

Frank Ewerszumrode

Mysterium Christi spiritualis praesentiae

Die Abendmahlslehre des Genfer
Reformators Johannes Calvin
aus römisch-katholischer Perspektive

Vandenhoeck & Ruprecht



Reformed Historical Theology

Edited by
Herman J. Selderhuis

in co-operation with
Emidio Campi, Irene Dingel, Wim Janse,
Elsie McKee, Richard Muller

Volume 19

Vandenhoeck & Ruprecht

Frank Ewerszumrode

Mysterium Christi spiritualis praesentiae

Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators
Johannes Calvin
aus römisch-katholischer Perspektive

Vandenhoeck & Ruprecht

*Für meine Oma Maria Haurtmann
und meine Mutter Ursula Ewerszumrode*

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-56947-4
ISBN 978-3-647-56947-5 (E-Book)

© 2012, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI BuchBücher.de, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Hermeneutische Vorbemerkungen	12
2. Literaturüberblick	16
2.1 Evangelische Autoren	17
2.2 Katholische Autoren	27
2.3 Ökumenische Dokumente	30
2.4 Der Fragehorizont dieser Arbeit	33
3. Die Auswahl der Quellen	34
4. Anmerkungen zur verwendeten Terminologie	37
I Die Abendmahlslehre Johannes Calvins	39
1. Der <i>Petit traicté de la sainte cene de nostre Seigneur Iesus Christ</i> (1541)	39
1.1 Der theologiegeschichtliche Hintergrund von 1520 bis 1541	40
1.2 Die (chronologisch) ersten Elemente der calvinischen Abendmahlslehre	63
1.3 Die Analyse des Textes	70
2. Die <i>Consensio mutua in re sacramentaria</i> (1549)	105
2.1 Die Abendmahlslehre Heinrich Bullingers	106
2.2 Luthers <i>Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament</i> (1544) und das Zürcher Bekenntnis von 1545	109
2.3 Die Korrespondenz zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin vor dem Abschluss der <i>Consensio mutua</i>	112
2.4 Die <i>Consensio mutua in re sacramentaria</i> (1549)	125
2.5 Zusammenfassung	135
3. Die <i>Institutio Christianae Religionis</i> (1559)	137
3.1 Der Streit um das Abendmahl zwischen Joachim Westphal und Johannes Calvin	137
3.2 Der Ort der Abendmahlslehre in der <i>Institutio</i>	144
3.3 Die Analyse des Textes	145
3.4 Zusammenfassung	198
4. Die Ergebnisse der historischen Analysen	198
II Eine kritische Würdigung der calvinischen Abendmahlslehre aus römisch-katholischer Sicht	205
1. Fragen zur allgemeinen Sakramentenlehre	205
2. Die Gegenwart von Christi Leib und Blut	220

3. Die somatische Realpräsenz und die Transsubstantiationslehre	227
3.1 Die somatische Realpräsenz	230
3.2 Die <i>conversio</i> der Elemente	232
3.3 Die Transsubstantiationslehre	237
4. Christologische Gesichtspunkte	257
5. Die Bedeutung des Glaubens im eucharistischen Geschehen	263
6. Abschließende kritische Würdigung der calvinischen Abendmahlslehre	270
 Bibliographie	 277
1. Abkürzungsverzeichnis	277
2. Calvinische Quellen	278
3. Weitere Quellen	279
4. Sekundärliteratur	281

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde Ende 2010 abgeschlossen. Später erschienene Literatur konnte deshalb nur noch teilweise berücksichtigt werden.

Die Katholisch-Theologische Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz hat die Arbeit im Sommersemester 2011 als Dissertation angenommen. Dafür danke ich der Fakultät unter der Leitung von Dekan Prof. Dr. Thomas Hieke.

Besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Leonhard Hell, der meine Arbeit interessiert und aufmerksam betreut hat. Danken möchte ich ihm besonders für die Diskussionen über schwierige Fragen im Kontext meiner Arbeit, die Hinweise auf wichtige Literatur und die schnellen und gründlichen Korrekturen der Textentwürfe auch dann, wenn es zeitlich sehr knapp war. Eine solche Begleitung verdient große Beachtung. Danken möchte ich meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Johannes Meier.

Dank möchte ich den beiden Provinziälen der Dominikanerprovinz Teutonia aussprechen, in deren Amtszeit ich diese Arbeit verfasst habe. Dank gilt P. Hans-Albert Gunk OP, der mich gleich nach der Einfachen Profess promovieren ließ. Auch bei P. Dr. Johannes Bunnenberg OP möchte ich mich bedanken, der mir die entsprechenden finanziellen Mittel zur Verfügung gestellt und mir den Auslandsaufenthalt in Toronto ermöglicht hat, wodurch diese Arbeit sehr gefördert worden ist.

Bedanken möchte ich mich bei den Mitbrüdern des Mainzer Konventes St. Bonifaz unter dem Prior P. Josef kleine Bornhorst OP. Sie haben Verständnis dafür gezeigt, dass im Rahmen einer Promotion Fahrten zu Tagungen wichtig sind und dass darunter bisweilen die Mithilfe im Konvent leidet. Auch haben sie so manche Diskussion über Calvin und Eucharistie „ertragen“, wofür ich nochmals ausdrücklich danken möchte. Mein besonderer Dank gilt P. François Mifsud OP aus Toronto, der mich immer wieder ermutigt und durch die vielen Diskussionen vorangebracht hat.

Eine Arbeit, die sich nicht nur mit einer konfessionellen Tradition beschäftigt, ist ohne Hilfe von Kolleginnen und Kollegen, auch aus anderen christlichen Konfessionen, unmöglich. Zuerst möchte ich mich auf der katholischen Seite bei Dr. Benjamin Dahlke bedanken, der mit seinen Rückfragen und Korrekturen mich zu wichtigen Erkenntnissen geführt hat. Weiter gilt mein Dank Prof. Dr. Eva-Maria Faber in Chur, die mir als katholische Calvinexpertin immer mit Rat und Tat zur Seite stand. Auch Prof. Dr. Dorothea Sattler gilt mein Dank, die mich durch ihre Einführung in die ökumenische Theologie zu dieser Arbeit ermutigt hat.

Auf reformierter Seite gilt mein Dank vor allem Prof. Dr. Herman Sel-

derhuis aus Apeldoorn, der mich fachlich gefördert und es ermöglicht hat, dass diese Arbeit in der Reihe *Historical Reformed Theology* erscheinen kann. Viel Dank sei ihm dafür ausgesprochen. Dank gilt auch Prof. Dr. Andreas Mühling, der diese Arbeit für den Caspar-Olevian-Preis 2011 vorgeschlagen hat. Bedanken möchte ich mich auch bei Prof. Dr. Athina Lexutt, die mir aus lutherischer Perspektive wichtige Fragen gestellt und gute Anregungen gegeben hat.

Nicht vergessen werden dürfen meine Korrekturleser fr. Gregor Naumann OP und Michael Lenhard. Herzlicher Dank gilt den beiden, die sich durch das Manuskript gearbeitet und mir dadurch einen wertvollen Dienst geleistet haben.

Zuguterletzt gilt mein Dank meiner Großmutter Maria Hautmann, die mich in Kindertagen das Lernen gelehrt hat, und meiner Mutter Ursula Ewerszumrode, die mich immer unterstützt hat. Diesen beiden wichtigen und lieben Menschen sei daher diese Arbeit gewidmet.

