: 217.

⁵⁰¹ Vgl. CO 50: 217.

⁵⁰² Vgl. CO 50: 217.

⁵⁰³ Vgl. CO 50: 222f.

⁵⁰⁴ Vgl. CO 50: 223.

⁵⁰⁵ Vgl. CO 50: 224.

⁵⁰⁶ Vgl. CO 50: 225.

und waren kein Vorzeichen für das Volk Gottes, sondern die wahren Kinder des Gottes.⁵⁰⁷ Sie hatten auch die Lehre der unverdienten Sündenvergebung und wurden von der Tyrannei der Sünde und des Todes befreit.⁵⁰⁸ Mit denselben Unterweisungen und mit demselben Glauben verließen sie sich auf den einzigen Mittler, sie nannten Gott ihren Vater und wurden vom Heiligen Geist regiert.⁵⁰⁹ Zusammenfassend ist es bei Calvin festzustellen, dass die Unterscheidung zwischen den Gläubigen im Alten und denen im Neuen Testament nicht in der Substanz des Bundes, sondern in dem Unwesentlichen des Bundes liegt.⁵¹⁰

3.4.3 Der Kommentar zum Hebräerbrief (1549)

3.4.3.1 Argumentum

Für Calvin zeigt der Hebräerbrief nicht wer Jesus Christus ist, sondern was sein Amt ist, weil die Briefadressaten zwar bereits wissen, dass Christus der Erlöser ist, aber sie noch nicht ganz verstanden haben, was Ziel, Wirkung und Nutzen der Ankunft Christi sind.⁵¹¹ Calvins Auslegung behandelt eingehend das prophetische und hohepriesterliche Amt Christi. T. H. L. Parker weist zu Recht darauf hin, dass sich Calvins Auslegung nur auf das zweifache Amt Christi beschränkt, obwohl Hebr 7,2 ihm die Gelegenheit gegeben hätte, auch das königliche Amt Christi zu erläutern.⁵¹²

Mit dem Amt Christi stehen der alte Bund und der neue Bund bzw. Gesetz und Evangelium in Zusammenhang. Durch das prophetische Amt Christi erweist sich die Überlegenheit des Evangeliums und das hohepriesterliche Amt Christi schafft den alten Bund und die damit verbundenen Zeremonialgesetze ab.⁵¹³ Allerdings ist es anzumerken, dass Calvin in seiner Auslegung auch die Gemeinsamkeit von Gesetz und Evangelium betont und die Ähnlichkeit zwischen dem alten Bund als Schatten und dem neuen Bund als Wirklichkeit

⁵⁰⁷ Vgl. CO 50: 224.

⁵⁰⁸ Vgl. CO 50: 224.

⁵⁰⁹ Vgl. CO 50: 224.

⁵¹⁰ Vgl. CO 50: 224f.

⁵¹¹ Vgl. CO 55: 6.

⁵¹² Vgl. T. H. L. Parker (1996): Introduction. In: T. H. L. Parker (Hg.): *Commentarius in epistolam ad Hebraeos (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XIX)*. Genève, S. IX–XXXVII, hier S. XXII.

⁵¹³ Vgl. CO 55: 6–8.

darstellt.

3.4.3.2 Hebr 1–3

Während unter dem alten Bund Mose als Prophet sowie Lehrer tätig war und Aaron das Amt des Priesters ausübte, hat Christus selbst das doppelte Amt in der Kirche Gottes inne,⁵¹⁴ d.h. er ist der einzige Lehrer des Glaubens und er bestätigt den Glauben, indem er sich selbst geopfert hat.⁵¹⁵ Calvin bringt diese beiden Ämter Christi in Zusammenhang mit den zwei Aspekten des göttlichen Bundes: die Verkündigung der göttlichen Unterweisung und die wirkliche Bestätigung.⁵¹⁶ Dies bedeutet, dass der göttliche Bund in Christus vollständig erfüllt wird, indem er das prophetische Amt und das hohepriesterliche Amt ausübt.⁵¹⁷

In Hebr 1 wird die von Christus vermittelte endgültige Unterweisung gelobt, weil er zwar den Propheten des Alten Testaments gegenüber gestellt wird, aber er als Gottes Sohn höhergestellt ist, sogar als Mose, der als der Prophet gilt.⁵¹⁸ Diese Unterscheidung zwischen dem alten und dem neuen Bund führt jedoch bei Calvin nicht dazu, dass das Gesetz gegen das Evangelium ankämpft oder Gott als der Erschaffer des Evangeliums für das Gesetz nicht verantwortlich ist,⁵¹⁹ weil Gott selbst immer gleich ist, sein Wort beständig ist und sein Wahrheit unabänderlich ist.⁵²⁰ Auf diese Weise wird die Übereinstimmung zwischen Gesetz und Evangelium trotz ihrer Unterscheidung gesichert.⁵²¹

3.4.3.3 Hebr 7

Während Calvin in der Auslegung zu Hebr 1–3 Christus, der das prophetische Amt bekleidet, als Prophet, Lehrer und Apostel bezeichnet, tituliert er ihn in der Auslegung zu Hebr 7 auch als Gesetzgeber.⁵²² Aus diesem Anlass gibt er eine kurze Erläuterung über die

⁵¹⁴ Vgl. CO 55: 35.

⁵¹⁵ Vgl. CO 55: 36.

⁵¹⁶ Vgl. CO 55: 36.

⁵¹⁷ Vgl. CO 55: 36.

⁵¹⁸ Vgl. CO 55: 9.

⁵¹⁹ Vgl. CO 55: 9.

⁵²⁰ Vgl. CO 55: 9.

⁵²¹ Vgl. CO 55: 9.

⁵²² Vgl. CO 55: 89. Vgl. dazu Parker (1996), S. XIX.

Gemeinsamkeit von Gesetz und Evangelium. Wie Mose bietet Christus die Barmherzigkeit Gottes dar, erlässt Verordnungen für das heilige und fromme Leben, lehrt die wahre Ehrfurcht Gottes und ermahnt zum Glauben, zum Ertragen sowie zu allen Pflichten der Frömmigkeit.⁵²³ In diesem Sinne schließt das Gesetz die Regel des guten Lebens und sogar den göttlichen Bund des Lebens ein und es wird niemals abgeschafft, insofern es mit dem Evangelium gleichgesetzt wird.⁵²⁴

Für Calvin ist es jedoch ersichtlich, dass der Verfasser des Hebräerbriefes nicht diese Übereinstimmung von Gesetz und Evangelium, sondern nur ihre Unterscheidung in Erwägung zieht. Mose unterscheidet sich von Christus unter dem Gesichtspunkt, dass er das Volk Gottes in den Hüllen belassen und die Kenntnis Christi nur in einer Art des Schattens vorgelegt hat.⁵²⁵ Das Gesetz als ein Teil dieses mosaischen Amtes ist daher abgeschafft worden, während Christus mit der Macht des Gesetzgebers ausgerüstet ist, um Lehrer und Ausleger des neuen Bundes zu sein.⁵²⁶

Beim hohepriesterlichen Amt Christi ist die Unterscheidung zwischen dem alten und neuen Bund deutlicher bemerkbar, d.h. der alte Bund ist durch die Ankunft Christi aufgehoben worden, was vor allem für das Priesteramt im Alten Testament gilt.⁵²⁷ Calvin richtet hier seine Aufmerksamkeit auf die ursprüngliche Zielsetzung des priesterlichen Amtes für den göttlichen Bund, nämlich dass der Bund zwischen Gott und Menschen dauerhaft und gültig lediglich aufgrund des Priesteramtes ist.⁵²⁸ Da der Dienst unter dem Stamm Aarons nicht vollkommen war,⁵²⁹ die Zeremonialgesetze von sich aus schwach und nutzlos waren und sie allein von Christus abhängig blieben,⁵³⁰ gilt nur das hohepriesterliche Amt Christi für die vollkommene Bestätigung des göttlichen Bundes. Wegen der Juden, die diese Wahrheit nicht annehmen und die Zeremonialgesetze und Christus gegeneinander stellen, zeigt der

⁵²³ Vgl. CO 55: 89.

⁵²⁴ Vgl. CO 55: 89.

⁵²⁵ Vgl. CO 55: 89.

⁵²⁶ Vgl. CO 55: 89.

⁵²⁷ Vgl. CO 55: 88.

⁵²⁸ Vgl. CO 55: 88.

⁵²⁹ Vgl. CO 55: 88f.

⁵³⁰ Vgl. CO 55: 91f.

Verfasser des Hebräerbriefes bei Calvin durchaus die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium.⁵³¹

3.4.3.4 Hebr 8–9

Für Calvin ist es nun die Absicht der Verfasser, die Juden vom Gesetz zu Christus hinzubringen.⁵³² Die Sünde unter dem Gesetz bzw. dem ersten Bund ist nicht durch das Opferblut der Tiere, sondern nur durch das Blut Christi vergeben worden.⁵³³ Das ewige Leben, das dem göttlichen Bund gemäß verheißen wurde, erreicht man ausschließlich in Christus, der den Bund ganz und gar erfüllt hat.⁵³⁴ Die Juden müssen sich von der abergläubischen Einhaltung der Zeremonialgesetze fernhalten und zur reinen Wahrheit des Evangeliums geleitet werden, weil das Evangelium der hervorragendere Bund als das Gesetz ist und Christus das vortrefflichere Opfer als die Tiere unter dem Gesetz war.⁵³⁵ Die göttlichen Verheißungen sind insofern nützlich, als sie durch das Blut Christi bestätigt werden, d.h. ohne das hohepriesterliche Amt Christi lässt sich der göttliche Bund nicht vollenden.⁵³⁶

In diesem Zusammenhang wird zwar das Priesteramt Christi als das himmlische und das Priesteramt unter dem Gesetz als das irdische bezeichnet,⁵³⁷ aber Calvin macht deutlich, dass die Zeremonien im Alten Testament nicht ohne Grund erfunden worden sind und es eine wirkliche und geistige Bedeutung in allen Zeremonien gab, weil sie nach dem wahren Vorbild im Himmel hergestellt worden sind.⁵³⁸ Der neue Bund als Wirklichkeit spiegelt sich bei Calvin auf diese Weise im alten Bund als Schatten.

3.4.4 Der Kommentar zur Apostelgeschichte (1552/1554)

3.4.4.1 Argumentum

⁵³¹ Vgl. CO 55: 92.

⁵³² Vgl. CO 55: 112.

⁵³³ Vgl. CO 55: 112.

⁵³⁴ Vgl. CO 55: 112f.

⁵³⁵ Vgl. CO 55: 99f.

⁵³⁶ Vgl. CO 55: 115.

⁵³⁷ Vgl. CO 55: 96.

⁵³⁸ Vgl. CO 55: 99.

In seiner Auslegung der lukanischen Apostelgeschichte stellt Calvin den Beginn des Reiches Christi bzw. die Erneuerung der Welt in den Vordergrund,⁵³⁹ denn indem Christus zum Himmel aufgefahren ist, wurde er zum König des Himmels und der Erde proklamiert.⁵⁴⁰ Indem er vom Himmel den Heiligen Geist herabgesendet hat, ist es erwiesen, dass er die ewige Leitung der Kirche übernommen hat.⁵⁴¹ Hier ist zu beachten, dass Calvin in seinem Kommentar keine bedeutsame Unterscheidung zwischen dem Reich Christi und der Kirche sieht⁵⁴² und in diesem Sinne der Beginn des Reiches Christi bzw. die Erneuerung der Welt auch im Zusammenhang mit der Wiederherstellung der Kirche steht.⁵⁴³

In Argumentum erläutert Calvin nicht ausdrücklich, auf welche Weise der Bundesbegriff in der Apostelgeschichte dargestellt wird, oder ob sich der göttliche Bund auf die Wiederherstellung der Kirche bezieht. Man kann zwei Gründe vorbringen, warum Calvin im Argumentum die Predigten und Reden der Apostel nicht richtig in Betracht zieht⁵⁴⁴ und der Bundesbegriff bei seiner Kommentierung der Apostelgeschichte nur im Hintergrund bleibt. Es ist aber nicht zu übersehen, dass Calvin hier seinen Bundesbegriff in Verbindung mit seiner Ekklesiologie bringt.

3.4.4.2 Apg 1–3

Bei Calvin umfasst der Kern des Evangeliums zwei Elemente, nämlich die Lehre und die Taten Christi.⁵⁴⁵ Hier handelt es sich um das dreifache Amt Christi, d.h. er ist die Gesandtschaft des Gottes zur göttlichen Wahrheit, der Wiederhersteller des göttlichen Reiches und der Friedensstifter zwischen Gott und Menschen.⁵⁴⁶ Auf die Frage, wonach das

⁵³⁹ Vgl. CO 48: VII.

⁵⁴⁰ Vgl. CO 48: VII.

⁵⁴¹ Vgl. CO 48: VII.

⁵⁴² Vgl. Herman Hendrik van Alten (2017): *The Beginning of a Spirit-filled Church. A Study of the Implications of the Pneumatology for the Ecclesiology in John Calvin's Commentary on the Acts of the Apostles*. Göttingen, S. 226–232.

⁵⁴³ Zum Verständnis des Begriffs der Wiederherstellung bei Calvin, Brian G. Armstrong (1988): *The Concept of Restoration/Restitution in Calvin*. In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): *Calvinus Servus Christi*. Budapest, S. 143–150.

⁵⁴⁴ Vgl. Wilhelmus H. Th. Moehn (2006): *Calvin as commentator on the Acts of the Apostles*. In: Donald K. McKim (Hg.): *Calvin and the Bible*. Cambridge, S. 199–223, hier S. 202.

⁵⁴⁵ Vgl. CO 48: 1.

⁵⁴⁶ Vgl. CO 48: 1.

Evangelium strebt, antwortet Calvin, dass Gott durch das Amt Christi das Reich erneuert.⁵⁴⁷ In dieser Hinsicht lässt sich die Lehre des göttlichen Reiches bei Calvin in der Auslegung zu Apg 28 nicht von Christus trennen und Calvin betont, dass das Reich Gottes auf der Erkenntnis der Erlösung Christi beruht.⁵⁴⁸ Nach der ersten Ankunft und der Himmelfahrt Christi kann man das Reich Gottes auch als Reich Christi bezeichnen.⁵⁴⁹

Während das Reich Christi durch sein Erlösungswerk erneuert wird, stellt er bei Calvin durch den Heiligen Geist, den er vom Himmel gesendet hat, die Kirche wieder her. Bei der Auslegung zur Prophetie Joels in Apg 2 hebt Calvin wiederholt hervor, dass die Kirche ausschließlich aufgrund der Kraft des Heiligen Geistes, der die Gläubigen erleuchtet und regeneriert, restituiert wird.⁵⁵⁰ Es stellt sich nun die Frage, warum Gott in der Prophezeiung Joels seinen Geist als das neue und unerwartete Gute verheißen hat, weil der Geist seit der Erschaffung der Welt immer den Gläubigen gegeben worden ist.⁵⁵¹ Calvin weist hier auf den doppelten Unterschied zwischen den Zeiten des Alten Testaments und den Zeiten des Neuen Testaments hin, d.h. die abundante Ausgießung des Heiligen Geistes und die unermessliche Menge der Gläubigen, die die Juden und die Heiden umfassen.⁵⁵²

In diesem Zusammenhang liegt die Wiederherstellung der Kirche⁵⁵³ bei Calvin darin, dass Christus mit der Ausgießung des Heiligen Geistes seine Herrschaft über alle Völker in der ganzen Welt ausweitet. Es ist hier bemerkenswert, dass die Ausweitung der Kirche bzw. des Reiches auf den Zuwachs der Bundesgemeinschaft ankommt. Die Kirche ist zuerst zwar

⁵⁴⁷ Vgl. CO 48: 4.

⁵⁴⁸ Vgl. CO 48: 573.

⁵⁴⁹ Vgl. dazu van Alten (2017), S. 226f.: „It should be said from the outset that, for Calvin, there is no significant difference between the ‘kingdom of God’ and the ‘kingdom of Christ’. It is true, the coming of Christ does mean the renewal (*instauratio*) of the kingdom, and whenever Calvin speaks about the ‘beginning’ (*ab initio* or *exordium*) of the kingdom, he always uses the possessive ‘of Christ’ to qualify ‘kingdom’.“

⁵⁵⁰ Vgl. CO 48: 31f.

⁵⁵¹ Vgl. CO 48: 32.

⁵⁵² Vgl. CO 48: 32.

⁵⁵³ Zur Wiederherstellung der Kirche in Calvins Kommentar zur Apostelgeschichte, van Alten (2017), S. 209–216. Calvin macht deutlich, dass sie auf den ewigen Bund Gottes, in dem der Erlöser verheißen worden ist, angewiesen ist. Vgl. CO 48: 244: „Erat tunc celebris fama aeterni foederis quod Deus cum populo illo pepigerat. Inter Iudaeos nihil magis vulgo notum erat quam redemptorem iam olim promissum fuisse patribus qui res collapsas in statum florentem ac beatum restitueret. Hoc idem sciebant quicumque familiariter versati erant cum Iudaeis. Petrus ergo, quo sibi plus fidei conciliet, non de re ignota aut nova se verba facturum praefatur: sed de ecclesiae restitutione, quae ab aeterno Dei foedere pendeat, et quae nunc praestita non obscure fuit: et celebrata scilicet omnium sermone.“

von den Juden gebildet worden, weil Gott zuerst nur mit ihnen den Bund geschlossen hat, aber Gott bringt nun die Kirche unter allen Völkern zusammen, indem Christus die Mauer, die Juden und Heiden getrennt hatte, eingerissen hat und die große Menge, ob die Juden oder die Heiden, in die Bundesgemeinschaft aufgenommen wird.⁵⁵⁴ Die Kirche bzw. das Reich Christi ist für Calvin grundsätzlich die Gemeinschaft des göttlichen Bundes.

Als Bundesgemeinschaft umfasst die Kirche nicht nur die Juden sowie die Heiden, sondern auch die Kinder der Gläubigen. Calvin macht darauf aufmerksam, dass die göttliche Gnade zur Adoption auch für die Kinder gilt, wie für die glaubenden Eltern.⁵⁵⁵ Den Irrtum der Wiedertäufer, die die Kinder der Gläubigen nicht taufen wollten, als ob sie keine Mitglieder der Kirche gewesen wären, lehnt Calvin ab, weil die Verheißung in Gen 17,7 nicht außer Kraft gesetzt worden ist.⁵⁵⁶ Da Gott mit den Eltern den Bund geschlossen hat, sind ihre Kinder im göttlichen Bund eingeschlossen.⁵⁵⁷

3.4.5 Der Kommentar zum Johannesevangelium (1553)

3.4.5.1 Argumentum

Im Argumentum zum Evangelium nach Johannes geht es um die Definition von Evangelium und das Charakteristikum des Johannesevangeliums. Das Wort „Evangelium“ in der Schrift bedeutet für Calvin die glückselige Nachricht der uns in Christus dargestellten Gnade.⁵⁵⁸ Zudem weist er darauf hin, dass es diejenigen gibt, die das Evangelium als alle gnädigen Verheißungen Gottes betrachten, die sich in dem Gesetz und den Propheten befinden.⁵⁵⁹ Allerdings bevorzugt er im paulinischen Sinne seine eigene Bedeutung des

⁵⁵⁴ Vgl. CO 48: 34.

⁵⁵⁵ Vgl. CO 48: 55.

⁵⁵⁶ Vgl. CO 48: 55.

⁵⁵⁷ Vgl. CO 48: 76.

⁵⁵⁸ Vgl. CO 47: VII.

⁵⁵⁹ Vgl. CO 47: VII. Helmut Feld führt in der neuen lateinischen Edition des Kommentars Calvins zum Evangelium nach Johannes zwar diesen Gedanken auf Martin Bucer zurück, aber wie oben im 4. Kapitel erwähnt verstehen Luther und Melanchthon das Evangelium als die Verheißung der göttlichen Gnade, während es bei Bucer, der sich von den beiden Wittenberger Reformatoren unterscheidet, nicht die göttliche Verheißung, sondern die Verkündigung der göttlichen vollendeten Verheißung ist. In diesem Sinne steht Calvin in der Definition des Evangeliums näher Bucer als Luther und Melanchton. Vgl. Helmut Feld (Hg.) (1997): In Evangelium secundum Johannem Commentarius Pars prior (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XI/1). Genève: Droz, S. 7, Anm. 1.

Evangeliums, um es auf engste mit Christus zu verbinden.⁵⁶⁰

Calvin sieht die Differenz zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium darin, dass die synoptischen Evangelien über das Leben und den Tod Christi weitläufiger berichten, während sich das Johannesevangelium auf die Unterweisung konzentriert, mit der sowohl das Amt Christi als auch die Kraft seines Todes und seiner Auferstehung entfaltet werden.⁵⁶¹ Die Synoptiker zeigen für Calvin den Leib Christi, während das Johannesevangelium die Seele Christi zeigt,⁵⁶² wodurch es zum Schlüssel für das Verständnis der anderen drei Evangelien wird,⁵⁶³ sodass es nötig ist, dieses Evangelium als Erstes auszulegen, um zu wissen, für welches Ziel Christus in der Heilsgeschichte offenbart worden ist.⁵⁶⁴

Auch wenn weder Helmut Feld noch Barbara Pitkin ihre Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen Gesetz und Christus als ein theologisches Thema in Calvins Kommentar zum Johannesevangelium richten,⁵⁶⁵ löst es im Evangelium nach Johannes zwischen den Juden und Christus bzw. denjenigen, die an ihn glaubten, kontroverse Diskussionen aus, bei deren Auslegung Calvin herausfindet, dass Christus die Wirklichkeit des Gesetzes ist, und dadurch die Kontinuität von Gesetz und Evangelium betont.

3.4.5.2 Joh 5

Da die Juden das Verhältnis zwischen Gesetz und Christus nicht verstehen, werfen sie Jesus vor, dass er am Sabbat einen Kranken heilt, und glauben trotz seiner Wundertat nicht an ihn. Bei Calvin wollte Mose jedoch mit seiner gesetzlichen Unterweisung alle zu Christus bringen und diejenigen, die nicht an ihn glaubten, waren bestimmt keine Jünger des Moses.⁵⁶⁶ Zudem ist es ersichtlich, dass die Juden, die die Seele des Gesetzes vernichten wollten, die Unterweisung des Gesetzes nicht behalten konnten, weil das Gesetz ohne Christus als dessen

⁵⁶⁰ Vgl. CO 47: VII.

⁵⁶¹ Vgl. CO 47: VII.

⁵⁶² Vgl. CO 47: VII.

⁵⁶³ Vgl. CO 47: VII.

⁵⁶⁴ Vgl. CO 47: VIII.

⁵⁶⁵ Vgl. Helmut Feld (1997): Einleitung. In: Helmut Feld (Hg.): In Evangelium secundum Johannem Commentarius Pars prior (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XI/1). Genève, S. XI–XXXVII; Barbara Pitkin (2006): Calvin as commentator on the Gospel of John. In: Donald K. McKim (Hg.): Calvin and the Bible. Cambridge, S. 164–198.

⁵⁶⁶ Vgl. CO 47: 124.

Seele leer und wertlos ist.⁵⁶⁷

In Hinblick auf das ewige Leben konnten die Juden im Gesetz nichts finden, nicht weil es das ewige Leben nicht im Gesetz gibt, sondern weil sie nicht an Christus glaubten, der allein das ewige Leben erweist.⁵⁶⁸ In diesem Sinne kommt das ganze Amt des Moses ohne Christus nicht mehr zur Geltung, weil er ständig das Volk Gottes an den Bund der Väter erinnerte, der in Christus bekräftigt wurde, und ihn als Hauptpunkt und Fundament des Bundes festhielt.⁵⁶⁹ Bei Calvin steht es fest, dass das Ziel und die Seele des Gesetzes nichts anderes als Christus ist.⁵⁷⁰

3.4.5.3 Joh 9

Als Christus wiederum am Sabbat einen Blindgeborenen heilte, kommt es zu einer weiteren Auseinandersetzung mit den Juden. Sie denken, dass Christus nicht von Gott ist, weil er den Sabbat nicht hielt, und dass die Jünger des Moses nicht seine Jünger werden konnten. Calvin behauptet aber, dass die Juden lügen, wenn sie sagen, dass sie die Jünger des Moses sind, weil sie sich von dem Ziel des Gesetzes abgewendet haben.⁵⁷¹ Hier bezeichnet er nochmals Christus als die Seele des Gesetzes, was er mit der Anführung von Röm 10,4 bekräftigt.⁵⁷² Es ist bemerkenswert, dass der Ausdruck „die Seele des Gesetzes“ in seinem Römerbriefkommentar erst in der Ausgabe von 1556⁵⁷³ vorkommt. Diesen Ausdruck verwendet Calvin zwar im paulinischen Sinne, aber nicht zuerst bei der Auslegung zum Römerbrief.

3.4.6 Der Kommentar zu den Synoptikern (1555)

3.4.6.1 Argumentum

Calvins Argumentum zur Evangelienharmonie beginnt auch mit der Definition des Evangeliums aber in erweiterter Form. Das Evangelium ist bei Calvin im paulinischen Sinne

⁵⁶⁷ Vgl. CO 47: 124.

⁵⁶⁸ Vgl. CO 47: 125.

⁵⁶⁹ Vgl. CO 47: 129.

⁵⁷⁰ Vgl. CO 47: 129.

⁵⁷¹ Vgl. CO 47: 230.

⁵⁷² Vgl. CO 47: 230.

⁵⁷³ Vgl. CO 49: 196.

das Zeugnis der dargebotenen Erlösung, die bereits den Vätern verheißen wurde.⁵⁷⁴ Hier ist Christus nicht nur das Pfand aller von Gott verheißenen Güter, denn in ihm existiert auch ihre vollständige Darbietung.⁵⁷⁵ Die gnädige Adoption ist in der Menschwerdung Christi offenbart, in dessen Tod die Sünde vergeben wird, und auf dessen Auferstehung die Gerechtigkeit, das Heil und die vollkommene Seligkeit beruhen,⁵⁷⁶ weshalb er das Evangelium als die gute und fröhliche Nachricht bezeichnet.⁵⁷⁷

Was den Zweck der Synoptiker betrifft, macht Calvin im Vergleich zum Evangelium nach Johannes deutlich, dass sie alle gemeinsam zeigen, dass Christus der Sohn Gottes ist, der als der Erlöser der Welt verheißen wurde,⁵⁷⁸ dass also das, was Gott von Anbeginn der Welt verheißen hat, in der Person Christi erfüllt wurde.⁵⁷⁹ In diesem Zusammenhang scheint es nötig, die Bezogenheit zwischen dem Bundesbegriff und der Erlösungslehre in Calvins Synoptikerkommentar zu verdeutlichen, auch wenn Dieter Schellong in seiner Monographie, die Calvins Bundestheologie in seiner Evangelienauslegung erhellend darstellt, darauf nicht eingeht.⁵⁸⁰

3.4.6.2 Lk 1 und Mt 1

Für Calvin bringt der Lobgesang des Zacharias in Lk 1 die Erfüllung der in Christus verheißenen Erlösung zum Ausdruck,⁵⁸¹ auf die die Hoffnung nach den Propheten lediglich in dem auf Christus gegründeten Bund ist.⁵⁸² In dieser Hinsicht ist die Quelle der Erlösung

⁵⁷⁴ Vgl. CO 45: 1. Zum Verhältnis von Evangelium und Verheißung bei Calvin, Wilhelm H. Neuser (1976): *Theologie des Wortes – Schrift, Verheißung und Evangelium bei Calvin*. In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): *Calvinus theologus*. Neukirchen-Vluyn, S. 17–37, hier S. 23–26.

⁵⁷⁵ Vgl. CO 45: 1. Wilhelm H. Neuser (1976) weist zu Recht auf das Missverständnis im Begriff der Verheißung hin. Vgl. Neuser (1976), S. 24: „Verheißung wird heute vornehmlich als prophetische Verheißung, das heißt, als Weissagung auf Christus hin verstanden. Diesen Sinn hat der Ausdruck in der Reformationszeit nicht. Der Verheißung korrespondiert im *heutigen* Sprachgebrauch die Erfüllung. [...] Verheißung und Erfüllung sind bei Calvin kein Gegensatzpaar; es gibt nur die Spannung von Verheißung und Vollendung der Verheißung (promissio und complementum promissionis).“

⁵⁷⁶ Vgl. CO 45: 1f.

⁵⁷⁷ Vgl. CO 45: 2.

⁵⁷⁸ Vgl. CO 45: 2f.

⁵⁷⁹ Vgl. CO 45: 2.

⁵⁸⁰ Zur Bundestheologie Calvins in seinem Kommentar zur Evangelienharmonie, Dieter Schellong (1969): *Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien*. München, S. 191–273.

⁵⁸¹ Vgl. CO 45: 46.

⁵⁸² Vgl. CO 45: 47.

die Barmherzigkeit Gottes und der gnädige Bund.⁵⁸³ Hier beachtet Calvin folgende Reihenfolge: 1. Gott hat aus seinem Erbarmen den Bund mit den Vätern geschlossen. 2. Er hat die Errettung der Menschen mit seinem Wort an dem geschlossenen Bund befestigt. 3. Er hat alle Güter in Christus dargeboten, um alle Verheißungen zu bestätigen.⁵⁸⁴ Die im göttlichen Bund verheißene Erlösung, d.h. die Vergebung der Sünde, die Gerechtigkeit und das ewige Leben verwirklichen sich allein im Tod Christi und in seiner Auferstehung.⁵⁸⁵

Für die Ablehnung der jüdischen Auslegung, dass das verheißene Kind in Jes 7,14 nicht der Messias sei, findet Calvin eine einfache Lösung für die Interpretation der Weissagung des Jesajas im Bundesbegriff. Die Verheißung über die Erlösung der Stadt Jerusalem hängt wie andere Verheißungen vom göttlichen Bund ab und dessen Fundament ist der Messias.⁵⁸⁶ Bei Calvin hat Gott den Nachkommen Abrahams die Gnade nicht wegen ihres eigenen Verdienstes gewährt, sondern weil er in Christus mit ihnen den gnädigen Bund geschlossen hatte.⁵⁸⁷ Es fällt auf, dass diese kausale Reihenfolge, d.h. Christus – Bund – Erlösung, erneut im 6. Kapitel des 2. Buches der *Institutio*, das für die letzte Ausgabe der *Institutio* neu verfasst wurde, zu erkennen ist.⁵⁸⁸

3.4.6.3 Mt 3 und 8

Da der göttliche Bund die Ursache der Erlösung ist und Christus die kausale Beziehung zu dem Bund hat, ist es für Calvin auch logisch, dass der Bund der Adoption nicht mehr zweckmäßig für die Erlösung ist, wenn die Juden nicht an Christus glauben, obgleich sie

⁵⁸³ Vgl. CO 45: 48.

⁵⁸⁴ Vgl. CO 45: 48.

⁵⁸⁵ Vgl. CO 45: 48.

⁵⁸⁶ Vgl. CO 45: 67.

⁵⁸⁷ Vgl. CO 45: 67.

⁵⁸⁸ Vgl. dazu Edmondson (2004), S. 47: „This reorientation toward the covenant history bears one very specific implication for Calvin’s Christology. If we accept that the title of Mediator is central to Calvin’s understanding of Christ, then we must heed his order of teaching in which this title is first introduced, not in chapter 12 of the second book with an analytic discussion of what is implied in such a title, but in chapter 6, under the rubric of Christ’s work as the Mediator of the covenant to the church of the Old Testament – again, in a chapter written precisely to provide this coloring in the new shape of the 1559 *Institutes*. Calvin, in other words, has replaced a theoretical discussion of this topic, attentive primarily to the theological discussion of the previous five centuries, with a Christological narration of Scripture’s history as the normative framework for understanding Christology. Calvin does not disdain the theoretical discussion. He maintains it in II.xii, but only as it is contextualized by II.vi.“

behaupten, Nachkommen Abrahams zu sein.⁵⁸⁹ Im Gegenteil können sich auch die Heiden dem göttlichen Bund anschließen und auf die Errettung zusammen mit Abraham, Isaak und Jakob hoffen, wenn sie nur an Christus glauben.⁵⁹⁰ Aus diesem Zusammenhang ist es zu entnehmen, dass der Glaube im Alten Testament nicht anders als der Glaube im Neuen Testament sein kann.⁵⁹¹ Hier ist es auch auffällig, dass es auch für die Heiden außer dem Bund keinen Weg zur Erlösung gibt. Da Calvin die Errettung der Menschen völlig vom göttlichen Bund abhängig macht, ist es unmöglich, ohne den Bundesbegriff seine Erlösungslehre zu erläutern.

3.4.7 Calvins Bundesgedanke in seiner Auslegung zum Neuen Testament

Im Kommentar zum Römerbrief wird der Bundesbegriff und das Verhältnis zwischen dem Bundesgedanken und der Prädestinationslehre in der *Institutio* bestätigt. Es ist bemerkenswert, dass Calvin die meisten Aussagen über den Bund erst in der Fassung des Römerbriefkommentars von 1556 – nur drei Jahre früher als die letzte Ausgabe der *Institutio* – ergänzt hat. Er erläutert hier seinen Bundesgedanken ausführlicher und deutlicher als in den anderen neutestamentlichen Kommentaren.

Seine neutestamentlichen Kommentare zeigen, wie er den Bundesgedanken mit seinen anderen theologischen Lehren verbindet. Christus ist das Fundament des Bundes. Die Erlösung vollzieht sich aufgrund des Bundes, den Christus ganz und gar vollendet. Die Kirche, die aus der göttlichen Erlösung entsteht, ist die Bundesgemeinschaft. Calvin bringt hier den Bundesbegriff nicht in eine zentrale Position seiner theologischen Gedanken. Hier zeigt sich deutlich, dass Calvin seinen Bundesgedanken im Zusammenhang mit der Christologie, der Erlösungslehre und der Ekklesiologie entfaltet.

Wir haben bislang Calvins Bundesverständnis in seinen exegetischen Werken analysiert, doch bislang noch nicht genug bestimmt, welche Bedeutung Gott und Kirche, d.h. die beiden wichtigsten Beteiligten der Bundeschließung für seinen Bundesgedanken besitzen. Im 5. Kapitel konzentrieren wir uns durch die Untersuchung des Josuakommentars auf die Relevanz seines Bundesgedankens für die Gotteslehre und Ekklesiologie.

⁵⁸⁹ Vgl. CO 45: 118.

⁵⁹⁰ Vgl. CO 45: 237.

⁵⁹¹ Vgl. CO 45: 237f.

4 Calvins Josuakommentar

4.1 Historischer Kontext

4.1.1 Die Reformation in Frankreich

Unter Heinrich II. wuchsen die evangelischen Kirchengemeinden in Frankreich ungeachtet der blutigen Unterdrückung dennoch stetig heran, und 1559 konnten sie ihre erste Nationalsynode vom 25. bis zum 29. Mai im Jahr 1559 in Paris abhalten. Das Glaubensbekenntnis⁵⁹² sowie die Kirchenordnung,⁵⁹³ die auf ihr beschlossen wurden, weisen darauf hin, dass sie eher calvinistisch als lutherisch geprägt waren.⁵⁹⁴ Z.B. vertritt die Formulierung über die Sakramente dezidiert Calvins Abendmahlsverständnis: Jesus Christus ist im Himmel, und durch den Heiligen Geist tut das Sakrament seine Wirkung.⁵⁹⁵ Auch die institutionelle Ordnung folgt seinen Vorstellungen, denn es gibt die Kirchenämter der Pastoren, der Ältesten sowie der Diakone, jedoch kein Amt der Doktoren.⁵⁹⁶

Die Verbreitung und Dominanz der Vorstellungen Calvins in den französischen Kirchen

⁵⁹² Confessio gallicana von 1559. In: Ernst Friedrich Karl Müller (Hg.) (1999): Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register. Nachdruck der Ausgabe Leipzig, 1903. Waltrop, S. 221–232.

⁵⁹³ Premier synode national des Eglises reformées de France tenu à Paris le 25. jour du Mois de Mai, l'an M. D. LIX. sous le Regne de HENRI II. Roi de France. In: Jean Aymon (Hg.) (1710): Tous les synodes nationaux des eglises reformees de France: auxquels on a joint des mandemens roiaux, et plusieurs lettres politiques. 2. Bd. La Haye, S. 2: 1–7.

⁵⁹⁴ Vgl. Richard Nürnberger (1948): Die Politisierung des französischen Protestantismus. Calvin und die Anfänge des protestantischen Radikalismus. Tübingen, S. 64–66; Otto Erich Strasser-Bertrand (1975): Die evangelische Kirche in Frankreich. Göttingen, S. 142f.

