

Humanitas. Mensch und Menschlichkeit bei Calvin

Von Olivier Millet, Paris

Vortrag, gehalten am 23. März 2009 auf der 7. Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus

Im 16. Jahrhundert wie überhaupt in der klassischen Tradition hat der Begriff Menschlichkeit (lateinisch *humanitas*) drei verschiedene, zusammengebundene Bedeutungen. Die modernen Wörterbücher weisen noch heute auf sie; sie sind in unserer Kultur lebendig geblieben, nicht aber mit der genauen Prägnanz, die ihnen zur Renaissancezeit anhafteten. Wir wollen uns von ihnen nacheinander führen lassen, um zusammen das Problem der Persönlichkeit Calvins und seine Auffassung der Menschlichkeit zu untersuchen.

In einer dieser Bedeutungen gehört der Begriff *humanitas* zur philosophischen und theologischen Fachsprache. Es handelt sich um eine intellektuelle Tradition gleichzeitig klassischer und christlicher Herkunft. Die *humanitas*, insbesondere in der christlichen Theologie, ist der Inbegriff dessen, was menschlich ist, die Bezeichnung für die menschliche Natur, den Grund- und Eigencharakter des Menschen im Unterschied zur Tiernatur und zum Gotteswesen.

In der theologischen Fachsprache spricht man in dieser letztgenannten Hinsicht zum Beispiel von der Doppelnatur Jesu Christi, der menschlichen und der göttlichen. Diesem Begriff wird in der Theologie Calvins, wie wohl bekannt ist, eine wichtige Funktion anerkannt, wie sie sich in mehreren Kontroversen niedergelegt hat, denen sich der Reformator mit allerlei Gegnern zu liefern hatte. Was mir auffällt in dieser Perspektive ist die Tatsache, dass die im Rahmen dieser theologischen Kontroversen so oft vom Reformator erwähnte und von ihm mit besonderem Nachdruck verteidigte *humanitas Christi* sozusagen keine aktive Rolle spielt in der Definition der weiteren Bedeutung des Begriffs *humanitas*. Es handelt sich bei ihm immer darum, göttliche und menschliche Natur voneinander zu unterscheiden, oft gegeneinander zu setzen. Anders gesagt betrifft diese Bedeutung der *humanitas Christi* kaum, ja gar nicht die Frage der Menschlichkeit einer anderen Person, es sei der Person von Calvin oder von irgendeinem anderen Gläubigen.

Es gibt dafür mehrere Gründe. Unter anderem sind bei Calvin prinzipiell ausgeschlossen die mystischen Modelle einer *imitatio Christi* in der Art der franziskanischen Nachfolge Jesu Christi, indem man aktiv und freiwillig dessen Lebensepisoden und Leiden wieder aufnimmt, als ob man konkret mit dem Leben Christi und dem Christus der Passion übereinstimmen könnte. Unser Reformator klagt dieses Modell als ein lächerliches, abgöttisches Nachahmen an und zwar aus zwei Hauptgründen:

1. Eine durch die Nachfolge der Passion Christi als Werk des Glaubens definierte Heiligung wäre der reformatorischen Theologie der Rechtfertigung allein durch den Glauben entgegengesetzt;

2. Es würde damit nach einer neuen Inkarnation gestrebt, während die nunmehr durch seine Himmelfahrt triumphierende *humanitas Christi* (insbesondere seine körperliche *humanitas*) von uns entfernt ist wie der Himmel von der Erde. Eine *imitatio Christi* besteht natürlich bei Calvin als Hintergrund seiner Spiritualität, insbesondere auf Grund der Identifikation des Glaubenszeugen mit der Botschaft des leidenden und gekreuzigten Christus im Prozess des Martyriums. Dennoch bleibt diese *imitatio* immer indirekt und von allerlei semiologischen und kulturellen Vermittlungen bestimmt. Ein Beispiel dafür. Im französischen biblischen Theater der reformierten Autoren des 16. Jahrhunderts werden die evangelischen Episoden aus dem Leben Christi systematisch vermieden und mit wenigen Ausnahmen nur Episoden des Alten Testaments zum Argumentum gewählt und inszeniert. Dies liegt wahrscheinlich an den Gefahren, die sich durch die physische Darstellung geistiger Wahrheiten aus der in der heiligen Schrift offenbarten Gotteserkenntnis ergeben. Es ist also problematisch, auf der Bühne die *humanitas Christi* aufzuführen. An ihre Stelle kommen stellvertretende Protagonisten des Alten Testaments, David usw. oder Parabeln mit moralischen oder geistlichen Themen, die in Hinsicht auf die materielle und spirituelle Darstellung der Doppelnatur Christi keine besondere Schwierigkeit darstellen. Darüber hinaus bleibt die Frage gestellt: inwiefern kann das christliche Sakrale auf der Bühne dargestellt werden, ohne zu einem Abbild und damit für die Zuschauer zu einer abgöttischen Versuchung zu werden? Bleiben doch im christlichen Leben die Vermittlung des Wortes Gottes und des Glaubens die einzigen legitimen Mittel, in die Glaubensmysterien eingeweiht zu werden.

Auch die biographische und historische Persönlichkeit Calvins soll in dieser Perspektive interpretiert werden, z.B. seine zahlreichen und stetigen Leiden und Krankheiten. Ich habe dieses Thema vor einigen Monaten in Apeldoorn aus Anlass des Kolloquiums "John Calvin – Saint or Sinner?" behandelt. Ein Reformator wie Calvin konnte und durfte gar nicht, weder für sich selbst noch in Hinsicht auf die weiteren Gläubigen, die von der Tradition bis ins

Detail bestimmte Figur eines Heiligen spielen, noch seinen Körper, wie es bei manchen Heiligen der Gegenreformation systematisch gepflegt wurde, umwandeln zum unmittelbaren Theatrum der göttlichen Offenbarung mittels pathetisch-verherrlichender Leiden. Bei Calvin äußern sich die christliche *patientia* und Demut, die der *humanitas Christi* entsprechen, auf einer anderen Weise, nämlich durch die rein funktionelle Rolle, die er behauptet als Reformator gespielt zu haben.