Mainz, am Fest Pauli Bekehrung 2012
Frank Ewerszumrode OP

Einleitung

Auf dem Religionsgespräch zu Poissy im Herbst 1561, auf dem Katholiken und Reformierte die strittigen Punkte ihrer Lehren diskutierten, stellte der humanistisch inspirierte, katholische und um Verständigung mit den Reformierten bemühte Theologe Claude d'Espence¹ (1511 – 1571) nach der Lektüre von Johannes Calvins Schrift gegen den lutherischen Theologen Tileman Heshusius (1527 – 1588) die Frage, ob die von Calvin vertretene substantielle, nicht-lokale Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl nicht wahre Gegenwart sei.² D'Espence schien die Gegenwart Christi im Abendmahl, so wie sie von Calvin formuliert worden war, der eucharistischen Realpräsenz Jesu Christi zu entsprechen. Trotz solcher und anderer Konvergenzpunkte, wie zum Beispiel die geistgewirkte Gegenwart Christi im Sakrament, scheiterte jedoch das Religionsgespräch von Poissy und endete mit der Verurteilung der reformierten Lehre.³

Die Streitigkeiten über das Abendmahl und die Gegenwart Jesu Christi betrafen aber nicht nur das reformiert-katholische Verhältnis. Auch inner-evangelisch wurde heftig über das Abendmahl gestritten. An der Abendmahlsfrage ist letztlich die reformatorische Bewegung recht früh in einen lutherischen und einen reformierten Zweig auseinandergebrochen. Die Folge waren jahrhundertelange Streitigkeiten und gegenseitige Verwerfungen innerhalb des Protestantismus. Einigungsbemühungen hatten nur auf regionaler Ebene Erfolg. Weiterreichende Übereinkünfte scheiterten im 17. und 18. Jahrhundert am gefestigten konfessionellen Bewusstsein.⁴ Diese Lage änderte sich erst im 19. Jahrhundert, als verstärkt Kirchenunionen von Reformierten und Lutheranern aufkamen und sich sozusagen ein uniertes Abendmahlsverständnis⁵ entwickelte.

Der Prozess der Annäherung wurde im 20. Jahrhundert fortgesetzt. Dieser wurde außerdem durch ein theologisches Interesse am Abendmahl begleitet,

1 Vgl. *Venard, Marc*: Art. „Espence, Claude d“, in: LThK 3 (3¹⁹⁹⁵), 886 f, hier: 886. – *Walter, Peter*: Claude d'Espence (1511–1571), in: *Smolinsky, Heribert u. dets.*: Katholische Theologen der Reformationszeit, Bd. 6 (= KLK 64), Münster 2004, 33–49, hier: 33.

2 Vgl. *Willis, David*: Calvin's Use of Substantia, in: *Neuser, Wilhelm (Hg.)*: Calvinus Ecclesiae Genevensis Custos. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung, Frankfurt am Main – Bern – New York – Nancy 1984, 289–301, hier: 289.

3 Vgl. *Walter, d'Espence*, 40 f.

4 Vgl. *Koch, Ernst*: Art. „Abendmahl, II Kirchengeschichtlich, 4. 17. und 18. Jahrhundert“, in: RGG⁴ 1 (1998), 28–29, hier: 28.

5 Es muss die Frage gestellt werden, ob es ein solch uniertes Abendmahlsverständnis tatsächlich gibt. *Eckhard Lessing* jedoch verwendet diesen Begriff. (Vgl. *Lessing, Eckhard*: Art. „Abendmahl, II Kirchengeschichtlich, 5. 19. und 20. Jahrhundert, in: RGG⁴ 1 (1998), 29–31, hier: 30.)