⁵⁹⁵ Vgl. Müller (1999), S. 230f.: „Nous confessons que la Cène (qui est le second Sacrement) nous est tesmoignage de l'unité que nous avons avec Iesus Christ, d'autant qu'il n'est pas seulement une fois mort et ressuscité pour nous, mais aussi nous repaist et nourrist vrayement de sa chair et de son sang, a ce que nous soyons un avec luy, et que sa vie nous soit commune. Or combien qu'il soit au ciel iusques à ce qu'il vienne pour iuger tout le monde, toutefois nous croyons que par la vertu secrette et incomprehensible de son Esprit il nous nourrist et vivifie de la substance de son corps et de son sang. Nous tenons bien que cela se fait spirituellement, non pas pour mettre au lieu de l'effect et de la vérité imagination ne pense : mais d'autant que ce mystere surmonte en sa hautesse la mesure de nostre sens et tout ordre de nature, Bref, pource qu'il est celeste, ne peut estre apprehende, que par foy.“

⁵⁹⁶ Vgl. Müller (1999), S. 229. Ein weiterer Unterschied zwischen der französischen Kirchenordnung von 1559 und der Genfer Kirchenordnung von 1541/1561 ist, dass die Diakone mit Erlaubnis des Konsistoriums katechisieren durften, ohne aber die Sakramente erteilen zu dürfen. Vgl. Aymon (1710), S. 2: 5: „Quant aux Diacres, leur charge sera de recueillir & distribuer, par l'avis du Consistoire, les deniers des pauvres, des prisonniers & malades: de les visiter, & d'aller par les maisons catechiser; & au cas qu'il s'en trouve quelqu'un propre, & qui promette de se dedier & consacrer perpetuellement au service de Dieu & au Ministere, alors il pourra être élu par le Consistoire pour catechiser en public, selon le formulaire reçu en l'Eglise, & cela pour les éprouver, sans qu'ils puissent administrer les Sacremens.“ Diese Unterschiede sind aber durch die Notsituation der Verfolgung und den Mangel an Pastoren in den evangelischen Kirchen Frankreichs zu erklären.

illustriert eindrücklich seine wichtige Rolle sowie den Einfluss des Genfer Konsistoriums.⁵⁹⁷ Für den Reformator war die Evangelisierung Frankreichs in seinen letzten Jahren von großer Bedeutung.⁵⁹⁸ Dort war zwar „die Wahrheit Gottes, die reine Religion und die Lehre der ewigen Seligkeit verbannt [...] und das Reich Christi [liegt] danieder“,⁵⁹⁹ aber er kämpfte durch seine Schriften⁶⁰⁰ und durch die Aussendung der Pastoren⁶⁰¹ für die Reformation in Frankreich.⁶⁰² Sein großes Engagement zur Gründung evangelischer Kirchengemeinden beruhte auf seiner Liebe zum Vaterland, die „von Natur aus uns inhärent war“,⁶⁰³ aber zugleich war er in seinen letzten Lebensjahren auch davon überzeugt, dass die französische Reformation schließlich siegen würde.⁶⁰⁴

Heinrich II., der die evangelischen Kirchen brutal verfolgt hat, verstarb plötzlich an einer Turnierverwundung im Juli 1559, und sein Tod ermöglichte es, dass der Glaube und Gottesdienst der evangelischen Kirchen nun eher politische Anerkennung erlangen konnten. Schon immer hat Calvin gehofft, dass Frankreichs Könige erkennen, dass die evangelischen

⁵⁹⁷ Vgl. Robert M. Kingdon (1956): Geneva and the coming of the wars of religion in France, 1555-1563. Genève.

⁵⁹⁸ Vgl. Robert M. Kingdon (2004): Calvin's last years. In: Herman J. Selderhuis (Hg.): Calvinus praeceptor ecclesiae. Genève, S. 179–187, hier S. 183.

⁵⁹⁹ Im Widmungsbrief des Kommentars zum Danielbuch (1561) beschreibt Calvin die politische und religiöse Situation in Frankreich bei seiner Verbannung im Jahr 1534 so: „Etsi patria vobiscum mihi communi, cuius amoenitas multos ad se exteros ex remotissimis plagis allicit, iam totos viginti sex annos non aegre carui: quod in ea terra habitare minime iucundum esset vel optabile, a qua exsulabat Dei veritas, pura religio et aeternae salutis doctrina, a qua etiam profligatum erat Christi regnum, nec me eius desiderium hodie sollicitat.“ CO 18: 615.

⁶⁰⁰ Calvins Bemühungen um die Übersetzung seiner Werke macht deutlich, dass er mit seinen Schriften auf die französische Leserschaft abgezielt hat, denn für ihn konnten sie für die französischen Kirchen großen Nutzen bringen. Vgl. CO 18: 615: „quibus etiam utilis forte fuit mea absentia, quo uberiores ex meo studio fructus perciperent.“ Gerade deswegen wurde die erste französische Ausgabe der Institutio schon im Jahr 1542 in Paris auf den Index gesetzt, und auch die weiteren Schriften Calvins wurden Opfer der Zensur der theologischen Fakultät der Pariser Universität. Vgl. Francis M. Higman (1979): Censorship and the Sorbonne. A bibliographical study of books in French censured by the Faculty of Theology of the University of Paris 1520-1551. Genève, S. 47–72.

⁶⁰¹ Im Zeitraum von 1555 bis 1562 wurden zwar offiziell nur 88 Pastoren nach Frankreich ausgesendet, aber es ist wahrscheinlich, dass es mehr als 200 Pastoren gewesen sein dürften. Vgl. Kingdon (1956), S. 79f. u. 145f; Didier Boisson und Hugues Daussy (2006): Les protestants dans la France moderne. Paris, S. 61.

⁶⁰² Vgl. Raymond A. Mentzer (2008): Calvin und Frankreich. In: Herman J. Selderhuis (Hg.): Calvin Handbuch. Tübingen, S. 78–87, hier S. 80–84.

⁶⁰³ Diese Aussage über die Heimatliebe entstammt dem Josuakommentar. Vgl. CO 25: 440: „Scimus naturaliter ingenitum nobis esse patriae amorem, quae velut communis est mater.“ Zur Heimatliebe in seinen anderen Schriften s. Ewald Rieser (1968): Calvin - Franzose, Genfer oder Fremdling. Untersuchung zum Problem der Heimatliebe bei Calvin. Zürich, S. 10–14.

⁶⁰⁴ Vgl. Rieser (1968), S. 27–31.

Gläubigen keine antisozialen Revolutionäre wie die Wiedertäufer in Münster wären und den evangelischen Glauben endlich befürworten. Mit dieser Hoffnung hatte Calvin schon 1536 Franz I. die erste Ausgabe der *Institutio* gewidmet, obwohl er gerade erst aus Frankreich vertrieben worden war.⁶⁰⁵ Dies war nicht nur eine realistische Taktik, denn zum einen genoss die französische Krone aus Calvins Sicht eine unantastbare Autorität, weil alle Herrscher von Gott selbst eingesetzt worden sind, was ihnen wiederum eine heilige Würde verliehen hat.⁶⁰⁶ Zum anderen benötigten die evangelischen Kirchen das offizielle Recht, den eigenen Gottesdienst abzuhalten, weil der evangelische Gottesdienst ohne die Sanktionierung der Monarchie in der politischen Lage des 16. Jahrhunderts völlig illegal gewesen wäre.⁶⁰⁷

4.1.2 Genf als Asyl und Arsenal der Reformation

In den 30er und 40er Jahren des 16. Jahrhunderts war Genf noch nicht der bevorzugte Zufluchtsort für die französischen Flüchtlinge. Auch Calvin ging, als er aus seiner Heimat flüchten musste, zunächst nicht dorthin, sondern nach Basel und Strasbourg; und nach seiner Vertreibung aus Genf im Jahr 1538, kehrte er zuerst nach Basel und dann nach Strasbourg zurück, wo er für die französische Flüchtlingsgemeinde bis 1541 als Pfarrer wirkte.⁶⁰⁸

Aber ab dem Ende der 40er Jahre des 16. Jahrhunderts kamen vermehrt französische Religionsflüchtlinge nach Genf. E. William Monter vermutet, dass sich die Bevölkerung Genfs im Jahr 1560 durch den Flüchtlingsandrang im Vergleich zum Jahr 1550 verdoppelt hat.⁶⁰⁹ Außerdem wurde die Stadt nicht nur für Franzosen, sondern auch für italienische und englische Flüchtlinge zum Glaubensasyl.⁶¹⁰

⁶⁰⁵ Vgl. Mark Greengrass (1994): France. In: Robert W. Scribner (Hg.): *The Reformation in national context*. Cambridge, S. 47–66, hier S. 47.

⁶⁰⁶ Im Josuakommentar erkennt Calvin auch die göttliche Autorisierung der kanaanitischen Könige an. Vgl. CO: 25: 502: „Nam certe nuper divinitus fuerant evecti in sacram dignitatem, et in regio solio locati. Quare exsultare in eorum contumelia minime humanum fuisset, nisi Deo ita iubente.“

⁶⁰⁷ Vgl. William Monter (1999): *Judging the French Reformation. Heresy trials by sixteenth-century parlements*. Cambridge, Mass., S. 146f.

⁶⁰⁸ Zur Rolle von Strasbourg und Basel für die frühe Epoche der französischen Reformation, Greengrass (1987), S. 21–24.

⁶⁰⁹ Vgl. E. William Monter (1979): *Historical Demography and Religious History in Sixteenth-Century Geneva*. In: *JIH* 1979 (9/3), S. 399–427, hier S. 402–404.

⁶¹⁰ Vgl. E. William Monter (1967): *Calvin's Geneva*. New York, S. 171–173. Auch Calvin bezeichnet Genf in einem Brief an die Berner Pfarrer im Jahr 1551 als ein frommes Asyl. Vgl. CO 14: 174: „Sed me duo maxime urunt et excruciant: prius, quod pii fratres domi semper honeste habiti, dum se religionis causa ad nos quasi in sacrum asyllum conferunt, tam indigne tractantur.“ Vgl. dazu Rieser (1968), S. 52–59.

Indem Genf als Freistatt den Flüchtlingen die religiöse Freiheit gewährte, profitierte allerdings auch die Stadt von diesem Zustrom, weil sie einen entscheidenden Einfluss auf die gesellschaftliche und ökonomische Entwicklung der Stadt ausübten.⁶¹¹ Genf erlebte ab 1549 einen Wirtschaftsaufschwung, der auf die französischen Flüchtlinge zurückging, denn sie stellten die Fachkräfte, an denen es ständig in Genf mangelte, zur Verfügung.⁶¹²

Die politische Elite Genfs fürchtete aber zugleich auch den wachsenden Einfluss der Flüchtlinge, weshalb ihnen die politische Führung – genannt sei als Beispiel Ami Perrin – bis 1555 den Zugang zur Stadtregierung verwehrte, indem sie ihnen kein Bürgerrecht verlieh.⁶¹³ Darüber hinaus durften die Mitglieder des Kleinen Rats, der in Genf als oberste Exekutivbehörde fungierte, bis zum Ende der Eigenstaatlichkeit im Jahr 1798 ausschließlich unter denjenigen, die in Genf geboren und getauft waren, gewählt werden. Also ist festzuhalten, dass zur Zeit Calvins die französischen Flüchtlinge nur sehr eingeschränkt Einfluss auf die städtische Regierung ausüben konnten.⁶¹⁴

Auch Genfs Schutzmacht Bern fürchtete den Einfluss der französischen Flüchtlinge, da schon ihre bloße Duldung das Verhältnis zu Frankreich belastete. Deshalb nahm Bern im Jahr 1555 die Gegner Calvins sowie der französischen Flüchtlinge nach ihrer Verbannung in Schutz und verhinderte die Verbreitung der Schriften Calvins, um die übrige Schweiz von seinen reformatorischen Bestrebungen abzuschirmen.⁶¹⁵ Dennoch war es für Genf unerlässlich, die Allianz mit Bern auch nach 1556 fortzusetzen, weil sich der exilierte Herzog von Savoyen, Emanuel Philibert, bereits darum bemühte, seine verlorenen Gebiete – einschließlich Genfs – zurückzugewinnen, bevor das Herzogtum Savoyen im Friedensvertrag

⁶¹¹ Zur intellektuellen, wirtschaftlichen und sozialen Bedeutung der Flüchtlinge in Genf, Monter (1967), S. 173–187. Vgl. dazu auch Walter Bodmer (1946): Der Einfluss der Refugianteneinwanderung von 1550-1700 auf die schweizerische Wirtschaft. Ein Beitrag zur Geschichte des Frühkapitalismus und der Textilindustrie. Zürich.

⁶¹² Vgl. E. William Monter (1964): Studies in Genevan government. (1536-1605). Genève, S. 22–26.

⁶¹³ Vgl. William G. Naphy (1994): Calvin and the consolidation of the Genevan Reformation. Manchester, S. 225.

⁶¹⁴ Vgl. Monter (1964), S. 85–90; Monter (1967), S. 144–150, 173.

⁶¹⁵ Vgl. Lucien Cramer (1951): La politique extérieure. La diplomatie et la guerre – 1536-1603. In: Paul-E. Martin (Hg.): Histoire de Genève des origines à 1798. Genève, S. 283–314, hier S. 286; Hans von Greyerz (1991): Die Schweiz von 1499 bis 1648. In: Hans von Greyerz (Hg.): Geschichte der Schweiz. München, S. 25–63, hier S. 42.

von Cateau-Cambrésis⁶¹⁶ im April 1559 schließlich wiedererstand.⁶¹⁷

Da Frankreich im Jahr 1536 Savoyen besetzt hatte und so das Herzogtum Savoyen auslöschte, konnte Genf seitdem relativ mühelos seine staatliche Unabhängigkeit bewahren und die Reformation durchführen. Die Wiederherstellung der savoyardischen Herrschaft bedeutete jedoch für die Rhonestadt eine Gefahr, denn nun bestand die Möglichkeit, dass sie erneut von Savoyen unterworfen werden könnte, womit auch alle Reformationsbestrebungen gescheitert wären. Calvins letzte Lebensjahre sind seit 1559 von der unmittelbaren Bedrohung durch Savoyen überschattet gewesen,⁶¹⁸ und um die beunruhigende Gefahr abzuwenden, beeilte sich Genf, sich zu bewaffnen und die Stadtmauern zu befestigen.⁶¹⁹

Im Jahr 1563 wurde eine Verschwörung, die auf Bestrebungen der 1555 aus Genf verbannten Partei Ami Perrins zurückging und die Unterstützung des Herzogs von Savoyen besaß, angezettelt.⁶²⁰ Am Martinstag (11. November) 1563⁶²¹ – der Tag des Komplotts wurde jedoch auf den Tag der Heiligen drei Könige (6. Januar) 1564 verschoben⁶²² – wollten die Ausgewiesenen heimlich in die Stadt eindringen, um die französischen Flüchtlinge zu ermorden und Calvin in einen Eisenkäfig einzuschließen.⁶²³ Die Konspiration wurde aber im Dezember 1563 aufgedeckt, und daraufhin wurde der Befehl erteilt, den Zustand der Befestigungsanlagen zu inspizieren, die Nachtwache zu vergrößern, die Tore von Rive und

⁶¹⁶ Zur historischen Darstellung des Friedens von Cateau-Cambrésis, Joycelyne G. Russell (1986): *Peacemaking in the Renaissance*. London, S. 133–223.

⁶¹⁷ Vgl. Cramer (1951), S. 287f. Eigentlich hatte der französische König Franz I. kurz vor seinem Tod dem damaligen Herzog von Savoyen, Karl III., die Restauration seines Herzogtums versprochen, aber die Verhandlungen zwischen dem neuen König Frankreichs, Heinrich II., und Karl V. scheiterten schließlich. Deswegen hat der neue Herzog von Savoyen, Emanuel Philibert im Jahr 1553 von seinem Vater, Karl III., nur Aosta, Nizza, Cuneo und Vercelli geerbt und weiterhin im Exil gelebt. Vgl. Russell (1986), S. 158–160.

⁶¹⁸ Calvin berichtet in einem Brief vom März 1561 über die Pläne von Savoyen, Genf anzugreifen. Vgl. CO 18: 403: „Neque enim obscurum erat quo tenderet clandestinum foedus, quod magna pecunia *Sabaudus* redemit: tentaverat quidem saepius an cum tota gente Helvetica sociari posset. Quia id non impetravit sese contulit ad Quinquepagicos. Tandem Solodurenses et Friburgenses attraxit: non quod speraret palam et ex professo arma contra hanc urbem sumpturos, sed quum ex composito distracti essent Helvetii intestinis dissidiis, repente nos adoriri statuerat, utpote quos haberet tanquam expositos. Nam in eo reposuerat victoriae fiduciam quod a Bernatibus foederatis nihil auxilii venturum erat.“

⁶¹⁹ Vgl. Cramer (1951), S. 289; W. F. Dankbaar (1982): *Calvijn. Zijn weg en werk*. Nijkerk, S. 141.

⁶²⁰ Vgl. Francis Decrue (1879-1888): *Le complot des fugitifs en 1563*. In: *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève 1879-1888* (20), S. 385–428; Monter (1967), S. 119.

⁶²¹ Vgl. Decrue (1879-1888), S. 396.

⁶²² Vgl. Decrue (1879-1888), S. 398.

⁶²³ Vgl. Decrue (1879-1888), S. 394f.

von Saint-Gervais abzuschließen und schließlich 200 Männer zum Garnisondienst einzuziehen.⁶²⁴

Zu dieser Zeit versuchte der savoyische Herzog zugleich, auf diplomatischem Wege die von Bern eroberten Gebiete rund um Genf zurückzugewinnen, denn Bern hatte trotz des Widerstands der Rhonestadt Verhandlungen mit Savoyen aufgenommen. Calvin bekundet in Briefen an Heinrich Bullinger seine große Besorgnis und Furcht angesichts dieser Bestrebungen, weil Genf durch einen erfolgreichen Vertragsabschluss von allen Seiten eingeschlossen bzw. umzingelt wäre.⁶²⁵ Savoyen und Bern konnten sich aber lange Zeit nicht einigen, und erst im Oktober 1564, also nach dem Tod Calvins, wurde der Vertrag von Lausanne abgeschlossen, woraufhin Bern die Genf umgebenden Gebiete von Pays de Gex, du Chablais und du Genevois zurückgeben musste.⁶²⁶

Trotz der Bedrohung durch Savoyen wurde im Jahr 1559 in Genf eine wissenschaftliche Institution gegründet,⁶²⁷ die nicht nur für die Stadt selbst, sondern für ganz Europa bedeutungsvoll werden sollte: Die Genfer Akademie,⁶²⁸ an der man sich sowohl dem

⁶²⁴ Vgl. Decrue (1879-1888), S. 405–406. Im Josuakommentar erörtert Calvin ausführlich die Frage, ob es erlaubt ist, durch ein Fenster aus der Stadt zu flüchten, wenn es als eine Straftat galt, deren Mauern heimlich zu überwinden. Vgl. CO 25: 444f. Calvin ging bereits in den Kommentaren zum zweiten Korintherbrief und zur Apostelgeschichte dieser Frage auf ähnliche Weise nach, da Paulus von seinen Jünger nachts in einem Korb heimlich von der Stadtmauer herabgelassen wurde. Vgl. CO 50: 135; CO 48: 211f. Zwar berichtet Calvin in einem Brief im November 1563, dass er sich darum bemühe, den Josuakommentar möglichst kurz zu halten (Vgl. CO 20: 199), doch trotzdem wollte er das juristische Thema, das im biblischen Erzählzusammenhang nicht so relevant ist, nicht ignorieren, sondern behandelte es erneut und erhob präzise Einwände. Es ist sehr wahrscheinlich, dass das Thema Reminiszenzen an seine humanistische und juristische Bildung wachrief oder die historische Situation der Rhonestadt widerspiegelte, denn angesichts der Bedrohung durch Savoyen war die Furcht der Genfer vor Spionen, die heimlich die Mauern der Stadt überwinden, wohl recht groß.

⁶²⁵ Vgl. CO 20: 147: „Hodie, si *Sabaudo* reddantur tres praefecturae, undique obsessi procul ab auxilio facile opprimemur. Neque enim contentus hac parte erit *Sabaudus*, sed eam recipere non dubitat quo melior sit bellandi conditio.“ CO 20: 168: „Hic non parum angimur, dum videmus urbem nostram quasi tabulatum vel alveolum esse in quo alea luditur.“

⁶²⁶ Vgl. Cramer (1951), S. 290.

⁶²⁷ Vgl. Eugène Choisy (1951): *Le Réforme calvinienne*. In: Paul-E. Martin (Hg.): *Histoire de Genève des origines à 1798*. Genève, S. 231-255, hier S. 250; Paul-F. Geisendorf (1959): *L'Université de Genève, 1559-1959. Quatre siècles d'histoire*. Genève, S. 34f.; Dankbaar (1982), S. 141.

⁶²⁸ Vgl. Herman J. Selderhuis (2009): *Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biografie*. Gütersloh, S. 287: „Die Grundstruktur dieser Akademie zeichnete sich durch eine Kombination von zwei wichtigen Strömungen aus dem Spätmittelalter aus, nämlich dem Humanismus und der *Devotio moderna*. Hierbei war es wieder einmal typisch für Calvin, wie er in dieser Universität die positiven Aspekte beider Bewegungen verknüpfte. Was die Universität so attraktiv machte, war die gründliche Ausbildung in den Sprachen, das Rhetorik- und Logiktraining, das hier geboten wurde, und andererseits die Frömmigkeit, die den Unterricht durchzog.“

humanistischen Studium als auch dem Studium der Theologie widmen konnte.⁶²⁹ Die Genfer Kirchenordnung von 1541 ist als Beleg dafür anzuführen, dass Calvin sich seit fast 20 Jahren eine derartige Gründung gewünscht hatte.⁶³⁰ Calvin hielt in der Genfer Akademie die Vorlesungen über das Alte Testament, woran nicht nur die Studenten, sondern auch die Pfarrer und weitere Gemeindemitglieder teilnahmen.⁶³¹

Das vorrangige Ziel Calvins beim Aufbau der Genfer Akademie war die Ausbildung evangelischer Pfarrer.⁶³² In einem Brief an Jean Mercier vom Oktober 1563, um ihn zum Nachfolger von Antoine Chevallier zu berufen, bekundet Calvin dieses Ziel sehr ausdrücklich und weist zugleich darauf hin, dass die hier ausgebildeten Pfarrer bald insbesondere für die Reformation in Frankreich arbeiten sollten.⁶³³ In der Tat kamen die meisten Studenten der Akademie bis 1562 aus Frankreich, denn die Zahl der Genfer Studenten betrug nicht mehr als vier.⁶³⁴

Theodor Beza, ihr erster Rektor, forderte in seiner Antrittsrede vom Juni 1559 die Studenten auf, sich zu Herzen zu nehmen, dass sie Soldaten wären und dem obersten Feldherrn Rechenschaft ablegen müssten.⁶³⁵ Wenn die Studenten der Akademie als Soldaten

⁶²⁹ Vgl. Choisy (1951), S. 251.

⁶³⁰ Vgl. CO 10/1: 21: „Mais pource qu'on ne peut profiter en telles leçons que premièrement on ne soit instruit aux langues et sciences humaines et aussi est besoing de susciter de la semence pour le temps advenir, afin de ne laisser l'église deserte à nous enfans, il faudra dresser collège pour instruire les enfans, afin de les préparer tant au ministère que gouvernement civil.“ Vgl. dazu Geisendorf (1959), S. 18f.

⁶³¹ Zur Reihenfolge und Hörerschaft der Vorlesungen Calvins s. Peter Wilcox (1996): *The Lectures of John Calvin and the Nature of his Audience*, 1555–1564. In: ARG 1996 (87), S. 136–148.

⁶³² Vgl. Sven Stelling-Michaud (1959): *Le livre du recteur de l'Académie de Genève. (1559-1878)*. Genève, S. 13: „L'« école » fondée par Jean Calvin, en 1559, ou l'Académie, comme on dira au XVIII^e et au XIX^e siècle, avait, à l'origine, un caractère essentiellement et rigoureusement confessionnel. Elle était destinée en premier lieu à former des ministres de la parole de Dieu pour les communautés de la nouvelle église évangélique. C'est pourquoi l'Académie de Genève, jusqu'en 1798, ne délivra pas de grades. Son recteur, nommé par la Vénérable Compagnie des Pasteurs, était seulement habilité à donner des certificats d'études et de bonne conduite – « *testimonium vitae ac doctrinae* » comme le précisent les *Leges* – des attestations ou « témoignages » aux théologiens, comme le dit l'*Ordre étably de l'Ecole de Genève*, au chapitre *Du recteur*.“

⁶³³ Vgl. CO 20: 170: „Certe schola nostra hodie seminarium est eorum pastorum, qui se in solidum ac ingenue Deo consecrant. Quanti aestimas discipulos formare qui mox per totam Galliam spargantur?“

⁶³⁴ Vgl. Stelling-Michaud (1959), S. 81–84; Monter (1967), S. 112f.

⁶³⁵ Vgl. CO 17: 546: „Imo vero potius, quum in hunc locum minime conveneritis ut olim plerique ex Graecis ad suos gymnicos ludos spectandos, et inanes labores contemplandos, sed ut verae religionis et omnium bonarum artium cognitione imbuti, et Dei gloriam amplificare, et patriae ornamento ac vestris etiam praesidio esse possitis: etiam atque etiam memineritis vos sanctae huius militiae rationem coram summo imperatore reddituros.“

gelten, dann ist es berechtigt, Frankreich als Schlachtfeld bezeichnen, und Genf, genauer die Genfer Akademie, wird so zur Kaserne⁶³⁶ oder zum Arsenal.⁶³⁷ Analog zu Calvins Hoffnung, während des ersten Hugenottenkrieges möglichst viel Geld und größere Truppen nach Frankreich schicken zu können,⁶³⁸ um den Krieg zu gewinnen, wollte er von ganzem Herzen auch möglichst viele Pfarrer nach Frankreich aussenden,⁶³⁹ um der dortigen Reformation zum Sieg zu verhelfen.

Während die Genfer Akademie eine Einrichtung zur Ausbildung von Pfarrern war, dienten die sogenannten „congrégations“⁶⁴⁰ als Zusammenkünfte der Pfarrerschaft ihrer Weiterbildung durch die gemeinsame Schriftauslegung.⁶⁴¹ Laut der Kirchenordnung von 1541/1561 besteht der primäre Zweck der Besprechung der Heiligen Schriften zwar darin, die Reinheit und Einheit der Lehre unter der Pfarrerschaft zu bewahren, aber Calvin betonte in einem Brief an Wolfgang Musculus zunächst die Nützlichkeit und Notwendigkeit der *congrégations*, weil die Pfarrer sich beim gemeinsamen Studium der biblischen Bücher wechselseitig unterstützen könnten.⁶⁴²

⁶³⁶ Vgl. Selderhuis (2009), S. 287.

⁶³⁷ Kingdon (1956), S. 124 betont, dass die Rhonestadt während des ersten Hugenottenkrieges tatsächlich ein Arsenal war.

⁶³⁸ Vgl. CO 19: 499: „Senatus noster mandavit *Budaeo* ut duodecim aureorum millia vel Basileae vel Argentinae mutuaretur. [...] Si quid valere te autoritate videas ad impellendum Bernensem senatum, ut suos milites ad *Principem* ire patiatur, obsecro enitere, quia si diutius protrahitur bellum una cum regno sumus pessum dati.“

⁶³⁹ Vgl. CO 18: 467: „Non minori studio postulantur undique a nobis pastores, quam ambiri solent sacerdotia in papatu. Ianuam meam obsident qui eos deducant, ac si more aulico supplicandum mihi foret, contendunque inter se pia aemulatione, ac si tranquilla esset regni Christi possessio. Ac nos quidem quoad licet obtemperare cupimus eorum votis, sed sumus penitus exhausti.“

⁶⁴⁰ Zu den Genfer „congrégations“, Erik Alexander de Boer (2012): *The genevan school of the prophets. The congregations of the company of pastors and their influence in 16th century Europe.* Genève.

⁶⁴¹ Die Genfer Kirchenordnung von 1541 enthält eine Bestimmung über die Konferenzen der Pfarrerschaft zur Bibelauslegung. Vgl. CO 10/1: 18: „Premierement sera expedient que touz les ministres, pour conserver purete et concorde de doctrine entre eulx, conviennent ensemble un iour certain la sepmaine pour avoir conference des escriptures et que nul ne sen exempte sil na excuse legitime. Si quelqun y estoit negligent quil en soit admoneste. Quant a ceulx qui preschent par les villages dependans de la seigneurie, quon les exhorte dy venir toutes les fois quilz pourront. Au reste silz defaillent ung moys entier quon tienne cella pour negligence trop grande, sinon quil y eust maladie ou aultre empeschement legitime. Sil y sortoit quelque different de la doctrine, que les ministres en traient ensemble pour discuter la matiere. Apres si mestier estoit quilz appellent les anciens pour ayder a appaiser la contention. Finablement silz ne pouvoient venir a concorde amiable pour lobstination de lune des parties, que la cause soit deferee au magistrat pour y mettre ordre.“

⁶⁴² Vgl. CO 13: 433: „Certe non utilem modo hunc morem esse reperietis, qui nunc abrogatur, sed prope necessarium. Quoniam singulis fratribus sunt suae vices, perspicitur eorum diligentia. Si negligentes deprehensi fuerint admonentur. Illic cognoscitur an dextre et apposite scripturam in populi usum accommodare noverint.“

Die Genfer Bibelkonferenzen fanden jeden Freitagvormittag statt und an ihnen nahmen nicht nur die Pfarrer teil, sondern auch Professoren,⁶⁴³ Studenten und sogar Gemeindemitglieder.⁶⁴⁴ In den *congrégations* erläuterte ein beauftragter Pfarrer eine ausgewählte biblische Textpassage in Form einer Vorlesung, seine Erklärung wurde dann kommentiert und alle Teilnehmer diskutierten darüber, und schließlich gab Calvin ergänzend und zusammenfassend seine Auslegung.⁶⁴⁵

Sowohl die Akademie als auch die Konferenzen zur Schriftauslegung waren die Arena Calvins als „*sacrarum literarum doctor*.“⁶⁴⁶ Seine *Commentarii* und *Praelectiones* ergaben sich mittelbar oder unmittelbar aus den Akademievorlesungen und Schriftauslegungen sowie den Diskussionen der Bibelkonferenzen.⁶⁴⁷ Deshalb ist es unverzichtbar, dass man die biblischen Kommentare Calvins im Kontext des Wirkens von Akademie und *congrégations* betrachtet.

4.2 Entstehung des Kommentars

Obwohl Calvin zunächst durch die *Institutio*, die im Laufe seines Lebens immer wieder überarbeitet wurde, berühmt geworden ist, befasste er sich in Genf als *sacrarum literarum doctor* intensiv mit der Bibelauslegung, und er veröffentlichte zeitlebens exegetische Werke, d.h. *Commentarii*, *Praelectiones* und *Sermones*. Das Zentrum seiner reformatorischen Tätigkeit bildeten die Predigten, die Vorlesungen über die biblischen Bücher und die Schriftauslegung in den *congrégations*.

Calvins Josuakommentar, der kurz vor seinem Tod entstand und posthum erschien, war die allerletzte Schrift in seinem Leben. Während der Kommentar zu Seneca, das erste

⁶⁴³ Vgl. CO 10/1: 86: „Diebus Veneris congregationi, quam vocant, et ministrorum concilio, quoad eius fieri poterit, intersunto.“

⁶⁴⁴ Calvin machte Musculus darauf aufmerksam, dass die wöchentlichen Konferenzen zur Bibelauslegung nicht nur für Pfarrer, sondern auch für Gemeindemitglieder nützlich waren. Vgl. CO 13: 433: „Neque solis ministris utile est eiusmodi exercitium, sed plurimi ex plebe, qui singulari intelligendae scripturae studio ducuntur, partem utilitatis sentiunt.“ Vgl. dazu Boer (2012), S. 59–62.

⁶⁴⁵ Vgl. Boer (2012), S. 46–48. Die Genfer Bibelkonferenzen begannen und schlossen mit einem Gebet. Boer (2012), S. 48 verweist darauf, dass fast alle Schlussgebete eine Fürbitte für die unterdrückten Kirchen in Frankreich enthielten.

⁶⁴⁶ CO 21: 126.

⁶⁴⁷ Vgl. T. H. L. Parker (1986), S. 13–34; Boer (2012), S. 58f. Zur Reihenfolge der Vorlesungen sowie der *congrégations* und der Kommentare Calvins, Parker (1986), S. 29; Jean-François Gilmont (1997): *Jean Calvin et le livre imprimé*. Genève, S. 375f.; Boer (2012), S. 270f.

literarische Produkt seines humanistischen Studiums, einen jungen sich am klassischen Altertum orientierenden Humanisten zeigt, ist der Josuakommentar hingegen seine letzte Arbeit für die Kirche, die er durch das Studium der Heiligen Schrift wiederherstellen wollte.

Calvins letzte Ausgabe der *Institutio* erschien auf Lateinisch im Jahr 1559, auf Französisch 1560,⁶⁴⁸ und seitdem konzentrierte er sich vor allem auf die Abfassung seiner exegetischen Werke. Bereits im Jahr 1556 hatte er akzeptiert, dass seine Vorlesungen über das Alte Testament niedergeschrieben und publiziert wurden, aber er bezeichnete die direkt aus den Vorlesungen entstehenden Werke nicht als *Commentarii*, sondern als *Praelectiones*, um sie so voneinander zu unterscheiden. Von 1556 bis 1558 hielt er Vorlesungen über die zwölf kleinen Propheten, und ihre Veröffentlichung erfolgte im Jahr 1559. Danach dozierte er vom Juni 1559 bis zum April 1560 über das Danielbuch und diese Vorlesungen wurden im August 1561 publiziert. Danach setzte er die Vorlesungen mit der Auslegung des Jeremiabuches und der Klagelieder Jeremias vom April 1560 bis zum Januar 1563 fort, welche im Juli 1563 erschienen. Schließlich begann er im Januar 1563 mit Vorlesungen über das Ezechielbuch, jedoch musste er sie im Februar 1564 wegen seiner Krankheit aufgeben und die unvollendeten Vorlesungen wurden posthum im Jahr 1565 veröffentlicht.

Ab September 1559 wurden vier Bücher Moses, nämlich Exodus, Leviticus, Numeri und Deuteronomium, in den *congrégations* behandelt, parallel dazu begann Calvin selbst mit dem Verfassen eines Kommentars zu diesen Büchern.⁶⁴⁹ Über drei Jahre beschäftigten sich die Genfer Pfarrer mit diesen Büchern, und Calvins Kommentar, die Harmonie der vier Bücher Moses, erschien im Jahr 1563.

Vom November 1562 bis zum Mai 1563 wurde der Galaterbrief in den *congrégations* studiert und als Folgetext wurde das Josuabuch zur Auslegung gewählt.⁶⁵⁰ Damals wurden die *congrégations* aufgezeichnet, ihre Protokolle sind – wenn auch nicht vollständig – in der Bibliothek der Universität Genf aufbewahrt worden und Erik Alexander de Boer hat eine

⁶⁴⁸ Zur Geschichte und Entwicklung der *Institutio*, Jean-Daniel Benoît (1966): *The History and Development of the Institutio: How Calvin Worked*. In: Gervase Elwes Duffield (Hg.): *John Calvin*. Grand Rapids, S. 102–117; Gilmont (1997): *Jean Calvin et le livre imprimé*. Genève, S. 63–70.

⁶⁴⁹ Zum Verhältnis von Genfer Bibelkonferenz und dem Kommentar zu den vier Büchern Moses, Boer (2012): *The genevan school of the prophets. The congrégations of the company of pastors and their influence in 16th century Europe*. Genève, S. 163–187.

⁶⁵⁰ Vgl. CO 21: 95: „En Juin on commença à exposer en la Congregation le livre de Iosué.“

kritische Ausgabe der Manuskripte veröffentlicht.⁶⁵¹ Darin findet sich auch die Niederschrift der *congrégations* zur Auslegung des Josuabuchs, die größtenteils aus Calvins Zusammenfassungen besteht.⁶⁵² Das Josuabuch wurde in den *congrégations* vom 4. Juni 1563 bis zum 14. Januar 1564 in insgesamt 33 Sitzungen erarbeitet. Calvin nahm am 18. Juni, vom 20. August bis zum 22. Oktober außer einer Ausnahme im September und ab dem 29. Oktober zweimal nicht teil, weswegen insgesamt nur 21 Auslegungen Calvins existieren.⁶⁵³

In der ersten Sitzung der *congrégations* bot Calvin einen summarischen Überblick über das Josuabuch und dies entspricht inhaltlich dem Argumentum des Josuakommentars.⁶⁵⁴ Die inhaltliche Reihenfolge beider Erläuterungen variiert jedoch, denn während Calvin im Kommentar zuerst die Problematik der Autorschaft behandelte, wurde sie in den *congrégations* als Letztes behandelt.⁶⁵⁵ In sprachlicher Hinsicht ist es besonders auffällig, dass auf Ganze gesehen keine literarischen Parallelen zwischen beiden Erklärungen zu finden sind.⁶⁵⁶

Es ist weiterhin zu bemerken, dass Calvins Darstellungsart beider Auslegungen gewissenmaßen das historische Verhältnis zwischen seiner Schriftexegese in den *congrégations* und seiner Abfassung der Kommentare indiziert. In den *congrégations* bezieht Calvin Jos 1,2 auf die Verheißung Gottes an Abraham, mit anderen Worten, er führt die Landnahme Kanaans auf den Bund mit Abraham zurück.⁶⁵⁷ Im Josuakommentar erklärt er auf andere Weise den Bund Abrahams in Frage und Antwort, als ob er auf Einwände gegen

⁶⁵¹ Erik Alexander de Boer (Hg.) (2014): *Ioannis Calvini opera omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Varia. Volumen I. Congrégations et disputationes.* Genève.

⁶⁵² Zu den Texten, Boer (2014), S. 205–380.

⁶⁵³ Vgl. Boer (2014), S. 197f.

⁶⁵⁴ Vgl. CO 25; 421–426; Boer (2014), S. 205–213.

⁶⁵⁵ Vgl. CO 25; 421; Boer (2014), S. 213

⁶⁵⁶ Vgl. Boer (2012), S. 204: „Our comparison of the transcripts of the *congrégations* and the commentary shows that there is no literary correspondence between the two.“

⁶⁵⁷ Vgl. Boer (2014), S. 205f.: „Or cependant ce n'estoit point le tout que le peuple sortist du pays d'Egypte. Et mesmes ce n'estoit qu'un accessoire de la promesse qui avoit esté donnée à Abraham. Car Dieu n'a point commencé par ce bout là de dire qu'il retireroit son peuple et le delivreroit de la tyrannie des Egyptiens, mais: 'Je te donneray ceste terre.' Et puis il adjouste : 'Toutesfois ta semence sera opprimée en pays estrange. Et j'y mettray la main, et vous rameneray ici.' Nous voyons donc que le principal de la grace de Dieu qu'il a promise de faire au peuple d'Israel estoit de le mettre en possession de la terre de Canaan qui luy estoit assignée pour heritage. [...] Or voici comme une interruption qui advient en la mort de Moysse. Il trespasse devant que Dieu accomplisse ce qu'il avoit promis à Abraham.“

seine Auslegung einginge.⁶⁵⁸ Es lässt sich wohl zu Recht vermuten, dass sich diese Erklärungsweise aus den Diskussionen in den *congrégations* ergeben hat.

