

Wilhelm Schwendemann

„Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren“ Die Reformatoren Melanchthon und Calvin – Lehrer für den Religions- und Gemeindeunterricht

1. Einleitung: Das dialogische Element

„Zum wechselseitigen Gespräch geboren“¹, das klingt nach moderner Dialogphilosophie im Sinn der großen Dialogphilosophen des vergangenen Jahrhunderts, wie z.B. Martin Buber, der in seiner berühmten Schrift „Ich und Du“ formuliert: „Alles wirkliche Leben ist Begegnung [...]. Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie; und das Gedächtnis selber verwandelt sich, da es aus der Einzelung in die Ganzheit stürzt. Zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme; und die Sehnsucht selber verwandelt sich, da sie aus dem Traum in die Erscheinung stürzt.“² Buber sieht in *Ich und Du* zwei grundsätzliche Beziehungen: Die Ich-Du-Beziehung und die Ich-Es-Beziehung. Letztere ist die normale Alltagsbeziehung zu Gegenständen, Situationen, Mitmenschen in sachlicher oder geschäftlicher Beziehung, die den Anderen auf Distanz hält. Ganz anders ist die Ich-Du-Beziehung, die ein Mensch nur mit ganzem Wesen eingehen kann und die den Charakter einer dialogischen Begegnung hat, in der sich beide Dialogpartner/innen auf das Risiko und Widerfahrnis einer Begegnung einlassen und gemeinsam einen Raum des Zwischen bilden. Eine Aufgabe des Religionsunterrichts ist der Aufbau und die Ermöglichung von religiöser Kompetenz auf Seiten der Lernenden, wozu die Reflexion existenziell wesentlicher Beziehungen gehört. Dass sich der dialogische Ansatz Bubers durchaus eignet, zwei unterschiedliche reformatorisch-humanistische Ansätze zu verstehen, will ich am Beispiel von Philipp Melanchthon³ und Johannes Calvin⁴ in Bezug auf die Lehrenden zeigen – beide treten m.E. zu Unrecht hinter Martin Luther in den Schatten. Beide Reformatoren setzen ähnlich wie Buber voraus, dass der Mensch nur zum Menschen in der Beziehung zu Gott werden kann und dass die

1 Vgl. zu diesem Titel: Jürgen Jankofsky u.a. (Hg.), *Wir sind zum Gespräch geboren. Texte schreibender Schüler zu Philipp Melanchthon*, Oschersleben 2010.

2 Martin Buber, *Ich und Du*, Stuttgart 1995, 12.

3 Vgl. Karl Hartfelder, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889.

4 Zu Calvins Biografie siehe: Carl Adolf Cornelius, *Die Rückkehr Calvins nach Genf*, München, 1888; Ders., *Die ersten Jahre der Kirche Calvins, 1541–1546*, München 1895; Ders., *Der Besuch Calvin's bei der Herzogin Renata von Ferrara i.J. 1536*, Freiburg i.Br. 1893; François Wendel / Walter Kickel, *Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1968.

Menschlichkeit des Menschen gefährdet werde, wenn sich die Sünde zwischen Gott und Mensch schiebt und der Mensch sich seiner Geschöpflichkeit entledigt, indem er wie Gott sein will. Das dialogische Element der Beziehungsaufnahme und Beziehungsgestaltung verbindet die beiden christlichen Theologen mit Martin Buber; dem Pädagogen Philipp Melanchthon ist am Dialogischen die pädagogische Gestaltung der Lehrer/in-Schüler/in-Beziehung wichtig, Calvins Ethik zielt auf Heiligung des Alltagslebens, während Buber die Begegnungssituation als solche fokussiert. Alle drei verbindet jedoch über Jahrhunderte die Erkenntnis, dass der Mensch als dialogisch angelegtes Beziehungswesen nur dann zu seinem Menschsein gelangt, wenn er sowohl im Dialog mit Gott als dem göttlichen DU als Anrede und Zuspruch in Rechtfertigung und Heiligung lebt als auch dialogisch sich auf andere Menschen, ja die gesamte Schöpfung bezieht und ihr begegnet. Das Dialogische ist bei allen drei Denkern eine anthropologische Basisoption und im pädagogischen Feld Zielperspektive.

Im Folgenden werde ich zwei verschiedene Lerndimensionen des Dialogischen in Bezug auf den Religionsunterricht und den Gemeindeunterricht aufzeigen. Exemplarisch steht für den formalen Unterricht in der Schule Philipp Melanchthon und für den non-formalen Bereich der Friedensethik in der Gemeinde Johannes Calvin. Beide Reformatoren agieren aber auch in einem unterschiedlichen sozialen Feld und von unterschiedlichen sozialen Voraussetzungen her, in dem es um symbolisches, soziales und politisches Kapital geht, um die Feldtheorie Pierre Bourdieus⁵ zu bemühen, was in einer sozialhistorischen Erschließung der theologischen Ansätze berücksichtigt werden muss. Achim Detmers⁶ schreibt hierzu:

„Herausgebildet hat sich das reformatorische Feld infolge der ‚subversiven‘ Kritik Luthers an den Theorien und Methoden der spätmittelalterlichen römischen Kirche. Im Zuge der Festigung der Reformation, bei der die Institution der deutschen Fürsten eine große Rolle gespielt hat, entsteht ein eigenes reformatorisches Feld im Unterschied zum ‚altgläubigen‘ Feld. Dieses neue reformatorische Feld hat ebenfalls mit ‚subversiven‘ Kräften zu kämpfen – z.B. mit Spiritualisten, ‚Schwärmern‘, Täufern und Antitrinitariern. Im Zuge der Kämpfe nehmen die einzelnen Akteure unterschiedliche Positionen im Feld ein. Diese Positionen hängen von dem Kapital ab, das sie jeweils ansammeln konnten. Luther – als der Begründer des reformatorischen Feldes – hat durch seine zahlreichen Schriften, durch seine Schüler, durch seine Kontakte usw. ein sehr hohes kulturelles, soziales und symbolisches Kapital ansammeln können. Dies sicherte ihm seine hohe Position im reformatorischen Feld. Ähnliches gilt für Melanchthon; vor allem unmittelbar nach dem Tod Luthers hatte er eine der höchsten Positionen im reformatorischen Feld inne.“⁷

5 Vgl. Pierre Bourdieu / Margareta Steinrück, Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg 1997, 49–79.

6 Vgl. Achim Detmers, ‚Ränge im Theater Gottes‘. Calvin und Melanchthon als soziale Akteure im reformatorischen Feld, 2010. Online: <http://reformiert-info.de/daten/File/Upload/doc-5461-1.pdf>.