Hier seien einige Dimensionen dieser Rolle erwähnt, zuerst seine Berufung betreffend. Calvin erzählt in der Vorrede zu seinem Psalmenkommentar 1557 die Geschichte, wie er zu einem Reformator wurde. Unser Thema interessiert in dieser Erzählung ihr Nachdruck darauf, dass der junge Calvin die Zeichen seiner Berufung weder auf einem persönlichen Weg zum Heil, noch aus Anlass geistlicher Erfahrungen fand. Diese Zeichen kamen ihm immer von anderen Menschen (Guillaume Farel, Martin Bucer) oder von den jeweiligen Umständen (die Krisenlage der Genfer Kirche) zu. Der Weg, der sich für ihn auftat, ist gerechtfertigt, schreibt er, denn er ist das Ergebnis einer totalen Objektivierung der Sorge um sich selbst. Die persönliche Geschichte Calvins ergibt sich nicht aus der Suche nach der eigenen Identität als innerem Zusammenhang oder als menschlichem Träger des göttlichen Bildes.

Noch einen Schritt weiter in dieser Interpretation. Calvin hatte kein Interesse an seinem innerlichen Geistesleben, im Gegenteil zum Beispiel zu Ignatius von Loyola, dem zeitgenössischen Gründer des Jesuitenordens und wirksamsten Gegner der reformatorischen Bewegung, im Gegenteil auch zu den späteren englischen Puritanern. Der erstgenannte stützte sich in seinen berühmten *Geistlichen Übungen* auf die Bewegungen der innerlichen Sinne, zum Beispiel auf die Einbildungskraft, um die Fortschritte der Seele auf dem christlichen Wege zu fördern, und die autobiographischen Texte desselben Ignatius beweisen eine intensive Aufmerksamkeit für die inneren Erfahrungen und Erlebnisse. Die anderen, die Puritaner, die doch calvinistisch geprägt waren, pflegten und verbreiteten später die modernen Formen der Autobiographie und des intimen Tagebuches. Der umgekehrte Fall Calvin betrifft nicht nur den Reformator, sondern auch diejenigen, die ihm geistlich und kulturell nah waren. Dieses Phänomen kommt besonders gut zum Ausdruck in den literarischen und poetischen Werken der französischsprachigen reformierten Dichter des 16. und 17. Jahrhunderts, selbst wenn sie eine sehr starke Persönlichkeit aufweisen: sie sprechen sozusagen kaum von ihrer eigenen Person als psychischem Privatwesen. Es ist z.B. der Fall mit Agrippa d'Aubigné, der doch als Dichter die ungeheure Rolle eines Hugenottenpropheten zur Zeit der Religionskriege spielte und sogar seine Autobiographie verfasste. Diese calvinische Objektivierung der Sorge um sich selbst hat eine menschliche Type erzeugt, die mehrere

moralische Dimensionen zusammenfügt: Selbstopferung, natürlich manchmal bis zum Tode, und unerschütterliche Stärke einer Berufung göttlicher Herkunft; Selbstbehauptung von sich als von Gott für eine bestimmte Aufgabe erwählten Individuum, während die anderen (die Gegner, manchmal sogar andere Hugenotten im Fall von d'Aubigné) als schwankende Menschen gesehen werden; Demut und absolute Sicherheit, nur ein Werkzeug in der Hand Gottes zu sein. Literarisch kennzeichnete Calvin diese Type in der berühmten Aussage über sich selbst: "Von mir rede ich ja nicht gerne", eine Aussage, die der Wirklichkeit zu entsprechen scheint, und den französischen Reformator zum Beispiel von einem Martin Luther stark differenziert. Diese Aussage trug auch dazu bei, eine literarische Figur von Calvin zu schaffen (die Rhetorik spricht in diesem Fall vom Ethos des jeweiligen Redners), und wir haben es mit einem glatten, sozusagen neutralen und rein funktionalen Ethos eines Calvins zu tun, der als Johannes der Täufer fungiert, indem sein einziges Anliegen darin besteht, mit dem Finger zu dem Anderen, auf Gott hinzuweisen. Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Tatsache, dass eine positive, an Anekdoten reiche und humane Legende von Calvin kaum möglich war und in der Tat nie bestand. Calvin hat alle möglichen Ansätze und Anknüpfungspunkte dafür selbst verdrängt, und die offiziellen Biographien des Reformators, die von Theodor von Beza und Nicolas Colladon nach seinem Tode verfasst wurden, versuchten kaum, dieses Bild zu korrigieren. Es geht aber hier nicht nur um einen persönlichen Charakterzug der Person Calvins, sondern um die Stellung der *humanitas* in der calvinischen Weltauffassung. Kurz gesagt, die *humanitas*, wenn sie auf die *divinitas* bezogen wird, kann die Rolle eines Werkzeuges und eines Zeugen spielen, nicht aber die Würde eines sich auf interessanter und kohärenter Weise entwickelnden Wesens aufnehmen. In dieser Auffassung geht es nicht nur um die Grenzen der *humanitas* der *divinitas* gegenüber, sondern um eine prinzipielle theologische und geistliche Orientierung der reformatorischen Botschaft: Im Gegensatz zum heiligen Augustin ist das existentielle Heilsvorbild nicht das einer Rückkehr zu sich selbst und zu Gott, sondern das einer Existenz, die einer immer wiederkehrenden Prüfung göttlichen Ursprungs unterworfen ist, die den Menschen in die Krise wirft und ihn aus sich selbst befreit.