vor allem in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg.⁶ Während der Diktatur des Nationalsozialismus wurde das Abendmahl in der Altpreußischen Landeskirche, die damals eine der größten unierten Landeskirchen war und der Bekennenden Kirche angehörte, auf den Synoden in Breslau (1936) und in Halle (1937) thematisiert, um die bestehenden Unterschiede theologisch zu überwinden.⁷ Das Ergebnis war ein Unionstext.⁸ Die seit der Reformationszeit bestehenden Unterschiede „betreffen die Art und Weise der Selbstmitteilung des Herrn im Abendmahl.“⁹ Sie wurden dadurch überwunden, dass als gemeinsamer Glaube von Lutheranern, Reformierten und Unierten herausgestellt wurde, dass Jesus Christus selbst die Gabe des Abendmahls sei.¹⁰ Das wurde als hinreichende Grundlage für eine gemeinsame Feier des Abendmahls der drei Konfessionen angesehen.¹¹

Diese Entwicklung setzte sich nach dem Zweiten Weltkrieg ab 1947 durch die Entstehung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) fort. Da es keine für alle Landeskirchen geltende Regelung bezüglich der Zulassung zum Heiligen Abendmahl gab, wurde gefordert, das theologische Gespräch über das Abendmahl fortzusetzen. Das Ergebnis dieses Prozesses bestand in den sogenannten *Arnoldshainer Thesen*¹² (1957/1962).¹³ Diese rezipierten die Ergebnisse von Halle und führten die Überlegungen in Richtung Personalpräsenz fort¹⁴, wobei diese dahingehend präzisiert wurde, dass es sich dabei um den gekreuzigten und auferstandenen Christus handele.¹⁵ Auf europäischer Ebene ermöglichte erst die *Leuenberger Konkordie*¹⁶ von 1973 Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.¹⁷ Grundlage dafür wiederum bildete der siebte Artikel der *Confessio Augustana*¹⁸ (1530), der als Bedingungen von Kirchengemeinschaft die evangeliumsgemäße Verkündigung und die rechtmäßige Feier der Sakramente bestimmt.¹⁹ Als Konsens zwischen Reformierten und Lutheranern formulierte die Leuenberger Konkordie:

6 Vgl. ebd., 30 f.

7 Vgl. *Lessing, Eckhard*: Abendmahl (= BenschH 72), Göttingen 1993, 22–24.

8 Der Text ist zu finden in: *Niemöller, Gerhard (Hg.)*: Die Synode zu Halle 1937. Texte – Dokumente – Berichte (= AKG 11), Göttingen 1963, 441 f.

9 Ebd., 442.

10 S. ebd.

11 S. ebd.

12 Der Text befindet sich in: *Das Mahl des Herrn. 25 Jahre nach Arnoldshain. Ein Votum des theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen-Vluyn 1982, 69–76.*

13 Vgl. *Lessing, Abendmahl*, 25.

14 Vgl. *Das Mahl des Herrn*, 73 [These 4].

15 Vgl. *Lessing, Abendmahl*, 29.

16 Text s. *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie)*, Hannover 1973. [Künftig zitiert: *Leuenberger Konkordie*.]

17 Heute heißt die Leuenberger Kirchengemeinschaft GEKE (Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa).

18 Vgl. *Lessing, Abendmahl*, 36.

19 S. BSLK 61,6–12 [CA VII].

„Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen; der Glaube empfängt das Mahl zum Heil, der Unglaube zum Gericht.“²⁰

Herausgestellt wird allein das Faktum der Gegenwart Jesu Christi, während das weitere Fragen nach der Beschaffenheit dieser Gegenwart als den Sinn des Abendmahls gefährdend eingestuft wird.²¹ Einigkeit herrsche jedoch darüber, dass die gegenseitigen Verwerfungen der Reformationszeit den heutigen Stand der Kirchen nicht mehr trafen.²²

Auch die römisch-katholische Kirche nahm (wieder) den Dialog mit den reformatorischen Traditionen über die Eucharistie auf. Große Übereinstimmungen wurden 1978 zwischen Katholiken und Lutheranern in *Das Herrenmahl*²³ festgestellt. Gemeinsam wurde dort „die wahre und wirkliche Gegenwart des Herrn“²⁴ bekannt und zugleich festgestellt, dass jedoch noch Differenzen über die Dauer der Realpräsenz bestünden.²⁵ Auch der reformiert-katholische Dialog behandelte das eucharistische Mahl und die Realpräsenz.²⁶ Dass es in der Frage nach der Realpräsenz mit Reformierten größeren Diskussionsbedarf als mit Lutheranern gibt, machte auch die ökumenische Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* 1986 deutlich.²⁷