7 Ebd., 4.

Anders sieht es bei Calvin aus, nach seiner Flucht aus Paris und seiner Vertreibung aus Genf, nach seinem ersten Genfer Aufenthalt, war er ein Nobody und verfügte allenfalls über personales Kapital, das infolge Flucht und Vertreibung und Migrantenstatus immer bedroht blieb. Erst nach seiner Rückkehr nach Genf 1541 konnte er sich politisches und soziales Kapital aufbauen, wobei aber auch dieses aufgrund seiner Nichtzugehörigkeit zur Genfer Gesellschaft – erst ein paar Jahre vor seinem Tod bekam er überhaupt das Bürgerrecht – stets bedroht blieb. Das Verhältnis der beiden Reformatoren ist nicht spannungsfrei⁸, aber sie sehen sich auf dem Frankfurter Fürstentag 1539 als Verbündete im Kampf um reformatorische Grundwahrheiten.⁹

2. Ansätze einer dialogischen Theologie bei Philipp Melanchthon – Ethik der Dankbarkeit

2.1 Grundbegriff Bildung

Die Weisheit wird aus der menschlichen Gesellschaft vertrieben, Gewalt regiert die Welt¹⁰ – Dieser Satz aus der Rede zu Ehren der neuen Schule (1526) könnte auch knapp 500 Jahre nach Melanchthons Eröffnung der Lateinschule in Nürnberg gut als Überschrift für die Gegenwart passen. Geht es dem Reformator doch um grundlegende Einsichten in Lernen, Bildung und Menschlichkeit. Bildung ist nicht nur in unserer Zeit, sondern auch vor 500 Jahren ein Kernproblem und ein Schlüsselthema. Einer der bekannten gegenwärtigen Erziehungswissenschaftler (Wolfgang Klafki) versteht unter *Bildung* das

„Erschlossensein einer dinglichen und geistigen Wirklichkeit für einen Menschen – das ist der objektive oder materiale Aspekt; aber das heißt zugleich: Erschlossensein dieses Menschen für diese seine Wirklichkeit – das ist der subjektive und der formale Aspekt zugleich im ‚funktionalen‘ wie im ‚methodischen‘ Sinne.“¹¹

Klafki war es auch, der die Begriffe Schlüsselqualifikationen und kategoriale Bildung in den erziehungswissenschaftlichen Diskurs eingebracht hat. Klafki versteht daran-

8 Vgl. August Lang, *Reformation und Gegenwart. Gesammelte Aufsätze vornehmlich zur Geschichte Calvins*, Detmold 1918; Andrea Wiedeburg, *Calvins Verhalten zu Luther, Melanchthon und dem Luthertum*, Tübingen 1961; Georg Plasger (Hg.), *Calvins Theologie – für heute und morgen. Beiträge des Siegener Calvin-Kongresses 2009*, Wuppertal 2010, 141–162; Scott H. Hendrix, *Early Protestant Spirituality*, New York 2009; Martin Hirzel u.a. (Hg.), *1509 – Johannes Calvin – 2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft: Essays zum 500. Geburtstag*, Zürich 2009.

9 Vgl. Achim Detmers (wie Anm. 6), 6f.

10 Philipp Melanchthon: *Oratio in laudem novae scholae 1526 / Nürnberg*, in: Melanchthon deutsch, Bd. 1: Schule und Universität, Philosophie, Geschichte und Politik, hg. v. Michael Beyer / Stefan Rhein / Günther Wartenberg, 2., korrigierte Aufl., Leipzig 2011, 92–101.

11 Wolfgang Klafki, *Studien zur Bildungstheorie und Didaktik*, Weinheim / Basel, 1975, 45; Ders., *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik: Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik*, 6., neu ausgestattete Aufl., Weinheim / Basel 2007.

ter, dass Welt und Individuum aufeinander in Wechselseitigkeit bezogen sind, wobei er materiale und formale Bildung unterscheidet. Wesentlich in diesem Prozess sei aber nach Klafki, dass der Mensch sich selbsttätig und selbstständig Bildung aneigne, was einem aktiven Prozess entspricht und nicht passiv durch Belehrtwerden gebildet wird. Methodische Bildung sei dann für Klafki Erwerb und Beherrschen von Denkweisen, Wertmaßstäben, Einstellungen. Ziel des Bildungserwerbs des Menschen bestehe in seiner eigenen und gewollten Formung, Entwicklung, Reifung von körperlichen, seelischen und geistigen Kräften.¹² Klafki greift in seiner berühmten gewordenen *kritisch-konstruktiven Didaktik* wiederum auf Jan Amos Comenius¹³ zurück, der in einer bemerkenswerten geistigen Abhängigkeit von Philipp Melanchthon steht – hier schließt sich der Kreis, um dem protestantischen Bildungsansatz auf die Spur zu kommen. Deutlich werden die Spannungen dann, wenn es um religiöse Bildung im Allgemeinen geht, denn der neuhumanistische Bildungsbegriff, der seit Humboldts Tagen im öffentlichen Bewusstsein verankert ist, hat das Religiöse aus dem öffentlichen Diskurs in das private Kämmerlein verbannt. Hier setzt die Verbindung zu Philipp Melanchthon an, bei dem die humanistischen Schlüsselqualifikationen in den sieben artes liberales funktional große Ähnlichkeit mit modernen Schlüsselqualifikationen haben und in denen religiös-ethische Bildung mit sprachlicher und allgemeiner Bildung als umfassende Persönlichkeitsbildung ein Bündnis eingehen. Bildung, religiöse Bildung, und damit auch Empathie, Auseinandersetzung mit Kultur, Sprachfähigkeit sind auch für Melanchthon entscheidend. So schreibt Melanchthon über die Philosophie:

„Um [...] etwas über die Würde wie den Nutzen jener Wissenschaften zu sagen, welche die Philosophie umfaßt, will ich in meiner Rede zeigen, daß die Kirche die freie Bildung benötigt, und zwar nicht nur die Kenntnis der Grammatik, sondern auch vieler anderer Wissenschaften und das Wissen der Philosophie. [...] Dieser Grund muß uns am meisten ermuntern und antreiben, mit größter Anstrengung des Geistes eine vollständige Lehre zu erreichen, um aus ihr für das Staatswesen und für die Kirche Nutzen ziehen zu können.“¹⁴

Entscheidend für die jeweiligen Gemeinwesen sind umfassend und auch in ihrer Persönlichkeit gebildete Menschen, um die Religion nicht zu verdunkeln und

12 Siehe auch: Klaus Beck / Hans-Georg Herrlitz / Wolfgang Klafki (Hg.), *Erziehung und Bildung als öffentliche Aufgabe: Analysen – Befunde – Perspektiven*, Weinheim 1988; Wolfgang Klafki, *Erziehung, Humanität, Demokratie. Erziehungswissenschaft und Schule an der Wende zum 21. Jahrhundert*. Neun Vorträge, Marburg 1998; Ders., *Kritisch-konstruktive Pädagogik. Herkunft und Zukunft*, in: Jürgen Eierdanz / Armin Kremer (Hg.), *Weder erwartet noch gewollt – Kritische Erziehungswissenschaft und Pädagogik in der Bundesrepublik Deutschland zur Zeit des kalten Krieges*, Baltmannsweiler 2000, 152–178.

13 Siehe zu Comenius: Wilhelm Schwendemann, *Jan Amos Comenius: Ein Plädoyer für die Menschenwürde des Lernenden – eine Annäherung*, in: Christoph Gramzow / Heide Liebold / Martin Sander-Gaiser (Hg.), *Lernen wäre eine schöne Alternative. Religionsunterricht in theologischer und erziehungswissenschaftlicher Verantwortung*, Leipzig 2008, 321–331.

14 Melanchthon deutsch, Bd. 1 (wie Anm. 10), 126f.

die Heranwachsenden in ihrem Identitätsprozess zu unterstützen.¹⁵ Diese Bildungsaufgabe sieht Melanchthon keineswegs in das private Kämmerlein verbannt, sondern als politische und damit öffentliche Aufgabe gegen die Un- bzw. Halbbildung:

„Eine solche Lehre [d.h. Halbbildung] kann nur unendliche Irrtümer hervorbringen, eine unendliche Zersplitterung, weil in einer solchen Verwirrung der eine dies, der andere das versteht, und während jedermann sein eigenes Trugbild verteidigt, entsteht Streiterei und Zwiespalt. Was zurückbleibt, sind schwankende Gewissen.“¹⁶

Im Lernen kommt es auf einen systematischen und methodischen Wissensaufbau an, der es einem erst ermöglicht, die Dinge auch zu durchdenken.¹⁷ Es kommt Melanchthon auf die sorgfältige Aneignung der Inhalte an, was auch gegen das heute übliche Kompetenzraster gerichtet sein kann; prächtige Redeübungen und Kompetenzraster nützen nichts, wenn die Persönlichkeit des Schülers, der Schülerin auf der Strecke bleibt,

„und weil sie nicht mit der Methode vertraut sind, die Quellen der Dinge nicht genügend erfassen und schließlich nicht in der Philosophie ausgebildet sind, können sie weder richtig erfassen, was die Theologie bekennt, noch wieweit sie mit der Philosophie übereinstimmt.“¹⁸

Es kommt also auf die grundsätzliche Sprachbezogenheit des Menschen an.¹⁹ Die Voraussetzung der anthropologischen Theorie der Sprachbildung ist bei Melanchthon allerdings sein Verständnis vom Menschen als Geschöpf und Sünder:

„Dem Menschen ist die Imago Dei aufgepresst, damit Gott in ihm leuchte und erkannt werde. Ein Abbild soll nämlich das Urbild darstellen. Zweck des Menschen ist also, Gott zu erkennen und seine Herrlichkeit zu offenbaren.“²⁰

Der Mensch vor dem Sündenfall²¹ zeichne sich, so Melanchthon, durch seine ausbalancierte, harmonische und vertrauensvolle Beziehung zu Gott aus. Nach dem

15 Ebd., 127.

16 Ebd., 128.

17 Vgl. ebd., 129.

18 Ebd., 131.

19 Vgl. ebd., 135.

20 Siehe Melanchthons *Philosophiae moralis epitomes* von 1546, in: Melanchthons Werke in Auswahl, Band III, hg. v. Robert Stupperich, Gütersloh 1961, 63–69, Zitat 68.

21 Unter Sünde versteht Melanchthon Folgendes: „Sünde ist ein Mangel, eine Neigung oder eine Haltung, die dem Gesetz Gottes widerstreitet, Gott beleidigt, von ihm verdammt wird und ewigen Zorns und ewiger Strafen schuldig macht, wenn ihr keine Vergebung zuteil wird“: *Loci praecipui theologici* 1559, in: Melanchthons Werke in Auswahl, Band II, 1, hg. v. Robert Stupperich, Gütersloh 1952, 255–258.