Für Calvin war seine eigene Persönlichkeit – womit das Bewusstsein um seine Grenzen und Fehler verstanden werden soll – ein Grund dafür, sich selbst als Sünder und von Gott Begnadigter anzuerkennen und zu bekennen. Mit anderen Worten war sie nur ein Prüfstein zur Bestätigung der reformatorischen Botschaft. Wenn der Reformator auf seinem Sterbebett erklärte:

“Ich habe viele schwache Seiten gehabt, ja, alles, was ich getan habe, gilt nichts. Auch wenn die Bösen diese Aussage ausnutzen wollen, wiederhole ich, alles was ich getan habe, gilt nichts, ich bin eine elende Kreatur. Doch kann ich auch sagen, dass ich guten Willens gewesen bin, dass meine Laster mir immer missfallen haben, und dass die Wurzel der Gottesfurcht in mir war”,

entsprechen natürlich diese letzten Worte der christlichen Demut, wie sie traditionell gepflegt wurde und in den Heiligengeschichten stets wiederkehrt. Sie hat aber auch zum Ziel, in der Person und im Werke des Kirchenmannes das menschliche Moment vom reformatorischen Anliegen zu unterscheiden. Nur letzteres gilt in der Kirche und für die Nachkommenschaft. Calvin als Reformator übte ein rein funktionales Amt aus als Prediger des Wortes und der Gnade Gottes für sich selbst und für die anderen. Sagt doch derselbe Sterbende an einem anderen Ort dieser Abschiedrede:

“Ich leugne nicht, dass Gott mich benutzt hat zu diesem Wenigen, welches er durch mich getan hat; sonst, wenn ich anders spräche, wäre ich heuchlerisch”.

Wie selbstverständlich in der reformatorischen Perspektive haben wir es mit einer Verlagerung der Begriffe zu tun. Der Mensch Calvin ist nur das Instrument einer Botschaft, die ihn gleichzeitig richtet und rechtfertigt. Vielmehr als eine direkte *imitatio Christi* oder eine Nachahmung der apostolischen Modelle, wie sie in der Tradition zur Verfügung standen, wirkte im Geiste Calvins ein komplexes prophetisches Modell, das die verschiedenen Figuren von Moses, David, Jeremias, Jonas, Paulus usw. kombinierte, und nach welchem der Reformator seine eigene Geschichte wahrnahm und für die anderen inszenierte. In diesem Sinn entdeckte er seine Persönlichkeit in demselben Worte Gottes, dessen Prediger er war. Eine der auffälligsten Folgen dieses besonderen Selbstbewusstseins finden wir in der Weise, wie er begraben werden wollte. Wie wohl bekannt, ließ er sich ohne Inschrift in einer anonymen und unbekanntem Stätte des Genfer Friedhofs beerdigen in der Furcht, seine Grabstätte könnte Anlass zu einer Verehrung geben, die dem Inhalt seiner Botschaft widersprechen würde, indem sie die menschliche und historische Dimension seines Werkes in den Vordergrund gestellt hätte. Ein monastisches Modell der Demut und des Verzichts auf sich selbst bis zum Tode und in ihm wird damit aufgenommen; vielmehr aber erklärt sich dieser Wille durch einen Bibelkommentar des Johannes Chrysostomos, der unserem Bibelexegeten aufgefallen war. Dabei bemerkt der Kirchenvater, dass die Grabstätten der Propheten und der Apostel im Allgemeinen unbekannt geblieben sind, um jeder Aberglaubensversuchung von Seiten der nachfolgenden Generationen vorzubeugen. Natürlich könnten böswillige Zungen daraufhin nahelegen, dass sich eben durch diese “Einzelheit” der

namenlosen und unbekanntes Grabstätte auf derselben Ebene wie die großen inspirierten Gestalten der Bibel behandeln zu lassen, ein Zeichen des Hochmuts und der Selbstbehauptung ist. Zweideutig bleibt also diese letzte hinterlassene Spur Calvins, die in einer Lücke an Spur besteht. Calvin hatte wahrscheinlich auch diese eventuelle, negative Deutung dieses Zeichens ins Auge gefasst und entschied sich nichtstedenweniger bewusst für die Anonymität. Bis in seine göttliche Berufung hinein bleibt also die Menschlichkeit menschlich, zweideutig und der Gnade Gottes bedürftig: so lautet letztendlich die Botschaft.