Um einen Beitrag zum reformiert-katholischen Dialog über das Herrenmahl zu leisten, beschäftigt sich diese Arbeit mit der Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin. Sie will der Frage nachgehen, ob Calvin die wahre Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl gelehrt hat. Dann muss weiter gefragt werden, ob, wenn dies der Fall ist, seine Art und Weise, die Gegenwart Christi auszudrücken, den Anforderungen römisch-katholischer Eucharistielehre entspricht. Auch soll versucht werden, Bedenken und Anfragen Calvins an die römisch-katholische Lehrtradition sowie katholische Vorbehalte gegenüber der Abendmahlslehre des Genfer Reformators ernst zu nehmen und, soweit es möglich ist, diese aus dem Weg zu räumen.

20 Leuenberger Konkordie 18.

21 S. Leuenberger Konkordie 19.

22 S. Leuenberger Konkordie 20.

23 *Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission: Das Herrenmahl*, Paderborn 1978.

24 *Das Herrenmahl* 48.

25 S. ebd.

26 S. dazu mehr im Literaturüberblick.

27 S. *Lehmann, Karl u. Pannenberg, Wolfhart (Hg.): Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. 1 (= DiKi 4), Freiburg im Breisgau – Göttingen 1986, 95 f. Die Bedenken werden im Literaturüberblick innerhalb dieses Einleitungskapitels näher thematisiert.

1. Hermeneutische Vorbemerkungen

Die oben formulierte Aufgabenstellung erfordert eine zweifache Herangehensweise. In einem ersten Schritt werden drei Quellen zu Calvins Abendmahlslehre in ihrem theologiegeschichtlichen Kontext untersucht. Die Methodik in diesem Teil der Arbeit ist daher eher historischer Natur. Es geht darum, Calvin und seine Abendmahlslehre im theologischen Kontext seiner Zeit zu verstehen.²⁸ Daher wird jeweils der theologiegeschichtliche Hintergrund dargestellt, in und vor dem Calvin seine Abendmahlslehre entwickelt. Die erkenntnisleitenden Interessen, die nach dem Literaturüberblick präzisiert werden, werden geleitet von der Fragestellung nach dem Ob und dem Wie der Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl. Ökumenische Fragestellungen, die sich aus den Analysen ergeben, bleiben daher im ersten Teil unberücksichtigt.

Der zweite Teil dieses Werkes interpretiert die Ergebnisse der historischen Analysen vor dem Hintergrund römisch-katholischer Eucharistietheologie. Hier wird Calvin ins Gespräch mit der katholischen Lehrtradition gebracht. Daraus ergibt sich eine eher systematische Herangehensweise, wobei auch dort nicht auf theologiegeschichtliche Ausführungen verzichtet werden kann. Durch das Offenlegen der erkenntnisleitenden Interessen soll zum Einen der hermeneutischen Differenz zwischen dem 16. Jahrhundert und der Gegenwart Rechnung getragen werden. Zum Anderen kann somit diese Differenz für die systematische Reflexion fruchtbar gemacht werden. Calvins Äußerungen können nicht ohne die Beachtung seines spezifischen historischen Kontextes auf die Gegenwart appliziert werden, da Calvins Theologie nicht zwangsläufig Antworten auf heutige Fragen bietet, sondern sich in erster Linie auf die Auseinandersetzungen seiner Zeit bezieht.²⁹ Erst über diesen Umweg ist es möglich, ihn auf gegenwärtige Fragestellungen zu beziehen.