Sündenfall ist diese Beziehung zwischen Gott und Mensch grundsätzlich gestört und das Verhältnis zwischen Gott und Mensch verdunkelt.²² Das Evangelium als *promissio*, als Verheißung, schließt die Wohltat Gottes an den Menschen mit ein und ist deswegen vom Gesetz zu trennen. Nicht menschliche Würdigkeit, sondern göttliche Gnade ist entscheidender Grund für die Rechtfertigung.²³ Für den Menschen kann die gnädige Annahme durch Gott nicht ohne Folgen sein, sein Handeln wird befreit zur Liebe am Nächsten, d.h. der Glaube bringt wesensmäßig und notwendig Früchte hervor.²⁴ In diesem theologischen Rahmen müssen wir die Pädagogik Melanchthons suchen, denn sie ist nicht ohne diesen verstehbar.

2.2 Bedeutung der philosophisch-theologischen Reflexion

In seiner Rede „*Wie man lernen und studieren soll*“ verwendet Melanchthon das Bild von zwei Knaben, die unterschiedlich lernen und sich auch in der Schnelligkeit bzw. dem Lerntempo deutlich unterscheiden. Der Lehrende muss diese Unterschiede wahrnehmen und so etwas wie ein unterschiedliches Lerntableau entwickeln, um beiden Knaben gerecht zu werden:

„Wenn das so ist, dann wird dieser [Knabe] zum Lernen der Regeln angehalten werden müssen. Früh am Vormittag soll er sich diese einprägen, danach sich mit dem ausgewählten Schriftsteller auseinandersetzen. Der andere, der bereits über Grammatik Bescheid weiß, soll sich auch mit diesem Schriftsteller, aber durch Deklinieren und Konjugieren, beschäftigen, um nichts zu vergessen – nur dann nicht, wenn die Ausbildung bereits so umfangreich ist, daß er jene Schulübung nicht nötig hat.“²⁵

Melanchthon erstellt dann so etwas wie einen fiktiven Wochenarbeitsplan, der ungemein modern anmutet, wenn man sich den Epochen- bzw. Projektunterricht unserer Tage anschaut; aber immer wieder geht es um die Disziplin des Lernens, die niemandem abgenommen wird und auch um das Einüben der Sorgfalt, wenn es um die eigentliche Bedeutung der Worte und Begriffe geht.²⁶ Vorausgesetzt ist als Lehr-Lernmodell bei Melanchthon ein enges Verhältnis zwischen Lernendem und Lehrendem, das aber den Lernenden nicht überfordert, sondern Schritt für Schritt an die Bildung heranführt. Grundsätzlich dabei ist aber das dialogische Verhältnis zwischen Lerner und Lehrer. Im Talmud heißt es einmal: „Schaffe dir einen Lehrer und erwirb dir einen Freund“.²⁷ Melanchthons humanistisches Bil-

22 Confessio Augustana, Art. II, online: www.ekd.de/glauben/bekenntnisse/augsburger_bekenntnis.html.

23 Vgl. Günter R. Schmidt (Hg.), *Glaube und Bildung, Texte zum christlichen Humanismus*, Stuttgart 1997, 28 (aus dem 2. Abschnitt der *Loci de peccato*).

24 Vgl. Philipp Melanchthon: *Loci communes 1521*. Lateinisch-Deutsch, übersetzt von Horst-Georg Pöhlmann, Gütersloh 1993, 265.

25 Melanchthon deutsch, Bd. 1 (wie Anm. 10), 103.

26 Vgl. ebd., 104.

27 Mischna, Avot 1,6.

dungsprogramm (humanitas, virtus, pietas) ist nicht unbedingt originell²⁸, dafür aber mit dem dialogischen Prinzip verwoben. Ein Mensch ist nur dann gebildet, wenn er sich auf das Dialogische einlässt und es auch in der Schüler/in-Lehrer/in-Beziehung gestaltet, wobei pietas als Frömmigkeit sozusagen den Achtsamkeitsrahmen dieser Beziehung abgibt. Frömmigkeit als Haltung ist keine Frömmelei und orientiert sich auch nicht an religiösen Praktiken, sondern setzt die Achtung vor dem Anderen als Antlitz Christi voraus. Im konkreten schulischen Lernprozess, den Melanchthon immer als Teil eines umfassenden Bildungsprozesses sieht, müssen Schüler/in und Lehrer/in sich auf diesen Prozess gleichermaßen einlassen, weil biblische und antike Erzähl- und Lesestücke die Fähigkeit trainieren, soziale Grundsituationen durchzuspielen und so zu lernen.²⁹ In Melanchthons Didaktik ist wichtig, Inhalte zu elementarisieren und zu individualisieren, d.h. die professionellen Lehrbemühungen auf das lernende Subjekt abzustellen. In der akademischen Rede „Über die Leiden der Lehrer“ (1533) fasst Melanchthon in ironisierender Weise die Leiden der Lehrenden zusammen, gleichzeitig hebt er aber auch Grundelemente des Lernens und der Lernbeziehung hervor, ohne sich auf Kosten der Schüler/innen bzw. Lehrer/innen lustig zu machen, auch wenn die Rede zuweilen theatralisch angelegt ist.³⁰ Das Los der Lehrenden erscheint als Schmerz:

„Als diese Art von Menschen erscheinen mir keine, nicht einmal die in Zuchthäusern, unglücklicher.“³¹

Die Aufgabe des Lehrenden bestehe darin, den Lernenden zu wahrer Menschlichkeit und Tugend zu befähigen – nicht anzutrainieren, sondern zu befähigen!³² Lehre ist für Melanchthon zuerst dialogisches Befähigen, auch wenn man als Lehrender immer wieder und täglich scheitert und der Lehrende sich wie Sisyphos vorkommt:

„Wäre jemand gezwungen, einem Kamel das Tanzen beizubringen oder einem Esel das Lyraspiel, würdest du jenen etwa nicht überaus bemitleidenswert nennen, da er vergeblich eine so ungeheuer große Mühe auf sich nimmt?“³³

Obwohl der Lehrende immer wieder von vorne beginnen muss, darf er nicht die Geduld verlieren; der ungeduldige Lehrende handelt gewissenlos und nachlässig, sogar gottlos.³⁴ Die Aufgabe des Lehrenden bestehe vielmehr darin, die Begabungen des Lernenden zu entdecken, zu entwickeln und beim Lernenden

28 Vgl. Philipp Melanchthon, *De miseris paedagogorum / Über die Leiden der Lehrer*, übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Carolin Ritter, Stuttgart 2015.