Während die *congrégations* zur Auslegung des Josuabuchs andauerten, wurde Calvin aufgefordert, das Josuabuch auszulegen und im November 1563 schrieb er den Kommentar bis zum dritten Kapitel.⁶⁵⁹ In seinen letzten beiden Lebensjahren verfasste er jedoch nicht nur diesen Kommentar, sondern übersetzte auch die Harmonie der vier Bücher Moses ins Französische und überarbeitete seine Übersetzung des Kommentars zum ersten Buch Moses.⁶⁶⁰ Wir wissen nicht, wann genau er den Josuakommentar fertigstellte, aber er konnte ihn wohl noch kurz vor seinem Tod beenden,⁶⁶¹ doch er erschien erst posthum im Jahr 1564 sowohl auf Lateinisch als auch auf Französisch.

In der Forschung ist es eine Streitfrage, warum die französische vor der lateinischen Ausgabe des Kommentars veröffentlicht wurde.⁶⁶² Die Herausgeber des *Corpus Reformatorum* behaupten, dass Beza nach dem Tod Calvins dessen Biographie auf

⁶⁵⁸ Vgl. CO 25: 430: „Si quis obiiciat, Abrahæ longè ante natum Mosen id fuisse dictum: imò proprie a perpetuo foedere, quod penes Abraham depositum erat, fluxisse quiddam quatuor post sæculis audivit Moses: respondeo, præteritam esse vetustam promissionem, quæ passim nota erat ac celebris: Mosen vero testem produci, cuius recentior erat memoria, et cuius morte quætefacta fuisset populi fides, nisi pronunciasset Deus omnium quæ dixerat effectum præsto esse.“ Zu dieser Stelle in der französischen Ausgabe des Josuakommentars, Johannes Calvin (1564): *Commentaires de M. Jean Calvin, sur le livre de Josué. Avec une préface de Theodore de Besze, contenant en brief l’histoire de la vie et mort d’iceluy. A Geneve, de l’imprimerie de François Perrin. M. D. LXIII, S. 1:* „Si on objecte, que la mesme chose auoit esté dite à Abraham long temps deuant que Moÿse nasquist: ou mesmes qu’à parler proprement, tout ce qui a esté dit à Moÿse dependoit de l’alliance perpetuelle que Dieu auoit mise en garde entre les mains d’Abraham quatre cens ans auparauant: ie respon qu’ici n’est point fait mention de la promesse ancienne, qui estoit tout communément cognue & renommee: mais que Moÿse est mis en auant pour tesmoin, d’autant que la memoire en estoit plus fresche, & aussi pource que la mort d’iceluy estoit pour esbranler la foy du peuple, sinon que Dieu eust prononcé que l’effect de toutes les choses qu’il auoit dites estoit prochain.“

⁶⁵⁹ Vgl. CO 20: 199: „Fratres me hortati fuerant, ut librum Iosuae explicarem: hactenus vix ad tertium usque caput progredi licuit, quum tamen breuitati maxime studeam.“

⁶⁶⁰ Vgl. CO 20: 199: „Commentarios meos in Moysem Gallica lingua vertendos suscepi, non tantum ut nostratibus communis esset huius libri lectio, sed quod opus alioqui non poenitendum, innumeris quibus scatebat mendis, repurgare necesse fuit.“ Vgl. dazu den Bericht Bezas, CO 21: 41f.: „Car en ceste dernière maladie, comme il a esté dit ci dessus, il a entièrement traduit de Latin en François son Harmonie sur Moÿse, reueu la traduction de Genese, escrit sur ce present livre de Iosué.“

⁶⁶¹ Der Titel der lateinischen Ausgabe lautet: *Joannis Calvini in librum Josue brevis commentarius, quem paulo ante mortem absolvit*. Vgl. CO 21: 160: „quod commentarios in quatuor Mosis libros Latinos edidit, quod gallicos ex latinis ipsomet fecit, quod denique commentarium in librum Iosuae, qui fuit ultimus ipsius labor, iam tum inchoavit, quem tandem moribundus absolvit.“

⁶⁶² Vgl. Rodolphe Peter und Jean-François Gilmont (1994): *Bibliotheca Calviniana. Les œuvres de Jean Calvin publiées au XVI^e siècle. II. Écrits théologiques, littéraires et juridiques 1555-1564*. Genève, S. 1053, 1071. In der *Bibliotheca Calviniana* wurde die französische Ausgabe des Josuakommentars mit Nummer 64/4 versehen und die lateinische Ausgabe mit Nummer 64/9.

Französisch verfasste und er deshalb so schnell wie möglich zuerst die französische Ausgabe des Josuakommentars, dem er die Biographie als Einleitung voranstellte, publizieren wollte.⁶⁶³ T. H. L. Parker lehnt jedoch diese These ab und bietet eine neue Lösung: Calvin selbst hat den Kommentar schon auf Französisch verfasst, weil die Texte des Kommentars meistens auf den Manuskripten der *congrégations* basierten.⁶⁶⁴ Durch den Vergleich zwischen dem Protokoll der *congrégations* und dem französischen Kommentar zieht Erik Alexander de Boer aber den Schluss, dass Calvin im Kommentar keinen Satz wortwörtlich übernommen hat und häufig auch Erklärungen, die in den Manuskripten der *congrégations* vorkamen, ausschloss.⁶⁶⁵ Auch Raymond A. Blacketer verweist darauf, dass plausible Anhaltspunkte für Parkers Hypothese geboten werden sollen, weil der Reformator zeitlebens seine Kommentare üblicherweise zuerst auf Lateinisch verfasste und sie dann erst ins Französische übersetzte oder übersetzen ließ.⁶⁶⁶ Zudem lässt sich wahrnehmen, dass die französische Ausgabe des Kommentars mehr oder weniger einen weitschweifigen Stil zeigt, ebenso wie die französische Übersetzung der *Institutio*,⁶⁶⁷ wenn man sie mit der lateinischen Ausgabe vergleicht.⁶⁶⁸ Auch die Titel der Ausgaben unterscheiden sich. „Johannes Calvins kurzer Kommentar zum Josuabuch, den er kurz vor dem Tod vollendet hat.“, so ist in der lateinischen Ausgabe ein weiterer Satz eingefügt worden.⁶⁶⁹ Somit ist es recht fraglich, ob

⁶⁶³ Vgl. CO 23: XVII.

⁶⁶⁴ Vgl. Parker (1986), S. 33.

⁶⁶⁵ Vgl. Boer (2012), S. 204f.

⁶⁶⁶ Vgl. Raymond A. Blacketer (2006a): Calvin as commentator on the Mosaic Harmony and Joshua. In: Donald K. McKim (Hg.): Calvin and the Bible. Cambridge, S. 30–52, hier S. 31, Anm. 3.

⁶⁶⁷ Zum Stil der französischen Übersetzungen Calvins, Millet (1992): Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée. Paris, S. 763–870. Vgl. dazu Benoît (1966), S. 105f.: „In short, the more popular French text is by itself simpler, more directly accessible and brought within the range of readers who are not by profession intellectuals. For this reason it sometimes appears a little spun out. The Latin text, in contrast, is briefer, more densely packed (Latin being basically more synthetic than French). It is also at times clearer, indeed a model of concision itself. Occasionally we have to go back to the Latin text, when that is possible, to determine the exact sense of certain rather diffuse phrases.“

⁶⁶⁸ Im Argumentum des Josuakommentars kann man mindestens sechs Beispiele finden, worauf der Herausgeber der englischen Übersetzung aufmerksam gemacht hat. Vgl. CO 25: 423: „male“ / Argumentum in Calvin (1564): „contre leur deuoir“; „irrita caderet“ / „ne tombast tout à plat sans auoir son effect“; „in mero eius beneplacito fundata fuit“ / „a esté purement & simplement fondee du bon plaisir de Dieu, & non ailleurs“; CO 25: 425: „ad fideles sustentandos“ / Argumentum in Calvin (1564): „pour consoler & soustenir les esprits des fideles“; „suos consanguineos potius delere“ / „de plustost exterminer leurs cousins, c’est à dire ces lignees là qui estoient de leur sang“; „quantopere sollicitus fuerit Iosue de propaganda Dei gloria“ / „combien Iosue a esté songneux de procurer qu’apres sa mort Dieu fust glorifié.“ Das Argumentum in Calvin (1564) ist nicht paginiert.

⁶⁶⁹ Der Titel der lateinischen Ausgabe lautet: Joannis Calvini in librum Josue brevis commentarius, quem paulo ante mortem absoluit. Der Titel der französischen Ausgabe lautet: Commentaires de M. Jean Calvin, sur le livre

Calvin wirklich den Josuakommentar auf Französisch schrieb. Demgegenüber ist es sehr wahrscheinlich, dass Calvins lateinischer Josuakommentar ins Französische übersetzt wurde, die lateinischen und französischen Manuskripte lagen beide kurz nach seinem Tod bereits vor und der französische Kommentar wurde auf Bezas Entschluss hin als Erstes gedruckt.

Während Calvins erster Kommentar die Humanisten als akademische Zielgruppe hatte, wurde sein letzter Kommentar vor allem für die von Not und Tod bedrohte Kirche in Frankreich und Genf geschrieben. Der Josuakommentar war für Calvin eine Waffe, um die Reformation in Frankreich und Genf voranzutreiben.

4.3 Inhalt des Kommentars

4.3.1 Aufbau des Josuabuchs

Calvins Gliederung des Josuabuchs ist vor allem dem Argumentum zu entnehmen, hier erörtert er die Problematik der Verfasserschaft, bestimmt das Zentralthema des Buches und fasst schließlich dessen Inhalt knapp zusammen.

Die Autorschaft lässt sich für ihn nicht feststellen. Die Ansicht, dass Josua selbst das Buch verfasst hat, weil es mit seinem Namen betitelt wurde, ist für den Reformator nicht hinreichend begründet. Da es für ihn eher die Aufgabe des Hohenpriesters oder der Leviten ist, als Geschichtsschreiber in Israel zu fungieren, ist es für ihn recht wahrscheinlich, dass Eleaser, der Hohepriester, die Berichte über die Ereignisse im Josuabuch zusammengestellt hat. Calvin lässt jedoch die Verfasserfrage schließlich offen, aber auch wenn die menschliche Autorschaft ungewiss bleibt, besteht für ihn kein Zweifel, dass der Heilige Geist die Lehre im Josuabuch zu unserem Gebrauch eingegeben hat.⁶⁷⁰

Das Zentrum des Buchs bildet für Calvin die göttliche Bundesverheißung, denn es erzählt, wie Gott sein Versprechen über das Land Kanaan erfüllte, obwohl die Israeliten aus Widerspenstigkeit und Bosheit die Durchführung ihrer Befreiung und Landnahme behinderten. Es ist die unabänderliche Tatsache, dass Gott in allen Fällen seiner Bundesverheißung treu bleibt und seine Versprechen einlöst.⁶⁷¹

de Josué.

⁶⁷⁰ Vgl. CO 25: 421f.

⁶⁷¹ Vgl. CO 25: 421f.: „Quamvis enim populus insignes victorias iam adeptus, in regione satis comoda et mediocriter fertili habitaret: suspensa tamen adhuc manebat Dei promissio, quoad terram Chanaan. Imo

Die historische Darstellung im Josuabuch beginnt mit dem Tod Moses und endet mit dem Tod Josuas. Beim Zusammenfassen des Inhalts klammert Calvin jedoch einige Geschehnisse aus, die Geschichte Rahabs (Jos 2), die Eroberung der Stadt Ai und Achans Sünde (Jos 7 f.), das Geschick der Gibeoniter (Jos 9) und dasjenige Kaleb's (Jos 14), woraus folgende Zusammenfassung resultiert:

Jos 1: Josua als Nachfolger Moses.

Jos 3 – Jos 4: Das Überschreiten des Jordans.

Jos 5: Die Erneuerung der Beschneidung.

Jos 6: Die Eroberung der ersten Stadt.

Jos 10 – Jos 12: Die Kriege mit den kanaanitischen Königen und das Stillstehen von Sonne und Mond während des Kampfs.

Jos 13,1 – 13,7: Teilweise Eroberung des Landes.

Jos 13,8 – Jos 21: Verteilung des Landes.

Jos 22: Aufrichtung des Denkmals der zweieinhalb Stämme.

Jos 23: Ermahnungen Josuas.

Jos 24: Erneuerung des Bundes.

Dabei stellt der Reformator ein Thema heraus, nämlich den großen Kontrast zwischen den spektakulären Machterweisen Gottes während der Kriegshandlungen und der Trägheit der Israeliten nach der noch gar nicht vollständigen Eroberung von Kanaan. Gott verteidigte die Israeliten und sie erringen mithilfe seiner Macht unglaubliche Siege über die Koalition der kanaanitischen Könige.⁶⁷² Aber weil sie meinten, dass ihnen das bis dahin eroberte Gebiet für ihre Bedürfnisse genüge und sie sich in Sicherheit befänden, obwohl sie das ganze

praecipuum foederis caput effectu adhuc carebat: ac si Deus coniecto in retractum angulum populo, opus suum deseruisset mutilum ac deforme. Hic ergo liber demonstrat, quomodo intolerabilis populi impietas cursum abruptisset liberationis, Deum tamen in poenis exigendis sic temperasse iudicii rigorem, ut praestiterit tandem nihilominus quod pollicitus fuerat de haereditate terrae Chanaan. Ubi etiam occurrit apprime utilis consideratio: quamvis homines morte abrepti deficiant in medio cursu, Dei fidem nunquam interciderunt.“

⁶⁷² Vgl. CO 25: 423f.: „Verum huc tandem reciderunt violenti illi conatus, ut dum superior emergit Dei potentia, clarior etiam in defensione electi populi enituerit misericordia et fides. Certe continui felicitatis progressus, et tot incredibiles victoriae manum eius quasi e coelo extentam palam repraesentarunt.“

Land Kanaan noch nicht besaßen, verfielen sie in Trägheit und führten sich ihrem Gott gegenüber treulos und ungehorsam auf.⁶⁷³ Dieser Kontrast wirft für Calvin Fragen auf: Ist die Bundesverheißung Gottes dennoch wahr? Ist Gott wahrhaftig? Wie lässt sich die Tatsache, dass die Israeliten aus ihrer Trägheit das durch den Bund mit Abraham versprochene Land nicht vollständig gewannen, mit der Wahrheit Gottes vereinbaren oder zumindest harmonisieren?⁶⁷⁴ Um dies zu beantworten, erweitert Calvin den historischen Horizont über David hinaus bis zur Ankunft Jesu Christi, denn es wird an diesem Scheitern Israels abermals deutlich, dass man Christus und das Reich Christi erwarten müsse, denn die Bundesverheißung wird ausschließlich erst durch Christus, unseren Mittler, ganz und gar erfüllt.⁶⁷⁵

4.3.2 Philologische Arbeit

Der hebräische Bibeltext ist für Humanisten von größter Bedeutung, weshalb Hebräischkenntnisse für einen Kommentator unverzichtbar sind. Calvin kritisiert in seinem Kommentar deshalb die Interpretation des Josephus über die Befreiung als inhaltslos und lächerlich, weil in ihr ersichtlich wird, dass er keine hebräischen Sprachkenntnisse besaß.⁶⁷⁶ Im Kommentar zeigt sich hingegen, dass Calvin der hebräischen Grammatik und der hebräischen Spracheigenheit relativ kundig ist, und außerdem leistet er auch eine recht umfangreiche philologische Arbeit, was durch einige Beispiele illustriert sei.

In der Auslegung zu Jos 1 macht Calvin deutlich, dass ein Fragesatz im Hebräischen häufig als Aussagesatz verwendet wird, und er zeigt darüber hinaus, dass die Frage, „Habe

⁶⁷³ Vgl. CO 25: 423f.: „Verum quum optime Deus hoc modo in posterum consuleret eorum securitati: quod statuerat, sua pravitate in perniciem suam verterunt. Nam satis amplum spatium ad commodam habitationem, ut quidem putabant, nacti, flagitiosa ignavia retro cursum flexerunt.“

⁶⁷⁴ Vgl. CO 25: 423f.: „Quanquam hac de re potest moveri quaestio: quia si promissio Abrahae data non nisi in mero eius beneplacito fundata fuit: qualiscunque esset populus, eius culpa labefactari absurdum fuit. Quomodo igitur haec conciliabis, populum iusta et solida haereditate non fuisse potitum, et tamen Deum fuisse veracem?“

⁶⁷⁵ Vgl. CO 25: 423–426: „Defectus ergo filios Dei admonuit, exspectandum esse praestantiorum statum in quo luculentior exstaret Dei gratia, imo superatis obstaculis penitus fulgeret. Hinc ad Christum fuerunt erecti: unde etiam innotuit, a capite pendere integram ecclesiae felicitatem. Ad eam rem adiuti fuerunt novis prophetiis (Psal. 72 et 89): Nam quod Iosue nunc ex antiquo foedere repetit Psalmus ad regnum Messiae transfert: quia in id tempus distulerat Deus plenam terrae fruitionem, quo regnum filii sui illustraret. Eius rei specimen in Davide fuit editum, qui personam Christi gestabat: et tunc apparuit, non aliter stabiliri ratasque esse Dei promissiones, quam per manum mediatoris. Nunc videmus nihil esse absurdi si Dei veritas, cui remoram niecerat populi malitia, non nisi recte composito ecclesiae statu prorsus emergerit, quum scilicet in persona Davidis obiecta fuit oculis populi mediatoris effigies, in quo sita est perfecta ecclesiae felicitas. Interea mediocris ille favoris Dei gustus ad fideles sustentandos sufficere debuit, donec plenius satiarentur.“

⁶⁷⁶ Vgl. CO 25: 460.

ich dir nicht geboten?“ in Jos 1,9 nicht nur eine Aussage, sondern auch eine starke Bekräftigung ist.⁶⁷⁷ In der Auslegung zu Jos 2 und zu Jos 14 erläutert er, dass Güte und Treue zu erweisen im Hebräischen nicht anderes bedeutet, als die Pflicht der Humanität zuverlässig, ehrlich und standhaft zu erfüllen;⁶⁷⁸ und aus- und einzuziehen bedeutet im Hebräischen eine Tätigkeit vollständig auszuführen oder zu vollenden.⁶⁷⁹ In der Auslegung zu Jos 8 begründet er seine Übersetzung von Jos 8,31 – er spricht nicht vom Friedensopfer, sondern vom Heilsopfer, was er damit erklärt, dass das hebräische Wort שלם seine Übersetzung zulässt.⁶⁸⁰ In der Auslegung von Jos 14 kritisiert Calvin die Ausleger, die das Wort, „vielleicht“ in Jos 14,12 nur als Misstrauen Kalebts interpretieren, denn es bezeichnet im Hebräisch nicht selten auch die Schwierigkeit einer Angelegenheit.⁶⁸¹

Um die genaue Bedeutung eines Wortes im Text zu beurteilen, berücksichtigt Calvin lexikalischen Sinn, hebräischen Sprachgebrauch und Etymologie, aber entscheidend ist es für ihn auch, den jeweiligen Kontext zu berücksichtigen.⁶⁸² Im Josuakommentar diskutiert er zweimal die Bedeutung des Verbes שקד im Hithpaelstamm, wobei dessen Sinn sich jeweils aus dem Kontext ergibt. In der Auslegung zu Jos 3 erklärt er, dass das Verb manchmal sich vorzubereiten und manchmal sich zu heiligen bedeutet, aber bei der Passage durch den Jordan sind beide Bedeutungen nicht unpassend. Es ist deshalb am besten, dass jeder ungezwungen einen Sinn auswählt, denn einerseits sollten sich die Israeliten im Glauben darauf vorbereiten, die Wundertat Gottes zu erleben; und andererseits sollten sie sich heiligen, weil sich Gott in ihrer Nähe offenbarte. Für Calvin scheint die Ansicht der Ausleger, die das Verb ausschließlich im Sinne von „heiligen“ interpretieren, zu streng zu sein.⁶⁸³ In der Auslegung zu Jos 7 ist die Bedeutung des Verbs eindeutig nur die Heiligung, die durch Achans Vergehen erforderlich geworden ist, somit schreibt es hier feierliche Weihehandlungen vor. Bei Calvin berücksichtigen die Ausleger, die das Verb in seiner allgemeinen Bedeutung „als sich

⁶⁷⁷ Vgl. CO 25: 434.

⁶⁷⁸ Vgl. CO 25: 444.

⁶⁷⁹ Vgl. CO 25: 523.

⁶⁸⁰ Vgl. CO 25: 488f.

⁶⁸¹ Vgl. CO 25: 523f.

⁶⁸² Vgl. Puckett (1995), S. 63–72.

⁶⁸³ Vgl. CO 25: 447f.

vorzubereiten“ interpretieren, den mens scriptoris nicht hinreichend.⁶⁸⁴

Für seine Auslegung bezieht Calvin auch die griechische Übersetzung, die Septuaginta, ein. Um ein schwieriges hebräisches Wort zu erklären, führt er den dementsprechenden Ausdruck der Septuaginta an und zeigt, was es dort bedeutet.⁶⁸⁵ Es ist ihm z.B. bewusst, dass Gaza in der Vulgata die Stadt Aza in der hebräischen Bibel bezeichnet, und diese Umschreibung der Vulgata folgt der griechischen Übersetzung. An dieser Stelle folgt er aber nicht der Transkription der Septuaginta, denn er transkribiert den hebräischen Stadtnamen ins Lateinische.⁶⁸⁶

4.3.3 Lateinische Übersetzungen

Nun sollen noch Übersetzungen von Zeitgenossen Calvins herangezogen werden, um seine lateinische Übersetzung des Josuabuchs besser charakterisieren zu können. Sie ist jedoch nicht Wort für Wort mit ihnen zu vergleichen, denn wir gehen nur auf einige Stellen ein, wo er im Kommentar konkrete Begründungen für seine Übersetzung vorbringt.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass ihm die Hebraica Biblia von Sebastian Münster⁶⁸⁷ zur Verfügung stand,⁶⁸⁸ und es besteht ferner die Möglichkeit, dass er den Josuakommentar von Johannes Brenz⁶⁸⁹ zur Vorbereitung der congrégations gelesen hat.⁶⁹⁰ Außerdem verfügte er höchstwahrscheinlich über die lateinische Bibelausgabe, die Robert Estienne in Genf herausgegeben hat.⁶⁹¹

Calvin übersetzt den Gottesnamen יהוה mit „Iehova“, und diese Transkription des Gottesnamens findet sich auch in der Bibel von Estienne, während Münster und Brenz ihn

⁶⁸⁴ Vgl. CO 25: 476f.

⁶⁸⁵ Vgl. CO 25: 468.

⁶⁸⁶ Vgl. CO 25: 514, 516.

⁶⁸⁷ Sebastian Münster (1534): Hebraica Biblia. Latina planeque nova Sebastii. Munteri [...]. Prior Tomus: Mosaicos libros quinque, Iehosua, Iudicum, Samuelis lib. duos, Regum lib. duos. Basileae.

⁶⁸⁸ Vgl. Engammare (1996): *Joannes Calvinus trium linguarum peritus?* La question de l'hébreu. In: BHR 1996 (58/1), S. 35–60, hier S. 37–47; Gilmont (1997), S. 193–197; Boer (2012), S. 200f.

⁶⁸⁹ Johannes Brenz (1561): *Brevis et pia explicatio in Librum Josuae*. Frankfurt: Peter Brubach.

⁶⁹⁰ Vgl. Boer (2012), S. 202–205.

⁶⁹¹ Robert Estienne (1557): *Biblia utriusque Testamenti. De quorum nova interpretatione et copiosissimis in eam annotationibus lege quam in limine operis habes epistolam*. Unter Mitarbeit von Sante Pagnini, Claude Badauel, Théodore de Bèze, saint Jérôme und François Vatable. Genève.

wie die Vulgata mit „Dominus“ übersetzen. Calvin übersetzt ליהוה in Jos 10,12 mit „ad Iehovam“⁶⁹² oder „Iehovae“ und dabei weist er darauf, dass andere Ausleger es als „Coram Iehova“ interpretieren, da direkt zu Gott zu sprechen nicht der Bescheidenheit des Glaubens entspräche.⁶⁹³ Sebastian Münster übersetzt hingegen mit „vor Gott“,⁶⁹⁴ sodass Josua in Jos 10,12 nicht zu Gott, sondern zur Sonne spricht. Calvin meint jedoch, dass Josua zuerst zu Gott gesprochen hat, eine klare Antwort erhielt und dann wagemutig der Sonne befahl, stillzustehen.⁶⁹⁵

Calvins Übersetzung ist nicht immer wortwörtlich. Auch wenn er einräumt, dass וגם in Jos 2,24 eigentlich mit „atque etiam“ zu übersetzen wäre, plädiert er mit kontextueller Begründung für die konsekutive Konjunktion „enim“.⁶⁹⁶ Münster ergänzt an dieser Stelle ein „et“,⁶⁹⁷ während Brenz hier auf eine Konjunktion verzichtet.⁶⁹⁸ Es ist auch zu beachten, dass die Bibel Estiennes die gleiche Übersetzung wie Calvin bietet.⁶⁹⁹

In einigen Fällen ist die lateinische Übertragung Calvins eher bewusst kreativ. Jos 23 und 24 sind bei ihm nicht zwei separate Ereignisse, sondern eine zweigeteilte Rede Josuas. Er versteht deswegen die hebräische Konjunktion ו in Jos 24,1 als eine ergänzende Partikel, die er mit „itaque“ wiedergibt, um so zu zeigen, dass die Rede Josuas andauert.⁷⁰⁰ Während Münster in Jos 24,1 keine Konjunktion einfügt,⁷⁰¹ fügen Estienne und Brenz hier die adversative Konjunktion „autem“ ein, die jedoch andeutet, dass Jos 23 und 24 zwei unterschiedliche Ereignisse sind.⁷⁰² In der Auslegung zu Jos 14 legt Calvin zuerst eine wortwörtliche Übersetzung von וְאֶנֶכִי מֵלֵאֵי אַחֲרַי יְהוָה אֱלֹהֵי vor, doch den Ausdruck „Implevi ire post Deum meum“ ergänzt er anschließend mit „perseveranter“, weil die

⁶⁹² Vgl. CO 25: 496.

⁶⁹³ Vgl. CO 25: 499.

⁶⁹⁴ Vgl. Münster (1534), S. 211: „Tunc loquutus est Iehosua coram domino.“

⁶⁹⁵ Vgl. CO 25: 499.

⁶⁹⁶ Vgl. CO 25: 445.

⁶⁹⁷ Vgl. Münster (1534), S. 203.

⁶⁹⁸ Vgl. Brenz (1561), S. 10.

⁶⁹⁹ Vgl. Estienne (1557), S. 3.

⁷⁰⁰ Vgl. CO 25: 563.

⁷⁰¹ Vgl. Münster (1534), S. 224.

⁷⁰² Vgl. Estienne (1557), S. 21; Brenz (1561), S. 86.

Bedeutung des Satzes durch dieses Adverb einleuchtender wird.⁷⁰³ Auch Brenz ergänzt auf ähnliche Weise in Jos 14,8 durch „uero perfecte“.⁷⁰⁴

Wenn der zu übersetzende hebräische Text im Kontext undeutlich ist, bevorzugt Calvin einen für die Zielsprache gebräuchlicheren Ausdruck. Ähnlich wie in Estiennes Bibelübersetzung ist וְהַמִּצֵּד in Jos 6,9 als „congregantis“ zu übersetzen,⁷⁰⁵ aber Calvin wählt einen anderen Ausdruck, nämlich „et qui cogeat agmen“.⁷⁰⁶ Bedeutungsmäßig stimmt die lateinische Übertragung Münsters „coetus uero collectus“⁷⁰⁷ mit derjenigen Calvins überein, trotzdem scheint sein lateinischer Ausdruck von dem Münsters unabhängig zu sein. Bei der Übersetzung eines Bergnamens in Jos 11,17 bietet Calvin eine andere Übersetzung als Münster und Brenz. Während sie מִן הַהַר הַחֵלֶק mit „A monte diuisionis“ wiedergeben,⁷⁰⁸ übersetzt Calvin mit „A monte laevi“,⁷⁰⁹ was der Übersetzung „A monte Leni“ ähnelt,⁷¹⁰ aber mit einer anderen Ausdrucksweise.⁷¹¹ Es ist anzunehmen, dass Calvin in seinem eigenen Stil übersetzt, auch wenn er mit anderen das Bedeutungsverständnis von hebräischen Ausdrücken oder Sätzen teilt.

4.3.4 Chronologie

Da der historische Kontext für Calvin von Gewicht ist, beachtet er recht sorgfältig die Chronologie der Ereignisse, besonders wenn die Berichte im Josuabuch von ihr abweichen. Für Calvin kann sich das in Jos 1,10–18 geschilderte Ereignis erst nach der Episode mit Rahab, von der aber erst in Jos 2 berichtet wird, ereignet haben, weil es unsinnig wäre, dass die Israeliten ohne Erkundung einen unbekanntem Weg beschritten hätten. Die Geschichte in Jos 2 ist somit eine Parenthese zwischen Jos 1,18 und Jos 3,1.⁷¹² In der Auslegung zu Jos 3

⁷⁰³ Vgl. CO 25: 520, 523.

⁷⁰⁴ Vgl. Brenz (1561), S. 59.

⁷⁰⁵ Vgl. Estienne (1557), S. 5.

⁷⁰⁶ Vgl. CO 25: 465, 467.

⁷⁰⁷ Vgl. Münster (1534), S. 206.

⁷⁰⁸ Vgl. Münster (1534), S. 213; Brenz (1561), S. 50.

⁷⁰⁹ Vgl. CO 25: 509.

⁷¹⁰ Vgl. Estienne (1557), S. 11.

⁷¹¹ Calvin räumt hier ein, dass man zwischen „A monte diuisionis“ oder „A monte laevi“ frei wählen kann, weil dies unsicher und unbedeutend ist. Vgl. CO 25: 510.

⁷¹² Vgl. CO 25: 434f.

lenkt Calvin noch einmal die Aufmerksamkeit darauf, dass Josua den Aufsehern des Volkes wie in Jos 1,10–18 Befehle erteilte, nachdem die Kundschafter zurückgekommen waren.⁷¹³ Auch die Entsendung der Gibeoniter Männer nach Gilgal (Jos 10,6–8) geschah für Calvin vor der Belagerung durch die kanaanitischen Könige, die Jos 10,5 beschreibt, denn für ihn ist es wahrscheinlicher, dass die Gibeoniter in Gilgal um Hilfe baten, weil sie mit dem Angriff der kanaanitischen Völker rechneten.⁷¹⁴ Schließlich macht er darauf aufmerksam, dass Jos 10,15 nicht an der richtigen Position steht, denn es ist für ihn unmöglich, dass Josua und die Israeliten wieder nach Gilgal zurückkehrten, bevor sie die kanaanitischen Könige bestraft haben.⁷¹⁵

Calvin benennt außerdem zwei Ereignisse im Text, die erst nach dem Tod Josuas geschahen und auch im Buch der Richter tradiert sind. Die Geschichte über Kaleb und seine Tochter Achsa in Jos 15,14–19 ereignete sich erst viel später als die Landverteilung, aber für den Schreiber des Josuabuchs war Jos 15,14–19 eine geeignete Stelle für diese Ergänzung, da so beim Los zur Landverteilung des Stammes Juda nichts unklar bliebe.⁷¹⁶ Auch die Geschichte über die Einnahme der Stadt Leschem durch den Stamm Dan, die dem Bericht in Ri 18,27–29 entspricht, wurde in Jos 19 eingefügt. Für Calvin will der Verfasser des Josuabuchs den Stamm Naftali mit dem Stamm Dan vergleichen. Während der Stamm Naftali keinen Krieg führte, um sein Erbteil zu gewinnen und sicher in einem unterworfenen Gebiet verblieb, kämpfte der Stamm Dan für sein Erbteil und vertraute insofern Gott, indem er mutig den Feind besiegte.⁷¹⁷ Die zwei Ereignisse wurden abweichend von ihrer Chronologie ins Josuabuch eingefügt, indem man sie aus ihrem historischen Kontext herauslöste. Calvin versucht, den literarischen Zusammenhang und die Absicht des Verfassers zu begreifen, denn die Redaktion der biblischen Texte ist für ihn unausgesprochen auch vom *mens scriptoris* bestimmt.

⁷¹³ Vgl. CO 25: 446.

⁷¹⁴ Vgl. CO 25: 497.

⁷¹⁵ Vgl. CO 25: 502.

⁷¹⁶ Vgl. CO 25: 528.

⁷¹⁷ Vgl. CO 25: 544.

4.3.5 Theologische Themen

4.3.5.1 Gottes Verheißung

Die Tatsache, dass Gott bereits den Vorfahren Israels versprochen hat, ihnen das ganze Land Kanaan zu ewigem Besitz zu geben, ist der Ausgangspunkt der Ereignisse im Josuabuch. Die Rede Gottes zu Josua in Jos 1,6 erinnert an die Rede Moses zu Josua vor den Augen von ganz Israel in Dtn 31,7. Beiden Reden liegt die Verheißung Gottes, ihnen das Land als Erbe zu geben, zu Grunde, woraus sich der weitere Befehl, das Land aufzuteilen, ableitet. Nun soll Josua zur Vollendung der Bundesverheißung das Amt Moses als sein Nachfolger übernehmen,⁷¹⁸ denn auch der vierzigjährige Aufenthalt in der Wüste hat Gottes Verheißung nicht hinfällig gemacht.⁷¹⁹

Die Bundesverheißung wurde erneut durch Mose den Israeliten bekannt,⁷²⁰ aber zur Kenntnis nahmen sie nicht nur die Israeliten, sondern auch die Kanaaniter, zum Beispiel, Rahab in Jos 2,9 und die Gibeoniter in Jos 9,24. Da Rahab an die Verheißung Gottes glaubte, bat sie die Kundschafter sowohl um ihr Leben als auch um das ihrer Familie, als ob die Israeliten das Land bereits in Besitz genommen hätten. In ihrem Verhalten wird für Calvin ein Glaubensverständnis, das Hebr 11,1 mit „visionem esse rerum non apparentium“ bestimmt, sichtbar. Ihre freiwillige Unterwerfung hat ihren Grund darin, dass sie geradezu die Verheißung Gottes ergriff und sich seinem Schutz anvertraute.⁷²¹

Auf die Verheißung Gottes zu vertrauen, ist auch für Josua unabdingbar. Auch wenn die Israeliten nicht das ganze Land in Besitz nahmen, wurde er dennoch ermahnt, die Auslosung der ganzen Gebiete nicht aufzuschieben, denn die Bundesverheißung sollte nicht von ihm, sondern von Gott erfüllt werden. Josua musste darum im Glauben an Gott seinen Auftrag, d.h. die Landverteilung erfüllen. Daraus ergibt sich, dass wir nicht befürchten müssen, dass der Ausgang uns enttäuschen wird, wenn unser Vertrauen fest auf die göttliche Verheißung gegründet ist und wir Gott in allem gehorchen.⁷²²

⁷¹⁸ Vgl. CO 25: 429, 432.

⁷¹⁹ Vgl. CO 25: 430.

⁷²⁰ Vgl. CO 25: 430.

⁷²¹ Vgl. CO 25: 443.

⁷²² Vgl. CO 25: 517, 521.

Die Liste der Könige, deren Gebiete die Israeliten eroberten, in Jos 12 zeigt, wie fest und unverbrüchlich die göttliche Bundesverheißung an Abraham ist: „Semini tuo dabo terram hanc“ (Gen 12,7; 13,15; 15,18).⁷²³ Es ist unbedingt zu beachten, dass der Sieg Israels im Krieg mit den Kanaanäern ausschließlich von Gottes Handeln abhängig war. Die Verheißung Gottes gewinnt nur durch den Einsatz seiner Allmacht für Israel vollständige Wirklichkeit, und in diesem Sinne wird die Wahrhaftigkeit Gottes in Jos 21,43–45 noch einmal emphatisch proklamiert, denn es ist alles so gekommen, wie Gott es verheißen hat.⁷²⁴

4.3.5.2 Gottes Allmächtigkeit

Das Josuabuch illustriert die göttliche Allmacht recht eindrücklich, denn es ist für menschliche Kraft unmöglich, den Jordan aufzustauen, die Stadtmauer Jerichos in sich zusammenstürzen zu lassen und sogar Sonne und Mond während der Schlacht stillstehen zu lassen. Aber schon bevor sich diese Wundertaten ereignet haben, hat eine kanaanitische Frau, die in Jericho wohnte, Rahab in Jos 2,9–11 gegenüber den Kundschaftern die Allmacht Gottes bekannt. Für sie soll der einzige wahre Gott der Israeliten von allen falschen Göttern unterschieden werden und zugleich soll die Macht Gottes über alles gelobt werden, indem man verkündet, dass die ganze Welt seiner Herrschaft untersteht.⁷²⁵

In Jos 3 befiehlt Josua den Priestern, die Bundeslade dem Zug des Volkes voranzutragen, und sobald ihre Füße das Wasser des Jordans berührten, blieb es stehen, wie ein einziger Wall. Dieser Machterweis der Bundeslade illustriert den Israeliten eindrücklich, dass sich Gott in ihrer Mitte befand. Als sie sahen, dass der Fluss zurücktrat, wussten sie, dass Gott ihnen mit seiner Macht half. In Jos 3,13 wird Gott als der Herrscher über alle Welt bezeichnet und in der Offenbarung göttlicher Majestät sollte auch das von Natur aus fließende Wasser seinem Herrscher gehorchen und stehen bleiben.⁷²⁶ Auch wenn der Jordan keine Stimme hat, bezeugt er durch das wunderbar stillgestellte Fließen seines Wassers, dass Himmel und Erde dem Gott Israels untertan sind.⁷²⁷

⁷²³ Vgl. CO 25: 513f.