Bereits zu seiner Lebenszeit wurde die Person Calvins Gegenstand von Anekdoten und Kommentaren, die darauf zielten, seine Laster und Fehler öffentlich zu machen. Feigheit, Härte, Selbstsucht, Autoritarismus sind unter anderem wiederkehrende Themen dieser ersten polemischer Angriffe. Als erster systematisierte Hieronymus Bolsec solche Beschuldigungen in einem nach dem Todes des Reformators erschienenen Buch, dessen Nachfolge bis ins XX. Jahrhundert weitergeht. Mit dieser Publikation zeigt aber Bolsec gerade, wie er im traditionellen Rahmen des Glaubens und der Heiligkeitsauffassung stehen bleibt. Die schwarze Legende, die er gegen Calvin und Genf über die Beine brach, beinhaltet nämlich die stereotypisiertesten Züge einer Gegen-Heiligengeschichte: zügellose Jugend des Reformators, Schandfleck eines Richterspruches gegen ihn, Scheitern beim Versuch eines Auferstehungswunders, Verdammungszeichen bis in die Todesumstände usw., es fehlt fast nichts. Als ob Calvin und im Allgemeinen die Reformationsführer oder -anhänger nach den üblichen Kriterien bewertet werden sollten, die den Heiligengeschichten angepasst waren und die über die normale Menschheit hinaus eine spektakuläre Verherrlichung des Körpers wie des Geistes verlangten. Bolsec also ist es genug, das übliche Bewertungsraster und die herkömmlichen biographischen Stereotypen umzukehren, so dass er, in seinem Willen, Calvin als gottlos und unheilig darzustellen, auf ihn alle möglichen Züge der Unmenschlichkeit projiziert. In der modernen, seit dem 18. Jahrhundert entstandenen, der Religion entgegengesetzten westlichen Kultur ist diese formelle Struktur der Umkehrung der herrschenden Werte geblieben bei allen Kritiken gegen Calvin, der z.B. auch als ein Feind der Menschenrechte (wie zum Beispiel bei Stefan Zweig) oder des sittlichen Liberalismus, zwei modernen Formen der *humanitas*, gilt. Wir wissen auch, dass diese schwarze Legende seit dem 16. Jahrhundert bis heute eine ganze Reihe von Reaktionen auslöste unter der Feder protestantischer Autoren: eine apologetisch-biographische Literatur, die sich bemüht, die Tugenden des Reformators und seine Menschlichkeit zur Geltung zu bringen. Diese Art evangelischer, oder laizisierter Hagiographie konnte und kann noch unter bestimmten

Umständen eine positive, wahrheits- und geschichtstreue Funktion ausüben, ist aber im Grunde genommen ihrem Gegenstand und ihrem Ziel nicht gewachsen, da, wie Calvin es selbst sagen würde, die Frage falsch oder schief gestellt ist. Die Persönlichkeit Calvins ist, wie der Reformator es immer wieder sagt, mit ihren Tugenden, Fehlern und Grenzen nur von relativ geringem Interesse. Im besten Falle können heute durch die Umstände seines Lebens die religiös-soziopolitische Lage und Strategie des Kirchenmannes sowie die Rezeption seines Werkes durch seine Zeitgenossen aufgeklärt und interpretiert werden.

Zum Schluss des ersten Punktes dieses Vortrages möchte ich Ihre Aufmerksamkeit auf die Reihe der drei möglichen, historisch nacheinander entstandenen Interpretationsmodelle des Lebens und der Menschlichkeit Calvins lenken.

1. Calvin als Heiliger (ein Bild, das von seinen Anhängern natürlich nie in Anspruch genommen wurde) bzw. Gegenheiliger.
2. Calvin als “großer Mann” und Held der Reformation und der Sache Gottes. Dieses zweite Modell entspricht der humanistischen Kultur des Renaissancezeit und wurde von Theodore von Beza im Rahmen der damals üblichen literarischen Gattung der *Vita* (Biographie eines großen Mannes) in seiner *Vita Calvini / Vie de Calvin* benutzt, wie diese Gattung für die Lebensgeschichte vieler Humanisten, Künstler und großen Figuren seiner Zeit vorhanden war. Dieses Modell setzt eine philosophisch-moralische Auffassung der jeweiligen *humanitas* als heroisch, das heißt als übermenschlich, voraus und wurde deswegen von Beza den Anforderungen der reformatorischen Botschaft (*sola gratia, soli Deo Gloria* !) angepasst, da dieser Botschaft ein spezifisches Verhältnis von *humanitas* und *divinitas* zugrundeliegt.
3. Ein drittes Modell und eine wichtige Wende in der Interpretation Calvins und seines Werkes erschien zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit den sehr schnell nacheinander veröffentlichten Studien von Carl Gottlieb Bretschneider auf deutscher Seite (1821) und von François Guizot auf französischer Seite (1822). Beide Autoren wandten den herderschen Geniebegriff (der bei Herder Martin Luther vorbehalten war) auf Calvin an. Ein Genie ist eine Persönlichkeit, die fähig ist, die diffusen Bedürfnisse einer ganzen Gesellschaft in einer bestimmten Epoche zusammenzuführen und zum klaren Ausdruck zu bringen. Der französische Historiker und Politiker Guizot, einer der Gründer des modernen Liberalismus, benutzte im Falle Calvins diesen Geniebegriff im Lichte seiner liberalen Philosophie der Geschichte. Es ging ihm darum zu verstehen, wie die Reformation Luthers (die bei Guizot als eine “Revolution” gilt) mit Calvin zu einer richtigen, stabilen, die Sitten und die Gesellschaft umgestaltenden “Réforme” wurde, dank neuer, stabiler Institutionen, die der neuen Mentalität (nach Guizot der Mentalität der bürgerlich-religiösen Freiheit) entsprachen: also unter der