29 Vgl. ebd., 69.

30 Vgl. ebd., 77, Anm. 7.

31 Ebd., 9.

32 Vgl. ebd.

33 Ebd., 11.

34 Vgl. ebd., 19–21.

den Willen zum Lernen aufzubauen und über dialogisches Anerkennen zu verstärken.³⁵ Der Lehrende hat die Aufgabe der Selbstdisziplin: nicht aufzugeben, wenn Enttäuschungen drohen. Noch gefährlicher und abgründiger für den Lehrenden ist aber die Arbeit an der Persönlichkeit des Lernenden. Schon früh bemerkt Melanchthon hier soziale und familiale Sozialisationshindernisse³⁶, die sich negativ auf den Lernenden auswirken und die Lehrende nur durch professionellen Unterricht ein wenig ausgleichen können. Schwache Lehrende greifen in Krisensituationen zu Mitteln der Gewaltanwendung, was sich für Melanchthon aufgrund der professionellen Identität der Lehrenden aber verbietet.³⁷ Lernen und Lehren gehören für Melanchthon zu der grundlegenden Aufgabe eines Menschen, Gott gegenüber Dankbarkeit auszudrücken. Nicht-Lernen ist dagegen Undankbarkeit, denn es verletzt die elementare Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf.

3. Ethik der Dankbarkeit bei Johannes Calvin

3.1 Grundzüge der Theologie Calvins

Calvins Theologie ist sehr stark an seinen bibelwissenschaftlich-exegetischen Erkenntnissen orientiert, die er in seiner *Institutio Christianae Religionis* (Unterricht in der christlichen Religion!)³⁸ als Lehre zusammenfasst. Calvin orientiert sich an der Frage nach der Erkenntnis Gottes und der entsprechenden menschlichen Antwort. Calvins Denken in der *Institutio* geht von der Herrlichkeit Gottes und Gottes Majestät aus, die sich in der Menschwerdung Jesu Christi zu erkennen gibt. Gottes Menschwerdung und das Heil des Menschen gehören für Calvin zusammen, denn nur in der Menschwerdung des WORTES vollzieht sich Rettung und Erlösung des Menschen. Vollständige Gotteserkenntnis ist aber nur im Licht des Evangeliums möglich, d.h., das Evangelium geht der Vernunftkenntnis voraus, weil die Vernunftkenntnis noch durch den sündigen Stand des Menschen gebunden bleibt. Das Evangelium wirkt als erlösende Kraft gegenüber der Vernunftkenntnis des Menschen. Ohne das Handeln Gottes bleibt der Mensch Gott fern und ist verwirrt und zu keiner Selbsterkenntnis, die nicht Lüge wäre, imstande. Durch das Berührtwerden durch den Heiligen Geist vernimmt der sündige Mensch im Schriftwort Gottes Wort. Calvins Bibeltheologie lässt sich so durchaus als pneumatologische Theologie verstehen. Zwischen Gott dem Schöpfer und

35 Vgl. ebd., 27–29: „... nachdem man seine Schüler lange und mit äußerster Gutmütigkeit belehrt, an etwas gewöhnt und nicht anders behandelt hat, als Ammen ihre Schützlinge behandeln.“

36 Vgl. ebd., 29–31.

37 Vgl. ebd., 35.

38 Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion = Institutio Christianae religionis*. Nach der letzten Ausg. von 1559 übers. und bearb. von Otto Weber. Im Auftr. des Reformierten Bundes bearb. und neu hrsg. von Matthias Freudenberg, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2009.

Gott dem Erlöser wird erkenntnistheoretisch unterschieden. Die Sünde trifft den Menschen ganz als Geschöpf und er bedarf deswegen auch des göttlichen Heilswirkens im Gesetz (*triplex usus legis*). Dem im Evangelium befreiten Menschen wird durch das Gesetz das Mittel an die Hand gegeben, in evangelischer Freiheit auch leben zu können, Gnade, Evangelium und Gesetz gehören für Calvin zusammen. In der Rezeption des Chalcedonense bemerkt Calvin in Inst. II.13.4 (sog. *Extra Calvinisticum*), dass der Mensch Jesus ganz der Sohn Gottes gewesen, aber zugleich als Gottes Sohn an der Seite des Vaters geblieben sei. Jesus Christus ist ganz bei uns, aber doch er selbst. Person und Werk Christi kommen dem Menschen durch das Handeln des Geistes zu; der durch den Geist gewirkte Glauben erkennt, bejaht, vertraut und gehorcht Gott, weil der Glaubende durch den Glauben an der Gemeinschaft mit Christus teilhat. Gemeinschaft mit Christus bedeutet im Sinn Calvins Erwähltheit, was Voraussetzung für das Ausüben einer Friedensethik im Bereich der Gemeinde sein wird. Die grundsätzliche Haltung der Gemeinde ist eine lernende. In Jesus Christus ist Gott selbst der Erwählte und der Verworfene zugleich und in Jesus Christus sind wir alle zugleich erwählt, d.h., es gibt kein Gegenüber von Erwählten und Nichterwählten. Erwählung bedeutet in dieser Linie, Glied der christlichen Gemeinde der Getauften zu sein (Heidelberger Katechismus).³⁹ Die fünf reformatorischen Grundprinzipien (allein der Glaube, allein Christus, allein die Schrift, allein die Gnade, allein Gott die Ehre) setzen das Individuum von den Ängsten der Zeit frei; der Mensch bleibt nicht sich selbst überlassen, sondern darf mit einem sich zuwendenden Gott rechnen; die Welt hat einen Sinn und das Leben ist Geschenk, das in Verantwortung anzunehmen und zu gestalten ist.⁴⁰