⁷²⁴ Vgl. CO 25: 550.

⁷²⁵ Vgl. CO 25: 443.

⁷²⁶ Vgl. CO 25: 449.

⁷²⁷ Vgl. CO 25: 455.

Während des Kampfs mit den fünf Königen der Amoriter wird ebenfalls die Omnipotenz Gottes demonstriert. Ihre erste Niederlage erfolgt zwar durch das Schwert der Israeliten, doch bei der zweiten Niederlage werden sie durch Hagel erschlagen, wobei aber ausdrücklich hervorgehoben wird, dass viel mehr durch den Hagel als zuvor durch das Schwert getötet wurden. Der Hagel ist zudem kein gewöhnliches Unwetter, denn er wurde direkt von Gott gesandt, denn sonst hätte er die Feinde wohl eher verwunden als töten können, und ferner wären auch die Israeliten von ihm erschlagen worden. Gott führte im Himmel durch eine besondere Wundertat den Kampf.⁷²⁸ Die Macht Gottes zeigt sich jedoch in der zweiten Wundertat noch weitaus unglaublicher als beim ersten Wunder. Während des Kampfs befahl Josua mit der göttlichen Erlaubnis der Sonne und dem Mond, von ihrer durch Naturgesetz bestimmten Bahn abzuweichen und stillzustehen. Gott ließ für kurze Zeit die Sonne und den Mond stillstehen, bis die Feinde Israels vernichtet wurden.⁷²⁹

4.3.5.3 Gottes Gerechtigkeit

Im Krieg mit den Kanaanäern soll alles feindliche Leben, d.h. Männer und Frauen, Kinder und Greise, Rinder, Schafe und Esel gänzlich vernichtet werden. Diese Art der Kriegsführung scheint auch für Calvin grausam und barbarisch zu sein, was für ihn zwei Fragen aufwirft: Ist dieser Krieg gerecht? Und ist Gott selbst, der den totalen Vernichtungsbefehl erteilte, überhaupt gerecht? Ohne zu zögern, bejaht Calvin jedoch beide Fragen. Gott ist in allen Fällen gerecht, was auch diesen Krieg legitimiert.

Alle Bewohner der Stadt Jericho, ohne Unterschied des Alters und Geschlechts zu töten, erscheint auf den ersten Blick als unmenschliche Tat. Aber nur wenn die Israeliten aus eigener Lust und im Zorn alle Kinder mit ihren Müttern ermordet hätten, wäre es Ausdruck barbarischer und grausamer Wut. Gott hat allerdings zuvor vier Jahrhunderte lang die Ungerechtigkeit der kanaanitischen Völker geduldet und befiehlt den Israeliten nun aber, das Land von aller schändlichen Unreinheit zu reinigen, indem sie alle kanaanitischen Völker vernichten. Da dies nicht Ausdruck ihres eigenen Willens ist, weil sie einen Befehl Gottes ausführten, muss ihr brutales Vorgehen entgegen dem Augenschein als fromm und lobenswert

⁷²⁸ Vgl. CO 25: 499.

⁷²⁹ Vgl. CO 25: 500.

bezeichnet werden.⁷³⁰

In Jericho durften die Israeliten weder Silber und Gold noch Gegenstände aus Bronze oder Eisen als Beute behalten, da alles dem Bann verfallen war, aber Achan missachtete den Befehl Gottes, weshalb er, seine Familie und sein gesamter Besitz so wie die feindlichen Völker vernichtet werden mussten. Es scheint grausam, unmenschlich und barbarisch, dass auch die Kinder wegen des Vergehens ihres Vaters gesteinigt und verbrannt wurden. Zumal widerspricht diese harte Strafe dem im Buch Ezechiel verkündeten Grundsatz, dass Gott niemanden ohne Schuld ins Verderben stößt. Achans Kinder waren nicht nur Gottes Geschöpfe, sondern sie trugen auch das Zeichen der göttlichen Annahme, nämlich die Beschneidung, aber Gott überlieferte sie trotzdem dem Tod. Wenn man das Urteil Gottes nicht verstehen kann, ist es jedoch besser, Stillschweigen zu wahren.⁷³¹

Die Ausrottung der kanaanitischen Völker erfolgt ausschließlich auf göttlichen Befehl. Auch wenn Kinder und Frauen schuldlos zu sein scheinen, müssen wir unbedingt beachten, dass das himmlische Gericht nicht an menschliche Gesetze gebunden ist.⁷³² Josua und die Israeliten tragen keine Schuld an der Vernichtung der kanaanitischen Völker, da sie dem göttlichen Befehl gehorchten, was ihr Handeln legitimierte und autorisierte. Es ist jedoch klar, dass dieser Landnahmekrieg ein einmaliges Ereignis gewesen ist und niemand deshalb Josua nachahmen sollte.⁷³³

4.4 Calvin und sein Josuakommentar

Calvins Ausführungen lassen sich mit einem prägnanten Satz zusammenfassen: „Gott ist seinem Bund in Ewigkeit treu.“ Gott bleibt aufgrund seines Bundes nicht nur Israel treu, sondern auch der Kirche in Frankreich und Genf. Ohne den Bundesbegriff hätte Calvin nicht erklären können, warum es allein in Gott Hoffnung für die Kirche gibt. Die Gotteslehre ist in diesem Sinne nicht von Calvins Bundesbegriff zu trennen.

Die Gotteserkenntnis, dass Gott auf Grund seiner unbeirrbar eigenen Treue seine Verheißung erfüllt, hat die reformatorische Kirche getröstet und ermutigt, und der

⁷³⁰ Vgl. CO 25: 469.

⁷³¹ Vgl. CO 25: 479f.

⁷³² Vgl. CO 25: 505f.

⁷³³ Vgl. CO 25: 509.

Bekräftigung dieser Aussage dient gerade auch der Josuakommentar, in dem Gottes Treue das Leitmotiv bildet. Die Kirche kann sich in Anbetracht des göttlichen Bundes auf Gott verlassen und ihm gehorchen. Die Ergebenheit der Kirche gegenüber Gott gründet im Josuakommentar auf dem Bundesbegriff. Deshalb ist der Zusammenhang des Bundesgedankens mit der Gotteslehre und Ekklesiologie näher zu prüfen, zu fragen ist also, ob Calvins Bundesbegriff einen neuartigen Zugang zu seiner Gotteslehre und Ekklesiologie ermöglicht. Darum wird es im nächsten Kapitel dieser Arbeit gehen.

5 Der Bund in Calvins Josuakommentar

5.1 Gott und sein Bund

5.1.1 Duplex cognitio Dei

In der Forschung bezeichnet die duplex cognitio Dei bei Calvin die Erkenntnis Gottes als Schöpfer und als Erlöser.⁷³⁴ Auch Calvin behauptet in seiner Institutio, dass man Gott in dieser zweifachen Weise betrachten kann: Gott zeigt sich als Schöpfer in der Welt und er offenbart sich auch als Erlöser in Christus.⁷³⁵ Doch für den Zugang zu seinem Bundesgedanken ist diese doppelte Gotteserkenntnis kein angemessener Ausgangspunkt, weil dieser ausschließlich mit der Erkenntnis Gottes als Erlöser verknüpft ist.⁷³⁶

Cornelis van der Kooi beschreibt Calvins Gotteslehre mit einem anderen Begriffsfeld, Gott ist Richter bzw. Souverän der Welt und Vater.⁷³⁷ In der Institutio bestimmt Calvin aufgrund von Ex 34,6–7 und Jer 9,24 Gottes Wesen und Eigenschaften.⁷³⁸ Deshalb weist van der Kooi darauf hin, dass alle Handlungen Gottes bei Calvin drei göttlichen Eigenschaften, nämlich Barmherzigkeit, Urteil und Gerechtigkeit untergeordnet sind, die Erkenntnis Gottes

⁷³⁴ Zur duplex cognitio Dei bei Calvin, Edward A. Dowey (1952): *The Knowledge of God in Calvin's Theology*. New York; T.H.L. Parker (1959): *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*. Revised Edition. Grand Rapids. Aber Parker (1959), S. 117–121 stimmt über das strukturelle Prinzip der Institutio nicht mit Dowey (1952), S. 41–42 überein. Vgl. dazu I. John Hesselink (2004): *Calvin's theology*. In: Donald K. McKim (Hg.): *The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge, S. 74–92, hier S. 78. Richard A. Muller macht darauf aufmerksam, dass der Begriff der duplex cognitio Dei in der frühen reformierten Orthodoxie anders als bei Calvin verstanden worden ist, z.B. bedeutet sie bei Pierre Viret nicht die Erkenntnis Gottes als Schöpfer und Erlöser, sondern die als Richter und Erlöser. Vgl. Richard A. Muller (1979): *"Duplex cognitio dei" in the Theology of Early Reformed Orthodoxy*. In: *SCJ* 1979 (10/2), S. 51–61.

⁷³⁵ Vgl. CO 2: 34 (Inst. 1.2.1): „aliud tamen est sentire Deum factorem nostrum sua nos potentia fulcire, providentia regere, bonitate fovere, omnique benedictionum genere prosequi; aliud vero, gratiam reconciliationis in Christo nobis propositam amplecti. Quia ergo Dominus primum simpliciter creator tam in mundi opificio, quam in generali scripturae doctrina, deinde in Christi facie redemptor apparet, hinc duplex emergit eius cognitio: quarum nunc prior tractanda est, altera deinde suo ordine sequetur.“

⁷³⁶ Vgl. CO 2: 54 (Inst. 1.6.1): „Meminerint ergo lectores, me nondum de foedere illo disserere, quo sibi Deus adoptavit Abrahae filios, et de illa doctrinae parte qua proprie segregati semper fuerunt fideles a profanis gentibus, quia in Christo fundata fuit; sed tantum quomodo ex scriptura discere conveniat, Deum, qui mundi creator est, certis notis ab omni commentitia deorum turba discerni. Opportune deinde series ipsa ad redemptionem nos deducet.“ CO 2: 72 (Inst. 1.10.1): „Nondum attingo peculiare foedus quo genus Abrahae a reliquis gentibus distinxit. Nam gratuita adoptione recipiens in filios qui hostes erant, redemptor iam tunc apparuit; nos autem adhuc in ea notitia versamur quae in mundi creatione subsistit, neque ascendit ad Christum mediatorem.“

⁷³⁷ Vgl. Cornelis van der Kooi (2005): *As in a Mirror. John Calvin and Karl Barth on knowing God*. A Diptych. Leiden, S. 117–188.

⁷³⁸ Vgl. CO 2:72f. (Inst. 1.10.2).

als Richter bzw. Souverän der Welt sich aus Gottes Urteil sowie Gerechtigkeit ergibt und man Gott als Vater in seiner Barmherzigkeit begegnet.⁷³⁹ Es ist dabei zu beachten, dass Gottes Rolle als Richter bzw. Souverän der Welt sich nicht auf die Erkenntnis Gottes als Schöpfer beschränkt und auch Gott als Vater sich ebenso nicht auf die Erkenntnis Gottes als Erlöser begrenzt. Für Calvin hat sich Gott in seinem Schöpfungswerk zwar als Vater, der für die ersten Menschen alles sorgfältig vorbereitet,⁷⁴⁰ erwiesen, aber wegen des Sündenfalls gewinnen wir nur in unserem Glauben an die Erlösung die Möglichkeit, Gott wieder als unseren Vater aufzufassen.⁷⁴¹ Zugleich unterwerfen wir uns seiner unumschränkten Herrschaft und folgen einzig Gott, unserem Souverän, auch wenn wir in Christus wieder Gottes Kinder genannt werden.⁷⁴² Gott offenbart sich sowohl in der Erschaffung der Welt als auch in der Errettung der Menschen immer zugleich als Souverän und als Vater.

So wie die zweifache Erkenntnis Gottes als Schöpfer und Erlöser bei Calvin mit unserer Selbsterkenntnis als Geschöpf und Sünder zusammenhängt, bestimmt auch die Erkenntnis Gottes als Souverän und Vater, wie wir uns ihm gegenüber verhalten sollen, d.h. zum einen ehren wir seine Majestät und gehorchen seinen Geboten, zum anderen vertrauen wir uns ihm an und lieben ihn.⁷⁴³ Da Calvin in seiner Theologie und Exegese unter dem Bundesbegriff

⁷³⁹ Vgl. van der Kooi (2005), S. 130–132.

⁷⁴⁰ Vgl. CO 2: 118 (Inst. 1.14.2): „In ipso autem ordine rerum diligenter considerandus est paternus Dei amor erga humanum genus, quod non ante creavit Adam quam mundum omni bonorum copia locupletasset. Nam si eum in terra adhuc sterili et vacua locasset, si vitam dedisset ante lucem, visus fuisset eius utilitati parum consulere. Nunc ubi solis et astrorum motus disposuit ad usus humanos, terram, aquas, aerem animalibus replevit, frugum omnium abundantiam protulit quae alimentis sufficeret, curam providi et seduli patris familias suscipiens, mirificam erga nos suam bonitatem ostendit.“

⁷⁴¹ Vgl. CO 2: 247 (Inst. 2.6.1): „Quum in Adae persona perierit totum humanum genus, nobis adeo nihil prodesset illa quam memoravimus originis praestantia et nobilitas, ut magis cedat in maiorem ignominiam, donec in filii sui unigeniti persona redemptor appareat Deus, qui homines peccato foedatos et corruptos pro suo opere non agnoscit. Ergo postquam excidimus a vita in mortem, inutilis esset tota illa Dei creatoris, de qua disseruimus, cognitio, nisi succederet etiam fides, Deum in Christo patrem nobis proponens.“

⁷⁴² Vgl. CO 2: 506 (Inst. 2.7.1): „Rursum, Dei sumus: illi ergo vivamus ac moriamur. Dei sumus: cunctis ergo nostris actionibus praesideat sapientia eius et voluntas. Dei sumus: ad illum igitur, tanquam solum legitimum finem, contendant omnes vitae nostrae partes. O quantum ille profecit, qui se non suum esse edoctus, dominium regimenque sui propriae rationi abrogavit, ut Deo asserat! Nam ut haec ad perdendos homines efficacissima est pestis, ubi sibi ipsis obtemperant, ita unicus est salutis portus, nihil nec sapere, nec velle per se ipsum, sed Dominum praeuentem duntaxat sequi.“

⁷⁴³ Vgl. CO 2: 35 (Inst. 1.2.2): „Nam initio pia mens Deum non quemlibet sibi somniat, sed unicum et verum duntaxat intuetur: [...] Ita cognitum, quia cuncta moderari intelligit, tutorem sibi esse confidit ac protectorem, ideoque in eius fidem totam se confert. Quia bonorum omnium intelligit esse autorem, si quid premit, si quid deest, mox se recipit in eius praesidium, opem ab eo exspectans; quia bonum et misericordem esse persuasa est, in eum certa fiducia recumbit, nec dubitat malis suis omnibus semper in eius clementia paratum fore remedium; quia dominum ac patrem agnoscit, eum quoque dignum statuit esse cuius imperium in omnibus intueri, maiestatem suspicere, gloriam promovendam curare, mandatis obsequi debeat; quia iustum esse iudicem videt,

primär das Verhältnis zwischen Gott und Menschen versteht, ermöglicht die Erkenntnis Gottes als Souverän und Vater eine bessere Erschließung seiner Gotteslehre als die *duplex cognitio Dei*.

Im Josuakommentar beschreibt Calvin unser Vertrauen zu Gott und unsere Ehrfurcht ihm gegenüber mit dem Bild von Ferne und Nähe, indem er darauf verweist, dass Josua den Befehl ausgeben lässt, dass die Israeliten sich von der Bundeslade fernhalten und ihr nicht zu nahe kommen sollen. Wir sollen einen Abstand zwischen Gott und uns einhalten, gerade auch wenn er uns nahe kommt und bei uns bleibt. Die Bundeslade repräsentiert oder verkörpert gar Gottes Gegenwart,⁷⁴⁴ zu der man einerseits Vertrauen haben soll, weil sie die göttliche Gnade vergegenwärtigt, doch andererseits ist ihr auch Ehrfurcht zu erweisen, weil sie die göttliche Majestät repräsentiert.⁷⁴⁵

Es ist für Calvin unbestreitbar, dass Gott als Souverän derselbe Gott ist, der als Urheber alles Guten liebevoll für uns sorgt, und Gott als Vater ist derselbe Gott, der als Herrscher und Richter die ganze Welt regiert und immer ein gerechtes Urteil fällt.⁷⁴⁶ Auch wenn die Frage äußerst diffizil zu beantworten ist, auf welche Weise göttliche Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zusammenhängen, verzichtet Calvin weder auf den barmherzigen Gott noch auf den gerechten Gott, denn er charakterisiert den einzigen Gott als unseren Vater und unseren Souverän. In diesem Sinne ist es nicht unangebracht, diese Form der doppelten Gotteserkenntnis auch als *duplex cognitio Dei* zu bezeichnen, um Calvins Gotteslehre in

suaque severitate armatum ad vindicanda scelera, eius tribunal semper in conspectu sibi proponit, ac ipsius metu se retrahit ac cohibet ab ira eius provocanda. [...] Praeterea non sola vindictae formidine se coercet a peccando, sed quia Deum loco patris amat et reveretur, loco domini observat et colit.“ Vgl. dazu Benjamin B. Warfield (1909): Calvin’s Doctrine of God. In: PThR 1909 (7/3), S. 381–436, hier S. 422f.: „And here we must pause to take note of this two-fold characterization of the religious emotion, corresponding, as it does in Calvin’s conception, to the double aspect in which God is contemplated by those who know Him. God is our Lord, in whose presence awe and reverence become us; God is our Father, to whom we owe trust and love.“

⁷⁴⁴ Vgl. CO 25: 537, 563.

⁷⁴⁵ Vgl. CO 25: 447: „Quum minoribus Levitis, quibus gestandae arcae iniuncta erat provincia, severe interdictum fuerit ne eam attingerent, vel nudam conspicerent (Num. 4, 15), vulgus ab illius accessu longa distantia prohiberi mirum non est. Ergo commendatur arcae dignitas, dum iubetur populus longe se ab eius accessu subducendo, venerationem suam testari. Et scimus quid Uziae (2. Sam. 6, 6) contigerit, dum eam a petulcis bobus excuti videns, zelo inconsiderato manum suam supponit. Quamvis enim familiariter nos ad se Deus invitet, fiducia tamen securitatem et audaciam minime gignit, quin potius semper coniuncta est cum metu. Hac ratione arca foederis suave quidem et iucundum fuit gratiae Dei pignus: ut tamen formidabilis esset eius maiestas ad domandam carnis superbiam.“

⁷⁴⁶ Vgl. Warfield (1909), S. 425: „That is, in a word, the sense of the divine Fatherhood is as fundamental to Calvin’s conception of God as the sense of His sovereignty. [...] ‘Lord and Father’ – fatherly sovereign, or sovereign Father – that is how Calvin conceived God.“

Hinblick auf seinen Bundesgedanken zu verstehen.

5.1.2 Gott als Souverän

In Calvins Josuakommentar zeigt sich die uneingeschränkte Souveränität Gottes vor allem im wunderhaften Zug der Israeliten durch den Jordan und in der göttlichen Bestrafung der Kanaaniter. Als die Priester mit der Bundeslade, dem Zeichen der göttlichen Präsenz, vor den Israeliten in den Jordan hineinstiegen, übte Gott als Souverän der Welt seine Macht aus,⁷⁴⁷ indem er das Fließen des Wassers stillstellte und es wie einen Wall stehen ließ, sodass die Israeliten das nunmehr trockene Flussbett passieren konnten. Für Calvin wurde der Jordan gezwungen, Gott zu gehorchen, als ob seine Majestät an ihm sichtbar geworden würde,⁷⁴⁸ und der Titel „der Herrscher der ganzen Erde“ in Jos 3,11 proklamiert die Herrschaft Gottes über die ganze Welt.⁷⁴⁹ Israel sollte so erkennen, dass keine Schwierigkeit der souveränen Kraft Gottes widerstehen kann.⁷⁵⁰

Zur Erfüllung der göttlichen Landverheißung war es nötig, die Kanaaniter zu vertreiben oder gar zu vernichten, aber dies war in erster Linie ihre göttliche Bestrafung, denn Gott als Richter hat das Todesurteil über sie wegen ihrer früheren Sünden verhängt. Da Gott sie ausrotten wollte und Israel mit der Durchführung der Strafe beauftragte, ist das Mitleid, das nach menschlichem Ermessen die göttliche Autorität beschädigt, für Calvin abscheulich.⁷⁵¹ Die Exekution der Könige der Kanaaniter zeigt, dass, wenn Gott auf dem Richterstuhl sitzt, der weltliche Glanz der Könige ganz und gar vor Gott als Souverän verschwindet und ihre Ehre sich in seinem Gericht in die größte Schande verwandelt.⁷⁵² Zur göttlichen Bestrafung

⁷⁴⁷ Vgl. CO 25: 449: „Nunc solum teneamus, quum area praecessit, Deum suam virtutem explicuisse in regendo populo. Atque hac ratione commendata fuit cultus legalis sanctitas, quum perspicerent Israelitae non inane esse quod Deus apud ipsos deposuerat suae praesentiae symbolum.“

⁷⁴⁸ Vgl. CO 25: 449: „Neque enim aliter quam si Iordani conspicua fuisset Dei maiestas, in eius obsequium coactus est.“

⁷⁴⁹ Vgl. CO 25: 449: „Neque enim frigidum est elogium Dominatoris universae terrae, quo hic Deus insignitur: sed eius imperium extollit supra omnia mundi elementa, ne dubitent Israelitae, quum sub eius dititione sint maria et fluvii, aquas, licet natura sint fluidae, solo eius nutu fore stabiles.“

⁷⁵⁰ Vgl. CO 25: 449: „Porro quia res difficilis erat creditu: animos populi revocat Iosue ad considerandam quae omnes difficultates superat Dei potentiam.“

⁷⁵¹ Vgl. CO 25: 502: „Volebat Deus omnes deleri: huius vero iudicii exsequutionem populo suo iniunxerat. Nisi ad has partes obeundas acriter eos stimulasset, reperti fuissent speciosi dandae veniae praetextus. Detestabilis autem misericordia, quae Dei auctoritatem pro hominum arbitrio imminuit.“

⁷⁵² Vgl. CO 25: 503: „Porro haec historia tanquam speculum nobis demonstrat, ubi conscendit Deus tribunal, ut coram ipso evanescat totus mundi splendor: imo ut eorum gloriam qui excellere visi sunt, suo iudicio in

der Kanaaniter bzw. ihrer Könige sind für Calvin zwei Aspekte zu beachten: Einerseits soll der furchtbare Anblick ihrer Bestrafung den Israeliten einen panischen Schreck einjagen, sodass sie nicht deren Sünden nachahmen,⁷⁵³ und andererseits soll der Sieg über die Kanaaniter die göttliche Kraft offenbaren, um Israel für die Zukunft zu ermutigen.⁷⁵⁴ Die Tatsache, dass Gott als Souverän die Welt und Menschen regiert, verschafft einerseits dem Volk, das mit ihm den Bund geschlossen hat, die Glückseligkeit, die von niemandem zerstört werden kann, und vermittelt ihm andererseits die Unterweisung, damit es sich von Ungerechtigkeit und Verderbtheit unbedingt abkehrt.

Wegen der ersten Niederlage bei der Eroberung von Ai wurde jedoch die Verfehlung des Israeliten Achan entdeckt. Aufgrund seiner Sünde wurde aber nicht nur er, sondern auch seine ganze Familie bestraft, indem alle Israeliten sie steinigten und ihre Leichname und ihren Besitz anschließend verbrannten. Hier drängt sich die Frage auf, wie diese göttliche Strafe zu verstehen ist, denn Calvin unterscheidet in der *Institutio* zwischen Vergeltungs- und Züchtigungsgericht, im ersten Fall richtet Gott aus Zorn seine Feinde zugrunde, wie ein Richter einen Übeltäter straft und das Vergehen selbst ahndet, während im zweiten Fall Gott die Gläubigen belehrt, so wie ein Vater seinen Sohn züchtigt, um ihn achtsamer zu machen.⁷⁵⁵ Im Josuabuch wird berichtet, dass der Zorn Gottes wegen der Sünde Achans gegen die Israeliten entbrannte und er erst nach dieser entsetzlichen Bestrafung von seinem Zorn abließ. Das göttliche Urteil, das an Achan und seiner Familie vollstreckt wurde, ist gemäß Calvins Kriterien also nicht als göttliche Züchtigung verstehbar. Die Frage, ob das göttliche Urteil über Achans Sünde der Vergeltung oder der Züchtigung dient, findet aber in Calvins Auslegung keine Beachtung. Er befasst sich vielmehr damit, wie das Vergehen einer Person sich auf das ganze Volk überträgt, und warum die Strafe auch unbeteiligten Unschuldigen

extremum probrum vertat.“

⁷⁵³ Vgl. CO 25: 503: „Atque hoc quidem documento ostendit Deus, quanti electum populum faceret: quia rarae dignationis fuit, reges eorum pedibus subiicere, ut eorum praestantiae non secus ac si viles essent latrunculi insultarent: [...] Simul valuit formidabile illud spectaculum ad incutiendum terrorem, ne gentium mores imitarentur Israelitae, in quarum scelera Deum tam graviter animadvertere viderant.“

⁷⁵⁴ Vgl. CO 25: 503: „Iam in quinque regum persona Iosue de aliis omnibus qui restabant triumphum agit. Perinde enim ad fiduciam suos hortatur, ac si iacerent sub pedibus qui adhuc integri erant. Unde colligimus dum pedibus attriti sunt pauci illi, quasi in sublime fuisse erectum totum populum, ut alios omnes despiceret quasi iam prostratos. Et certe illic clarius perspecta fuit Dei potentia, quae animos in posterum faceret.“

⁷⁵⁵ Vgl. CO 2: 482–483 (Inst. 3.4.31).

aufgelegt wird.⁷⁵⁶ Hinsichtlich der ersten Frage weiß Calvin zwar, dass das Vergehen eines Gliedes sich auf die gesamte Gemeinschaft überträgt,⁷⁵⁷ aber in diesem Fall ist der Grund, warum Gott wegen des heimlichen Diebstahls das ganze Volk angeklagt hat, schwer verständlich.⁷⁵⁸ Calvin gibt nur zu, dass das ganze Volk durch das Vergehen einer Person befleckt wurde, weil Gott als oberster Richter dies Urteil verkündet hat.⁷⁵⁹ Die göttlich angeordnete Exekution der unschuldigen Kinder Achans ist für ihn jedoch schwieriger zu erklären; es erscheint unmenschlich und barbarisch, dass auch schuldlose Kinder einer solch grausamen Strafe verfallen.⁷⁶⁰ Die Tatsache, die Calvin irritiert, ist, dass die Kinder in die Bundesgemeinschaft aufgenommen waren und deshalb das Zeichen der Adoption, die Beschneidung, besaßen.⁷⁶¹ Er erkennt trotzdem an, dass alle Lebenden in Gottes Hand sind und sie ohne seinen Willen tot sein könnten.⁷⁶² Es ist eindeutig, dass Gott für Calvin der Souverän sowie der oberste Richter ist, nicht nur für Menschen außerhalb der Bundesbeziehung wie z.B. die Kanaaniter, sondern auch für die Menschen innerhalb der Bundesbeziehung wie z.B. Achan und seine Familie.

Es erhebt sich nun die Frage, wie Calvin die Sünde sowie Ungerechtigkeit in der Bundesbeziehung zwischen Gott und Menschen versteht. In Jos 7 verkündet Gott nach der Niederlage bei Ai zu Josua, dass Israel sich versündigt und den Bund, den er mit ihnen geschlossen hatte, übertreten habe. In Jos 7,11 bezeichnet der Bund für Calvin nicht den göttlichen Bund, sondern das konkrete Gebot, dass man sich nichts von dem Gebannten in Jericho aneignen soll,⁷⁶³ doch die Übertretung des Bundes bedeutet dabei nur, dass die

⁷⁵⁶ Vgl. CO 25: 472f., 479f.

⁷⁵⁷ Vgl. CO 25: 472: „Respondeo, non esse novum, ut in totum corpus redundet unius membri peccatum. Si ratio nos lateret, satis superque nobis esse debet, transgressionem imputari filiis Israel, dum ad unum hominem noxa restringitur.“

⁷⁵⁸ Vgl. CO 25: 472: „Quamquam ratio cur Deus totum populum reum faciat occulti furti, altior est ac magis recondita.“

⁷⁵⁹ Vgl. CO 25: 472: „Sufficiat nobis, privata labe infectum fuisse totum populum: quia sic pronunciauit summus Iudex, coram quo nunc obmutescere, sicuti ad eius tribunal semel nos sisti oportet.“

⁷⁶⁰ Vgl. CO 25: 479: „Durum quidem, immane et barbarum videtur, teneros pueros qui extra culpam erant, ad crudele supplicium rapi, ut lapidentur et exurantur.“

⁷⁶¹ Vgl. CO 25: 480: „Nam quum essent figmentum et opus manuum eius, simul insculpta in eorum carne erat circumcisio, minime fallax adoptionis symbolum, eos tamen morti addicit.“

⁷⁶² Vgl. CO 25: 480: „Adde quod vitam quam dedit, potest Deus quoties visum est, non magis morbo quam alio quolibet modo auferre. [...] Nullas ex tot mortibus nisi Dei arbitrio accidere certum est. [...] Tenendum quidem est, nullos eius mandate perire, nisi quos morti destinaverat.“

⁷⁶³ Vgl. CO 25: 476: „Ac pactum nominat prohibitionem quam vidimus: quia mutua stipulatione adhibita, ut

Israeliten sich nicht leicht versündigt haben.⁷⁶⁴ Es scheint in der Auslegung zu Jos 7, dass Calvin die Rede Gottes über die Bundesverletzung der Israeliten nicht richtig versteht und sie nur als eine Emphase für die Sünde Achans auslegt. Es ist aber in Jos 7 unverkennbar, dass die Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel durch die Sünde bzw. das Unrecht Achans zerstört wurde und das göttliche Urteil aus diesem Grund tatsächlich in der Bundesgemeinschaft gefällt wurde. Daraus lässt sich entnehmen, dass Gott sich wegen der Sünde bzw. Ungerechtigkeit auch gegenüber den Menschen innerhalb der Bundesbeziehung feindselig verhält. Um dies zu verhindern, müssen Sünde bzw. Ungerechtigkeit in der Bundesgemeinschaft unbedingt verhindert werden. Allerdings weist Calvin in der Auslegung zu Lev 26 zu Recht darauf hin, dass alle Sünden die Kraft haben, die Bundesbeziehung zwischen Gott und Menschen zu ruinieren,⁷⁶⁵ obwohl auch dort der Eindruck erweckt wird, dass die Bundesverletzung nur auf die Gottlosen sowie auf die verbrecherischen Abtrünnigen zutrifft.⁷⁶⁶

Da, wo die Sünde herrscht, zeigt sich Gottes Gegenwart als göttliches Gericht auch in der Bundesgemeinschaft. In der Auslegung zu Jos 18 schweift Calvin vom Text ab und erläutert zusätzlich die Verwüstung von Silo und Jerusalem, in der es erkennbar wird, dass die Vorzüglichkeit und Würde keinesfalls diejenigen, die die Gunstbeziehung Gottes verderben, vor der göttlichen Bestrafung beschützen können.⁷⁶⁷ In Silo und Jerusalem war zwar die Bundeslade, d.h. Gott war da aufgrund seines Bundes bei seinem Volk, aber Silo und

suae essent primitiae, totius terrae spolia Israelites permiserat. Itaque non intelligit pactum generale, sed in anathemate se fraudatum esse conqueritur: quemadmodum continuo post explicandi causa subiicit, etiam de anathemate tulisse: idque non absque sacrilegio, dum furati sunt quod sibi vindicaverat.“

⁷⁶⁴ Vgl. CO 25: 476: „Ergo ubi dicit, etiam transgressos esse pactum, significat non leviter deliquisse.“

⁷⁶⁵ Vgl. CO 25: 24: „Sed tempestive monere voluit Deus populum, quorsum tandem prosilient qui sumunt peccandi licentiam: deinde ex quo fonte prodeant omnes transgressiones. Etsi enim quisquis peccando a via recedit, non protinus legem repudiat, vel abominatur: singula tamen peccata contemptum legis coarguunt, ac tendunt ad dissipandum Dei foedus. Recte ergo pronunciat foedifragos esse, et superbos contemptores, nisi praeceptis obediant.“

⁷⁶⁶ Vgl. CO 25: 23f.: „Videtur hoc non nisi ad impios et sceleratos apostatas dirigi: qui a Dei cultu et pietate ex professo deficiunt. Nam si quis infirmitate lapsus, leviter et inconsiderate delinquat, non dicitur sprevisse Dei legem, et irritum fecisse eius foedus. Et certe probabile est, Deum consulto de crassa defectione loquutum esse, quae erroris praetextu extenuari nequeat.“

⁷⁶⁷ Vgl. CO 25: 537f.: „Verum ruina et vastitas Silo tandem docuit, nulla praestantia vel dignitate adversus Dei vindictam protegi, qui eius beneficia corrumpit. Usque ad mortem Heli passus est Deus illic coli sacrum suum nomen: sed quum tota religio sacerdotum impietate foedata, et populi ingratitude fere abolita esset, locus ille formidabili poenae documento insignis fuit ad posterum. Itaque Ieremias cives Ierusalem, qui templo improbe superbiebant iubet oculos dirigere ad illud exemplum.“

Jerusalem sind nicht länger mehr Orte der göttlichen Gnade, sondern Orte des göttlichen Gerichts geworden. Wenn das Volk Gottes seine Bundespflichten vernachlässigt und sich gegen das göttliche Gesetz vergeht, verurteilt und bestraft Gott das Unrecht seines Volkes. Dies beschränkt sich für Calvin nicht nur auf die Zeit des Alten Testaments, denn dies ist auch für uns eine lehrreiche Unterweisung.⁷⁶⁸ In der Bundesbeziehung hat das göttliche Volk zu allen Zeiten kein Recht, die göttliche Güte zu missbrauchen, weil ihm Gott als Souverän der Welt befohlen hat, nach seinem gerechten Gesetz zu leben.

5.1.3 Gott als Vater

Wenn wir die Gotteslehre in Calvins Theologie und Exegese betrachten, ist immer zu bedenken, dass es für ihn von vornherein feststand, dass Gott als Souverän in der Bundesbeziehung derselbe Gott ist, der sich aus der väterlichen Liebe fürsorglich um seine Kinder kümmert. Gott als Souverän ist kein herzloser Despot, der sein Volk tyrannisch beherrscht, sondern der liebevolle Vater, der uns durch seinen Bund in Christus als seine Kinder adoptiert hat.⁷⁶⁹ Im Josuakommentar preist Calvin Gottes Gnade, Güte und Barmherzigkeit, die er in seinem Bund seinem Volk Israel offenbart hat, um so die väterliche Liebe Gottes in der Bundesbeziehung zu betonen.⁷⁷⁰

In der Geschichte der Eroberung und Verteilung des Landes Kanaan erweist sich Gott für Calvin als sorgender Vater. Wir gehen nochmals auf den Zug der Israeliten durch den Jordan ein. Das Wasser des Jordans wurde gestaut, womit Gott seine Macht und Gnade sichtbar

⁷⁶⁸ Vgl. CO 37: 684: „Hinc vero colligenda est utilis doctrina, Deum nunquam sic fuisse obstrictum uni populo, vel loco, quin liberum esset poenas exigere de eorum impietate, qui eius beneficia vel aspernati fuerant, vel profanaverant sua ingratitude et suis sceleribus. Hocque diligenter notandum est, quia videmus hoc vitium quasi nobis esse ingenitum, ut scilicet superbiamus quoties liberaliter nobiscum Deus egit. Sic enim abutimur eius beneficiis, ut putemus nobis plus licere, quia plus in nos contulit, quam in alios. Hac autem superbia nihil est magis perversum: et tamen ita insolescimus quoties nos Deus ornavit peculiaribus gratiis. Tenenda est igitur haec prophetae doctrina, nempe Deo semper liberum esse iudicium, ut vindictam sumat de impiis et ingratis. [...] Nunc ex quo Silo, et Ierosolyma, et tot celeberrimae urbes, ubi olim floruit evangelium, nobis ereptae sunt, dubitandum non est quin horribilis ultio, et interitus maneat eos omnes qui salutis doctrinam respuunt, et qui vilipendunt thesaurum evangelii.“

⁷⁶⁹ Zur Vaterschaft Gottes in Calvins Theologie, Garret A. Wilterdink (1976): *The Fatherhood of God in Calvin's Thought*. In: RR 1976 (30/1), S. 9–22; Brian A. Gerrish (1993): *Grace and Gratitude. The eucharistic theology of John Calvin*. Edinburgh; Nigel Westhead (1995): *Adoption in the Thought of John Calvin*. In: SBEvTh 1995 (13), S. 102–115.