Feder von Guizot eine typisch liberale, post-revolutionäre (französische?) Fragestellung! Im Phänomen Calvin, so Guizot, begegneten sich auf der einen Seite die außerordentliche Persönlichkeit eines Denkers (von Guizot wie von Bretschneider als Systematiker gesehen) und eines Kirchenmannes, der seine Auffassungen in Institutionen und in Sitten, in einem Wort: in die Wirklichkeit umzusetzen wusste, und auf der anderen Seite die kollektiven religiösen, sittlichen und sozialen Bedürfnisse vieler Zeitgenossen. Von dieser guizotschen Interpretation ist bis heute bei manchen Historikern die Idee geblieben, Calvin als (Mit-)Begründer der modernen westlichen Welt zu deuten. Dieser Standpunkt enthält viele Probleme (da Calvin keinesfalls bestrebte, die moderne Welt zu gründen!), hat aber sich seither als fruchtbares historisches Interpretationsmodell bewiesen, da es Fragestellungen gestattet, die sonst bei der Auffassung von Calvin als (Gegen)heiliger oder als bloßer "großer Mann" nicht auftauchen konnten. Der wichtigste Vorteil dieses Modells liegt darin, dass es einen sehr breiten hermeneutischen Rahmen anbietet, innerhalb dessen unterschiedliche Interpretationen möglich sind, z.B. protestantische, katholische oder laizistische, ohne von vornherein den Menschen Calvin als Individuum von seiner Umwelt zu isolieren, es sei als Held der Wahrheit (wie es seit Beza der Fall war bei den meisten reformierten Biographen und Historikern) oder als Häresieführer (wie es bei manchen katholischen Autoren der Vergangenheit der Fall war). Es gestattet, die Persönlichkeit Calvins in Einklang mit der Existenz seiner Zeitgenossen zu vernehmen, mindestens derjenigen, die seine Botschaft enthusiastisch aufnahmen, und das persönliche Moment bei Calvin mit den Begriffen einer allgemeinen Geschichte einzuschätzen, oder der Mentalitätsgeschichte. Beispiele dieser Art und Weise, den Reformator zu deuten, befinden sich unter den aktuellen Historikern – mit sehr verschiedenen Akzenten und Methoden – in den Biographien von Denis Crouzet, Bernard Cottret und Yves Krumenacker und sie war früher auf amerikanischer Seite schon bei Bouwsma zu spüren.

Das Wort *humanitas* hat eine zweite, von der ersten sich deutlich unterscheidende Bedeutung, die auch von der klassischen Tradition herkommt. Es handelt sich diesmal um den konkreten und positiven Inhalt der menschlichen Natur ohne jeden prinzipiellen Bezug auf die Gottheit oder auf die christliche Heiligkeit. Wenden wir uns für die Definition dieser *humanitas* an Erasmus, den größten Humanisten dieser Generation und überhaupt des 16. Jahrhunderts, denjenige auch, der neben Philipp Melanchthon Calvin am stärksten beeinflusste, und mit welchem der französische Reformator in seinen Werken einen stetigen, impliziten und meistens streitenden Dialog führt. Erasmus verwendet diesen Begriff der *humanitas* stets, um

seine eigenen Auffassungen des Menschen, der Kultur wie auch der Theologie aufzubauen. Dafür nimmt er das klassische, griechisch-römische Erbe auf, insbesondere die eklektische philosophische Synthese des Cicero. *Humanitas* wird durch eine Reihe von positiven Eigenschaften bestimmt, die alle in dieselbe Richtung gehen. Der Mensch ist ein Wesen, das zum Sozialleben geschaffen ist; jede in seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten begrenzte Person braucht die anderen und teilt umgekehrt allen weiteren und der gesamten Gesellschaft die Gaben mit, die ihm eigen sind. Die Menschlichkeit des Menschen besteht also in diesem wechselseitigen Bedürfnis nach dem anderen und in diesem gemeinen Abhängigkeits- und Kommunikationsprozess, der diesem Bedürfnis entspricht. Erasmus hat die Kennzeichen dieser menschlichen Identität folgenderweise aufgezählt: Gebrauch der Vernunft und des Wortes (*ratio et oratio*); Tätigkeit im Bereich der Wissenschaften und der Tugenden; mildes und friedliches Benehmen, durch welches das gegenseitige Wohlwollen gepflegt und die egoistischen Leidenschaften geflohen werden; Fähigkeit zu weinen; Sinn für die Freundschaft und Freude daran; Trieb nach der Eintracht; Respekt vor den Verschiedenheiten, der dazuführt, selbst die Ungleichheiten unter den Menschen positiv zu bewerten; Sympathien, aus denen Wahlverwandtschaften entstammen bis ins Feld des physischen Einvernehmens; Handelsbeziehungen; *pietas* den Eltern gegenüber usw. Das Anliegen des Erasmus bei diesem Menschenbild besteht nicht so sehr in einer realitätsgemäßen Beschreibung der Menschheit als in dem Hinweis auf die richtige Berufung der menschlichen Natur, die solche Sitten und die entsprechende Kultur von ihm verlangt. Also Natur als Berufung, was uns zur Theologie zurückführt, indem diese Natur des Menschen durch die christliche Offenbarung bestätigt und gekrönt wird. Daraus fließen die berühmten Positionen des Erasmus sowohl was seinen Pazifismus betrifft, als auch seine Abscheu vor jeder Kirchen- und Gesellschaftsspaltung und, last but not least, das sittlich-pädagogische Ideal, das sein ganzes Werk prägt und dem die *Humaniora* oder Humanitätsstudien entsprechen. Damit stoßen wir auf die dritte Bedeutung des Begriffes *humanitas* – als Wertinhalt, aber auch als Denken, sowohl als Ausdrucksform als auch als Methoden, die dahin zielen, wie im italienischen Humanismus der Renaissance, den Menschen zu humanisieren und diesen richtigen Menschen der *humanitas Dei*, der Menschlichkeit Gottes, in Jesu Christo begegnen zu lassen. *Humanitas dei*: diesen Ausdruck hat Calvin dem Titusbrief mehrmals entnommen, um seiner christlich-humanistischen Auffassung der *humanitas* Ausdruck zu verleihen und damit die Güte Gottes zu unterstreichen.