Für den ökumenischen Dialog weiterführend hat sich die Methodik der ökumenischen Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend* herausgestellt. Durch die Untersuchung, ob die Lehrverurteilungen der Reformationszeit heute noch den ökumenischen Gesprächspartner treffen³⁰, konnten viele Differenzen geklärt werden. Die Ergebnisse des Dialoges über die Rechtfertigungslehre beispielsweise waren ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Unterzeichnung der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* im Jahre

28 Es ist aber unmöglich, die Abhängigkeiten eines jeglichen Details der calvinischen Abendmahlslehre von anderen Autoren aufzuzeigen. Vielmehr geht es um Calvins Positionierung in den innerreformatorischen Debatten, da dadurch wichtige Aspekte sichtbar werden.

29 Diese hermeneutischen Hinweise verdanken sich *Jan-Heiner Tücks* Arbeit über die Eucharistielehre des Thomas von Aquin. Das hermeneutische Problem ist bei der Beschäftigung mit dem Aquinaten und dem Genfer Reformator dasselbe. Daher gilt es, bei beiden Theologen methodisch die gleichen Punkte zu beachten. (Vgl. *Tück, Jan-Heiner: Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg im Breisgau 2009, 19 f.*)

30 Vgl. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend, 26,2–4.*

1999. Aufgrund des Erfolgs dieser Studie werden einige methodologische Hinweise in dieser Arbeit rezipiert und entsprechend auf das zu bearbeitende Thema appliziert. Eine vollständige Übernahme der Methode ist nicht möglich, weil es in dieser Arbeit nicht (ausschließlich) um gegenseitige Verurteilungen geht.

Eine für *Lehrverurteilungen – kirchentrennend* äußerst wichtige Erkenntnis besteht darin, „daß man offenbar nicht selten mit verschiedenen Worten dasselbe meinen kann – und ebenso mit denselben Worten Verschiedenes.“³¹ Diese Einsicht und die Einbeziehung des historischen Kontextes, in dem deutlich wird, welches Feindbild bekämpft und ausgeschlossen werden soll, ermöglichen es, „hinter“ den Wortlaut einer Lehraussage und einer Verurteilung zu schauen. Dadurch kann möglicherweise deutlich werden, dass ähnliche oder gar identische Anliegen mithilfe dieser *und* jener Formulierung ausgedrückt werden können. „Hinter“ sich auf den ersten Blick gegenseitig ausschließenden Formulierungen müssen daher nicht zwangsläufig gegensätzliche Lehren stehen. In vielen Fällen ist das Lesen zwischen den Zeilen notwendig, weil sich die Verurteilungen oft auf Extrempositionen oder Spitzenaussagen der anderen Seite beziehen, die somit nur einen Grenzfall der jeweiligen Lehre darstellen, so dass es deshalb nach *Lehrverurteilungen – kirchentrennend* nicht genügt, einfach nur Worte miteinander zu vergleichen, um einen Gegensatz in der Lehre festzustellen.³² Gerade dieser Gesichtspunkt soll im systematischen Teil berücksichtigt werden, da er helfen kann, Klärung bei zunächst scheinbar ausgeweglenen Differenzen zu bringen. In solch einem Kontext sind dann teilweise nochmals theologiegeschichtliche Erörterungen notwendig, die sich aber im Gegensatz zum ersten Teil auf die Tradition der römisch-katholischen Lehre beziehen.