⁷⁷⁰ Thomas D. Hawkes macht zu Recht darauf aufmerksam, dass Calvin die väterliche Liebe Gottes ebenso häufig rühmt, wie er den göttlichen Zorn gegen die menschliche Sünde lehrt. Vgl. Thomas D. Hawkes (2020): *John Calvin: Prophet of God's Love*. In: WThJ 2020 (82), S. 39–60.

machte, und dieser Eingriff erfolgte aufgrund seines Bundesschlusses.⁷⁷¹ Die die Lade tragenden Priester befolgten den göttlichen Befehl und blieben inmitten des Jordans stehen, bis alle Israeliten ans andere Ufer gelangten. Calvin lobt zum einen die Priester für ihren Gehorsam und ihre Geduld, zum anderen betont er, dass die väterliche Sorge Gottes hier unübersehbar ist, weil er den ganzen Verlauf des Jordandurchzugs leitete, damit er sich nicht durch Verwicklungen verzögerte.⁷⁷² In Jos 4 wird der Zug durch den Jordan mit dem durch das Schilfmeer verglichen, und beide Wunder sollten Israel an die göttliche Gnade erinnern, die bei Calvin in der ewigen Adoption Gottes sowohl den Eltern als auch den Kindern zukommt.⁷⁷³

Die göttliche Adoption hängt für Calvin unauflöslich mit Christus dem Mittler zusammen. In seiner Auslegung zu Jos 5 identifiziert er den Befehlshaber über das Heer Gottes, dem Josua bei Jericho begegnete, als Christus, in dessen Person auch Mose den gegenwärtigen Gott aufgefasst hatte.⁷⁷⁴ Wenn Christus der Mittler sich entzieht, dann gibt es bei Calvin keine Hoffnung mehr, dass Gott uns gnädig ist.⁷⁷⁵ In diesem Sinne ist die göttliche Adoption für Calvin ohne Christus als Mittler undenkbar.⁷⁷⁶ Auch in der *Institutio* hebt er ausdrücklich hervor, dass wir persönlich die Unterweisung über Christus den Mittler akzeptieren sollten,

⁷⁷¹ Vgl. CO 25: 449: „Simul tamen meminerimus, non alia ratione adductum esse Deum ut gratiam suam in arca exsereret, nisi quia illic tabulas sui foederis locaverat.“

⁷⁷² Vgl. CO 25: 455: „Clarius exprimitur quam sedatis et compositis animis ad Dei nutum attenti fuerint sacerdotes: quia pedem non moverunt donec receptui canere iussit Iosue. Sicuti autem rarae virtutis fuit ita esse morigeros et obsequentes: ita paterna Dei sollicitudo in eo refulget, quod singulos fere progressus dirigere voce sua et moderari gravatus non est, ne qua perplexitas tardiores eos redderet.“

⁷⁷³ Vgl. CO 25: 456: „Porro hic praecipue agitur de monumento duodecim lapidum: cuius etsi facta ante fuerat mentio, nunc tamen quasi solennis dedicatio narratur: nempe quod Iosue non modo extruxerit acervum, sed eius usum commendaverit populo, ut a patribus ad filios celebris vigeret gratiae Dei memoria. [...] Eadem ratio est de arefacto mari rubro, quamvis res non adeo vetusta foret. Certe duo soli erant superstites Caleb et Iosue, qui egressi essent ex Aegypto: sic tamen alloquitur totum populum ac si oculatus esset testis miraculi: Sicca vit a facie nostra Deus mare rubrum. Nempe quia in gratiam perpetuae adoptionis, quae a patribus ad filios transibat, id fuerat factum.“

⁷⁷⁴ Vgl. CO 25: 463: „Quanquam verba sonant, non quemlibet fuisse angelum, sed praecipuae excellentiae. Vocat enim se principem exercitus Dei, quod tam de electo populo, quam de angelis potest intelligi: sed prior sententia rectior est: quia nihil insolitum profert Deus: sed quod ante legimus praestitum Mosi fuisse continuat. Ac scimus Mosen ipsum hoc beneficium aliis omnibus praetulisse: et merito, quia palam et familiariter Deus illic gloriam suam manifestabat. Itaque promiscue vocatur angelus, et insignitur elogio Dei aeterni. Cuius rei Paulus nobis idoneus est testis, qui diserte testatur fuisse Christum (1. Cor. 10, 4). Et Moses ipse in persona mediatoris Deum praesentem amplexus est (Exod. 32, 34).“

⁷⁷⁵ Vgl. CO 25: 463: „Nam ubi post vitulum fabrefactum pronunciat Deus, se non fore amplius populi ducem, simul se unum ex angelis daturum promittit, sed quasi ex turba: quod Moses vehementer deprecatur. Nempe quia remoto mediatore, sperare non poterat Deum fore propitium.“

⁷⁷⁶ Vgl. CO 25: 463: „Et certe non aliter rata potuit esse Dei adoptio quam per manum mediatoris.“

damit Gott uns wieder ein Vater sein kann.⁷⁷⁷

Auch im Kampf um Jericho offenbart Gott seine Fürsorge gegenüber Israel mit einem Wunder. Da alle Tore der Stadt fest verriegelt waren und ihnen somit der Zugang verwehrt blieb, hatten sie keine andere Möglichkeit, als mit Gewalt die Tore aufzubrechen.⁷⁷⁸ Aber damit sie sich nicht durch eine lange beschwerliche Belagerung zermürbten oder durch eine Hungersnot bedroht würden, weil sie sich in einer feindseligen Gegend nicht mit Nahrung versorgen könnten, zerstörte Gott die Stadtmauern und machte den Weg so für sie frei.⁷⁷⁹ Deswegen ist auch die niedergerissene Mauer von Jericho für Calvin eine Erinnerung an die göttliche Gnade sowie Kraft und an ihr wie schon beim Zug durch den Jordan sollten auch die Nachkommen der Israeliten die väterliche Liebe Gottes erkennen.⁷⁸⁰

Ein weiteres göttliches Wunder gegen die Naturgesetzlichkeit erlebten die Israeliten im Kampf gegen die alliierten Truppen der Amoriter. Gerade auch die Gesetze der Natur dienen für Calvin dem Wohl der Menschheit. Während Gott als Vater bei der Erschaffung der Welt durch die tägliche Laufbahn der Sonne den Tag von der Nacht für die Menschen unterschieden hatte, hielt er gegen das Naturgesetz die Sonne an, bis die Feinde seines Volkes vernichtet wurden,⁷⁸¹ und dies bezeichnet Calvin als einzigartige Gunst Gottes für die

⁷⁷⁷ Vgl. CO 2: 34 (Inst. 1.2.1): „Nam etsi nemo iam, in hac humani generis ruina, Deum vel patrem, vel salutis autorem, vel ullo modo propitium sentiet, donec ad eum nobis pacificandum medius occurrat Christus.“ CO 2: 247–248 (Inst. 2.6.1): „Ergo postquam excidimus a vita in mortem, inutilis esset tota illa Dei creatoris, de qua disseruimus, cognitio, nisi succederet etiam fides, Deum in Christo patrem nobis proponens. [...] Quanquam ergo humano ingenio non responderet praedicatio crucis, humiliter tamen eam amplecti oportet, si ad Deum opificem nostrum et factorem, a quo sumus alienati, redire cupimus, ut nobis iterum pater esse incipiat. Certe post lapsum primi hominis nulla ad salutem valuit Dei cognitio absque mediatore: quia non de sua tantum aetate loquitur Christus, sed omnia saecula comprehendit, quum dicit, hanc esse vitam aeternam, cognoscere patrem verum unum Deum, et quem ille misit Iesum Christum (Ioann. 17, 3).“

⁷⁷⁸ Vgl. CO 25: 466: „Dicit Iericho fuisse clausam, quia non aperiebantur portae: sicut belli tempore custodiuntur urbes diligentius solito. Addit vehementiae causa, portas fuisse obseratas, quasi diceret, attentos ad custodiam fuisse incolae, ne incauti opprimerentur. Ita eius potiundae non alia spes, nisi vi et manu expugnaretur, quia per insidias capi non potuit.“

⁷⁷⁹ Vgl. CO 25: 466: „Hoc ad gratiam Dei illustrandam valet, quia longa et molesta obsidio fatigasset filios Israel, nisi mature oblatum fuisset e coelo remedium. Interea periculum erat, ne in angulum coacti inedia et fame consumerentur: quia in regione infesta nulla erat pabulandi facultas. Deus ergo ne ad urbem unam desideant, insolito miraculo succurrit: ac muris quidem eversis ingressum illis patefecit, quo deinde confidentius alias urbes invaderent.“

⁷⁸⁰ Vgl. CO 25: 470: „Ergo consecratio non modo in unum diem valere debuit, sed omnibus saeculis posteros commonefacere, urbem illam non nisi divinitus fuisse expugnatam. Itaque ruinas et vastitatem loco trophaei in perpetuum monumentum exstare voluit: quia nova structura instar liturae futura erat ad miraculum delendum. Ergo ut loci deformitas memoriam potentiae Dei et gratiae ad posteros renovet, dira execratione sancit Iosue, ne quis urbem aedificet semel dirutam.“

⁷⁸¹ Vgl. CO 25: 500: „Quod ergo non dubitanter in hanc vocem erumpit, ut sol et luna deflectant a perpetua naturae lege, perinde est ac si eos adiuraret per immensam Dei potentiam, qua praeditus est. [...] quod sicuti in

Kirche, d.h. für seine Bundesgemeinschaft.⁷⁸²

Nachdem die Amoriter besiegt worden waren, bildeten die Königreiche des nördlichen Kanaans eine Allianz, um gegen Israel zu kämpfen. Aber die Tatsache, dass sich die Israeliten in der Zwischenzeit in Gilgal ausruhen konnten, erweist für Calvin erneut Gottes väterliche Fürsorge, der die Feinde seines Volkes voneinander trennte, damit es neue Kräfte sammeln konnte.⁷⁸³ Die Kämpfe gegen die Könige des nördlichen Kanaans verliefen lange Zeit anders als der Kampf gegen die Amoriter. Darin erkennt Calvin die Erfüllung der göttlichen Verheißung in Dtn 7, denn die Israeliten sollten die Kanaaniter nicht alle auf einmal vernichten, damit sich die wilden Tiere als Gefahr für Israel nicht zu stark vermehren.⁷⁸⁴ Hier ist auch die göttliche Gunst für die Israeliten zusammen mit der Gewissheit der göttlichen Verheißung zu erwähnen, weil Gott wie ein fürsorglicher Familienvater zugunsten Israels nichts außer Acht ließ.⁷⁸⁵

In Jos 12 werden die bislang besiegten Könige der Kanaaniter aufgelistet. Dazu hat Calvin zwar nicht viel anzumerken, aber ihm ist der Grund ihrer Anführung wichtig, denn die Liste stellt uns wie ein lebendiges Bild die göttliche Gnade vor Augen, da sie beweist, dass

gratiam humani generis quotidiano solis cursu diem a nocte dividit, et molem illam ingentem infatigabili pernicitate assidue versat: ita ad breve tempus consistere voluit, donec deleti essent Israelis hostes.“

⁷⁸² Vgl. CO 25: 500: „Hic autem refulget singularis Dei favor erga ecclesiam.“

⁷⁸³ Vgl. CO 25: 507: „In hac quoque nova conspiratione iterum refulget plus quam paterna Dei cura in praecavendis suorum periculis, simulque in levanda infirmitate indulgentia et humanitas. [...] Facile quidem Deo fuisset, tam illas ingentes copias simul prosternere, quam discutere metum et terrorem: noluit tamen praeter modum suos alioqui debiles premere, ut nimia multitudine obiecta expavescerent ac demum conciderent: sed multas gentes quae se tempestive armare debuerant, quasi sopitas et attonitas tenuit: donec insignibus victoriis ad residua bella gerenda electus populus animosior factus esset. [...] Revisunt securi uxores et liberos. Ubi collectis animis ad novum bellum parati sunt: repente exoritur maximus exercitus ex diversis populis conflatus, qui hactenus quiescendo vincendi spatium dederant. Quod enim serius expergefati sunt, perinde fuit ac si pactae fuissent induciae. Itaque Deus non tantum pro electo populo pugnavit: sed hostes scindendo illius vires multis vicibus renovavit.“

⁷⁸⁴ Vgl. CO 25: 510: „Ante intra exiguum tempus et quasi celeri cursu quinque regna occupaverat: in aliis diversa fuit ratio, non cunctatione vel taedio vel pigritia: sed quia varie populum suum exercuit Deus, ut multiplex gratia luculentius fulgeret, quae plerumque apud nos vilescit, si uno et eodem modo se exserat. Ergo sicuti ante ad commendationem potentiae Dei valuit incredibilis facilitas, dum momento profligati sunt hostes, ita lenta militia pluribus documentis Dei auxilium patefecit. Neque id repente accidit et inexpectatum, quia Deus ita fore per Mosen praedixerat, ne si terra in solitudinem statim redacta esset, irrumperent ferae bestiae (Deut. 7, 22).“

⁷⁸⁵ Vgl. CO 25: 510–511: „Denique hic quasi in speculo perspicimus, quidquid promiserat Deus per Mosen, re ipsa et non obscuro eventu fuisse sancitum. Verum cum fide promissionum Dei simul considerandus est ratus erga electum populum favor, quod tanquam providus paterfamilias nihil quod ad illius utilitatem faceret, neglexit, vel omisit.“

der Bund mit Abraham gültig und feststehend ist.⁷⁸⁶ In der Verwirklichung der Bundesverheißung an Abraham erweist Gott als Vater seine Güte und Barmherzigkeit, indem er Israel bei allen Kämpfen gegen die Kanaaniter durch seine wunderhaften Interventionen zum Sieg führt.

In der zweiten Hälfte von Jos 13 geht es um die Landverteilung im Ostjordanland für die Stämme Ruben, Gad und Manasse. Da dieses Gebiet ohne das Los den zweieinhalb Stämmen gegeben wurde, sieht Calvin hier zwar die Möglichkeit des Konflikts, aber Gott legte mit seiner Autorität die Grenze in allen Gebieten genau fest, damit kein unangebrachter Streit entstünde.⁷⁸⁷ Außerdem grenzte Gott die Erbteile der zweieinhalb Stämme exakt ab, um nicht nur einen unerfreulichen Streit, sondern gerade auch einen verderblichen Streit zu vermeiden.⁷⁸⁸ Calvin macht in seiner Auslegung deutlich, dass sich die väterliche Liebe Gottes auch in der Verteilung des Landes offenbarte, indem er sich unermüdlich um sein Volk kümmerte und er unter den Israeliten den gegenseitigen Frieden pflegte.⁷⁸⁹

Nach all den Kämpfen und der Verteilung des Landes unter der Leitung Josuas versammelte dieser die Israeliten in Sichem, um den Bund zwischen Gott und ihnen zu erneuern. Die Rede Josuas in Jos 24 beginnt in Calvins Auslegung mit der Erwähnung der göttlichen Adoption, die der Grund ist, warum Gott bei allen Kämpfen und der Verteilung des Landes mit seiner Gnade, Güte und Barmherzigkeit für die Israeliten sorgte.⁷⁹⁰ Der Grund dieser väterlichen Liebe liegt für Calvin niemals an Israel selbst oder dessen Leistungen, denn sie ist auf ewig einzig in der göttlichen Adoption begründet, d.h. Gott hat sich selbst aus

⁷⁸⁶ Vgl. CO 25: 513f.: „Caput hoc non longa expositione indiget: [...] non tamen absque optima ratione ante oculos nobis statuitur quasi viva pictura gratiae Dei, quae foedus cum Abraham percussum probavit ratum firmumque esse. Abrahæ dictum fuerat: Semini tuo dabo terram hanc (Gen. 12, 7. et 13, 15. et 15, 18): tempus quoque donationi praefixum fuerat.“

⁷⁸⁷ Vgl. CO 25: 518f.: „Extra sortem data fuerat illa regio. Excipere aliis promptum erat, quia iusta dimensio non fuerat servata, corrigendam esse inaequalitatem. Ne qua igitur intempestiva disceptatio pacem unquam conturbet, termini ubique Dei autoritate figuntur, et claustris oppositis dirimuntur quaelibet contentiones.“

⁷⁸⁸ Vgl. CO 25: 519: „Neque enim uno verbo solum adiudicat Deus tribui Ruben totum regnum Sihon: sed summum limitem duoit ab Aroer ad ripam Arnon, atque ita toto circuitu eos vel restringit vel dilatat, ut ne unius quidem iugeri ambigua sit possessio. Porro quam utilis fuerit tarn exacta descriptio, ex profanis historiis licet cognoscere, ubi passim occurrunt non odiosae tantum, sed perniciosae quoque inter vicinos contentiones de finibus.“

⁷⁸⁹ Vgl. CO 25: 519: „Ad haec sedulitas, quam Deus, ut suis caveret, ac foveret mutuam inter eos pacem, suscipere graratus non est, vere paternum eius amorem demonstrat, quia nihil omisit, quod eorum tranquillitati conducere. Ac sane nisi mature prospectum foret, intestinis certaminibus fuissent consumpti.“

⁷⁹⁰ Vgl. CO 25: 563: „Exordium sumit a gratuita eorum adoptione, qua sic Deus eos anteverterat, ne quam praestantiam, vel quod meritum iactare possent.“

seiner eigenen Freude mit ihnen verbunden.⁷⁹¹ Dies ist für Calvin die Substanz des Bundes, nämlich die untrennbare Bundesbeziehung zwischen Gott als Vater und Israel seinen Kindern. Dies zeigt für ihn zugleich auch, warum Gott seinem Bund immer treu bleibt.

5.1.4 Gottes Treue

Im Argumentum des Josuakommentars geht es vor allem um das Verständnis der göttlichen Treue, die sich trotz der Gottlosigkeit der Israeliten erhält. Das Josuabuch zeigt für Calvin, dass Gott seine Landverheißung erfüllte, auch wenn die Israeliten mit unerträglicher Gottlosigkeit ihre Verwirklichung behinderten,⁷⁹² indem sie aus frevelhafter Undankbarkeit die Eroberung des ganzen Landes ablehnten und sich mit nur einen Teil des Landes begnügten.⁷⁹³ Aber in Jos 21 wird berichtet, dass Gott den Israeliten das ganze Land gab, das er ihren Vorfahren versprochen hatte, damit kein göttliches Versprechen unerfüllt bliebe. Calvin steht nun vor der Frage, wie man diese beiden konträren Tatsachen harmonisiert, wie kann Gott bzw. seine Verheißung wahr sein, wenn Israel das verheißene Land nicht völlig besetzt.⁷⁹⁴ Hier ist zu betonen, dass die göttliche Treue und Wahrheit für Calvin eng zusammenhängen. Um die Unvereinbarkeit zwischen der Trägheit Israels und der Wahrheit Gottes aufzulösen, grenzt Calvin ihre Nachlässigkeit und Gottes Treue strikt voneinander ab.⁷⁹⁵ Während sich die Siege Israels in allen Kämpfen ausschließlich der göttlichen Treue sowie der Wahrhaftigkeit der göttlichen Verheißung verdanken, ist es einzig der Feigheit und Trägheit Israels zuzuschreiben, dass sie nicht alle Feinde in Kanaan ausrotteten und den

⁷⁹¹ Vgl. CO 25: 563: „Nam actiore vinculo eos sibi Deus devinxerat, quod quum reliquis pares essent, eos tamen sibi collegerat in peculium non alio respectu quam meri beneplaciti.“

⁷⁹² Vgl. CO 25: 421f.: „Hic ergo liber demonstrat, quum intolerabilis populi impietas cursum abruptisset liberationis, Deum tamen in poenis exigendis sic temperasse iudicii rigorem, ut praestiterit tandem nihilominus quod pollicitus fuerat de haereditate terrae Chanaan.“

⁷⁹³ Vgl. CO 25: 423f.: „Verum quum optime Deus hoc modo in posterum consuleret eorum securitati: quod statuerat, sua pravitate in perniciem suam verterunt. Nam satis amplum spatium ad commodam habitationem, ut quidem putabant, nacti, flagitiosa ignavia retro cursum flexerunt. Quod unum crimen plura secum traxit. Nam et Deo, cui nomen dederant, ad complendum militiae cursum immorigeri fuerunt ac perfidi, nec secus ac fugitivi milites, qui militaris sacramenti immemores signa turpiter deserunt. Iam terrae dominium, quod divinitus oblatum erat, scelesti ingratitude repudiarunt, partem duntaxat amplexi.“

⁷⁹⁴ Vgl. CO 25: 423f.: „Quomodo igitur haec conciliabis, populum iusta et solida haereditate non fuisse potitum, et tamen Deum fuisse veracem?“

⁷⁹⁵ Vgl. CO 25: 550: „quomodo haec simul convenient, Deum, sicuti promiserat, terrae possessionem dedisse populo, qui tamen hostium viribus, aut pertinacia fuit exclusus ab aliqua parte? Ut species repugnantiae tollatur, discernere convenit inter certam, perspicuam et stabilem Dei fidem in servandis promissis, et inter populi mollitiem ac inertiam, qua factum est, ut Dei beneficium quasi e manibus deflueret.“

göttlichen Beistand nicht vollständig genossen.⁷⁹⁶ Allerdings lässt uns dies Versagen Israels noch die vollkommene Erfüllung der göttlichen Verheißung in Christus dem Mittler erwarten.⁷⁹⁷ In der Heilsgeschichte bringt Gott treu seine Verheißungen in dem Fundament des Bundes, nämlich in Christus dem Mittler zustande, und Gott offenbart so die Wahrheit seiner Bundesverheißungen.

Die göttliche Treue und Wahrhaftigkeit zeigt sich nicht nur in der Verwirklichung der göttlichen Verheißung, sondern auch in der Durchführung des göttlichen Urteils, d.h. Gott bleibt für immer seinem Bund treu, sowohl in seiner väterlichen Liebe als auch in seiner gerechten Herrschaft. In der Auslegung zu Jos 23 fasst Calvin die Rede Josuas so zusammen, dass Gottes Zorn und seine Drohungen weder vergeblich noch leer sein werden, indem er mit dem endgültigen Urteil die Gottlosen bestrafen wird, genauso wie er sich als wahrhaftig bewies, indem er seine Verheißungen erfüllte.⁷⁹⁸ Während Gott bei Calvin in seiner Auslegung von Jer 23 so unverrückbar bleibt, dass der Bund, der mit Christus und allen seinen Gliedern geschlossen wird, niemals gebrochen wird, bestraft Gott trotzdem die Heuchler mit dem Tode.⁷⁹⁹ Hier zeigt sich eindeutig, dass Gott als Vater sowie als Souverän in der Bundesbeziehung treu und unverändert mit seinem Volk umgeht.

Die göttliche Treue und Unveränderlichkeit sind in Calvins Darstellung quasi Äquivalente.⁸⁰⁰ Daher ist auch der neue Bund bei Jeremia nicht anders als der erste Bund,

⁷⁹⁶ Vgl. CO 25: 550: „Quodcunque bellum suscepit populus, quamcunque in partem signa movit, parata fuit victoria, nec aliud remorae fuit vel obstaculi, quominus exterminarent omnes hostes, quam voluntarius eorum torpor. Quare etsi non omnes profligarunt quo vacua fieret eis possessio: Dei tamen veritas manifesta emersit atque exstitit, quia nihil illis negotii fuisset reliqua consequi, si oblatas victorias amplecti libitum esset. Summa huc redit, nonnisi per eorum ignaviam stetisse quominus fruerentur solido et integro Dei beneficio: quod ex proximo capite melius liquebit.“

⁷⁹⁷ Vgl. CO 25: 423f.: „Defectus ergo filios Dei admonuit, exspectandum esse praestantiorem statum in quo luculentior exstaret Dei gratia, imo superatis obstaculis penitus fulgeret. Hinc ad Christum fuerunt erecti: unde etiam innotuit, a capite pendere integram ecclesiae felicitatem. Ad eam rem adiuti fuerunt novis prophetiis (Psal. 72 et 89): Nam quod Iosue nunc ex antiquo foedere repetit Psalmus ad regnum Messiae transfert: quia in id tempus distulerat Deus plenam terrae fruitionem, quo regnum filii sui illustraret. Eius rei specimen in Davide fuit editum, qui personam Christi gestabat: et tunc apparuit, non aliter stabiliri ratasque esse Dei promissiones, quam per manum mediatoris.“

⁷⁹⁸ Vgl. CO 25: 562: „Summa autem sermonis huc redit, quemadmodum beneficiis, et promissionum suarum eventu Deus se veracem probaverat: ita non irritas nec inanes fore eius minas, quin ultimo eorum interitu ulciscatur cultus sui profanationem.“

⁷⁹⁹ Vgl. CO 38: 401: „Est autem hoc utile cognitu, quum docemur sic Deum sibi semper constare, ut nunquam excidat foedus, quod pepigit cum Christo, et cum omnibus eius membris: et tamen poenas de hypocritis sumat usque ad interitum.“

⁸⁰⁰ Beispielsweise in der Anmerkung Calvins zu Ps 44,2. Vgl. CO 31: 438: „Expostulant quidem primis verbis, quaerentes quid sibi velit paterni favoris interruptio: sed mox se ipsos colligunt, quia succedit nova cogitatio de

d.h. der Bund mit Abraham. Dies hat seinen Grund auch darin, dass Gott immer gleich ist, denn er ändert oder revidiert seinen Beschluss nicht und vergisst niemals seine zugesagte Treue.⁸⁰¹ Auch wenn sich Israel durch seine Undankbarkeit und Treulosigkeit mit Gott verfeindete, wird der göttliche Bund nicht für ungültig erklärt, weil er auf der göttlichen Unveränderlichkeit gründet.⁸⁰² Für Calvin vergisst Gott seine erste Adoption niemals, weshalb er seinem Beschluss unbeirrbar treu bleibt.⁸⁰³

Da Gott aus seiner Güte und Gnade seinem Bund treu bleibt, ist der göttliche Bund für Calvin von Natur aus einzig und ewig. Denn der Bund mit Abraham ist seit Erschaffung der Welt der erste Bund, der auf die Erlösung der Menschen abzielt. Auch wenn sich Israel in der Heilsgeschichte letztlich als gottlos und bundbrüchig erwiesen hat, ist der Bund auf göttlicher Seite ewig und unvergänglich.⁸⁰⁴

5.1.5 Gott in Calvins Bundesgedanken

Die nähere Betrachtung des Josuakommentars lässt unschwer entdecken, dass sich Gott in der Bundesbeziehung zugleich als Vater und als Souverän offenbart. In dieser doppelten Gotteserkenntnis verbindet Calvin die beiden Gotteseigenschaften Barmherzigkeit und Gerechtigkeit unauflöslich miteinander. Außerdem ist es für ihn von Bedeutung, dass Gott in

fide et constantia Dei, qui eos non minus quam patres adoptavit.“ Vgl. dazu Opitz (2008), S. 13: „Obwohl Calvin auch im Psalmenkommentar an der traditionellen Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes und seines Willens strikt festhält, auch wenn ihm das angesichts des dialogischen Charakters der Psalmen oft nur durch den Rekurs auf den Akkommodations- bzw. Pädagogikgedanken gelingt, wird hier doch deutlich, dass er keineswegs einen spekulativen Gottesbegriff vertritt. Vielmehr will er die unerschütterliche göttliche Bundestreue und Heilzusage im Gegensatz zum wechselnden Geschick und zur Wankelmütigkeit auch der glaubenden Menschen zur Geltung bringen.“

⁸⁰¹ Vgl. CO 38: 688: „Iam quod ad novum foedus spectat, non sic vocatur quia aliud sic a primo foedere. Deus enim secum non pugnat: neque est sui dissimilis. Qui ergo semel percussit foedus cum electo populo, non mutavit consilium, ac si oblitus esset suae fidei. Sequitur ergo, primum foedus fuisse inviolabile: deinde iam ante percusserat foedus suum cum Abraham: et lex fuit confirmatio illius foederis.“

⁸⁰² Vgl. CO 31: 824: „Et certe quum Iudaei sua ingratitude ac perfidia sese alienaverint a Deo, non tamen fuit abolitum foedus quod innixum erat immobili eius constantiae.“

⁸⁰³ Vgl. CO 44: 148f.: „Deus ergo tuetur suam electionem ad finem usque. Sed quia non possumus aliter statuere, quam nos reiici a Deo ubi avertit a nobis faciem suam, haec ratio est cur dicatur rursus eligere quos repudiavit: quia scilicet re ipsa, et claro experimento declarat se non oblitum fuisse primae adoptionis, sed manere constantem in suo proposito.“

⁸⁰⁴ Vgl. CO 39: 396: „Sed notandum est quod dicit, Ut adhaereant (adhaerebunt, ad verbum) Iehovae foedere perpetuo: subest enim antithesis inter foedus quod irritum fecerant, et foedus novum, quod Deus cum ipsis paciscetur, de quo loquutus est Ieremias cap. 31. Foedus quidem Dei sua natura semper fuit inviolabile: neque enim ad certos annos promisit se fore Deum Abrahae: sed adoptio ilia, quemadmodum testatur Paulus (Rom. 11, 29), fixa manet, neque unquam mutari potest. Ergo ex parte Dei foedus erat aeternum: sed quia foedifragi fuerant Iudaei, ideo vocatur foedus illud fragile.“

Ewigkeit seinem Bund treu bleibt. Ausschließlich von der göttlichen Treue hängt die Bundesbeziehung zwischen Gott und Menschen ab.

Im nächsten Abschnitt betrachten wir Calvins Ekklesiologie im Josuakommentar unter dem Aspekt des Bundesgedankens. Es ist dabei zu beachten, dass die Lehre der Kirche im bundestheologischen Sinne auf engste mit der Gotteslehre zusammenhängt. Die Wesenszüge der Kirche als Bundesgemeinschaft beruhen für Calvin auf der Erkenntnis des Bundesgottes. Im Folgenden werden zudem die Prädestinationslehre und die Israel-Lehre im bundestheologischen Zusammenhang behandelt. Sowohl das Verhältnis zwischen der Kirche und der Erwählung als auch das Verhältnis zwischen Israel und der Kirche sind in Calvins Bundesgedanken neu zu erarbeiten.

5.2 Kirche und Bund

5.2.1 Erwählung und Verwerfung

In der Forschung wird in der Regel die Ansicht vertreten, dass Calvin die Prädestination niemals im Rahmen der Gotteslehre entwickelt und darstellt, sondern die Erwählung sowie die ihr korrespondierende Verwerfung stets im Horizont von Soteriologie und Ekklesiologie entfaltet,⁸⁰⁵ weshalb wir seine Erwählungs- und Verwerfungslehre stets im Kontext seines ekklesiologisch-bundestheologischen Gedanken behandeln müssen. Der Ausgangspunkt für die Auseinandersetzungen um die Prädestination ist bei Calvin weder der erwählende Gott noch der verwerfende Gott, sondern die Geschichte der konkreten Erwählten und Verworfenen. Herman J. Selderhuis weist darum zu Recht darauf hin, dass sich Calvin auf keine Spekulationen über die Prädestination einlässt und die unterdrückte Kirche seiner Zeit für seine Erwählungslehre von entscheidender Bedeutung ist.⁸⁰⁶

⁸⁰⁵ Vgl. Paul Jacobs (1937): Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin. Neukirchen, S. 61–65; Heinz Otten (1968): Prädestination in Calvins theologischer Lehre. Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 1. Auflage von 1938. Neukirchen-Vluyn, S. 16–26; W. van't Spijker (1976b): Prädestination bei Bucer und Calvin. Ihre gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit. In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): Calvinus theologus. Neukirchen-Vluyn, S. 85–111; Richard A. Muller (2008): Christ and the Decree. Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins. Grand Rapids, S. 22–27; Wilhelm H. Neuser (2008): Prädestination. In: Herman J. Selderhuis (Hg.): Calvin Handbuch. Tübingen, S. 307–317.

⁸⁰⁶ Vgl. Selderhuis (2004), S. 41f.: „Vielleicht hilft dieser Begriff uns auch zu einem besseren Verstehen von Calvins Erwählungslehre. Zu oft – und deshalb mit schädlichen Folgen für Predigt und Pastorat in der calvinistischen Tradition – wurde Calvins Erwählungslehre steril, das heißt getrennt vom historischen Kontext beschrieben. Zunächst muß gesagt werden, daß die Lehre von der Erwählung im Kommentar nur einen beschränkten Platz einnimmt. Zum Zweiten, wenn Calvin über die Erwählung spricht, sieht er Asylanten vor sich. Sie sind die Auserwählten, denn Kennzeichen der Erwählung ist Druck, Schmähung und Vertreibung, kurzum, Kennzeichen der Erwählung ist das Kreuz. Das Kreuz ist Mittel der Erwählung, aber auch Frucht der

Hier ist es zudem festzuhalten, dass Calvin die Prädestination aus kirchen- bzw. bundesgeschichtlicher Perspektive konzipiert,⁸⁰⁷ denn für seine Prädestinationslehre zieht er nicht nur die Kirche seiner Zeit in Erwägung, sondern auch die Kirche des Alten Testaments, in der sich die göttliche Erwählung erstmals ereignet hat.⁸⁰⁸ Calvin konkretisiert seine Lehre kaum anhand metaphysischer Spekulationen, sondern vielmehr im Rückgriff auf bundesgeschichtliche Ereignisse, die für ihn auf den Bund mit Abraham zurückgehen. Seine Konkretisierung der Prädestinationslehre durch ihre Verankerung in der Geschichte des göttlichen Bundes verdient besondere Beachtung für den Zusammenhang von Bund und Prädestination.⁸⁰⁹

In Calvins Josuakommentar wird dieser ekklesiologisch-bundesgeschichtliche Aspekt seiner Prädestinationslehre in der Tatsache sichtbar, dass die Nachkommen Abrahams, d.h. die Israeliten erwählt worden sind und die Bewohner Kanaans verworfen worden sind. Somit steht Israel als das im göttlichen Bund erwählte Volk den Kanaanitern, Hetitern, Hiwitern,

Erwählung. Calvin spricht inklusiv über *unsere Erwählung in Christus*, denn vor sich sieht er Flüchtlinge wie sich selbst, Menschen, die ihre Besitztümer zurücklassen mußten, Mann, Frau oder Kind verloren haben, und das alles aufgrund der Theologie des Kreuzes. Darum ist der Unterschied, wer auserwählt und verworfen ist, besonders deutlich: Wer verfolgt, ist verworfen, wer verfolgt wird, auserwählt. Aus diesem Grund ist Calvins Erwählungslehre nicht getrennt von der historischen Situation zu sehen, in der sie entstand. Diese Lehre nimmt, wie gesagt, im Kommentar nur einen begrenzten Platz ein und ist nicht in der Stille des Studierzimmers entstanden, sondern im Schlachtgetümmel des täglichen Lebens.“

⁸⁰⁷ Vgl. Christian Link (2009): Prädestination und Erwählung. Calvin-Studien. Neukirchen-Vluyn, S. 33: „Ein zentrales Thema der Theologie Calvins, wenn auch sicher nicht ihre »Zentrallehre«, geschweige denn das »Materialprinzip« reformierter Dogmatik, zu dem man es im 19. Jahrhundert glaubte erklären zu können, ist die Prädestinationslehre zweifellos. Worum geht es? Man hat die Wirklichkeit der Erwählung, von der die Bibel spricht, den »steilsten theologischen Satz« genannt, der je gedacht worden ist: [...] Er erläutert und begründet die Gewissheit, dass es im Auf und Ab der Weltgeschichte auch eine besondere Geschichte der Menschen mit Gott gibt, indem er die Frage: »Wer ist *unser* Gott?« nicht aus philosophischen oder weltanschaulichen Obersätzen ableitet, sondern aus der Erfahrung einer bestimmten Geschichte, der Geschichte Abrahams und Israels, in der diese Gewissheit zum ersten Mal ausgesprochen wurde: »Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein« (Lev 26,12).“

⁸⁰⁸ Vgl. Jacobs (1937), S. 51f.: „Wie die kirchliche Erfahrung als gegenwärtiges Geschehen den Ausgangspunkt für die systematische Darstellung abgibt, so kennt Calvin einen weiteren ‚kirchengeschichtlichen‘ Ausgangspunkt, gleichsam den Quellpunkt, an dem die Wasserader des göttlichen Ratschlusses ans Tageslicht tritt: die Verheißung an Abraham und sein Geschlecht: [...] Auch dieser Hinweis gilt, ohne am Anfang der Lehre zu stehen, inhaltlich als Ausgangspunkt; er folgt auf die Definition des Prädestinationsverständnisses, und er trägt kirchlichen Charakter, sofern für Calvin das atl. Glaubensvolk, das er im Gegensatz zum Individuum betont, die Kirche des alten Bundes ist.“

⁸⁰⁹ Vgl. CO 2: 683 (Inst. 3.21.5): „Hanc vero Deus non modo in singulis personis testatus est, sed specimen eius in tota Abrahae sobole edidit, unde palam fieret, in eius arbitrio esse qualis cuiusque gentis futura sit conditio. Quum divideret altissimus gentes, et separaret filios Adam, pars eius fuit populus Israel, funiculus haereditatis eius (Deut. 32, 8). Ante omnium oculos est segregatio: in Abrahae persona, quasi in arido trunco populus unus aliis reiectis peculiariter eligitur; causa vero non apparet, nisi quod Moses, ut posteris ansam gloriandi praecidat, gratuito tantum Dei amore excellere eos docet.“

Perisitem, Girgaschitem, Amoritem und Jebusitem als den verworfenen Völkern gegenüber. Nach der Zerstörung von Jericho und Ai verbündeten sich alle Könige westlich des Jordans, um gemeinsam gegen Israel zu kämpfen. Calvin lässt keinen Zweifel daran, dass er diesen Kampf für vergleichbar mit dem Kampf der Verworfenen gegen die Kirche, d.h. die Erwählten hält.⁸¹⁰ Allerdings gibt es jedoch jeweils eine Ausnahme, nämlich die Erwählung von Rahab und ihrer Familie sowie die Verwerfung Achans samt seiner Familie.