Im Werke Calvins (insbesondere in seinen biblischen Kommentaren und im Briefwechsel) finden sich dieser Ausdruck und der entsprechende Begriff als Maßstab für die Bewertung des

menschlichen Benehmens. Das Wort *humanitas* erscheint unter der Feder Calvins in Verbindung mit folgenden Wörtern: *moderatio, clementia, caritas, facilitas, benignitas, pudor, benevolentia, beneficentia, pietas, aequitas, misericordia, compassio, fides*: alles Begriffe und Tugenden, die sowohl die moralische als auch die gesellschaftlich-politische, die private wie die öffentliche Sphäre, das Recht wie die innigsten Gefühle betreffen, und die alle dem entgegengesetzt sind, was Calvin mit der Tradition Barbarei nennt. Diese wird insbesondere im Bereich der Politik mit der Tyrannei und im Bereich der Moral mit der Grausamkeit identifiziert. *Humanitas* stammt vom *naturae sensus* (Natursinn), ist also sowohl ein Grundelement der Menschheit, sowohl des individuellen Gewissens wie der kollektiven Berufung der menschlichen Gattung zum gesellschaftlichen Leben. Schon im Senecakommentar Calvins von 1532 ist diese politische Dimension der *humanitas* stark unterstrichen, ein Akzent, der nachher immer wieder zu hören bleibt. Das Bestehen einer politischen Ordnung, einer vom Recht geregelten Gesellschaft ist für Calvin keineswegs eine Folge des Sündenfalls, sondern ein Vorrecht des menschlichen Geschlechts, das es von den Tieren unterscheidet und dazu dient, dass "Menschlichkeit unter den Menschen bestehe" (*ut inter homines constet humanitas*), ein Wortspiel, das unser Schriftsteller seinem lieben Seneca entnimmt.

Diese *humanitas* sollte zum Beispiel davor hüten, dass jemand sich über die anderen erhebt. Die *communis humanitas* betont also bei Calvin das, was wir heute ein solidarisches Leben unter Mitmenschen nennen. Sie ist die anthropologische und soziale Voraussetzung für die calvinischen Züge des christlichen Gemeindelebens, insbesondere die Ablehnung jedes Herrschaftsprinzips innerhalb der Kirche betreffend, die Herrschaft einer Person über die anderen (wogegen das Gegenprinzip der Kollegialität wirken soll) oder einer Gemeinde über die anderen (wogegen das Gegenprinzip der Synodalität wirken soll), wie auch die Verbindung in der Kirche zwischen Lehre und Predigt auf der einen, Kirchenzucht und Armenpflege auf der anderen Seite.

Es wäre leicht, zahlreiche Texte und Zeugnisse, insbesondere aus dem Briefwechsel Calvins, aufzuführen, die diese Auffassungen illustrieren. Sie sind sozusagen eine der wichtigsten Voraussetzungen der Welt, in der er sich bewegt, und der Werte, auf die er sich stützt in den verschiedenen Bereichen seiner Lehre. Wie hoch er die so aufgefasste *humanitas* stellt, wie intensiv er selbst sie pflegt, wie seine Zeitgenossen sie bei ihm anerkennen oder, wenn sie mit ihm nicht einverstanden sind (weil sie ihn hart oder zornig finden), an die entsprechenden Tugenden appellieren: dies alles beweist wohl, dass Calvin ein überzeugter und eifriger Stellvertreter dieser humanistischen Kultur war, bis in die von ihm aufgenommene

humanistische und reformatorische Kritik an den Mönchen, die sich von der gemeinen *humanitas* ausgrenzen. Das gehört auch zum Bilde, das seine offiziellen Biographen nach seinem Tode in Erinnerung an ihren Helden aufbauen. Ein Beispiel unter anderen. Nicolas des Gallars, ein wichtiger Mitarbeiter des Reformators, listete in seiner Vorrede zu den Jesajakommentaren 1570, sechs Jahre nach dem Tode Calvins, dessen Tugenden so auf: *candor* (Aufrichtigkeit), *integritas* (Ehrlichkeit), *humanitas* (was in diesem Kontext im begrenzten Sinn von Höflichkeit verstanden werden soll), *facilitas* (Nettigkeit), *comitas* (Leutseligkeit) usw. Die damit ausgedrückte allgemeine Sitten- und Gesellschaftsvorstellung hat nichts mehr mit dem traditionellen Heiligenleben zu tun, und ist auf das neue klassisch-humanistische "laizisierte" Lebensideal zurückzuführen.

Die verschiedensten Auffassungen Calvins sind im Kontext dieser christlich-humanistischen Gedankenwelt zu deuten, eines von Erasmus interpretierten Ciceros, der im Lichte des Evangeliums und der christlichen Geduld (*patientia*) verstanden wird. Was im Falle Calvins auffällt, ist, dass dieser Gedankenkreis sowohl seine eigene, persönliche Art und Weise zu leben (zum Beispiel mit der *pietas*, die der Familie oder dem französischen Vaterland gebührt, oder mit der *amicitia*), als auch seine sozialen, politischen und wirtschaftlichen Ideen zum großen Teil bestimmt, z.B. was seine Auffassung des Zinsverleihes betrifft.

Calvin hat aber die *humanitas* nicht zum höchsten Maß seines Lebens und seiner Botschaft gemacht, das wissen wir auch. Aus theologischen und hermeneutischen Gründen, im Unterschied zum Beispiel zu Erasmus, können *humanitas* und *divinitas* gegeneinander stoßen und sich widersprechen.