Lehrverurteilungen – kirchentrennend hat sich die Aufgabe gestellt, zu überprüfen, ob die damaligen Lehrverurteilungen auch *heute* noch den jeweils Anderen treffen.³³ Das kann in dieser Arbeit nur von einer Seite her beleuchtet werden. Was die römisch-katholische Lehre betrifft, werden auch neuere Erkenntnisse miteinbezogen. Für die evangelisch-reformierte Seite beschränkt sich die vorliegende Arbeit auf die Abendmahlslehre von Johannes Calvin und untersucht nicht moderne Entwürfe reformierter Abendmahlstheologie. Auch andere wirkungsgeschichtlich einflussreiche Abendmahlstheologien reformierter Prägung wie etwa die Theologie Ulrich Zwinglis (1484–1531) oder Heinrich Bullingers (1504–1575), dem Nachfolger Zwinglis in Zürich, finden hier nur insofern Berücksichtigung, als sich Calvin mit diesen im Dialog befindet. Der Fokus dieser Arbeit wird auf Calvin gerichtet, weil gerade seine Theologie für eine Lösung heutiger ökumenischer Probleme – unter Be-

31 Ebd., 22,12–14.

32 Vgl. ebd., 22,21–25.

33 Vgl. ebd., 26,2–4.

rücksichtigung der entsprechenden hermeneutischen Differenz – erfolgversprechend ist. Daher wendet sich diese Arbeit *ad fontes*.

Die Beschränkung auf Calvin stellt jedoch ein Problem dar. In der evangelisch-reformierten Theologie werden eigene konfessionelle Autoritäten der Heiligen Schrift, an der sich alle Bekenntnisse prüfen lassen müssen, betont untergeordnet.³⁴ Bekenntnisse spielen gegenüber der Bibel eine sekundäre Rolle. Das wird u. a. daran deutlich, dass es beispielsweise im Gegensatz zum Luthertum, das mit dem Konkordienbuch von 1580 sein *corpus doctrinae* definiert hat³⁵, kein weltweit, für alle Reformierten gültiges Bekenntnis gibt. Das ermöglicht, unter anderen Umständen neue Bekenntnisse zu formulieren³⁶, auch wenn diese oft nur regionale Bedeutung besitzen. Jedes Bekenntnis soll zu einer bestimmten Zeit und an einem konkreten Ort den Glauben bezeugen.³⁷ Dennoch sind „[d]ie kirchlichen Bekenntnisse [...] für Reformierte ein besonders beachtlicher Teil der kirchlichen Tradition“³⁸, da sie ihren Anspruch aus der Schrift ableiten und somit nichts Anderes neben dieser lehren und verkünden.³⁹ Daraus ergibt sich eine andere Bewertung und Position der Reformatoren innerhalb der reformierten Tradition als zum Beispiel in den lutherischen Kirchen. Dort gilt neben den Bekenntnisschriften die Theologie Martin Luthers (1483–1546) noch immer als „[e]ntscheidendes Identitätsmerkmal“⁴⁰ für die lutherische Lehre. Reformierte dagegen betonen, „dass sich in unserer Zeit – bei aller Einigkeit darüber, dass reformatorische Grundentscheidungen gültig bleiben – auch wichtige Fragen anders stellen als im 16. Jahrhundert.“⁴¹ *Eberhard Busch* (*1937) bezieht das ausdrücklich auch auf das Abendmahl, da „die neueren Texte nicht das betonen, was als typisch calvinisch oder zwinglianisch gilt (zum Beispiel die spezielleren Lehren über die Erwählung oder über das Abendmahl)“⁴². Reformierte Abendmahlstheologie hat daher zu fragen, „ob und inwiefern die damaligen Entscheidungen schriftbegründet und in der heutigen Situation von Gewicht sind.“⁴³

Vor diesem Hintergrund wird die calvinische Abendmahlslehre nach ihrer Relevanz für den gegenwärtigen ökumenischen Dialog befragt. Der theologische und kirchliche Horizont hat sich seit dem 16. Jahrhundert stark ver-

34 Vgl. *Busch, Eberhard*: Reformiert. Profil einer Konfession, Zürich 2007, 22; 102.

35 Vgl. *Plathow, Michael*: Lutherische Kirche (= BenschH 107), Göttingen 2007, 61.

36 Die *Barmer Theologische Erklärung* von 1934 zum Beispiel wird als ein solches neues Bekenntnis verstanden. (Vgl. ebd., 28.)