In seiner Auslegung von Gen 17 führt er die Unterscheidung zwischen den Erwählten und den Verworfenen unmittelbar auf den Bundschluss mit Abraham zurück, vor dem die ganze Welt zwar ein und dasselbe gewesen war, aber durch den unverzüglich die Kirche von allen anderen Völkern getrennt wurde.⁸¹¹ Folglich bezeichnet Calvin die Beschneidung als Zeichen des Bundes, auch als die Besiegelung der göttlichen Erwählung an den Körpern der Israeliten.⁸¹² In der Bundesgeschichte nimmt die Kanaaniterin Rahab aber eine auffällige Position ein, denn sie wird mit ihrer Familie in die Gemeinschaft des erwählten Volkes aufgenommen und damit zum Mitglied der Kirche.⁸¹³ Ihre göttliche Erwählung wird dadurch bestätigt, dass sie sich der göttlichen Herrschaft unterwarf, und dies hat seinen Grund in ihrem Glauben sowie ihrer Gotteserkenntnis.⁸¹⁴ Während Calvin in der *Institutio* davor warnt, bei der Frage nach der Prädestination in das Allerheiligste der göttlichen Weisheit einzudringen,⁸¹⁵ ist es für ihn zugleich klar, dass es Kennzeichen der Prädestination bei den

⁸¹⁰ Vgl. CO 25: 491: „Ita quamvis reprobi nihil non moliri cupiant ad perdendam ecclesiam: Deus tamen ut nocendi facultatem adimat, dissipat et pervertit eorum consilia: imo spiritum vindemiat.“

⁸¹¹ Vgl. CO 23: 237: „Initio ante foedus istud par et eadem erat totius mundi conditio. Simul vero ac dictum fuit: Ero Deus tuus et seminis tui post te, non secus a reliquis gentibus divisa est ecclesia atque in mundi creatione lux e tenebris emersit. Tunc populus Israel quasi grex Dei in proprium eius ovile receptus est: et reliquae gentes, tanquam ferae bestiae, per montes et sylvas aut deserta errarunt.“

⁸¹² Vgl. CO 25: 460: „Ego vero existimo potius intelligi, liberatos esse invidia criminis, quo alioqui gravati essent. Odiosum erat excusso iugo a rege, sub cuius ditione agebant, descivisse. Porro quia iactabant Deum iniustae tyrannidis fuisse vindicem, exprobrare facile erat falso eos obtendere nomen Dei. Ergo pro fugitivis habiti essent, nisi ad eluendum dedecus opposita fuisset circumcisio, qua iam obsignata erat Dei electio in eorum carne antequam descenderent in Aegyptum. Proinde vetusti foederis instauratione palam factum est, non fuisse rebelles legitimo imperio, nec propria temeritate abiisse, sed libertatem a Deo fuisse redditam, qui pridem eos in fidem et clientelam receperat.“

⁸¹³ Vgl. CO 25: 439: „Porro quod mulier ad turpem quaestum ante exposita paulo post in corpus electi populi coaluit, ut fieret ecclesiae membrum, id Dei gratiam magis illustrat, dum in lupanar penetravit, ut inde non Rabab modo, sed patrem quoque et fratres extraheret.“

⁸¹⁴ Vgl. CO 25: 443: „Interea non nego fidem eius fuisse implicitam: imo libenter admitto, germen duntaxat fuisse pietatis, quod nondum ad aeternam salutem sufficeret. Tenendum est nihilominus, quamlibet tenuis et exigua esset Dei cognitio in hac muliere, dum se eius imperio addicit, proferre electionis suae documentum, et ex illo semine germinare fidem quae deinde in iustam mensuram adolevit.“

⁸¹⁵ Vgl. CO 2: 680 (Inst. 3.21.1): „Primum ergo meminerint, in praedestinationem dum inquirunt, se in divinae

Erwählten oder Verworfenen gibt.⁸¹⁶ Im Fall von Rahab dient ihr Glaube als Zeichen der Erwählung, da er ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Erwählten bestätigt. Mit anderen Worten: Die Erwählten zeigen mit ihrem sich am Glauben orientierenden Leben, dass Gott sie erwählt hat.

Im Gegensatz zur Erwählung ist eine Bestätigung der Verwerfung für Calvin in dem eigensinnig auf der Sünde beharrenden Leben der Verworfenen zu finden.⁸¹⁷ Die Ausrottung der Bewohner Kanaans war zwar unmenschlich auch für die Zeitgenossen Calvins, aber sie bedeutet für ihn die Vollstreckung des göttlichen Urteils an all den Kanaanitern, ob Männer oder Frauen, Kinder oder Alte, weil sie verdammt und verworfen worden waren.⁸¹⁸ Dieses göttliche Urteil ist für Calvin angesichts ihrer Verstocktheit, auch wenn er einräumt, dass der Vernichtungsbefehl und ihre Hartnäckigkeit beide aus Gottes Willen entsprungen sind, gerecht.⁸¹⁹

sapientiae adyta penetrare, quo si quis secure ac confidenter prorumpat, nec quo suam curiositatem satiet assequetur, et labyrinthum ingreditur cuius nullum reperiet exitum. Neque enim aequum est, ut quae in se ipso abscondita esse vomit Dominus, impune homo excutiat, et sapientiae sublimitatem (quam adorari et non apprehendi voluit, ut per ipsam quoque admirabilis nobis foret) ab ipsa aeternitate evolvat.“

⁸¹⁶ In der *Institutio* rechnet Calvin die Berufung und Rechtfertigung zu den Zeugnissen der göttlichen Erwählung. Vgl. CO 2: 686 (Inst. 3.21.7): „Iam vero in electis vocationem statuimus, electionis testimonium. Iustificationem deinde, alterum eius manifestandae symbolum, donec ad gloriam in qua eius complementum exstat pervenitur.“

⁸¹⁷ Die Blindheit ist auch charakteristisch für die Verworfenen in der *Institutio*. Vgl. CO 2: 722 (Inst. 3.24.12): „Praedestinationi igitur suae viam facit summus ille arbiter, ubi quos semel reprobavit, lucis suae communicatione orbatos deserit in caecitate. Alterius membri cum exstant quotidiana documenta, tum multa in scripturis continentur. Apud centum eadem fere habetur concio, viginti prompta fidei obedientia suscipiunt; alii vel nullius pensi habent, vel rident, vel explodunt, vel abominantur. Si quis respondeat, diversitatem ex eorum provenire malitia et perversitate, nondum satisfactum fuerit: quia et illorum ingenium eadem malitia occuparetur, nisi Deus sua bonitate corrigeret.“

⁸¹⁸ Vgl. CO 25: 469: „Quod nullo aetatis et sexus discrimine tam feminas quam pueros infantes ac senes iam caducos et decrepitos promiscue trucidarunt, videri posset immanis strages, nisi Dei iussu fuisset edita. Sed quia ipse in cuius arbitrio sunt vita et mors, iuste ad interitum destinaverat gentes illas, facessat omnis disceptatio. Adde quod iam quatuor saeculis eas toleraverat, donec completa esset ipsarum iniquitas. Quis nunc de immodico rigore queratur, ubi Deus tam diu iudicium suum suspendit? Si excipiat quispiam, saltem pueros infantes ad huc immunes fuisse a culpa, in promptu est solutio, quia maledicta erat ac reproba soboles, iusto periisse. Hoc quidem fixum manere debet, quod atrociter et barbara saevitia factum esset, si pro sua libidine et iracundia teneros foetus cum matribus iugulassent Israelitae, nunc merito conferri piam et laude dignam strenuitatem, sanctoque zelo adscribi, dum exsequuntur Dei mandatum, qui terram Chanaan hoc modo foedis et pridem foetidis ac putrefactis sordibus purgare voluit.“

⁸¹⁹ Vgl. CO 25: 511f.: „Nunc apparet quam apte inter se convenient, Deum mandasse Mosi, ut perderentur gentes quas destinaverat ad interitum: ideoque viam patefecisse suo decreto, ubi reprobos obduravit. Primo itaque in gradu locatur Dei voluntas, ut emineat tanquam praecipua causa. Nam quia ad cumulum pervenerat illorum iniquitas, statuit eos delere. Inde fluxit datum Mosi praeceptum: quod tamen effectu caruisset, nisi eorum qui perendi erant pertinacia et obstinatione armatus esset populus ad exsequendum Dei iudicium. In hunc finem illos Deus obdurat, ut a se misericordiam avertant: unde et durities ista vocatur eius opus, quia effectum consilii eius stabilis. Nunc si rem adeo dilucidam suis nebulis obscurare conentur qui Deum e coelo

Zum Verhalten Achans nach der Entdeckung seiner Sünde merkt Calvin an, dass der Israelit kein Zeichen der Reue gab und in Bosheit erstarrte, was für Verworfene typisch ist.⁸²⁰ Es ist bemerkenswert, dass er und seine Familie nicht mehr zum erwählten Volk gehören, sondern nur noch Verworfene waren, die wegen ihrer Sünde bestraft werden mussten. In diesem Sinne macht Calvin deutlich, dass auch die Verurteilung der Kinder Achans nicht willkürlich wäre, wenn sie Verworfene waren,⁸²¹ allerdings hebt er wiederholt hervor, dass ihre göttliche Bestrafung über unseren Horizont geht.⁸²²

Die Verwerfung Achans und seiner Familie lässt erkennen, dass nicht jeder, der äußerlich betrachtet zur Bundesgemeinschaft gehört, auch erwählt worden ist. In dieser Hinsicht unterscheidet Calvin im paulinischen Sinne die allgemeine Adoption von der speziellen Adoption, d.h. nicht alle Nachkommen Abrahams sind wahre Israeliten und nicht alle Mitglieder der Kirche sind ihre wahren Mitglieder.⁸²³ Aber auch wenn man an die göttliche Erwählung von Rahab und ihrer Familie denkt, ist es unverkennbar, dass die geheime Erwählung nicht komplett den göttlichen Bund ungültig macht, weil sich Rahab durch ihren Glauben zunächst der Bundesgemeinschaft anschließen musste. Das Verhältnis zwischen Erwählung und Bund bei Calvin soll im nächsten Abschnitt noch in Hinblick auf Israel und die Kirche behandelt werden.

speculari fingunt quid hominibus libeat, nec hominum corda arcano eius instinctu fraenari sustinent: quid aliud quam suam impudentiam prodent? Deo tantum concedunt ut permittat: hoc autem modo suspendunt eius consilium ab hominum placito. Quid autem spiritus? a Deo esse obdurationem, ut praecipitet quos vult perdere.“

⁸²⁰ Vgl. CO 25: 478: „Neque tamen certum poenitentiae indicium fuit eiusmodi simplicitas: sed tanquam pavore exanimatus aperte prodidit quod libenter texisset. Nec vero novum est, postquam aliquamdiu elabi tentarunt reprobi, atque etiam in suis vitiis obtorpuerunt, repente fieri voluntarios suos testes, non quod sponte eo descendant, sed quia Deus invitos trahit, et quodammodo agit praecipites.“

⁸²¹ Vgl. CO 25: 480: „Certe inconsiderato odio correptus non fuit ut inhumaniter filios Achan occideret. [...] Quod si reprobi erant, non potuit immatura esse eorum damnatio.“

⁸²² Vgl. CO 25: 480: „Qui tunc gladio consumpti sunt infantes et parvuli, ideo tanquam indigne occisos deflemus, quia nulla eorum culpa apparet. Verum si reputamus quanto altius penetret Dei cognitio quam mentis nostrae intelligentia, potius aequiescimus eius decreto, quam nostra temeritate vesanaque superbia nos efferendo, in praecipitium ruamus. [...] Quid nobis hic reliquum nisi ut infirmitatis nostrae conscii, incomprehensibili eius consilio cedamus.“

⁸²³ Vgl. CO 23: 350f.: „Et status disputationis Paulinae notus est, quod quum Iudaei inflati ecclesiae titulo evangelium respuerent, labascebat fides simplicium: quia probabile non erat, Christum et salutem in eo promissam, ab electo populo, gente sancta, et naturalibus Dei filiis posse reiici. Hic contendit Paulus, non omnes qui descendunt ex Iacob secundum carnem esse veros Israelitas, quia Deus gratuito arbitrio eligat quos habere vult aeternae salutis haeredes. Quis non videt Paulum a communi adoptione ad particularem descendere: ut sciamus non omnes qui locum occupant in ecclesia, pro veris ecclesiae membris reputari?“

5.2.2 Israel und Kirche

Die Einheit des Alten und Neuen Testaments bildet für Calvin nicht nur seinen hermeneutischen Horizont, sondern auch sie versteht sich in dem Sinne der erwählten Gemeinschaft in der Heilsgeschichte. Israel im Alten Testament und Kirche im Neuen Testament bewegen sich deshalb keineswegs auf zwei Ebenen, wie der fleischlichen und der geistlichen, denn es existiert in der Heilsgeschichte eine einzige Gemeinschaft, die im göttlichen Bund Christus als Fundament ihrer Erlösung hat. In seinen Auslegungen zum Alten Testament bezeichnet Calvin die Israeliten zwar problemlos auch als *ecclesia*,⁸²⁴ die Gott nach dem Sündenfall unverzüglich auf Erden errichtete. Aber für das Verhältnis zwischen Israel im Alten Testament und Kirche im Neuen Testament bei Calvin⁸²⁵ stellen sich einige Fragen: Wird Israel in der Heilsgeschichte durch die Kirche ersetzt? (Oder gar aus der göttlichen Bundesgemeinschaft völlig ausgeschlossen?) Hat Israel nun keine Bedeutung mehr für Kirche? (Oder ist seine Geschichte nun irrelevant für die nichtjüdischen Christen?)

Um die erste Frage zu beantworten, betrachten wir zunächst, wie Calvin im Josuakommentar die Aufnahme Rahabs in Israel beschreibt. Sie wurde in die göttliche Gemeinschaft aufgenommen, obwohl sie zuvor ihr Land verraten hat. Calvin fragt deshalb, ob ihre Verschwörung entschuldigt werden könne und ob sie an ihrer Lüge unschuldig ist.⁸²⁶ Es ist für ihn unbestreitbar, dass die Liebe zur Heimat dem Menschen von Natur aus innewohnt, und unter diesem Aspekt erscheint Rahabs Beistand für die israelitischen Spione als eine verwerfliche Tat.⁸²⁷ Aber da ihr Glaube und ihre Hilfe für die Kundschafter im

⁸²⁴ Dies zeigen Amy Plantinga Pauw und Herman J. Selderhuis am Kommentar zu Jesaja und den Psalmen auf. Vgl. Amy Plantinga Pauw (2006): „Becoming a Part of Israel”: John Calvin’s Exegesis of Isaiah. In: Claire Mathews McGinnis und Patricia K. Tull (Hg.): „As those who are taught” The interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL. Leiden, S. 201–221, hier S. 203: „The Church’ was Calvin’s favorite denotation for the Judeans of Isaiah’s time, reflecting his bedrock assumption that Israel stood in direct continuity with the Christian church of the New Testament and of Calvin’s sixteen-century Geneva.“ Vgl. Selderhuis (2004), S. 229: „Calvin geht von der Einheit des alttestamentlichen Israel mit der Kirche des Neuen Testaments aus. Wenn er über Israel spricht, gebraucht er dann auch gewöhnlich den Begriff *ecclesia*. Wie David über Gottes Volk spricht, spricht Calvin über die Kirche. Die Befreiung aus Ägypten nennt Calvin alsdann die frühere Erlösung der Kirche.“

⁸²⁵ Zum Verhältnis von Israel und Kirche bei Calvin, Hans-Joachim Kraus (1989): Israel in the Theology of Calvin. Towards a New Approach to the Old Testament and Judaism. In: ChJR 1989 (22), S. 75–86; Achim Detmers (2001): Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin. Stuttgart, Berlin, Köln; Wulfert de Greef (2021): Of One Tree. Calvin on Jews and Christians in the Context of the Late Middle Ages. Göttingen.

⁸²⁶ Vgl. CO 25: 440: „Iam hic quaeritur, primum fueritne excusabilis patriae proditio: deinde an mendacium vitio caruerit.“

⁸²⁷ Vgl. CO 25: 440: „Scimus naturaliter ingenitum nobis esse patriae amorem, quae velut communis est mater.

Neuen Testament gelobt werden,⁸²⁸ ist es für Calvin notwendig, ein Gegenargument vorzubringen, dass sie vom gemeinschaftlichen Recht befreit wurde, als Gott sie in seine Gemeinschaft aufgenommen hat.⁸²⁹

Für unsere Problematik ist es entscheidend, dass Rahab von dem gottlosen und verurteilten Volk getrennt und in Israel, also in die Gemeinschaft der Kirche, eingepflanzt wurde,⁸³⁰ und dass sie ihr eigenes Volk ablehnen musste, um in das neue Volk einzutreten.⁸³¹ Es ist seit dem Bundesschluss mit Abraham wohl anzunehmen, dass nichtjüdische Menschen selbst in die göttliche Bundesgemeinschaft gehören müssen, wenn sie aufgrund der Erwählung an den Gott von Abraham, Isaak und Jakob glauben. Damit wird auch der Bezug zwischen der bekannten Erwählung auf der gemeinschaftlichen Ebene und der geheimen Erwählung auf der individuellen Ebene herausgestellt, dass die individuelle Erwählung nicht isoliert bleibt, sondern eine bundesgemeinschaftliche Dimension gewinnt.⁸³²

In Jos 6,23 wird berichtet, dass die Kundschafter Rahab und ihre ganze Familie aus dem Haus holten und ihnen einen Platz außerhalb des Lagers anwiesen, und für diese Anordnung gibt Calvin in seinem Kommentar eine eigenartige Begründung. Sie sollten zuerst außerhalb des Lagers – also isoliert von Israel – ihr früheres Leben verleugnen,⁸³³ denn wenn es ihnen erlaubt worden wäre, sich sofort mit dem Volk Israel zu vermischen, hätten sie sich ihrer

Quum ergo sciret Rahab de clade urbis agi, cuius indigena et alumna erat, detestanda videtur fuisse inhumanitas, speculatores consilio et ope iuvare.“

⁸²⁸ Vgl. CO 25: 440: „Laudatur a duobus apostolis eius fides (Hebr. 11, 31 et Iac. 2, 25) qui simul testantur, officium quod speculatoribus praestitit, Deo fuisse gratum.“

⁸²⁹ Vgl. CO 25: 440: „Puerile effugium est, nondum professos fuisse hostes bello non indicto: quando satis liquet in civium suorum perniciem conspirasse. Ergo sola cognitio, quam Deus animo eius indidit, eam eximit a culpa tanquam solutam communi lege. [...] Quamvis itaque ad eum usque diem obstricta fuisset suis popularibus: ubi tamen cooptata fuit in corpus ecclesiae, nova conditio quaedam manumissio fuit a iure societatis, quo inter se devincti sunt cives. [...] Et quia tantum Dei iudicio acquievit, nullum in proditione fuit crimen.“

⁸³⁰ Vgl. CO 25: 440: „Non mirum igitur, si Deus, ubi mulierem extraneam traducere dignatus est ad populum suum et in ecclesiae corpus inserere, a gente profana et maledicta segregavit.“

⁸³¹ Vgl. CO 25: 440: „Denique ut fide transiret in novum populum, renunciare oportuit suis popularibus.“

⁸³² Vgl. Minho Kim (2013): Die umstrittene Prädestinationslehre. Luther - Calvin - Barth. Neukirchen-Vluyn, S. 227: „Die biblische Erwählung zielt daher nicht zuerst auf vereinzelt Individuen, vielmehr hat sie ursprünglich eine gemeinschaftliche Dimension. Die Heilige Schrift hat die Gemeinschaft im Blick, sie spricht alttestamentlich von der Bestimmung des Volkes Israel und neutestamentlich von der Bestimmung der Kirche aus Juden und Heiden. Erst in diesem gemeinschaftlichen Rahmen kann dann auch – gewissermaßen in zweiter Linie – von der durch sie vermittelten Prädestination des Einzelnen gesprochen werden.“

⁸³³ Vgl. CO 25: 470: „Sed longe melius etiamnum illis consulitur, dum reiecti extra castra, severa invitatione ad superioris vitae abnegationem vocantur.“

Unreinheit nicht bewusst werden können und wären darin erstarrt.⁸³⁴ Calvin zeigt hier, dass dieser Vers eine geistliche Bedeutung hat, weil Rahab und ihre Familie vor der Aufnahme in Israel durch die Umkehr ihre Lebensweise umstellen sollten.⁸³⁵ Erst nach der Entfernung ihres Schmutzes begannen sie, sich so zu zeigen, als ob sie von Abraham abstammen würden.⁸³⁶

Für Calvin bedeutet die Aufnahme Rahabs in Israel nicht nur eine neue gesellschaftliche Einbindung, sondern vor allem ihre geistliche Eingliederung in die göttliche Gemeinschaft, was in Analogie zur Aufnahme der Heiden in die Kirche im Neuen Testament zu verstehen ist. Wie Rahab aufgrund des geheimen Entschlusses Gottes erwählt und in sein Volk integriert wurde, glauben die Heiden im Neuen Testament nach der göttlichen Erwählung an Christus und sie werden in die Nachkommenschaft Abrahams eingepflanzt. In der Kirchengeschichte dominiert jedoch die Ansicht, dass das Volk Israel im Neuen Testament von der Bundesbeziehung endgültig ausgeschlossen wird.⁸³⁷ Auch Calvin erläutert die zweifache Weise der Aufnahme der Heiden in der Auslegung zu Hes 16,61, d.h. auf der einen Seite sollte Israel als der Erstgeborene andere Völker mit sich verbinden und alle zu dem einen Leib und zu der einen Kirche vereinigen, auf der anderen Seite sollten die Heiden nach der Abtrennung der Israeliten von der Bundesbeziehung ihren Platz einnehmen.⁸³⁸ Auch wenn

⁸³⁴ Vgl. CO 25: 470: „Nam si protinus admissi essent, et populo indifferenter permixti, nunquam illis forte venisset in mentem sua immundities, atque hoc modo in ea obtorpuissent.“

⁸³⁵ Vgl. CO 25: 470: „Nunc ubi seorsum locantur, ne gregem sua contagione inficiant, simul incutitur pudor, qui ad seriam conversionem eos sollicitet. [...] Pristina igitur illis immundities ante oculos fuit posita, ne polluti temere prorumperent in sanctum coetum: sed potius hoc rudimento assuefierent ad mutandum vitae genus.“

⁸³⁶ Vgl. CO 25: 470: „Sequitur enim paulo post, habitasse in medio populi: nempe quia inquinamentis purgati, non alio loco haberi coeperunt, quam si fuissent oriundi ex genere Abrahae. Denique significat, ex quo professi sunt se ante fuisse in sordibus, promiscue cum aliis admissos.“

⁸³⁷ Vgl. Kraus (1989), S. 79: „In the history of the Church one finds repeatedly and right from the beginning the theory of disinheritance or substitution. This theory, which carries the weight of dogma, implies that Israel has broken the Covenant and is cast out by God. The chosen heir of the Covenant and all promises is the Church. From now on the Old Testament belongs to her. A substitution theory is formulated: the Church replaces Israel, since God has cast out his people Israel.“

⁸³⁸ Vgl. CO 40: 394: „Si quia obiiciat, hoc nunquam fuisse impletum, responsio in promptu est, prophetas bifariam loqui de vocatione gentium. Aliquando enim de ea sie concionantur, ut dicant Iudaeos et Israelitas aliis omnibus fore autores, ut se conferant sub fidem et patrocinium Dei, In illa die apprehendent septem viri fimbriam Iudaei unius, ac dicent, Adducite nos ad Deum vestrum (Zach. 8, 23): et ille fuit quasi legitimus ordo, ut Iudaei qui erant primogeniti, alios sibi adiungerent in societatem, ut ita coalescerent in unum corpus et in unam ecclesiam. Sed quia Iudaei sua ingratitude resecti fuerunt, ideo fit etiam mentio apud prophetas vocationis alterius, quod scilicet gentes succedent in locum ingrati populi, sicuti Paulus dicit (Ro. 11, 16 sq.) ramos naturales fuisse exsectos, et nos fuisse insitos, qui eramus ex arbore infructuosa.“ Vgl. dazu Greef (2021), S. 94–98.

Calvin mit der Anführung von Röm 11,16–19 den Ausschluss Israels im Neuen Testament erklärt, unterscheidet er selbst in seiner Auslegung zu Röm 11 zwischen dem ganzen Volk Israel und den individuellen Personen für das Verständnis der paulinischen Aussagen. Bei Calvin sagt Paulus zum einen von Israel, dass es aus dem Reich Gottes verbannt, von dem Baum abgeschnitten und mit dem göttlichen Urteil in die Untergang hinabgestürzt werde, zum anderen bestreitet er aber, dass die göttliche Gnade allen Israeliten entzogen ist, und er betont, dass sie weiterhin in der Bundesbeziehung mit Gott existieren und auch in seiner Kirche einen Platz haben.⁸³⁹ Auch in der Auslegung zu Gen 9,27 geht Calvin derselben Frage nach. Die Weissagung Nochs zeigt für ihn, dass sich Juden und Heiden in der Zukunft in dem einen Glauben sammeln und in einem Leib zusammenschließen werden, d.h. während Gott zunächst die Nachkommen Sems zu seiner Kirche erwählt hatte, hat er danach zusammen mit ihnen die Nachkommen Jafets erwählt, so dass die letzteren sich mit den ersteren verbinden, die den Bund des Lebens besitzen.⁸⁴⁰ Wulfert de Greef weist in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, dass die nichtjüdischen Christen in die Bundesbeziehung mit Israel eingepflanzt werden und die beiden in Christus den einen Leib bilden.⁸⁴¹ Calvin ersetzt also Israel im Alten Testament keinesfalls durch die Kirche im

⁸³⁹ Vgl. CO 49: 218: „Vehementer te impedies in hac disputatione, nisi observes, apostolum nunc de tota Iudaeorum natione, nunc de singulis hominibus loqui. Inde enim est illa diversitas, quod nunc Iudaeos e regno Dei exterminatos fuisse tradit, excisos ab arbore, in exitium Dei iudicio praecipitatos: nunc rursus excidisse a gratia negat, quin potius manere in possessione foederis et locum habere in Dei ecclesia.“

⁸⁴⁰ Vgl. CO 23: 155: „Porro utrumvis sequamur, praedicat Noah temporale fore dissidium inter Sem et Iapheth: quamvis ambos domi suae retineat, et ambos nuncupet legitimos haeredes: deinde venturum tempus quo rursus coalescant in unum corpus, et commune habeant domicilium. Certo vero certius est, vaticinium hic de rebus secundum hominem incognitis proferri, cuius non alium fuisse autorem quam Deum, eventus demum ostendit. Duo annorum millia et aliquot saecula fluxerunt antequam gentes et Iudaei in unam fidem aggregarentur. Tunc filii Sem quorum maior pars diffluxerat, et se absciderat a sancta Dei familia, simul collecti sunt, ut sub eodem tabernaculo agerent. Gentes etiam ex Iapheth progenitae, quae diu palantes ac vagae fuerant, in idem tabernaculum receptae sunt. Deus enim nova adoptione unum populum ex diversis effecit, et fraternam unitatem sancivit inter alienos. Atque id factum est suavi et blanda Dei voce, quam in evangelio protulit: et quotidie adhuc impletur vaticinium hoc, quum dispersas oves invitat Deus ad suum gregem, et hinc inde colligit qui recumbant cum Abraham, Isaac et Iacob in regno coelorum. Haec vero non vulgaris fidei nostrae fultura est, quod gentium vocatio non tantum aeterno Dei consilio decreta, sed palam ore patriarchae testata fuit: ne repente vel fortuito putemus esse factum quod vitae aeternae haereditas communiter omnibus proposita fuit. Caeterum loquitio haec: Habitabit Iapheth in tabernaculis Sem, mutuam, quae esse et coli debet inter fideles, societatem nobis commendat. Nam quia Deus ex progenie Sem ecclesiam sibi elegerat, hac lege postea cooptavit gentes, ut se ad populum illum conferrent penes quem erat vitae foedus.“

⁸⁴¹ Vgl. Greef (2021), S. 156f.: „In his biblical exegesis, Calvin makes clear that we Christians do not have an independent status. The gospel does not stand by itself but is closely related to the OT. As Christians we have been included in God’s relationship with Israel. To support that, Calvin points, for example, to what Paul writes in Ephesians 2. But he does not rely merely on the NT. In the OT, God promised Abraham that in him all nations would be blessed. And in his interpretation of the OT, Calvin frequently points out that in the text before him the calling of the Gentiles is being foretold. The nations will be joined with Israel. As Christians we are incorporated into Israel in our union with Christ. We and the Jews form one body.“

Neuen Testament.⁸⁴² Wie Rahab aufgrund der Erwählung an Israels Gott glaubte und nach der Abkehr von ihrem früheren Leben in Israel aufgenommen wurde, glauben die nichtjüdischen Christen in der Erkenntnis Christi an den Gott von Abraham, Isaak und Jakob und gehören durch ihre göttliche Adoption zur Nachkommenschaft Abrahams.

Für die Kirche im Neuen Testament ist die Bundesgeschichte im Alten Testament keine zu verleugnende Geschichte, denn die Erkenntnis der Bundesbeziehung Israels in der Heilsgeschichte ist auch für sie unverzichtbar. Bei Calvin ergeben z.B. Rahabs Erwählung sowie Glaube und Achans Sünde sowie Verwerfung die geistlichen Unterweisungen nicht nur für Israel im Alten Testament, sondern auch für die Kirche im Neuen Testament. Weil die sichtbare Kirche auf Erden für ihn nicht nur aus Erwählten besteht, ähnelt die neutestamentliche Kirche dem Volk Israel, auch wenn ihr die klarere Offenbarung gegeben worden ist. Israels Erfolg sowie Versagen in der Bundesbeziehung sollten für sie sowohl eine Ermunterung als auch eine Warnung sein.

5.2.3 Gehorsam und Liebe

In Calvins Theologie hängen Gotteserkenntnis und menschliche Selbsterkenntnis eng zusammen. Während wir im Bundesgedanken Calvins den einigen Gott als Vater und Souverän betrachten, zeigt sich hinsichtlich der Bundesbeziehung, dass die Kirche bzw. das Bundesvolk den väterlich sorgenden Gott liebt und dem regierenden Gott gehorcht.⁸⁴³ Weil Gott als Vater und Souverän derselbe Gott ist, sind für die Kirche der Gehorsam und die Liebe nicht voneinander zu trennen.

Seit dem Sündenfall sind die Menschen nicht länger in der Lage, das göttliche Wort zu befolgen, dies ist ihnen nur möglich, wenn sie dank des Werkes des Heiligen Geistes Gott vertrauen und ihm mit Ehrfurcht begegnen. Calvin vergleicht die Israeliten, die beim Zug

⁸⁴² Vgl. Selderhuis (2004), S. 230f.: „Wie privilegiert die Nachkommenschaft Abrahams mit der Anwesenheit Gottes in Stiftshütte und Tempel war, wird nach Calvin erst deutlich, als Gottes Herrlichkeit in Christus über alle Völker kommt. Bemerkenswert ist, daß Calvin die privilegierte Stellung auch darin erblickt, daß in Christus – der ja Jude war – das Heidentum Israel unterworfen ist. Das ist die Freude für die Juden, denn sie dürfen die Quelle sein, aus der heraus Gott die ganze Erde befeuchtet. Umgekehrt gilt, daß die Juden, die Christus verwerfen, sich durch ihren Unglauben vom Bund abschneiden. Ungeachtet dessen, daß der größte Teil der Juden Christus nicht angenommen hat, behält Israel allerdings weiterhin seine Ehre. Die Kirche ist also nicht an die Stelle Israels getreten, sondern die Gläubigen unter den Heiden werden in die Symphonie der Juden aufgenommen, um gemeinsam Gottes Lob zu singen.“

⁸⁴³ Vgl. CO 24: 723: „Itaque timorem Dei, simul et amorem nobis proponit, nam quatenus Dominus est, merito pro imperii sui iure vult timeri: quatenus autem pater, amari postulat: sicuti apud Malachiam (1, 2) dicitur.“

durch den Jordan dem Befehl Josuas gehorcht haben, mit ihren Vorfahren, die sich bei jeder Gelegenheit gegen Gott und seinen Diener Mose empört hatten.⁸⁴⁴ Was begründet nun ihren Unterschied? – für Calvin vollzog sich diese Veränderung allein durch den Heiligen Geist.⁸⁴⁵ Im Gehorsam der Kirche manifestiert sich das einzigartige Wirken des Heiligen Geistes sowohl im Alten als auch im Neuen Testament.

Für das Bundesvolk waren göttliche Befehle, z.B. die Überquerung des Jordans oder der Zug um die Stadt Jericho, nicht immer unmittelbar verständlich, doch dies war für Israel kein Grund, die Gebote Gottes zu missachten. Für Calvin nahmen die Israeliten mit dem Glauben an Gott das an, was sie mit der Vernunft nicht begreifen konnten.⁸⁴⁶ Sogar die Angst vor dem Tod sollten sie überwinden, um Gott zu gehorchen. Calvin lobt die Priester, die geduldig inmitten des Flussbettes stehen blieben, bis alle Israeliten unversehrt auf das andere Ufer gelangt sind,⁸⁴⁷ und die Kundschafter, die das Land Kanaan durchwanderten und die Städte sowie die Gebiete in Listen eintrugen,⁸⁴⁸ weil sie sich nicht vor dem Tod fürchteten, als sie die göttlichen Befehle befolgten.

⁸⁴⁴ Vgl. CO 25: 446: „Vadis quidem Iordanis traiciebatur. Verum tunc intumuerant aquae, atque exundaverant, ut transitum facile prohiberent vel expeditis hominibus. Spes itaque nulla dabatur, mulieres et parvulos cum animalibus et impedimentis reliquis posse transportari in ulteriorem ripam. Quod autem obiecta desperationis materia dubium et sibi incomprehensibilem eventum sedatis animis exspectant, ex hac fidei obedientia patet, quam dissimiles fuerint patribus, qui ad minimas quasque occasiones turbulento impetu efferebantur contra Deum et Mosen.“

⁸⁴⁵ Vgl. CO 25: 446: „Quae mutatio non absque singulari spiritus Dei operatione contigit.“

⁸⁴⁶ Vgl. CO 25: 447: „Atqui hoc praecipuum est fidei caput, non inquirere curiose quid facturus sit Deus, nec subtiliter disceptare quomodo fieri possit quod pronunciat: verum curas omnes quibus angimur, reiicere in eius providentiam: et quoniam immensa est eius potentia, ut in eam recumbamus, sensus nostros attollere supra mundum, et fide amplecti quod ratione non capimus.“

⁸⁴⁷ Vgl. CO 25: 453: „Merito itaque laudatur sacerdotum patientia, quod toto populo ad ripam ulteriorem celeriter currente, soli in sua statione placide quieverint. Poterat enim dubitatio obrepere, ne aquarum moles quae eorum capitibus imminebat, subito defluxu eos absorberet. Pietatem ergo suam non minus testati sunt illic manendo, quam dum in adversum fluvium tendere ausi sunt. Ita initio apparuit eorum promptitudo, constantia deinde accessit, quae palam faceret non impetu tantum obsequutos esse Deo. Firmum enim quod laudatur propositum non nisi ex viva radice manare potuit. Modestiae fuit, quod nihil tentarunt inconsiderate, sed ad Dei sermonem, tanquam ad normam, composita fuit tota actio.“

⁸⁴⁸ Vgl. CO 25: 538: „Verum nihil minus consentaneum videtur, quam unum et viginti homines mittere qui non modo recta per hostilem terram traiciant, sed circumeant per varios et obliquos flexus, ne quis angulus eos lateat, supputent longitudinem et latitudinem, inaequales etiam tractus considerent. Nam quemcunque habebant obvium, facile suspicari poterat quinam essent, et qua de causa illis iniuncta esset haec expeditio. Denique liber non patebat reditus, nisi per mille mortes. [...] Certum quidem est, non aliunde tantum sumpsisse animi et fiduciae, nisi quia freti umbra alarum Dei, caecos et stupidos non timebant. Hinc prompta quae hic laudatur voluntas: quia nisi persuasi fuissent divinitus constrictas esse gentium illarum manus, erat iusta et honesta renuendi occasio.“

Auch wenn Gott beim Bundesschluss von seinem Volk Gehorsam verlangt⁸⁴⁹ und auch die Treue einfordert, damit das Bundesvolk große Güter besitzen wird,⁸⁵⁰ zwingt er es nicht, ihm zu gehorchen, denn Gott erkennt nur den freiwilligen Gehorsam seines Volkes an.⁸⁵¹ Josua sagt in seiner Abschiedsrede zunächst, dass die Israeliten alles befolgen sollten, was im Gesetzbuch Moses aufgeschrieben ist, und dann dass sie allein ihren Gott lieben sollten. Es versteht sich jedoch bei Calvin so umgekehrt, dass die Liebe zu Gott die Quelle des wahren Gehorsams ist.⁸⁵² Nur wenn die Kirche ihn von ganzem Herzen liebt, ist sie wirklich in der Lage, ihm zu gehorchen.