Ich möchte zuerst an diesem Punkt die Berufung Calvins nach Genf noch einmal erwähnen. Diese göttliche Berufung ist für ihn bis zu seinem Tode der einzige Grund gewesen, der seine Tätigkeit in dieser Stadt und damit auch seine Rolle als Kirchenmann rechtfertigte. Als Calvin 1536 in Genf den Aufruf von Guillaume Farel hört, interpretiert er sein nun beginnendes Genfer Abenteuer im Licht eines biographischen, den biblischen Berufungen entnommenen Modells derjenigen der biblischen Propheten, die von Gott dazu berufen sind, Vorboten des göttlichen Wortes für ihr Volk oder sogar für andere Nationen zu werden, obwohl sie es nicht erwartet haben. Der bedeutendste «autobiographische» Text von Calvin, seine Vorrede zum Psalmenkommentar von 1557¹, wertet diese Art zu denken und sich sein Leben vorzustellen

¹ Lateinischer und französischer Text in den *Calvini opera* im *Corpus Reformatorum*, CO 31, 13-36. Siehe unsere Interpretation dieser Vorrede «Calvin témoin de lui-même dans la Préface de son Commentaire sur les psaumes», *L'Emergence du sujet. De L'Amant vert au Misanthrope*, Etudes réunies par O. Pot, Genève, Droz,

aus. Darin erklärt Calvin, wie sich seine Berufung zum Reformator seiner Person gegen seinen Willen aufgedrängt hat. Für ihn lautete die Frage folgendermaßen: Bin ich wirklich für diese mir aufgebene Mission geschaffen? Calvins Antwort ist klar: Nein! Trotz meiner intellektuellen Fähigkeiten ist mein Temperament das eines studierenden, mit Büchern arbeitenden Mannes: «ein armer, schüchterner Schüler wie ich es bin und immer gewesen bin», sagt er, kein öffentlicher Wortführer, der dafür begabt ist, die *negotia* einer öffentlichen Verantwortung aufzunehmen, eine konkrete Gemeinschaft zu leiten und also den heftigen Reaktionen des kollektiven Lebens die Stirn zu bieten. Das Entsetzen Calvins vor dem, was auf ihn zukommt, erklärt seine erste Rückzugsbewegung vor Farel's Einladung und die körperlichen und moralischen Leiden, die der Reformator später und während seiner ganzen Laufbahn erduldet. Gleichzeitig ist aber auch die Versuchung sich zu weigern, die seine Vernunft ihm rät, für ihn ein Beweis dafür, dass seine Berufung keine willkürliche, persönliche Wahl ist. Bei dieser Vorstellung besteht das Wesentliche darin, dass diese göttliche Berufung die eigenste Natur (insbesondere, wie man in der Sprache der damaligen Anthropologie und Medizin sagte, das «Temperament») dieses Individuums in ihr Gegenteil verkehrt oder ihr widerspricht. Calvin, der schon spontan zur Cholerik und Melancholie zu sehr neigte, wusste, er brauchte eine friedliche Stimmung, um seine Gaben als Humanist und Schriftsteller umsetzen zu können. Auf Grund seiner göttlichen Berufung musste er also unter geradezu entgegengesetzten Umständen leben und handeln.

Keine mögliche Liebe also zu dieser Stadt Genf (also keine glückliche Form der politischen *pietas* bei diesem Exulanten) band ihn an sie, weil er in seiner Aufgabe zum Dienst dieser Stadt kein Vergnügen empfinden und keine christliche Erfüllung seiner *humanitas* als Glied der soziopolitischen Gemeinde erleben konnte. In seiner Abschiedsrede sagt er sogar an seine Kollegen: «Car vous vous trouvez dans une perverse et malheureuse nation, et combien qu'il y ait des gens de bien, la nation est perverse et mechante» («Denn ihr befindet euch bei einem lasterhaften und bösem Volk, und obgleich es dabei ehrliche Leute gibt, ist das Volk lasterhaft und böse»). Das französische Adjektiv *perverse* enthält etwas noch Stärkeres als «böse» und ist meines Erachtens ein Zeichen für diesen Unglückskomplex Calvins in seiner Beziehung zu Genf und zu seiner dortigen Aufgabe. Der Reformator sieht sich eher als einen biblischen Propheten, der einem hartnäckigen Volk ausgesetzt ist, als einen Seelsorger, der Gottes Liebe mit seiner Umwelt miterleben könnte. Am Ende seines Lebens, als seine religiöse Autorität in

Genf nicht mehr in Frage gestellt war, kommen ihm trotzdem fast nur negative Erinnerungen in den Sinn: «Ich habe hier in außergewöhnlichen Kämpfen gelebt; ich wurde abends vor meiner Tür mit 50 oder 60 Armbrustschüssen verspottet» usw. Eine Passion also und Leiden, die zwar keine direkte *imitatio Christi* sind, die aber aus Gehorsam zu Gott und aus christlicher Geduld die *humanitas* eher zerstören als sie umwandeln. In der Tat wurde der Körper Calvins zum großen Teil wegen dieser Art Erfahrungen zerstört, indem er sich seiner Aufgabe leidenschaftlich opferte in einem Gefühl des Druckes, der Belästigung, ja des Umlagertseins. Etwas Unmenschliches ist also Calvin geschehen, das er im Lichte seiner Spiritualität der stetigen Prüfung durch Gott deutete.