3.2 *Calvins Friedensethik*

Calvin ist unter uns Heutigen nicht als Friedensethiker bekannt – trotzdem lohnt sich der Versuch, eine gemeindliche Friedensethik zu thematisieren. Hier die Spuren einer auch heute noch diskursfähigen Argumentation im Sinn eines Beitrags zur Friedensethik offenzulegen, ist bei Calvin mühsam, doch lohnenswert, auch wenn er kein Lehrbuch zur Ethik vorgelegt hat.⁴¹ Friedensethik setzt

„das im Glauben von Gott in seinen Selbsterweisen her erschlossene und in der biblischen Überlieferung bezeugte Verständnis von Gott, Welt und Mensch voraus und betrifft als solche [...] alle individuellen und gesellschaftlichen Beziehungen bis hin zur innerstaatlichen Ordnung und zu den zwischenstaatlichen Beziehungen.“⁴²

39 Vgl. Der Heidelberger Katechismus, hg. v. Otto Weber, 5. Aufl., Gütersloh, 1996, Frage 54.

40 Vgl. dazu auch: Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Mini Expo für Kirchgemeinden 2008, online: www.calvin09.org/52a9168fda1a5a262da21042e885383e/de/papierkorb-test/materialpool/mini-expo/mini-expo.html.

41 Vgl. Marco Hofheinz, Johannes Calvins theologische Friedensethik, Stuttgart 2012, 7.

42 Ebd., 7.

Im Genfer Katechismus betont Calvin, dass sich menschliches Handeln an der Gloria Dei zu orientieren habe⁴³ und sich so ein dialogisch-dialektischer Zusammenhang zwischen der Ehre Gottes und der Gemeinschaft der Menschen herstelle.⁴⁴ Im Kontakt mit den verfolgten Protestanten in Frankreich (Hugenoten) schärft Calvin theologisch seine Friedensethik mit dem Begriff der Königsherrschaft Christi.⁴⁵ Im Genesiskommentar wird das Nachjagen des Friedens als mustergültiges menschliches Grundverhalten beschrieben: „Der wünschenswerte Charakter des Friedens resultiert aus dem Wesen Gottes selbst.“⁴⁶ Calvin begnügt sich nicht mit einem negativen Friedensbegriff⁴⁷ (Abwesenheit von Gewalt; 1. Kor 14, 33; Röm 12, 18), sondern rekurriert auf den biblischen Begriff des Shalom.⁴⁸ Daneben existiert ein geistlicher Frieden als *pax spiritualis* und damit als Kontur des Rechtfertigungsgeschehens.⁴⁹ Calvin unterscheidet die beiden Relationen Gott – Mensch // Mensch – Mensch und warnt vor einer Identifikation des äußerlichen Friedens mit geistlichem inneren Frieden.⁵⁰ Wie ist aber der Zusammenhang von äußerem / zwischenmenschlichem Frieden und innerem Frieden (zwischen Gott und Mensch beschaffen)? Nach Hofheinz antwortet Calvin auf diese Frage mit einer chalzedonensischen Logik:

„Gottes Stiftung des Friedens zwischen sich selbst und dem Menschen (Gott – Mensch) und die Stiftung des Friedens zwischen den Menschen (Mensch – Mensch) gehören als zwei Momente des Friedenshandelns Gottes zusammen.“⁵¹

Beide Dimensionen sind komplementär innerhalb und durch das Versöhnungsgeschehen und das Versöhnungswerk Christi miteinander verbunden: „Wo Gott erkannt wird, da kommt auch die Humanität zu Ehren.“⁵² Das dürfte die Basis einer Ethik der Freiheit bei Calvin sein.⁵³ Wichtig ist der Akzent Calvins, die Königsherrschaft Christi zuerst auf die Gemeinschaft der Glaubenden zu beziehen⁵⁴, was bedeutet, dass das Reich Gottes und damit der messianische Frieden unter dem Diktum des Noch-Nicht stehen; das Reich Christi hat nach dieser Lesart immer nur einen Anfangscharakter:

43 Vgl. ebd., 18.

44 Vgl. Christoph Strohm, Beobachtungen zur Eigenart der Theologie Calvins, in: Evangelische Theologie 69 (2009), 85–100, hier 95.

45 Vgl. Marco Hofheinz (wie Anm. 41), 21; siehe auch den Brief Calvins 1560 an Vermigli; Briefe vom 8.6.1558, in: Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, hg. v. Rudolf Schwarz, Band 3, Neukirchen 1961, 953ff; 1097ff.