Wie oben gezeigt ist der Bund zwischen Gott und Menschen eine Liebesbeziehung. Während Gottes Bund bzw. Bundesverheißungen ein Zeugnis seiner Liebe sind,⁸⁵³ bestätigt der Gehorsam der Kirche aus ihrer Liebe zu Gott ihre Adoption in der Bundesbeziehung.⁸⁵⁴ Ohne die Liebe zu Gott kann die Kirche nicht die wahre Kirche sein, weil sie Gott nur wirklich anbeten kann, indem sie ehrfurchtsvoll dem göttlichen Wort folgt.⁸⁵⁵

Die zwei Merkmale der Kirche sind für Calvin die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente,⁸⁵⁶ und sie besitzen jeweils auch einen subjektiven Aspekt, denn das

⁸⁴⁹ Vgl. CO 23: 234: „In foedere pangendo stipulatur Deus a servo suo obedientiam.“

⁸⁵⁰ Vgl. CO 24: 196: „Summa igitur est, quum ad imperium Dei pertineat totus orbis, genus tamen Israel ab eo esse electum, quod praecellat cunctis gentibus. Unde apparet quum aequalis sit omnium conditio, non discerni alios ab aliis natura, sed gratuita adoptione. Verum ut in possessione tanti boni maneant, mutua erga Deum fides exigitur. Ac primo quidem iubentur audire eius vocem: (quoniam nullum Deo gratius sacrificium quam obedientia [1. Sam. 15, 22]): deinde additur obedientiae definitio, nempe ut foedus observent.“

⁸⁵¹ Vgl. CO 25: 23: „Hactenus in promissionibus blanda invitatio proposita fuit, ut populo legis observatio amabilis, et iucunda redderetur: quandoquidem ante visum fuit, tunc demum probari Deo nostrum obsequium ubi libenter paremus.“

⁸⁵² Vgl. CO 25: 560: „Tandem iterum hortatur, ut quantum illis cara est sua vita et salus, attenti sint ad Deum amandum. Ex quo fonte oriuntur omnia vera obsequia.“

⁸⁵³ Vgl. CO 23: 235: „Diximus bimembre fuisse Dei foedus cum Abram. Prius membrum erat gratuiti amoris testimonium, cui annexa erat beatae vitae promissio.“ Vgl. CO 23: 212: „Imo hoc axioma tenendum est, omnes Dei promissiones quae fidelibus destinantur, ex gratuita Dei misericordia fluere, et testimonia esse paterni amoris, ac gratuitae adoptionis, in qua fundata est eorum salus.“

⁸⁵⁴ Vgl. CO 32: 286: „Adde quod sincerus legis Dei amor certum est adoptionis signum, quum opus sit spiritus sancti. [...] Interea docemur, veram legis observationem non nisi ex liberali amore nasci. Deus enim voluntaria sacrificia quaerit, et hoc recte vivendi principium est (sicut dicit Moses Deut. 10, 12) eum amare.“

⁸⁵⁵ Vgl. CO 32: 82: „Caeterum quia nihil magis proclive, quam ut falso gratiae Dei praetextu se deludant hypocritae, vel filii degeneres perperam ad se rapiant quod patribus promissum est, iterum exceptio illa ponitur, Deum non aliis fore propitium nisi qui vicissim custodiunt eius foedus, quod sua pravitate irritum reddunt increduli. Quod pro Dei timore, custodia vel observatio foederis ponitur, notatu dignum est: quia hoc modo significat David, non alios esse veros Dei cultores nisi qui reverenter obediunt eius verbo.“

⁸⁵⁶ Vgl. CO 2: 753f. (Inst. 4.1.9): „Ubi enim cunque Dei verbum sincere praedicari atque audiri, ubi sacramenta

göttliche Wort sollte wirklich gehört und befolgt werden und die Sakramente sollten im Glauben angenommen werden.⁸⁵⁷ Für Calvin besteht kein Zweifel, dass der Gehorsam und die Liebe der Kirche darum auch als ihre Merkmale zu verstehen sind, um die wahre von der falschen Kirche zu unterscheiden. Allerdings räumt er ein, dass es in der sichtbaren Kirche die Beschränkung bezüglich der Rückseite der beiden kirchlichen Merkmale gibt,⁸⁵⁸ d.h. vor der Wiederkunft Christi können Gehorsam und Liebe der Kirche nicht vollkommen sein, weil die Guten und Bösen in der sichtbaren Kirche miteinander vermischt existieren – dies betrifft sowohl das Bundesvolk Israel im Alten als auch die Kirche im Neuen Testament.⁸⁵⁹ Damit vollzieht Calvin eine strikte Abgrenzung von den Donatisten sowie den Katharern in der Vergangenheit und von den Wiedertäufern zu seiner Zeit.⁸⁶⁰

ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est.“

⁸⁵⁷ Vgl. CO 2: 754 (Inst. 4.1.10): „Symbola ecclesiae dignoscendae, verbi praedicationem sacramentorumque observationem posuimus. Nam haec nusquam, esse possunt quin fructificent, et Dei benedictione prosperentur. Non dico, ubicunque praedicatur verbum, illic fructum mox exoriri; sed nullibi recipi et statim habere sedem, nisi ut suam efficaciam proferat. Utcunque, ubi reverenter auditur evangelii praedicatio, neque sacramenta negliguntur, illic pro eo tempore, neque fallax neque ambigua ecclesiae apparet facies; cuius vel auctoritatem spernere, vel monita respuere, vel consiliis refragari, vel castigationes ludere nemini impune licet; multo minus ab ea deficere, ac eius abrumperent unitatem. Tanti enim ecclesiae suae communionem facit Dominus, ut pro transfuga et desertore religionis habeat, quicunque se a qualibet christiana societate, quae modo verum verbi ac sacramentorum ministerium colat, contumaciter alienarit. Sic eius auctoritatem commendat, ut dum illa violatur, suam ipsius imminutam censeat.“ Vgl. dazu Benjamin Charles Milner (1970): *Calvin's Doctrine of the Church*. Leiden, S. 132: „With respect to both marks, the order is two-fold: there is, on the one hand, an order of true preaching of the word of God and right administration of the sacraments, and, on the other hand, the order which appears when the word is truly heard and the sacraments faithfully received. It is in their coalescence, of course, that the existence of the church is ‘marked.’“

⁸⁵⁸ Vgl. CO 2: 755 (Inst. 4.1.12): „Quod dicimus, purum verbi ministerium et purum in celebrandis sacramentis ritum idoneum esse pignus et arrhabonem, ut tuto possimus societatem, in qua utrumque exstiterit, pro ecclesia amplexari, usque eo valet ut nusquam abiicienda sit quamdiu in illis perstiterit, etiamsi multis alioqui vitiis scateat. Quin etiam poterit vel in doctrinae vel in sacramentorum administratione vitii quidpiam obrepere, quod alienare nos ab eius communionem non debeat.“

⁸⁵⁹ Vgl. CO 2: 757 (Inst. 4.1.13): „Allegant, ecclesiam Christi sanctam esse. Verum, ut simul intelligant esse ex bonis et malis permixtam, illam ex ore Christi parabolam (Matth. 13, 47) audiant, in qua reti comparatur, quo pisces omne genus colliguntur, neque seliguntur donec in litore sint expositi. Audiant agri esse similem (ibid. v. 24), qui bona fruge consitus zizaniis inimici fraude inficitur; quibus non expurgatur, donec in aream advecta fuerit messis. Audiant denique aream esse (Matth. 3, 12) in qua sic collectum est triticum, ut sub palea delitescat, donec vannum et cribro repurgatum, in horreum tandem reconditur. Quod si hoc malo ad diem usque iudicii laboraturam ecclesiam pronuntiat. Dominus, ut improborum permixtione oneretur, frustra nullo naevo inspersam quaerunt.“

⁸⁶⁰ Vgl. CO 2: 756 (Inst. 4.1.13): „In vitae autem imperfectione toleranda multo longius procedere indulgentia nostra debet. Hic enim valde lubricus est lapsus, neque vulgaribus machinamentis hic satan nobis insidiatur. Fuerunt enim semper qui falsa absolutae sanctimoniae persuasionem imbuti tanquam aërii quidam daemones iam facti essent, omnium hominum consortium aspernarentur, in quibus humanum adhuc aliquid subesse cernerent. Tales olim erant Cathari, et qui ad eorum vesaniam accedebant Donatistae. Tales hodie sunt ex Anabaptistis nonnulli, qui supra alios volunt videri profecisse.“ Vgl. dazu Georg Plasger (2008): *Johannes Calvins Theologie. Eine Einführung*. Göttingen, S. 112: „Indem Calvin Predigt und Sakrament als ausreichende Kennzeichen der Kirche bestimmt, wird deutlich, dass er seine Erkenntnis der Kirche aufgrund seiner Wahrnehmung von zwei

In der Auslegung von Mal 1,2–6 macht Calvin deutlich, dass Gott wegen der göttlichen Adoption nicht nur für das Bundesvolk Israel in der Zeit des Propheten Maleachi, sondern auch für die Kirche in der Reformationszeit sowohl Vater als auch Souverän ist.⁸⁶¹ Wenn die Kirche Gott weder als Vater liebt noch ihn als Souverän fürchtet, herrscht in ihr auch nur die Undankbarkeit wie im damaligen Israel.⁸⁶² Damit die Kirche wahre Kirche sein kann, muss die Bundesbeziehung zwischen Gott und Kirche seitens der Kirche auf Liebe und Gehorsam gründen.

5.2.4 Die Kirche in Calvins Bundesgedanken

Calvins Erwählungs- und Verwerfungslehre leitet sich nicht aus einer Spekulation über Gottes Willen ab, denn er verteidigt die Prädestinationslehre aufgrund der Tatsache, dass es seit der ersten Bundesschließung Erwählte und Verworfenen gibt. Doch auch wenn die Kirche eine Gemeinschaft der Erwählten ist, ist es für ihn unbestreitbar, dass man in der sichtbaren Kirche auch Verworfenen findet. Die sich am Glauben orientierende Lebensweise der Erwählten ist eine Bestätigung ihrer Erwählung, während die auf der Sünde beharrende Lebensweise der Verworfenen ihnen die Verwerfung bescheinigt.

Das Leben der Mitglieder in der Kirche, die Israel im Alten und die Kirche im Neuen Testament einschließt, ist in diesem Sinne als ein Unterscheidungsmerkmal zu betrachten. Während der Bundesherr sich zugleich als Vater und als Souverän offenbart, liebt die Kirche

falschen Verständnissen der Kirche entwirft. Er richtet sich einerseits gegen die Meinung der römisch-katholischen Kirche, nur die Universalkirche sei Kirche im eigentlichen Sinn, die einzelnen Gemeinden vor Ort seien nur Filialen. Nein – so Calvin – die um Wort und Sakrament versammelte Gemeinde ist wirkliche Kirche, weil sie dort Gestalt gewinnt. Gleichzeitig aber ist gegen die aus Calvins Sicht falsche Vollkommenheit einer Kirche zu argumentieren, die er bei den so genannten Schwärmern wahrnimmt. Eine falsche Vollkommenheitsforderung ist eher als Hochmut denn als evangeliumsgemäß zu charakterisieren: »sie wollen durch die Verachtung aller prahlend zeigen, daß sie besser sind als die anderen.«

⁸⁶¹ Vgl. CO 44: 400f.: „Est enim hoc praecipuum caput, sicuti nuper dixi, quod Deus conqueritur se fraudari suo iure, idque dupliciter, quia Iudaei ipsum non colant ut patrem, neque timeant ut dominum. Potuit quidem iure creationis se vocare et dominum et patrem: sed iam exposui cur potius adoptionem exprimat, quia haec gratia praecellit, ubi scilicet Dominus ex genere humano aliquos sibi deligit. Neque enim dicemus causam reperire in hominibus cur hoc faciat. Quos ergo eligere dignatur, eos sanctiore vinculo sibi obstringit. Quod si illi deficiunt, prorsus inexcusabilis est eorum perfidia. [...] Hoc ideo breviter attingere volui, ut sciremus non minorem esse usum huius doctrinae hodie inter nos quam olim inter Iudaeos fuit. Quia etsi non eadem est adoptionis ratio, quod ad unum semen vel ad unam familiam pertinet: tamen non excellimus supra alios propria dignitate, sed quoniam Deus gratuito nos sibi elegit in populum.“

⁸⁶² Vgl. CO 44: 401: „Quum ita sit, ergo nos sumus ipsius: quandoquidem ubi nos redemit Filii sui sanguine, tam incomparabilis gratiae nos participes reddens per evangelium, simul acquisivit in filios et servos. Nisi ergo ipsum ut patrem amamus et reveremur, nisi timeamus ut dominum, eadem hodie in nobis et non minus foeda deprebendetur ingratitude quam in populo illo veteri.“

als Bundesgemeinschaft Gott als ihren Vater und gehorcht ihm als ihrem Souverän. Ohne die Liebe zu Gott sowie den Gehorsam kann die Kirche in Calvins Bundesgedanken nicht die wahre Kirche sein, auch wenn die Liebe und der Gehorsam der Kirche bis zur Wiederkunft Christi nicht vollkommen sein wird.

Das nächste Kapitel fasst als Schlussteil die Ergebnisse dieser Arbeit zusammen. Zudem wird das Verhältnis von Theologie und Exegese Calvins bzw. das Verhältnis zwischen seinem Theologensein und Auslegersein hinsichtlich seines Bundesgedankens überdacht.

6 Ergebnis

6.1 Vergleich: Calvins Bundeslehre mit der Lehre der anderen Theologen

Der Bundesgedanke Calvins ist nicht völlig neu, wenn man ihn im Kontext des 16. Jahrhunderts betrachtet. Der Bund bei den beiden Wittenberger Reformatoren wird als die göttliche Verheißung verstanden, während er bei den beiden Züricher Reformatoren am wichtigsten als das Verhältnis zwischen Gott und Menschen betrachtet wird. Die beiden Aspekte des Bundesbegriffs, d.h. der Bund als göttliche Verheißung und der Bund als das Verhältnis zwischen Gott und Menschen, finden im Bundesgedanken Martin Bucers ihre gleichmäßige Betonung. Bei Calvin ist auch der Bund sowohl die göttliche Verheißung als auch das Verhältnis zwischen Gott und Menschen, was es nicht unwahrscheinlich macht, dass Calvin besonders dem Gedanken Bucers nahekommt.

Bucer und die beiden Züricher Reformatoren betrachten das Verhältnis zwischen Gott und Menschen als die Substanz des Bundes und unterscheiden es von den allen äußerlichen Umständen des Bundes. Es ist für sie von Bedeutung, dass der Kern des Bundes nicht von den zeitlichen Umständen abhängt und ewig unverändert bleibt. Auch bei Calvin ist das Wesentliche des Bundes, dass Gott unser Gott ist und wir sein Volk sind, und dies ändert sich weder im Alten noch im Neuen Testament.

In der Unterscheidung der Bünde ist bei den beiden Wittenberger Reformatoren die Spannung zwischen dem alten und dem neuen Bund sehr deutlich, während der Unterschied der beiden Testamente bei Bucer und den beiden Züricher Reformatoren auf der Ebene von Weniger oder Mehr bleibt. Es ist zu beachten, dass diese beiden Aspekte auch bei Calvin zu finden sind. In der Institutio hängen die erste und zweite Unterscheidung mit dem quantitativen Unterschied von Weniger oder Mehr zusammen, während die dritte und vierte Unterscheidung mit dem qualitativen Unterschied von dem Tod oder dem Leben zusammenhängen.

Calvin erwähnt in der Darlegung seines Bundesbegriffs keine anderen Reformatoren anders als Bullinger, der in seiner Schrift über den Bund den Jeremiakommentar von Johannes Oekolampad zitiert. Aus diesem Grund ist es schwierig, sicher festzustellen, welche Vorläufer Calvin rezipiert hat, aber es ist noch unwahrscheinlicher, dass ihm das Bundesverständnis der anderen Reformatoren unbekannt gewesen wäre, denn bei der Erläuterung der fünften Unterscheidung der Testamente in der Institutio macht er darauf

aufmerksam, dass sie nicht seine eigene ist, sondern er sie aus irgendwelchen anderen Theologen anführt.

Calvins Bundesgedanke ist als solcher im Kontext des 16. Jahrhunderts also gewiss nicht völlig neu, er akzentuiert ihn allerdings auf andere Weise als die anderen Reformatoren. Zunächst nennt Calvin die Substanz des Bundes *gratuita adoptio*, d.h. die gnädige Annahme Gottes. So wird das Verhältnis zwischen Gott und Menschen betont, zumal Calvin es als Beziehung zwischen Vater und Sohn oder zwischen Ehegatten darstellt.

Zweitens besitzt der Bund mit David bei Calvin eine besondere Bedeutung, während Bucer, Zwingli und Bullinger nur den Bund mit Abraham in Erwägung ziehen. Es ist zu vermuten, dass diese Akzentverlagerung Calvins daran liegt, dass sich das Mittleramt Christi für ihn hermeneutisch eng mit dem davidischen Bund verbindet. Ohne den Mittler Christus kann man keine Wirklichkeit in dem Bundesbegriff Calvins sehen und das Mittleramt Christi geht bei ihm eigenartigerweise auf den Bund mit David zurück.

Die Erwählungslehre erörtert Calvin zuletzt gründlich aufgrund seines Bundesbegriffs. Bei ihm gibt es zwei Stufen in der göttlichen Erwählung, d.h. die Erwählung der Nachkommenschaft und die Erwählung einzelner Personen. Gott hat nicht nur Abraham, sondern auch seine Nachkommen zum göttlichen Bund auserwählt, aber zugleich hat er in der Nachkommenschaft Abrahams einzelne Personen zum ewigen Leben auserwählt. Diese zwei Stufen entsprechen der Unterscheidung des Bundes zwischen Buchstaben und Geist und sind deutlich nur im Sinne von den zwei Stufen des Bundes zu verstehen. Es ist dennoch nicht zu übersehen, dass Gott bei Calvin auch im Neuen Testament die Nachkommenschaft in seinen Bund aufnimmt und die zwei Stufen des Bundes bzw. die zwei Stufen der Erwählung beständig jeweils auf eigene Weise die Gnade Gottes zeigen.

6.2 Vergleich: Calvins Josuakommentar mit seinen anderen Kommentaren

6.2.1 Bundestheologische Charakteristika in den exegetischen Werken

Calvin thematisiert in seinen exegetischen Schriften wiederholt das Verhältnis zwischen Gott und Menschen als den Kern des Bundes und die christologische Bedeutung in dem Bundesbegriff. Bei Calvin ist der Bund dem Wesen nach als beidseitig zu verstehen: Gott ist unser Gott ist und wir sind sein Volk. Diejenigen, die Calvins Bundesbegriff als die göttliche Einseitigkeit definieren wollen, ignorieren, dass er wie Bullinger die Substanz des Bundes selbst als das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk betrachtet. In der Bundesbeziehung

verlangt er bei Calvin von Abraham, Israel, David und auch von uns die Treue sowie den Gehorsam, ohne die das Verhältnis zwischen Gott und Menschen nicht stabil bleiben können.

Da der Bund vom Menschen gebrochen und zerstört werden kann, spielt Christus für Calvin in der Bundesbeziehung die tragende Rolle. Er betont in seinen exegetischen Werken mehrmals, dass Christus das Fundament des Bundes ist. Das dreifache Amt Christi bezieht sich hauptsächlich auf die Erfüllung des göttlichen Bundes, d.h. sein prophetisches Amt steht im Zusammenhang mit der Verkündigung der göttlichen Unterweisung, sein hohepriesterliches Amt mit der wirklichen Bestätigung des Bundes und sein königliches Amt mit der Wiederherstellung der Kirche als Bundesgemeinschaft. Bei Calvin ist es eindeutig, dass sich der göttliche Bund einzig und allein auf Christus stützt, der sich deshalb mit allen Bundesschließungen in der Bundesgeschichte auf engste verbindet. Dies ist der Grund, warum Calvin die göttliche Erlösung ganz und gar vom göttlichen Bund abhängig macht. Die Errettung der Menschen entspringt der Barmherzigkeit Gottes und dem gnädigen Bund, der in Christus ganz und gar erfüllt wird. In diesem Sinne ist der Bund nicht mehr wirkungsvoll für die Erlösung, wenn man den Glauben an Christus nicht hat, wie die Juden im Neuen Testament und die römisch-katholische Kirche in der Reformationszeit. Auch das göttliche Volk im Alten Testament musste bei Calvin in der Bundesbeziehung Christus dem Fundament des Bundes nahekommen. Er ist die Seele, der Skopus und die Wirklichkeit des Gesetzes, das selbst die Israeliten zu ihm hinführt, um ihn um den Geist der Wiedergeburt zu bitten. Es ist jedoch zu beachten, dass Christus bei Calvin nicht die Substanz des Bundes ist, auch wenn er in seinem Bundesgedanken von größter Bedeutung ist. Christus ist zwar sein Fundament und der Mittler des Bundes, aber er ist nicht dessen Wesen. Wenn man dies nicht richtig auffasst und Calvins Theologie nur christozentrisch interpretiert, dann ist sein Bundesgedanke leicht misszuverstehen.

Achim Detmers fasst die Unterschiede zwischen dem alten und dem neuen Bund in der Institutio zusammen und legt den Schluss nahe, dass der lutherische Unterschied zwischen Evangelium und Gesetz bei Calvin das Wesen des Bundes betrifft.⁸⁶³ Cornelis Graafland analysiert die formalen Unterschiede zwischen dem alten und dem neuen Bund in Calvins

⁸⁶³ Vgl. Detmers (2001), S. 290f.: „Diese genannten Unterschiede machen allerdings deutlich, daß Calvin zwar die oberdeutsch-schweizerische These einer substantiellen Einheit des Bundes rezipierte, ihr aber nicht bis in die letzte Konsequenz folgte. Denn – anders als Bullinger und Bucer – erfaßte Calvin den Unterschied im wesentlichen in der (lutherischen) Kategorie von Gesetz und Evangelium. Damit war aber nicht nur der *modus administrationis*, sondern im Grunde auch die Substanz des Bundes selbst berührt.“

Auslegung von Jer 31 und fragt, ob Christus und die Gnade des Heiligen Geistes wirklich eine Form des Bundes sein können.⁸⁶⁴ Peter A. Lillback überspitzt bei der Zusammenfassung der calvinischen Terminologie insofern die Konzeption des calvinischen Bundesbegriffs, als es für Calvin den alten Bund gäbe, der eine andere Substanz hat, als der neue Bund.⁸⁶⁵ Die Substanz des Bundes ist bei Calvin jedoch weder Christus noch Evangelium noch die Gnade des Heiligen Geistes noch die Rechtfertigung allein durch Glauben noch die Erlösung ohne Verdienst. Dass Gott unser Gott ist und wir sein Volk sind, ist allein der Kern des Bundes bei Calvin, wie bei Bucer, Zwingli und Bullinger. Calvins Eigenart besteht darin, dass er die lutherische Spannung zwischen Evangelium und Gesetz als seinen qualitativen Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Bund annimmt. Möglicherweise ist dies darauf zurückzuführen, dass Calvin die Ansicht Luthers teilt, dass die Unterscheidung zwischen Buchstaben und Geist nicht an dem Gesetz bzw. dem alten Bund liegt, sondern an denjenigen, die in der Bundesbeziehung Christus bzw. das Evangelium vernachlässigen und nur an dem Gesetz hängen bleiben. Da der göttliche Bund bei Calvin dem Wesen nach einzig und ewig ist, besitzt das Gesetz bzw. der alte Bund keine andere Substanz als das Evangelium bzw. der neue Bund. Auf der menschlichen Seite gibt es bei Calvin lediglich den gebrochenen Bund. Zusammenfassend wird man sagen dürfen: Der Kern des Bundes als das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk bleibt unverändert sowohl im Alten Testament als auch im Neuen Testament. Die Unterscheidung zwischen dem alten und dem neuen Bund schließt in sich nicht nur den quantitativen Aspekt von Mehr oder Weniger, sondern auch den qualitativen Aspekt von dem Leben und dem Tod ein. Der erstere unterscheidet zwar die Zeiten des Alten Testaments von den des Neuen Testaments, aber der letztere wirkt sich sowohl in den Zeiten des Alten Testaments als auch in den des Neuen Testaments aus.

⁸⁶⁴ Vgl. Graafland (1993), S. 130f.: „Diese Spannung wird bestätigt, wenn Calvin den Unterschied in bezug auf die Form der beiden Bünde konkretisiert. Wenn Calvin Jer 31, 31ff einigermaßen gerecht werden will, ist es notwendig, den Unterschied der Form beider Bünde so weit als möglich inhaltlich auszufüllen. Calvin schreibt: «Diese Form betrifft nicht nur die Wörter, sondern in erster Linie Christus; weiter die Gnade des Heiligen Geistes und die ganz äußerliche Weise des Unterrichts». Das ist nicht wenig. Ist es möglich, so fragen wir, dies alles zur Form zu rechnen?“

⁸⁶⁵ Vgl. Lillback (2001), S. 159: „The New Covenant in the broad sense (1B) can be identified with what Calvin meant by the phrase ‘the same in substance.’ Thus the covenant of grace has always had the same law and doctrine since the beginning of the world. This includes Christ, justification, sacraments, the Word of God, and eternal life. Accordingly, the New Covenant in the narrow sense (1A) and the covenant of the law in the broad sense (2B), are to be included in it. But the covenant of the law in the narrow sense (2A) is not. Thus the covenant of the law in the narrow sense (2A) is a true opposite of the New Covenant (1B). The covenant of the law in the narrow sense is different in substance from the New Covenant because it substitutes works of merit for the righteousness of Christ.“

Die Auffassung Calvins, dass die Bundesgeschichte erst mit dem Bund mit Abraham anfängt, scheint im Kontext des 16. Jahrhunderts einzigartig zu sein. Denn bei Luther, Melanchthon, Zwingli und Bullinger⁸⁶⁶ wird der göttliche Bund nach dem Sündenfall bereits mit Adam geschlossen, doch Calvin weist in seinem Genesiskommentar den Bundesschlüssen mit Adam und Noah kein Gewicht zu. Es ist bemerkenswert, dass die Verheißung in Gen 3 und der Bund in Gen 6 und 9 bei Calvin überhaupt keine christologische Bedeutung besitzen. Erst mit Abraham wird der göttliche Bund geschlossen, der die Versöhnung zwischen Gott und Menschen begründet und die Kirche als Bundesgemeinschaft konstituiert.

Seit dieser ersten Bundesschließung gibt es bei Calvin in der Bundesgeschichte keinen unvereinbaren Bund. Sogar der neue Bund im Jeremiabuch, der kräftig das Reich Christi erwarten lässt, steht keinesfalls in Widerspruch zum ersten Bund, in dem nach wie vor die Hoffnung auf die Erlösung liegt. Das Verhältnis zwischen dem ersten Bund und dem neuen Bund findet bei Calvin die Entsprechung in der Relation des mosaischen Bundes zum Bund mit Abraham. Wie der Bund auf dem Berg Sinai den abrahamischen Bund bekräftigt, versichert der neue Bund in der Bundesgeschichte die gnädige Erlösung des ersten Bundes.

Bei Calvin fällt in der Bundesgeschichte dem Bund mit David eine Schlüsselstellung zu, der bei den anderen Reformatoren kaum Erwähnung findet. Während der Bund auf dem Berg Sinai mit den Israeliten geschlossen worden war, um sie an den Bund mit Abraham zu erinnern und ihn zu bestätigen, ist der Bund mit David geschlossen worden, weil Israel nach der Eroberung des Landes Kanaan beinahe den göttlichen Bund zerbrochen hatten. Im davidischen Bund hat Gott seinem Volk die ewige Gnade verheißen, nicht wegen seines Volkes, das den göttlichen Bund gebrochen hat, sondern um seines auserwählten Königs willen. Bei Calvin wurde die Hoffnung auf die Erlösung des ganzen Volkes jetzt ausschließlich auf die Person des Königs gesetzt. Da die Verheißung in 2. Sam 7,12 unmittelbar auf Christus hindeutet, ist der Bund mit David ein Anhaltspunkt dafür, dass Gott in der Person Christi als Haupt der Kirche die ewige Gnade seiner Kirche zuteilwerden lässt. Es ist bezeichnend für den Bund mit David bei Calvin, dass er in diesem Bund das Königtum und das Heiligtum, nämlich das königliche Amt und das priesterliche Amt zusammenbindet, indem er nicht nur die göttliche Auserwählung des Stammes Juda, sondern auch die des Berges Zion als die Wiederherstellung der Kirche kennzeichnet, weil die vollkommene

⁸⁶⁶ Vgl. Opitz (2004), S. 327, 345.

Erlösung des ganzen Volkes lediglich in Christus zustande kommt, der die beiden Ämter ausübt. Auch in Bezug auf den neuen Bund im Jeremiabuch fällt es bei Calvin ins Gewicht, dass das Königtum und das Heiligtum nach der Rückkehr des Volkes in Christus wieder eingerichtet werden sollten.

6.2.2 Gott und Kirche im Josuakommentar

Wer ist der Gott des Genfer Reformators? Die Antwort hat sich im Lauf der Zeit verändert. Im 19. Jahrhundert wurde diese Frage aufgrund seiner – eher vom damaligen Zeitgeist dominierten – Prädestinationslehre beantwortet: Gott ist für ihn der Gott der Prädestination, d.h. ein Despot, der alles vorherbestimmt, den menschlichen Willen unterdrückt und die Menschen zwingt, seine Gebote zu befolgen. Im 20. Jahrhundert wurde auf dieselbe Frage – wie eine Gegenbewegung – eine andere Antwort gegeben: Gott ist für Calvin der Gott des gnädigen Bundes, d.h. ein Vater, der sich in Christus mit den Menschen versöhnt, sie als seine Kinder adoptiert und sich liebevoll um sie kümmert.

Es entsteht nun eine Frage im Rahmen dieser Arbeit, ob sich der Bundesgott bei Calvin lediglich als Vater zeigt. In der Schöpfung hat Gott bei Calvin jedoch sich selbst sowohl als Souverän wie auch als Vater offenbart. Der göttliche Bund ist bei Calvin eine göttliche Handhabung dafür, dass die Sünder, die diese Gotteserkenntnis verloren haben, in Christus wieder Gott als Souverän und als Vater annehmen können. Im Bundesverhältnis ist Gott wie in der Schöpfung der Souverän, der die Ungerechtigkeit seines Volkes nicht unbeachtet lässt und mit dem gerechten Urteil die Sünden beseitigt, und der Vater, der sein Volk liebt und für es sorgt. Göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit rein theoretisch zusammenzubinden, geht zwar über unseren Horizont, aber mit dem Glauben hält Calvin zugleich an der Erkenntnis des Gottes als Souverän und an der Erkenntnis des Gottes als Vater fest. Im Josuakommentar bedeutet die Bundeslade die Gegenwart des Gottes, die sowohl die göttliche Gnade als auch die göttliche Majestät manifestiert. Calvin charakterisiert hier den einzigen Gott als den barmherzigen Gott, zu dem sein Volk das Vertrauen haben soll, und als den gerechten Gott, vor dem sein Volk die Ehrfurcht haben soll. Für Calvin ist es klar, dass die Erkenntnis Gottes als Vater und die Erkenntnis Gottes als Souverän keineswegs voneinander zu trennen sind.

Diese doppelte Gotteserkenntnis spielt die entscheidende Rolle für die Kirche als Bundesgemeinschaft. Wie soll sich das Bundesvolk in der Bundesbeziehung gegenüber dem

Bundsgott verhalten? Bei Calvin ist diese Frage nicht zu beantworten, ohne die Gotteserkenntnis in Erwägung zu ziehen. Die Kirche soll Gott, der sich aus väterlicher Liebe um seine Kinder kümmert, lieben und ihm, der gerecht die Welt regiert, gehorchen. Hier ist zu beachten, dass er in der Bundesbeziehung von seinem Volk zwar den Gehorsam verlangt, aber er es nicht zwingt, seine Gebote zu befolgen. Das göttliche Volk unterwirft sich der göttlichen Herrschaft allein aus Liebe zu Gott, da die Einhaltung der göttlichen Gesetze sonst unerträgliche Heuchelei wäre. Die Liebe zu Gott und der Gehorsam sind bei Calvin die Merkmale, die die wahre Kirche von der falschen Kirche unterscheiden, auch wenn die Kirche vor der Wiederkunft Christi Gott niemals vollkommen lieben und ihm gehorchen kann. Die Predigt des Wortes soll wirklich gehört und befolgt werden und die Sakramente sollen im Glauben angenommen werden. In der Bundesbeziehung verbindet Gott sich mit uns und wir verbinden uns mit ihm, indem er aus Liebe zu uns immerwährend seiner Verheißung treu bleibt und wir uns aus Liebe zu ihm freiwillig das göttliche Gesetz auferlegen.

6.3 Kontext und Auslegung

In dieser Arbeit ist deutlich geworden, dass Calvins Theologie nicht nur in seinem Hauptwerk, nämlich in der *Institutio*, sondern auch in seinen exegetischen Werken offenbar gut aufgezeigt werden kann, zumal es für ihn auch nicht möglich gewesen ist, in der *Institutio* alle theologischen Themen ausführlich zu behandeln. Er war hauptsächlich als Exeget der Kirche tätig, indem er sonntags und wochentags in der Gemeinde predigte, in der Akademie die biblischen Bücher auslegte, in den *congrégations* die Bibelkonferenz nicht nur für die Genfer Pfarrer, sondern auch für die Laien leitete und am Schreibtisch die Kommentare zu den alttestamentlichen und neutestamentlichen Büchern schrieb. Calvins Theologie, die durch Analyse seiner exegetischen Schriften dargestellt wird, ist nicht anders als seine theologischen Ansichten in der *Institutio*, die in ihrer endgültigen Fassung seine beinahe 20-jährige exegetische Arbeit widerspiegelt, d.h. hier existiert kein Widerspruch, auch wenn es in seiner Auslegung Akzentverlagerungen geben kann.

Es stellt sich nun die Frage, ob Calvins Exegese wirklich eine Exegese ist, oder ob er seine Theologie in seine Auslegung einfügt. In Bezug auf seinen Bundesgedanken sind der Bund mit Adam und der neue Bund im Jeremiabuch hier erwähnenswert. Cornelis Graafland kritisiert, dass Calvin in seiner Auslegung von Jer 31 den Sinn des neuen Bundes abschwächt,

um so die Einheit des Bundes zu betonen, die ein zentrales Thema der *Institutio* bildet.⁸⁶⁷ Es scheint wirklich so, aber die Frage, weshalb er auf die Einheit des Bundes auch in seiner Auslegung zu Jer 31 nicht verzichten kann, muss dennoch beantwortet werden. Dass der göttliche Bund nach dem Wesen einzig und ewig ist, bedeutet für Calvin, dass es den einzigen Gott, sein einziges Volk und den einzigen Mittler, nämlich Jesus Christus gibt. In der Heilsgeschichte bringt Christus der Mittler den einzigen Bund zwischen dem Gott und seinem Volk zustande. So ist im Bundesgedanken Calvins die christologische Bedeutung sehr ausgeprägt. Deshalb kann der neue Bund im Jeremiabuch nicht allein den christologischen Charakter in Besitz nehmen. Diese Auffassung teilt Calvin auch mit den anderen Reformatoren, d.h. dieser Bundesgedanke ist die reformatorisch-theologische Gemeinsamkeit gegen die Wiedertäufer und die römisch-katholische Kirche. Es ist jedoch in der Auslegung Calvins zu beachten, dass er zugleich den historischen Kontext erläutert, warum der Prophet damals von einem neuen Bund sprechen musste.

In seiner Genesisauslegung macht Calvin deutlich, dass der göttliche Bund für die ewige Erlösung erst mit Abraham geschlossen wurde. Calvin nennt die Geschichte Abrahams den Bund, während er die Geschichte Adams als die Schöpfung und die Geschichte Nochs als die Sintflut bezeichnet.⁸⁶⁸ Wie oben gesehen interpretieren Luther, Melanchthon, Zwingli und Bullinger die Verheißung in Gen 3,15 als den Bund mit Adam nach dem Sündenfall. Calvin selbst macht aufmerksam in der Auslegung zu Gen 3,15 darauf, dass der Samen bei anderen Auslegern auf Christus hindeutet. Aber für Calvin hat der Samen den kollektiven Sinn und bezeichnet nur die allgemeine Nachkommenschaft Evas. Aus philologischem Grund spielt der Bund mit Adam bei Calvin keine bedeutende Rolle in der Bundesgeschichte. Auch wenn Adam bei Calvin theologisch betrachtet aufgrund des göttlichen Bundes in Christus errettet worden ist, hat der Bund mit Adam in der Schrift keinen exegetischen Grund.

Die Frage, ob Calvins Exegese wirklich eine Exegese ist, oder ob er seine Theologie in seine Auslegung einfügt, ist nicht leicht zu beantworten. Im Rahmen dieser Arbeit kann man nur sagen, dass Calvin als Humanist in seiner Exegese die philologische Arbeit und den historischen Kontext über die biblischen Texte durchaus beachtet und er als Reformator auch in seiner Auslegung keinesfalls auf die reformatorisch-theologischen Prinzipien verzichtet. Es

⁸⁶⁷ Vgl. Graafland (1993), S. 128–130.

⁸⁶⁸ Vgl. CO 23: 105, 168.

ist jedoch ganz deutlich für jeden Ausleger, dass niemand ohne seine theologische Grundlage die biblischen Texte auslegen kann. In diesem Sinne hat Calvin seit 1539 sein theologisches Meisterwerk, nämlich die *Institutio* als hermeneutische Grundlage der biblischen Exegese für die Theologiestudenten präsentiert.

6.4 Zusammenfassung

Abschließend seien die Ergebnisse dieser Arbeit im Blick auf Calvins Bundesgedanken noch einmal thesenhaft zusammengefasst:

1. Calvin vereint in seinem Bundesbegriff zugleich den *promissio*-Begriff (die Einseitigkeit des Bundes) und den *foedus*-Begriff (die Gegenseitigkeit des Bundes), da er wie Martin Bucer den Unterschied zwischen den Wittenberger und den Züricher Reformatoren nicht als einen Widerspruch betrachtet.

2. Die Substanz des Bundes bei Calvin ist das Verhältnis zwischen Gott und Menschen, wie bei Bucer, Zwingli und Bullinger. Der Kern des Bundes selbst zeigt die Gegenseitigkeit des Bundes in seinem Bundesgedanken.