Diesem Schicksal entgegen reagierte der Reformator, indem er sich nicht nur auf Gottes Gnade, sondern natürlich auch auf die persönlichen Ressourcen seines Temperaments stützte. Ich habe bereits die Cholerik und Melancholie erwähnt. Erste ist wohl bekannt, wurde von Calvin selbst und von seinen Kollegen und Freunden thematisiert als ein Laster, dessen Ausweifungen schwer von ihm zu bändigen waren. Wenn es um das geht, was ihm wahr oder wesentlich scheint, neigt Calvin dazu, die wünschenswerte Milde und *facilitas* zu verlieren, die die richtige *humanitas* kennzeichnet. Auf dem Sterbebett gestand der Reformator dieses Laster noch einmal, in der Abschiedsrede an die Genfer politischen Behörden: «(Er sei der Meinung) die Herren haben ihn in seinen zu heftigen Leidenschaften ertragen (die ihm missfallen wie seine Laster), wie Gott auf seiner Seite». Dieses Sündengeständnis vor den Regierenden hat eine klare Bedeutung: es wurde mit diesem Fehler nicht (nur) die *amicitia*, oder die private *comitas* verletzt, sondern die öffentliche Aufgabe des Predigers und geistlichen Leiters der Genfer Republik und die Beziehungen der Regierung zur Kirche wurden dadurch erschwert: beide Sphären sollten idealiter im Rahmen eines entspannten und freundschaftlichen Verhältnisses verlaufen. *Humanitas* ist das Vorrecht weder der christlichen *caritas* in der Kirche, noch der weltlichen politischen Sphäre, sie bereitet eher den gemeinsamen Boden für eine wirksame «menschliche» Zusammenarbeit der beiden. Ein anderer Grund dieses Geständnisses liegt natürlich darin, dass dieses Laster Calvins öffentlich war. Es bot nachher Theodor von Beza Anlass zu einer Apologie dieses Temperamentzuges Calvins, indem er – so Beza – von Gott benutzt und gelenkt wird. Weit vom christlich-humanistischen, insbesondere erasmusschen Predigerideal entfernt, entspricht dieser Standpunkt der eigenen Überzeugung des Reformators. Er gestand seine Neigung zum Zorn als Sünde und rechtfertigte sie gleichzeitig als ein menschliches Instrument, das Gott gebraucht, um seinen Willen durch die Predigt seines Wortes durchzuführen. Man kann aber auch sagen, in der Perspektive der (im 16. noch nicht vorhandenen) Psychologie, dass Calvin

diesen negativen Zug seines Temperaments ausnutzte, um seine öffentliche Aufgabe zu erfüllen zu vermögen; sonst, als zaghafter und schüchterner Mann (wie er sich selbst beschreibt), wäre er ihr nicht gewachsen gewesen. Nur so kam er über die Hindernisse, denen er begegnete, und über die Angst, die ihn stets quälte, hinweg. So erklären sich auch die vielen Passagen seiner Schriftauslegung, in denen er bei den Propheten und Aposteln solchen Zorn vernimmt und erklärt. Wie oft bei ihm, darauf weist Herman Selderhuis am Beispiel des Psalmenkommentars hin, findet man in solchen theologisch-moralischen Erwägungen seiner Predigten oder Bibelkommentare eine Art indirektes Selbstporträt.

In diesem Sinn spricht Calvin stets von sich selbst; er entdeckt die Facetten und die Probleme der Menschlichkeit im Allgemeinen und seiner eigenen Person als Kreatur Gottes im Spiegelbild der heiligen Schrift, die ihn über sein Wesen lehrt, was uns, moderne Leser der Werke Calvins, dessen eigene Zweideutigkeiten dadurch enthüllt oder betont. Auch in diesem paradoxalen Sinn möchte ich folgende, berühmte Aussage von Calvin interpretieren: *Ubi ergo cognoscitur Deus, etiam colitur humanitas* («wenn Gott gekannt wird, wird auch die Menschlichkeit gepflegt»).

Wenden wir uns zum Schluss dem Thema der Grenzen der *humanitas* bei Calvin zu. Die sind am stärksten zu vernehmen, wenn der Theologe (wie auch der sich-selbst-porträtierende Exeget) den Gehorsam, den Gott von seinen Wortführern verlangt, der *humanitas* entgegengesetzt, z. B. in einem Kommentar zur Apostelgeschichte (Kap. 21): *Sic ergo nobis colenda est erga fratres humanitas, ut preavaleat semper Dei nutus* («So sollen wir also die *humanitas* pflegen, unter der Bedingung, dass Gottes Willen der Vorrang immer bleibt»). Der schärfste Gegensatz zwischen *humanitas* und *divinitas* (als Aufrechterhaltung der Ehre Gottes) findet sich, wie wohl zu erwarten, im Traktat gegen Michel Servet: (...) *quoties asserenda est eius gloria, propemodum ex memoria nostra deletur mutua inter nos humanitas* («(...) jedes Mal, wenn es die Ehre Gottes braucht, behauptet zu werden, soll die gegenseitige *humanitas* aus unserem Gedächtnis fast getilgt werden»). «Fast getilgt»: es handelt sich in dieser furchtbaren Aussage (die die Hinrichtung Servets rechtfertigen will) um Grenzfälle, bei denen Calvin doch zögert, auf die *humanitas* zu verzichten. In den meisten Passagen, wo dieses Problem thematisiert wird, sucht der Theologe hingegen vielmehr eine Synthese zwischen *humanitas* und *divinitas*, z.B. in einer Homilie zum Samuelbuch, wenn er sagt: (...) *ea sit erga nos Dei caritas et humanitas, ut quae ad ipsius honorem et gloriam spectant cum nostra utilitate et commodis coniuncta sint* («Die Liebe und Güte Gottes für uns geht so weit: was seine Ehre und seinen Ruhm betrifft, das ist mit unserem eigenen Nutzen und Interesse

gebunden»). Je nach den Umständen und den literarischen Gattungen (eine Homilie ist kein polemischer Traktat!) haben wir mit Variationen über dasselbe Thema zu tun, die gleichzeitig rhetorischer und intellektueller Art sind. So ist es immer bei Calvin (wie Bouswma es dargelegt hat): der strenge Ideologe ist auch ein anpassungsfähiger Mensch, je nach dem Rahmen und dem Ziel seiner Aussagen. Auch das gehört zur Menschlichkeit Calvins. Unser Reformator hat also in seinem Denken und Handeln die dynamischen Gegensätze zwischen *divinitas* und *humanitas* in ihrer ganzen Breite selbst erlebt und spielen lassen.

©**Prof. Dr. Olivier Millet**, Université de Paris 12

Eine überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung des Vortrags wird im Tagungsband erscheinen.