46 Marco Hofheinz (wie Anm. 41), 36.

47 Vgl. ebd., 39.

48 Joannis Calvini Opera (CO) 45, 52: Kommentar zu Lk 1,79.

49 Vgl. Marco Hofheinz (wie Anm. 41), 44, und CO 37, 321: Komm zu Jes 57,20.

50 Vgl. Marco Hofheinz (wie Anm. 41), 51.

51 Ebd., 58.

52 Ebd., 58; siehe CO 38, 388: Komm zu Jer 22,16.

53 Vgl. Christian Link, Prädestination und Erwählung. Calvin-Studien, Neukirchen-Vluyn 2009, 21.

54 Vgl. Marco Hofheinz (wie Anm. 41), 61.

„Der Anfangscharakter setzt zugleich den Wunsch nach mehr Frieden auf Erden frei, wobei Calvin diesen Frieden mit dem Reich Christi und damit auch dem Reich Gottes gekoppelt sieht.“⁵⁵

Kirche, und damit ist auch immer die konkrete Gemeinde gemeint, habe nach Calvins Ansicht zuallererst der Ort des Friedens zu sein und Kirche sei die zu lernende Anfangsgeschichte des Reiches Gottes.⁵⁶ Die Versöhnung in Christus hat so eine ekklesiologische Pointe.⁵⁷ Leider hält Calvin diesen Referenzrahmen in Bezug auf Ketzer und Häretiker nicht durch.⁵⁸ Ketzereien sind für Calvin Gift,

„das aufgrund seiner verbreitenden Wirkung vielmehr schade als das Schwert, da [es] – abgesehen von [seinem] Schaden – früher oder später ohnehin in physische Schwertgewalt münden würde.“⁵⁹

In Bezug auf die Auseinandersetzung mit Ketzern bleibt zu konstatieren, dass sich Calvin hier vehement widerspricht:

„Stellte Calvin dort das Töten aufgrund gemeinsamer Zugehörigkeit zum Leib Christi infrage, so fordert er es hier im Sinn der Häretikerbekämpfung regelrecht ein.“⁶⁰

Auf dem Hintergrund gegenwärtiger Menschenrechtsdiskussion erscheint Calvins Position als inakzeptabel; gleichzeitig verurteilt er jedoch Kriege, weil sie keine Sieger, sondern nur Verlierer⁶¹ kennen:

„Besser ist es, Frieden zu suchen und alles zu tun, was uns möglich ist, damit Jesus Christus regiere, ohne einen Kampf zu beginnen.“⁶²

Das Reich Christi in der Kirche ist die Königsherrschaft des Friedens.⁶³ Aber der Frieden in der Kirche bleibe brüchig und müsse immer wieder von jedem einzelnen Christen angestrebt werden, weil Kirche immer *corpus permixtum* sei.⁶⁴

Wenn Calvin die Kirche als Ort des Frieden bezeichnet, dann bezieht er sich auf die unsichtbare Kirche; die sichtbare Kirche ist für ihn der Ort, an dem aber

55 Ebd., 63; siehe CO 6, 453.

56 Vgl. ebd., 65; Hans-Georg Geyer, Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie, in: Ders., *Andenken. Theologische Aufsätze*, hg. von Hans Theodor Goebel u.a., Tübingen 2003, 394–434.

57 Siehe CO 52, 123f; Komm Zucht 3,15.

58 Vgl. zum Thema Kirchenzucht: Christoph Strohm, *Calvin und die religiöse Toleranz*, in: Martin Hirzel (wie Anm. 8), 219–236, hier 225–229.

59 Marco Hofheinz (wie Anm. 41), 71; siehe Predigt zu 2. Sam 2,18ff, in: Johannes Calvin, *Predigten über das 2. Buch Samuelis*, Band I, hg. v. Hanns Rückert, Neukirchen 1936, 18–123, hier: 50.

60 Marco Hofheinz (wie Anm. 41), 73; vgl. auch John Witte, *The reformation of rights. Law, religion, and human rights in early modern Calvinism*, Cambridge / New York 2007, 70.

61 „... denn wenn erst einmal Krieg ausgebrochen ist, bleibt nichts mehr verschont, und das Land wird der Verwüstung preisgegeben“: Calvin-Studienausgabe (StA), hg. v. Eberhard Busch u.a., Bd. 7, Neukirchen-Vluyn 2012, 126, 10–13.

62 Marco Hofheinz (wie Anm. 41), 74; Predigt zu 2. Sam 2,16.

63 Vgl. ebd., 77; Predigt zu 2. Sam 3,1; Komm. zu Jes 57,20: CO 37, 321.

64 Ebd., 78; Komm. zu Micha 4,3: CO 43, 348.

im *corpus permixtum* etwas spürbar werden muss von diesem Frieden.⁶⁵ In der Alltagsrealität von Kirche vollziehe sich die prophetische Verheißung an die unsichtbare Kirche und das Wort Gottes als Wort des Friedens breite sich in der sichtbaren Kirche aus⁶⁶, was für Calvin die Selbstdurchsetzung des Reiches Christi bedeutet: „*Der Progressivität des Reiches Christi korrespondiert die Progressivität der Heiligung.*“⁶⁷ Hofheinz schreibt dazu:

„Calvin sieht in der biblischen Botschaft gleichsam die Entgrenzung des Reiches Christi beschrieben, die mit der Kirche beginnt: Gott fängt mit der Kirche als dem primären Ort seines beziehungsstiftenden Friedenshandelns an! Von der Kirche aus [...] soll sich der Friede auf die Völker ausbreiten.“⁶⁸

Calvin sieht also im zugesprochenen Wort des Dekalogs einen friedensethischen Gestaltungsauftrag für die sichtbare Kirche⁶⁹:

„Das sechste Gebot verbietet den Mord, der im Herzen geschieht. [...] Um dieses zu verhindern, wählt er [d.i. Calvin] die denkbar radikalste Maßnahme der Gewaltprävention. Er schließt die negativen Aspekte des Zorns und des Hasses als den emotionalen Wurzelgrund der Gewalt mit in das Tötungsverbot ein, um das physische Morden als höchste Steigerungsform der Gewalt auszuschließen.“⁷⁰

Gottes Friedenserziehung⁷¹ fordert den ganzen Menschen in dessen Integrität; deswegen geht es in der Schule Gottes um die Erneuerung unseres Herzens⁷² als ein Sich-Enthalten von etwas – eine rechte Praxis im Alltag des Christen und eine dementsprechende Gesinnung⁷³, die Calvin allgemein als Lebenspraxis versteht.⁷⁴ Aufgrund der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott ist er überhaupt in der Lage, Gott zu kennen und zu lieben, was grundsätzlich Kennzeichen der menschlichen Natur ist und zum anderen mitmenschliches Verhalten und Handeln be-