3. Das Fundament des Bundes ist Christus. Auch wenn der Bund als ein gnädiger Bund von dem Werk des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes abhängt, sind die christologischen Akzentuierungen im Bundesbegriff sehr ausgeprägt. Dass Christus den göttlichen Bund ganz und gar erfüllt, ist eine Bestätigung der Einseitigkeit des Bundes für Calvin.

4. Der alte und der neue Bund bei Calvin sind derselbe Bund nach dem Wesen des Bundes, d.h. dass Gott unser Gott ist und wir sein Volk sind. Auch wenn in der Forschung darauf hingewiesen wurde, dass der alte Bund bei Calvin eine andere Substanz hat als der neue Bund, ist der göttliche Bund bei Calvin hinsichtlich des Wesens des Bundes einzig und ewig in der Bundesgeschichte.

5. Calvin sieht die Unterschiede zwischen dem alten und dem neuen Bund auf zwei Ebenen. Die göttliche Offenbarung ist im neuen Bund deutlicher als im alten Bund. Das Wirken des Heiligen Geistes ist mächtiger im neuen Bund als im alten Bund. Diese quantitative Abgrenzung findet sich auch bei Bucer, Zwingli und Bullinger.

6. Calvin betrachtet den alten Bund als das Gesetz, das den Tod bringt, und den neuen Bund als das Evangelium, das das Leben schenkt. Dieser qualitative Unterschied lässt sich

auf die Wittenberger Reformatoren zurückzuführen.

7. In der Bundesgeschichte nimmt der Bundschluss mit Abraham die zentrale Stellung ein, denn Gott hat seinen gnädigen Bund zuerst mit ihm geschlossen, weshalb Adam und Noah kein besonderes Gewicht für den Bundesgedanken besitzen.

8. Der Gesetzesbegriff hängt bei Calvin auf engste mit dem Bundesbegriff zusammen. In dem Sinne, dass das Gesetz im Bundschluss mit Mose eine Bekräftigung der Bundeschließung mit Abraham war, wird das Gesetz mit dem Bund gleichgesetzt. Es ist bemerkenswert, dass Christus bei Calvin sowohl als Mittler des Bundes wie auch als Mittler des Gesetzes bezeichnet wird.

9. Der Bundschluss mit David ist bei Calvin von Bedeutung für die Christologie. Die Gnade des Bundes wird um des Königs willen seinem Volk gewährt. David deutet in seiner Person auf Christus hin.

10. Der neue Bund im Jeremiabuch bezieht sich bei Calvin auch auf Christus. In ihm sollten das Königtum und das Heiligtum wieder eingerichtet werden, d.h. er sollte zugleich das königliche Amt und das hohepriesterliche Amt für die Erfüllung des Bundes übernehmen.

11. Trotz der Wichtigkeit der christologischen Aspekte im calvinischen Bundesbegriff kann die Gegenseitigkeit des Bundes bei dem Genfer Reformator nicht aufgehoben werden.

12. Als ein Beteiligter der Bundeschließung liebt Gott hingebungsvoll seine Kinder wie ein Vater und regiert gerecht sein Volk wie ein Souverän. Die göttliche Barmherzigkeit und die göttliche Gerechtigkeit stehen in Calvins Bundesgedanken keineswegs im Widerspruch.

13. Als ein Beteiligter der Bundeschließung liebt die Kirche Gott als den Vater und gehorcht ihm als dem Souverän. Während die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente die objektiven Merkmale der Unterscheidung zwischen der wahren und der falschen Kirche sind, betrachtet Calvin in seinem Bundesgedanken die Liebe zu Gott und die Gehorsamkeit als die subjektiven Merkmale der Unterscheidung zwischen der wahren und der falschen Kirche.

14. In Calvins Bundesgedanken bilden Israel im Alten Testament und die Kirche im Neuen Testament eine Einheit. Israel im Alten Testament wurde bei Calvin keinesfalls durch die Kirche im Neuen Testament ersetzt. Die Juden und die Heiden werden ausschließlich durch den Glauben an Christus in die Bundesgemeinschaft eingepflanzt.

15. Die Lehre der Erwählung sowie der Verwerfung gewinnt in Calvins Bundesgedanken eine bundesgeschichtlich-ekklesiologische Dimension. Seit der Bundeschließung mit Abraham unterscheiden sich die Erwählten von den Verworfenen. Calvins Prädestinationslehre beruht keineswegs auf einer abstrakten Spekulation über den Willen Gottes, sondern auf der Bundesgeschichte und dem Wesen der Kirche selbst, die Gott auf dem Fundament des Bundes aufgebaut hat.

Zusammenfassung

Calvins Josuakommentar zeigt deutlich, dass er auf der einen Seite der hebräischen Grammatik und der hebräischen Spracheigenheit relativ kundig ist und die philologische Arbeit nicht außer Acht lässt, und dass er auf der anderen Seite an Gott des Bundes glaubt, der als allmächtiger Herrscher mit seiner eigenen Kraft seine Bundesverheißung vollständig zustande bringt und dabei seinem Volk seine Gerechtigkeit offenbart. Klar ist von vornherein, dass Calvin sich in seiner Auslegung zum Josuabuch sowohl als Humanisten wie auch als Reformator zeigen will.

Aus dem historischen Kontext wird es fassbar, dass Calvins Bundesgedanke unter dem Einfluss der Reformatoren in Wittenberg, Strasbourg und Zürich steht. Bezüglich des Bundesbegriffs ist der göttliche Bund bei Calvin sowohl die Bundesverheißung als auch das Verhältnis zwischen Gott und Menschen wie Martin Bucer, der in seinen Bundesgedanken den promissio-Begriff, der bei Martin Luther und Philipp Melanchthon in der Mitte steht, und den foedus-Begriff, auf den Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger Akzent legen, zugleich aufnimmt. Der Genfer Reformator akzeptiert auch in der Problematik über die Unterscheidung zwischen dem alten Bund und dem neuen Bund den quantitativen Unterschied von Weniger oder Mehr, den Martin Bucer und die Züricher Reformatoren durchaus betonen, und den qualitativen Unterschied von Tod oder Leben, der für die Wittenberger Reformatoren kennzeichnend ist.

In Calvins exegetischen Werken wird das Verhältnis zwischen Gott und Menschen und die christologische Bedeutung im Bundesbegriff wiederholt thematisiert und auch die Bezogenheit des Bundes auf die Ekklesiologie, die Erlösungslehre, die Christologie und die Gesetzlehre wird ausdrücklich aufgezeigt. Dies zeigt, dass die Gegenseitigkeit und die Einseitigkeit des Bundes in seinem Bundesgedanken miteinander zusammenhängen und sein Bundesbegriff als ein Schlüssel zum Verständnis seiner anderen Lehren dienen kann.

Im Josuakommentar ist für Calvin der Bundesgott sowohl unser Vater, der uns liebt, als auch unser Souverän, der uns beherrscht, und die Kirche als Bundesgemeinschaft soll dementsprechend auch Gott lieben und ihm gehorchen. Ohne die Treue der beiden Beteiligten kann die Bundesbeziehung nicht stabil bleiben. Das Wesen des Bundes bei Calvin ist, dass Gott unser Gott ist und wir sein Volk sind. Die Gotteslehre und die Ekklesiologie bei Calvin bleiben in seinem Bundesgedanken untrennbar miteinander verbunden.

Literaturverzeichnis

1. Quellen

- Brenz, Johannes (1561): *Brevis et pia explicatio in Librum Josuae*. Frankfurt: Peter Brubach.
- Bucer, Martin (1527): *Enarrationum In Evangelia Matthaei, Marci, & Lucae. Loci communes syncerioris Theologiae supra centum, ad simplicem scripturarum fidem, citra ullius insectationem aut criminationem, excuſi. Primus*. Argentorati.
- Bucer, Martin (1529): *S. Psalmorum libri quinque ad Ebraicam veritatem versi, et familiari explanatione elucidati*. Argentorati: Georgius Ulricherus Andlanus.
- Bucer, Martin (1536): *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli. Continens metaphrasim et enarrationem in Epistolam ad Romanos*. Argentorati: Rihel.
- Bullinger, Heinrich (1532): *De prophetae officio, et quomodo digne administrari possit, oratio*, Henrycho Bullingero Authore. Zürich: Christoph Froschauer.
- Bullinger, Heinrich (1534a): *De testamento seu foedere Dei unico & aeterno Henrychi Bullingeri brevis expositio*. Zürich: Christoph Froschauer.
- Bullinger, Heinrich (1534b): *Von dem einigen unnd ewigen Testament oder Pundt Gottes*. Zürich.
- Calvin, Johannes (1564): *Commentaires de M. Jean Calvin, sur le livre de Josué. Avec une préface de Theodore de Besze, contenant en brief l'histoire de la vie et mort d'iceluy*. A Geneve, de l'imprimerie de François Perrin. M. D. LXIII.
- Estienne, Robert (1557): *Biblia utriusque Testamenti. De quorum nova interpretatione et copiosissimis in eam annotationibus lege quam in limine operis habes epistolam*. Unter Mitarbeit von Sante Pagnini, Claude Baduel, Théodore de Bèze, saint Jérôme und François Vatable. Genève.
- Münster, Sebastian (1534): *Hebraica Biblia. Latina planeque nova Sebastii. Munteri [...]*. Prior Tomus: *Mosaicos libros quinque, Iehosuam, Iudicum, Samuelis lib. duos, Regum lib. duos*. Basileae.

2. Sekundärliteratur

- Alting von Geusau, L. G. M. (1963): *Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin. Gesehen im Rahmen seiner Sakraments- und Tauftheologie. Synthese oder Ordnungsfehler? Mit einem Anhang über die Kindertaufe auf dem Tridentinischen Konzil*. Bilthoven, Mainz.
- Armstrong, Brian G. (1988): *The Concept of Restoration/Restitution in Calvin*. In: Wilhelm

- H. Neuser (Hg.): Calvinus Servus Christi. Budapest, S. 143–150.
- Assel, Heinrich (2004): »Bund« - souveränes Leben mit Gott im Gebot und Gesetz. Heinrich Bullingers »Von dem einigen und ewigen Testament oder Pundt Gottes« (1534). In: *EvTh* 2004 (64/2), S. 148–158.
- Aymon, Jean (Hg.) (1710): Tous les synodes nationaux des eglises reformees de France: auxquels on a joint des mandemens roiaux, et plusieurs lettres politiques. 2 Bd. La Haye.
- Baker, J. Wayne (1980): Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition. Athens, Ohio.
- Baker, J. Wayne (1998): Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect. In: *SCJ* 1998 (29/2), S. 359–376.
- Barbee, David (2011): Covenantal Spirituality: Bernardine Themes in Calvin's Covenantal Theology. In: *WThJ* 2011 (73), S. 133–155.
- Benoît, Jean-Daniel (1966): The History and Development of the *Institutio*: How Calvin Worked. In: Gervase Elwes Duffield (Hg.): John Calvin. Grand Rapids, S. 102–117.
- Bierma, Lyle D. (1983): Federal Theology in the Sixteenth Century: Two Traditions? In: *WThJ* 1983 (45), S. 304–321.
- Bizer, Ernst (1964): Theologie der Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon (1519-1524). Neukirchen-Vluyn.
- Blacketer, Raymond A. (2005): The Moribund Moralizer. Ethical Lessons in Calvin's Commentary on Joshua. In: *NAKG / DRCH* 2005 (85), S. 149–167.
- Blacketer, Raymond A. (2006a): Calvin as commentator on the Mosaic Harmony and Joshua. In: Donald K. McKim (Hg.): Calvin and the Bible. Cambridge, S. 30–52.
- Blacketer, Raymond A. (2006b): The School of God. Pedagogy and Rhetoric in Calvin's Interpretation of Deuteronomy. Dordrecht.
- Blacketer, Raymond A. (2008): No Escape by Deception: Calvin's Exegesis of Lies and Liars in the Old Testament. In: *R&RR* 10/3, 267–289.
- Bodmer, Walter (1946): Der Einfluss der Refugianteneinwanderung von 1550-1700 auf die schweizerische Wirtschaft. Ein Beitrag zur Geschichte des Frühkapitalismus und der Textilindustrie. Zürich.
- Boer, Erik Alexander de (2008): Origin and originality of John Calvin's 'Harmony of the law', the expository project on Exodus-Deuteronomy (1559-1563). In: *ATh* 2008 (28/2,

- Supplementum 10), S. 41–69.
- Boer, Erik Alexander de (2012): *The genevan school of the prophets. The congrégations of the company of pastors and their influence in 16th century Europe.* Genève.
- Boer, Erik Alexander de (Hg.) (2014): *Ioannis Calvinii opera omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Varia. Volumen I. Congrégations et disputationes.* Genève.
- Boisson, Didier; Daussy, Hugues (2006): *Les protestants dans la France moderne.* Paris.
- Bornkamm, Heinrich (1948): *Luther und das Alte Testament.* Tübingen.
- Bruggink, Donald J. (1959): Calvin and Federal Theology. In: RR 1959 (13/1), S. 15–22.
- Busch, Eberhard (2011): Calvins Lehre vom Bund und die Föderaltheologie. In: Marco Hofheinz, Wolfgang Lienemann und Martin Sallmann (Hg.): *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins.* Göttingen, S. 169–181.
- Campi, Emidio (2016): Theological Profile. In: Amy Nelson Burnett und Emidio Campi (Hg.): *A Companion to the Swiss Reformation.* Leiden, S. 447–488.
- Choisy, Eugène (1951): *Le Réforme calvinienne.* In: Paul-E. Martin (Hg.): *Histoire de Genève des origines à 1798.* Genève, S. 231–255.
- Cottrell, Jack Warren (1971): *Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli.* Dissertation. Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey.
- Courvoisier, Jaques (1933): *La notion d’Eglise chez Bucer dans son développement historique.* Paris.
- Cramer, Lucien (1951): *La politique extérieure. La diplomatie et la guerre – 1536-1603.* In: Paul-E. Martin (Hg.): *Histoire de Genève des origines à 1798.* Genève, S. 283–314.
- Dankbaar, W. F. (1982): *Calvijn. Zijn weg en werk.* Nijkerk.
- Decrue, Francis (1879-1888): *Le complot des fugitifs en 1563.* In: *Mémoires et documents publiés par la Société d’histoire et d’archéologie de Genève 1879-1888* (20), S. 385–428.
- Detmers, Achim (2001): *Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin.* Stuttgart, Berlin, Köln.
- Dowey, Edward A. (1952): *The Knowledge of God in Calvin’s Theology.* New York.
- Edmondson, Stephen (2004): *Calvin’s Christology.* Cambridge.
- Eenigenburg, Elton M. (1957): *The Place of the Covenant in Calvin’s Thinking.* In: RR 1957

- (10/4), S. 1–22.
- Engammare, Max (1996): *Joannes Calvinus trium linguarum peritus?* La question de l'hébreu. In: BHR 1996 (58/1), S. 35–60.
- Engels, Wolfgang (1967): Das Gesetzesverständnis Calvins vornehmlich nach seinen Kommentaren zu den Briefen des Paulus. Dissertation. Theologische Fakultät Göttingen.
- Faulenbach, Heiner (1973): Weg und Ziel der Erkenntnis Christi. Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus. Neukirchen-Vluyn.
- Feld, Helmut (Hg.) (1992): Commentarii in Pauli epistolas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses (Ioannis Calvinii opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XVI). Genève.
- Feld, Helmut (Hg.) (1994): Commentarii in Secundam Pauli epistolam ad Corinthios (Ioannis Calvinii opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XV). Genève.
- Feld, Helmut (Hg.) (1997): In Evangelium secundum Johannem Commentarius Pars prior (Ioannis Calvinii opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XI/1). Genève.
- Feld, Helmut (1997): Einleitung. In: Helmut Feld (Hg.): In Evangelium secundum Johannem Commentarius Pars prior (Ioannis Calvinii opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XI/1). Genève, S. XI–XXXVII.
- Feld, Helmut (Hg.) (1998): In evangelium secundum johannem commentarius Pars altera (Ioannis Calvinii opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XI/2). Genève.
- Feld, Helmut (Hg.) (2001a): Commentariorum in Acta Apostolorum Liber primus (Ioannis Calvinii opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XII/1). Genève.
- Feld, Helmut (Hg.) (2001b): Commentariorum in Acta Apostolorum Liber posterior (Ioannis Calvinii opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XII/2). Genève.
- Ganoczy, Alexandre (1966): Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice. Wiesbaden.
- Ganoczy, Alexandre (1976): Calvin als paulinischer Theologe. Ein Forschungsansatz zur Hermeneutik Calvins. In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): Calvinus theologus. Neukirchen-Vluyn, S. 39–69.
- García, Aurelio A. (2007): Bullinger's De testamento. The Amply Biblical Basis of Reformed

- Origins. In: Emidio Campi und Peter Opitz (Hg.): Heinrich Bullinger. Life - thought - influence. Zürich, S. 671–692.
- Geisendorf, Paul-F. (1959): L'Université de Genève, 1559 – 1959. Quatre siècles d'histoire. Genève.
- Gerrish, Brian A. (1993): Grace and Gratitude. The eucharistic theology of John Calvin. Edinburgh.
- Gillies, Scott A. (2001): Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524–7. In: SJTh 2001 (54/1), S. 21–50.
- Gilmont, Jean-François (1997): Jean Calvin et le livre imprimé. Genève.
- Girardin, Benoît (1979): Rhétorique et théologique. Calvin, le commentaire de l'Épître aux romains. Paris.
- Goeters, J. F. Gerhard (1983): Föederaltheologie. In: Gerhard Müller, Horst Balz und Gerhard Krause (Hg.): Familie - Futurologie. 1. Aufl. (TRE, Bd. 11). Berlin, S. 246–252.
- Graafland, Cornelis (1992): Van Calvijn tot Comrie. Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het gereformeerd protestantisme. Zoetermeer.
- Graafland, Cornelis (1993): Alter und neuer Bund. Calvins Auslegung von Jeremia 31, 31–34 und Hebräer 8, 8–13. In: Zwing. 1993 (19/2), S. 127–145.
- Greaves, Richard L. (1968): The Origins and Early Development of English Covenant Thought. In: The Historian 1968 (31/1), S. 21–35.
- Greef, Wulfert de (1984): Calvijn en het Oude Testament. Amsterdam.
- Greef, Wulfert de (1997): The Origin and Development of the Doctrine of the Covenant. In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): Calvin's Books. Festschrift dedicated to Peter De Klerk on the occasion of his seventieth birthday. Heerenveen, S. 337–356.
- Greef, Wulfert de (2021): Of One Tree. Calvin on Jews and Christians in the Context of the Late Middle Ages. Göttingen.
- Greengrass, Mark (1987): The French Reformation. Oxford.
- Greengrass, Mark (1994): France. In: Robert W. Scribner (Hg.): The Reformation in national context. Cambridge, S. 47–66.
- Greschat, Martin (1970): Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters. In: ZKG 1970 (81), S. 44–63.
- Greyerz, Hans von (1991): Die Schweiz von 1499 bis 1648. In: Hans von Greyerz (Hg.):

- Geschichte der Schweiz. München, S. 25–63.
- Groh, Dieter (2004): Heinrich Bullingers Bundestheologie. In: ZKG 2004 (115), S. 45–99.
- Grönvik, Lorenz (1968): Die Taufe in der Theologie Martin Luthers. Åbo.
- Gueunier, Nicole (Hg.) (2016): *Praelectiones in librum prophetiarum Ieremiae. Tomus I.* Unter Mitarbeit von Max Engammare (*Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen VI*). Genève.
- Hagen, Kenneth (1970): The Problem of Testament in Luther's Lectures on Hebrews. In: HThR 1970 (63/1), S. 61–90.
- Hagen, Kenneth (1972): From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century. In: SCJ 1972 (3/1), S. 1–24.
- Hagen, Kenneth (Hg.) (2009): *Commentarii in epistolas canonicas (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, XX)*. Genève.
- Hamm, Berndt (1977): *Promissio, pactum, ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*. Tübingen.
- Hawkes, Thomas D. (2020): John Calvin: Prophet of God's Love. In: WThJ 2020 (82), S. 39–60.
- Helm, Paul (1983): Calvin and the Covenant: Unity and Continuity. In: EvQ 1983 (55), S. 65–81.
- Hesselink, I. John (1984): Luther and Calvin on Law and Gospel in their Galatians Commentaries. In: RR 1984 (37), S. 69–82.
- Hesselink, I. John. (1992): *Calvin's Concept of the Law*. Allison Park, PA.
- Hesselink, I. John (1995): Calvin on the Relation of the Church and Israel based largely on his Interpretation of Romans 9-11. In: Peter de Klerk (Hg.): *Calvin as exegete*. Grand Rapids, S. 95–111.
- Hesselink, I. John (2004): Calvin's theology. In: Donald K. McKim (Hg.): *The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge, S. 74–92.
- Higman, Francis M. (1979): *Censorship and the Sorbonne. A bibliographical study of books in French censured by the Faculty of Theology of the University of Paris 1520 – 1551*. Genève.
- Hildebrand, Pierrick (2017): Zwingli's covenantal turn. In: Jon Balsarak und Jim West (Hg.): *From Zwingli to Amyraut. Exploring the Growth of European Reformed Traditions*.

- Göttingen, S. 23–35.
- Hoekema, Anthony A. (1967): *The Covenant of Grace in Calvin's Teaching*. In: *CThJ* 1967 (2), S. 133–161.
- Holder, R. Ward (2006): *John Calvin and the grounding of interpretation. Calvin's first commentaries*. Leiden.
- Jacobs, Paul (1937): *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin*. Neukirchen.
- Jong, James A. de (1994): "An Anatomy of All Parts of the Soul". *Insights into Calvin's Spirituality from His Psalms Commentary*. In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): *Calvinus sacrae scripturae professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture*. Grand Rapids, S. 1–14.
- Kim, Minho (2013): *Die umstrittene Prädestinationslehre. Luther - Calvin - Barth*. Neukirchen-Vluyn.
- Kingdon, Robert M. (1956): *Geneva and the coming of the wars of religion in France, 1555-1563*. Genève.
- Kingdon, Robert M. (2004): *Calvin's last years*. In: Herman J. Selderhuis (Hg.): *Calvinus praeceptor ecclesiae*. Genève, S. 179–187.
- Köpf, Ulrich (2011): *Melanchthons »Loci« und ihre Bedeutung für die Entstehung einer evangelischen Dogmatik*. In: Irene Dingel und Armin Kohnle (Hg.): *Philipp Melanchthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas*. Leipzig, S. 129–152.
- Korff, Emanuel Graf von (1908): *Die Anfänge der Foederaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und Holland*. Bonn.
- Kraus, Hans-Joachim (1989): *Israel in the Theology of Calvin. Towards a New Approach to the Old Testament and Judaism*. In: *ChJR* 1989 (22), S. 75–86.
- Krüger, Friedhelm (1970): *Bucer und Erasmus. Eine Untersuchung zum Einfluss des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers (bis zum Evangelien-Kommentar von 1530)*. Wiesbaden.
- Lang, August (1900): *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*. Leipzig.
- Lang, August (1936): *Die Quellen der Institutio von 1536*. In: *EvTh* 1936 (3), S. 100–112.
- Lillback, Peter A. (2001): *The Binding of God. Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*. Grand Rapids.
- Lindemann, Andreas (2010): „*Decretum horribile*“. *Die Lehre von Gottes Gnadenwahl bei*

- Johannes Calvin und im Römerbrief des Apostels Paulus. In: Herman J. Selderhuis (Hg.): Johannes Calvin. Neue Wege der Forschung. Darmstadt, S. 105–124.
- Link, Christian (2009): Prädestination und Erwählung. Calvin-Studien. Neukirchen-Vluyn.
- Locher, Gottfried Wilhelm (1981): Zwingli's thought. New perspectives. Leiden.
- MacCoy, Charles S.; Baker, J. Wayne (1991): Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition. With a Translation of *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (1534). Louisville, Kentucky.
- Maurer, Wilhelm (1958): Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521. Ein Beitrag zur Frage Melanchthon und Luther. In: LuJ 1958 (25), S. 146–180.
- McKim, Donald K. (Hg.) (2006): Calvin and the Bible. Cambridge.
- Mentzer, Raymond A. (2008): Calvin und Frankreich. In: Herman J. Selderhuis (Hg.): Calvin Handbuch. Tübingen, S. 78–87.
- Meyer-Liedholz, Dorothea (1993): Die Lehre vom Bund bzw. Testament in ihrer Auswirkung auf die Stellung zum Alten Testament. Ein Vergleich der Reformatoren Luther, Zwingli, Bullinger und Calvin. In: ThZ 1993 (49), S. 325–352.
- Mikkonen, Juha (2007): Luther and Calvin on Paul's Epistle to the Galatians. An analysis and comparison of substantial concepts in Luther's 1531/35 and Calvin's 1546/48 commentaries on Galatians. Åbo.
- Millet, Olivier (1992): Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée. Paris.
- Milner, Benjamin Charles (1970): Calvin's Doctrine of the Church. Leiden.
- Mock, Joe (2011): Bullinger and the Covenant with Adam. In: RThR 2011 (70/3), S. 185–205.
- Mock, Joe (2013): Biblical and Theological Themes in Heinrich Bullinger's »De Testamento« (1534). In: Zwing. 2013 (40), S. 1–35.
- Moehn, Wilhelmus H. Th. (2006): Calvin as commentator on the Acts of the Apostles. In: Donald K. McKim (Hg.): Calvin and the Bible. Cambridge, S. 199–223.
- Møller, Jens G. (1963): The Beginnings of Puritan Covenant Theology. In: JEH 1963 (14/1), S. 46–67.
- Monter, E. William (1964): Studies in Genevan government. (1536 – 1605). Genève.
- Monter, E. William (1967): Calvin's Geneva. New York.

- Monter, E. William (1979): Historical Demography and Religious History in Sixteenth-Century Geneva. In: JIH 1979 (9/3), S. 399–427.
- Monter, William (1999): Judging the French Reformation. Heresy trials by sixteenth-century parlements. Cambridge, Mass.
- Müller, Ernst Friedrich Karl (Hg.) (1999): Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register. Nachdruck der Ausgabe Leipzig, 1903. Waltrp, S. 221–231.
- Müller, Johannes (1965): Martin Bucers Hermeneutik. Gütersloh.
- Muller, Richard A. (1979): “*Duplex cognitio dei*” in the Theology of Early Reformed Orthodoxy. In: SCJ 1979 (10/2), S. 51–61.
- Muller, Richard A. (1999): Ordo docendi: Melancthon and the Organization of Calvin’s Institutes, 1536-1543. In: Karin Maag (Hg.): Melancthon in Europe. His Work and Influence beyond Wittenberg. Grand Rapids, Mich., Carlisle, Cumbria, UK, S. 123–140.
- Muller, Richard A. (2008): Christ and the Decree. Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins. Grand Rapids.
- Naphy, William G. (1994): Calvin and the consolidation of the Genevan Reformation. Manchester.
- Neuser, Wilhelm H. (1976): Theologie des Wortes – Schrift, Verheißung und Evangelium bei Calvin. In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): Calvinus theologus. Neukirchen-Vluyn, S. 17–37.
- Neuser, Wilhelm H. (1994): Calvins Verständnis der Heiligen Schrift. In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): Calvinus sacrae scripturae professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture. Grand Rapids, S. 41–71.
- Neuser, Wilhelm H. (2008): Prädestination. In: Herman J. Selderhuis (Hg.): Calvin Handbuch. Tübingen, S. 307–317.
- Niesel, Wilhelm (1957): Die Theologie Calvins. Zweite, überarbeitete Auflage. München.
- Nürnberg, Richard (1948): Die Politisierung des französischen Protestantismus. Calvin und die Anfänge des protestantischen Radikalismus. Tübingen.
- Oberman, Heiko A. (1967): Wir sein pettler. Hoc est verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation. In: ZKG 1967 (78), S. 232–252.
- Opitz, Peter (1994): Calvins theologische Hermeneutik. Neukirchen-Vluyn.
- Opitz, Peter (2004): Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den «Dekaden». Zürich.

- Opitz, Peter (2008): Calvin als Ausleger der Psalmen. In: Eberhard Busch (Hg.): Der Psalmenkommentar. Eine Auswahl (Calvin-Studienausgabe, Bd. 6). Neukirchen-Vluyn, S. 1–16.
- Osterhaven, M. Eugene (1984): Calvin on the Covenant. In: Donald K. McKim (Hg.): Readings in Calvin's theology. Grand Rapids, S. 89–106.
- Otten, Heinz (1968): Prädestination in Calvins theologischer Lehre. Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 1. Auflage von 1938. Neukirchen-Vluyn.
- Overfield, James H. (1984): Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany. Princeton, New Jersey.
- Parker, T.H.L. (1959): Calvin's Doctrine of the Knowledge of God. Revised Edition. Grand Rapids.
- Parker, T. H. L. (1971): Calvin's New Testament Commentaries. London.
- Parker, T. H. L. (1986): Calvin's Old Testament commentaries. Edinburgh.
- Parker, T. H. L. (Hg.) (1996): Commentarius in epistolam ad Hebraeos (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XIX). Genève.
- Parker, T. H. L. (1996): Introduction. In: T. H. L. Parker (Hg.): Commentarius in epistolam ad Hebraeos (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XIX). Genève, S. IX–XXXVII.
- Parker, T. H. L. (Hg.) (1999): Commentarius in epistolam Pauli ad Romanos (Ioannis Calvini opera omnia Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, Volumen XIII). Genève.
- Pauw, Amy Plantinga (2006): "Becoming a Part of Israel": John Calvin's Exegesis of Isaiah. In: Claire Mathews McGinnis und Patricia K. Tull (Hg.): "As those who are taught" The interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL. Leiden, S. 201–221.
- Peter, Rodolphe; Gilmont, Jean-François (1994): Bibliotheca Calviniana. Les œuvres de Jean Calvin publiées au XVI^e siècle. II. Écrits théologiques, littéraires et juridiques 1555-1564. Genève.
- Pitkin, Barbara (2006): Calvin as commentator on the Gospel of John. In: Donald K. McKim (Hg.): Calvin and the Bible. Cambridge, S. 164–198.
- Pitkin, Barbara (2009): Calvin's Reception of Paul. In: R. Ward Holder (Hg.): A companion to Paul in the Reformation. Leiden, S. 267–296.
- Pitkin, Barbara (2010): Calvin's Mosaic Harmony: Biblical Exegesis and Early Modern Legal

- History. In: SCJ 2010 (41/2), S. 441–466.
- Plasger, Georg (2008): Johannes Calvins Theologie. Eine Einführung. Göttingen.
- Poole, David N. J. (1992): The history of the covenant concept from the Bible to Johannes Cloppenburg. De foedere dei. San Francisco.
- Preus, James S. (1967): Old Testament Promissio and Luther's New Hermeneutic. In: HThR 1967 (60/2), S. 145–161.
- Puckett, David Lee (1995): John Calvin's exegesis of the Old Testament. Louisville, Kentucky.
- Rieser, Ewald (1968): Calvin – Franzose, Genfer oder Fremdling. Untersuchung zum Problem der Heimatliebe bei Calvin. Zürich.
- Russell, Joycelyne G. (1986): Peacemaking in the Renaissance. London.
- Schellong, Dieter (1969): Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien. München.
- Schrenk, Gottlob (1967): Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie. Darmstadt.
- Schwarz, Reinhard (1968): Vorgeschichte der reformatorischen Busstheologie. Berlin.
- Selderhuis, Herman J. (2000): God in het midden. Calvijns theologie van de psalmen. Kampen.
- Selderhuis, Herman J. (2004): Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen. Leipzig.
- Selderhuis, Herman J. (2009): Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biografie. Gütersloh.
- Selderhuis, Herman J. (2017): Luther und Calvin. In: Alberto Melloni (Hg.): Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017). Berlin, Boston, S. 421–436.
- Stelling-Michaud, Sven (1959): Le livre du recteur de l'Académie de Genève. (1559 – 1878). Genève.
- Stephens, William Peter (2019): The Theology of Heinrich Bullinger. Göttingen.
- Strasser-Bertrand, Otto Erich (1975): Die evangelische Kirche in Frankreich. Göttingen.
- Torrance, James B. (1994): The Concept of Federal Theology - Was Calvin a Federal Theologian? In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): Calvinus sacrae scripturae professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture. Grand Rapids, S. 15–40.

- Trigg, Jonathan D. (1994): *Baptism in the theology of Martin Luther*. Leiden.
- Trinterud, Leonard J. (1951): *The Origins of Puritanism*. In: *ChH* 1951 (20/1), S. 37–57.
- van Alten, Herman Hendrik (2017): *The Beginning of a Spirit-filled Church. A Study of the Implications of the Pneumatology for the Ecclesiology in John Calvin's Commentary on the Acts of the Apostles*. Göttingen.
- van der Kooi, Cornelis (2005): *As in a Mirror. John Calvin and Karl Barth on knowing God. A Diptych*. Leiden.
- van't Spijker, W. (1976a): *De eenheid van oud en nieuw verbond bij Martin Bucer*. In: W. Balke, C. Graafland und H. Harkema (Hg.): *Wegen en gestalten in het gereformeerd protestantisme. Een bundel studies over de geschiedenis van het gereformeerd protestantisme aangeboden aan Prof. Dr. S. van der Linde bij zijn afscheid als gewoon hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht*. Amsterdam, S. 47–60.
- van't Spijker, W. (1976b): *Prädestination bei Bucer und Calvin. Ihre gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit*. In: Wilhelm H. Neuser (Hg.): *Calvinus theologus. Neukirchen-Vluyn*, S. 85–111.
- van't Spijker, W. (2007): *Bullinger als Bundestheologe*. In: Emidio Campi und Peter Opitz (Hg.): *Heinrich Bullinger. Life - thought - influence*. Zürich, S. 573–592.
- Venema, Cornelis P. (2002): *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination. Author of "the Other Reformed Tradition"?*. Grand Rapids.
- Vischer, Lukas (2007): *... einen Bund mit euch und allen lebenden Wesen*. In: Emidio Campi und Peter Opitz (Hg.): *Heinrich Bullinger. Life - thought - influence*. Zürich, S. 961–976.
- Visser, Derk (1996): *Covenant*. In: Hans J. Hillerbrand (Hg.): *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. New York, Oxford, S. 442–445.
- Visser, Derk (1997): *Zacharias Ursinus (1534-1583). Melanchthons Geist im Heidelberger Katechismus*. In: Heinz Scheible (Hg.): *Melanchthon in seinen Schülern*. Wiesbaden, S. 373–389.
- Warfield, Benjamin B. (1909): *Calvin's Doctrine of God*. In: *PThR* 1909 (7/3), S. 381–436.
- Wendebourg, Dorothea (2010): *Taufe und Abendmahl*. In: Albrecht Beutel (Hg.): *Luther-Handbuch*. Tübingen, S. 414–423.
- Westhead, Nigel (1995): *Adoption in the Thought of John Calvin*. In: *SBEvTh* 1995 (13), S. 102–115.

Wilcox, Peter (1996): The Lectures of John Calvin and the Nature of his Audience, 1555–1564. In: ARG 1996 (87), S. 136–148.

Wilterdink, Garret A. (1976): The Fatherhood of God in Calvin's Thought. In: RR 1976 (30/1), S. 9–22.

Wolf, Hans Heinrich (1958): Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis vom Alten und Neuem Testament bei Calvin. Neukirchen.

Woolsey, Andrew A. (2012): Unity and Continuity in Covenantal Thought. A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly. Grand Rapids.

Woudstra, Marten H. (1960): Calvin's Dying Bequest to the Church. A Critical Evaluation of the Commentary on Joshua. Grand Rapids.

Lebenslauf

Jaeho Lee ist am 29. September 1982 in Seoul, Südkorea geboren. Er besuchte Anyang Gymnasium bis zum Abitur 2000, studierte von 2001 an Theologie an der Chongshin Universität in Seoul und schloss 2005 das Bachelorstudium ab. Von 2005 bis 2007 leistete er die Wehrdienst in Incheon. Danach studierte er weiter Theologie an der Chongshin Theological Seminary in Yongin, wo er 2011 das Masterstudium abschloss. Er arbeitete bei der Neulsarang Gemeinde in Anyang als Vikar und ließ sich 2012 zum Pfarrer ordinieren. Er arbeitete auch als Lektor beim Verlag Revival and Reformation in Seoul. Von 2014 an lebte er mit seiner Familie in Bochum, Deutschland und besuchte einen Deutschkurs am Studienkolleg des Ökumenischen Studienwerks e.V. für ausländische Studierende in Bochum. Nach der erfolgreichen Absolvierung der Deutschen Sprachprüfung für den Hochschulzugang ausländischer Studienbewerber (DSH) besuchte er an der Ruhr Universität Bochum Vorlesungen der Evangelisch-Theologischen Fakultät und Kurse der Fakultät für Philologie (Graecum 2016, Hebraicum 2016, Latinum 2016). Von 2017 an untersuchte er Johannes Calvins Bundesgedanken in seinem Josuakommentar unter der Betreuung von Prof. Dr. Herman J. Selderhuis (Lehrstuhlinhaber von Kirchengeschichte und Kirchenrecht der Theologischen Universität Apeldoorn in den Niederlanden). Seine Dissertationsverteidigung findet am 16. Juni 2023 an der Theologischen Universität Apeldoorn statt. Sein Dissertationstitel ist „Der Bund Gottes in Calvins Josuakommentar im Rahmen seiner exegetischen Werke.“ Jetzt lebt er mit seiner Ehefrau Miryung Lim und seinen Kindern Seoyun und Seorin in Anyang, Südkorea, wo er als Pfarrer bei der Pyeongchon Saesoon Gemeinde arbeitet.