65 Vgl. ebd., 79.

66 Vgl. ebd., 81.

67 Ebd., 88; Komm. zu Mi 4,3f / CO 43, 347f.

68 Ebd., 83; das 6. Gebot / Genfer Katechismus: Calvin-StA 2 (wie Anm. 61), 75, 18f.

69 Vgl. ebd., 95.

70 Ebd., 96; siehe Inst. II. 8. 39.

71 Calvin schreibt: „Da uns Gott all diese Dinge hier, unserer Grobheit und Schwäche entsprechend, vorkaut, lasst uns darauf achten: Wenn kein Blut vergossen wird, ist das noch keineswegs genug. Man muss sich von jeder Beleidigung und jeder Gewalttätigkeit frei machen, kurz, die Menschen sollen uns als Personen teuer und wertvoll sein.“, in: Calvin-StA 7 (wie Anm. 61), 41, 2–6.

72 Vgl. Albrecht Thiel, In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium, Neukirchen-Vluyn 1999, 98ff. Calvin schreibt: „Die Predigt des Evangeliums muss, wie ich sagte, allemal die Kraft dazu haben. Und schließlich gehe ein jeder in sich selbst, denn es ist nicht genug, wenn wir die Laster in unseren Nächsten entfernt haben. Die Hauptsache ist, uns zu bessern, uns neu aufzustellen [...] und auf der Hut zu sein, dass das Böse nicht einfach stagniert. Denn es wird keine Zeit mehr sein, hier Abhilfe zu schaffen, wenn wir uns erst einmal verhärtet haben. Man muss also vorwärts gehen“: Calvin-StA 7 (wie Anm. 61), 120, 21–25

73 Vgl. ebd., 105.

74 Vgl. ebd., 107.

gründet.⁷⁵ Beten als gemeinschaftsstiftendes Handeln ist bei Calvin die Basis einer responsiven und damit dialogischen Ethik.⁷⁶ Torrance formuliert:

„Zu diesem Zweck sind alle Menschen durch das unauflösliche Band der imago Dei miteinander verbunden, das sie verpflichtet, miteinander Gemeinschaft zu haben und sich gegenseitig als Träger des Ebenbildes Gottes zu behandeln.“⁷⁷

Aber es geht nicht nur um individuelle Vermeidung des Tötens, sondern auch beim Staat geht es um die Eindämmung der Gewalt des Bösen.⁷⁸ Entfernt sich ein Gemeinwesen von dieser Bindung und diesem Auftrag, dann wird es seiner Bestimmung und Einsetzung durch Gott untreu.⁷⁹ Das bedeutet, dass Calvins Dekalogauslegung um eine Radikalisierung des Tötungsverbots und um „Vorbeugen lebensgefährdender Zerstörung in solidarischer Hinwendung zum Nächsten“ geht.⁸⁰ Der Staat hat also eine spezifische Schutzfunktion gegenüber den Schwachen einer Gesellschaft wahrzunehmen, was m.E. eine massive Staats-, aber auch Kirchenkritik nach sich zieht.⁸¹ Krieg ist in dieser Denkbewegung eine grundsätzliche Missachtung des Willens Gottes.⁸² Das Recht des Staates leitet sich theologisch bei Calvin, was Karl Barth in *Christengemeinde und Bürgergemeinde*⁸³ bestätigt, von der Realisierung des Auftrags ab, für Recht und Frieden zu sorgen.⁸⁴ In nuce findet sich also bei Calvin eine aktuelle Frage: Wie lässt sich in einer heterogenen und pluralen Gesellschaft eine Theorie und Praxis des gerechten Friedens⁸⁵ gegenüber dem rechtmäßigen Gebrauch von Gewalt begründen?

75 Vgl. ebd., 113.

76 Vgl. ebd., 117.

77 Thomas F. Torrance, *Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation*, Edinburgh / London, 1956, 48 (Übersetzung durch den Verf.).

78 Vgl. Calvin-StA 7 (wie Anm. 61), 119, 39–42; Komm. zu Dtn 20,16–20; StA 7, 43, 21–23; CO 26, 328.

79 Vgl. Marco Hofheinz (wie Anm. 41), 100.

80 Ebd., 101; Jan Milič Lochman, *Wegweisung der Freiheit. Abriß der Ethik in der Perspektive des Dekalogs*, 2. Aufl., Gütersloh 1984, 86.

81 Calvin-StA 7 (wie Anm. 61), 126,46–127, 3; Predigt zu Dtn 20, 16–20; Karl Barth, *Die Theologie Calvins*. Vorlesung Göttingen, Sommersemester 1922, hg. in Verbindung mit Achim Reinstädtler von Hans Scholl (= GA II/23), Zürich 1993, 197–207.

82 Vgl. Marco Hofheinz (wie Anm. 41), 138, und Albrecht Thiel (wie Anm. 72), 116.

83 Vgl. Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 4. Aufl., Zürich 1989.

84 Vgl. Marco Hofheinz (wie Anm. 41), 203.

85 Calvin schreibt: „Was auch immer geschehe, selbst in unserer Eigenschaft als Privatpersonen, das folgende Gebot bleibt in Kraft: Richtet keinen Schaden an! Wir wissen, dass unser Herr die Erde dazu bestimmt hat, unsere Nährmutter zu sein, und wenn sie ihren Schoß öffnet, um uns zu ernähren, dann ist das, als öffne Gott selbst seine Hand für uns, um uns ein Zeugnis seiner Güte zu schenken. Behalten wir das im Sinn, dann sind wir fähig, daraus die Konsequenz zu ziehen, nicht nur in Kriegszeiten, sondern auch mitten im Frieden.“ Calvin-StA 7 (wie Anm. 61), 127, 31–39.