37 Vgl. *Link, Hans-Georg*: Bekennen und Bekenntnis (= BenschH 86), Göttingen 1998, 51 f. Das Luthertum dagegen beruft sich bis heute auf das Konkordienbuch von 1580, auf das die Geistlichen in den meisten der lutherischen Kirchen verpflichtet und ordiniert werden, als verbindliche Sammlung der lutherischen Bekenntnisschriften. (Vgl. ebd., 51.)

38 *Busch*, Reformiert, 22.

39 Vgl. ebd.

40 *Plathow*, Lutherische Kirchen, 61.

41 *Busch*, Reformiert, 32.

42 Ebd., 33.

43 *Kreck, Walter*: Art. ‚Abendmahl III. Dogmatisch, 2‘, in: RGG³ 1 (1957), 37–39, hier: 37.

ändert. Der Blick in die Vergangenheit ist erfolgsversprechend, weil Calvins Abendmahlslehre wichtige Anliegen römisch-katholischer Eucharistietheologie bewahrt und stark macht und somit eine Brücke zwischen reformierter und katholischer Tradition darstellen könnte. Das geschieht in der Hoffnung, nicht nur katholischer Theologie die Fremdheit vor Calvins Abendmahls-theologie zu nehmen, sondern auch Impulse in die reformierte Abend-mahlstheologie zu geben.

Evangelisch-reformierte Abendmahlslehre orientiert sich aber nicht nur an Calvin, – wie es die Geschichte der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und des 17. Jahrhunderts zeigt – sondern auch an Heinrich Bullingers Abendmahls-theologie.⁴⁴ Gerade der Einfluss des Letzteren ist nicht zu unterschätzen, da sein Hauptwerk, die *Dekaden* (1549 – 1551), „die damals größtmögliche Ver-breitung“⁴⁵ erreichte und durch die Übersetzung in viele europäische Spra-chen „zu einer der wirkungsreichsten Schriften [...] des Protestantismus des 16. Jahrhunderts“⁴⁶ wurde. Wie später zu zeigen ist, vertreten beide Refor-matoren nicht dieselbe Abendmahlslehre und unterscheiden sich dort an einem wichtigen Punkt.⁴⁷

Eine weitere Einschränkung ist zu machen. Wie es bereits mehrfach an-geklungen ist, stellt die wirkliche Gegenwart Jesu Christi im Herrenmahl einen Streitpunkt zwischen den verschiedenen theologischen Traditionen dar. Daher soll es in dieser Arbeit auch nur um diese Fragestellung gehen. Der damit zusammenhängende eucharistische Opfercharakter wird hier aus meth-odischen Gründen ausgeklammert, was heißt, dass Calvins Bestreitungen desselben hier nicht systematisch analysiert werden. Dennoch wird immer wieder die Zusammengehörigkeit von Realpräsenz und (Kreuzes-)Opfer deutlich werden, auch in Calvins Theologie. Ausgeklammert wird in dieser Arbeit auch die Amtsfrage, die in den ökumenischen Diskussionen zur Zeit das Hauptproblem darstellt. Daher muss deutlich gesagt werden, dass trotz eventueller Einigkeit in der Lehre von der Realpräsenz jedoch aufgrund der amtstheologischen Differenzen noch keine gemeinsame Feier des Herren-mahls und damit keine Abendmahlsgemeinschaft möglich ist.

44 Vgl. *Mathison, Keith A.*: Given for you. Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper, Phillipsburg 2002, XVI.

45 *Campi, Emidio*: Art. ‚Bullinger‘, in: RGG⁴ 1 (1998), 1858 f, hier: 1858.

46 Vgl. *Opitz, Peter*: Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den „Dekaden“, Zürich 2004, 18.

47 Diese innerreformierten Spannungen führten im 19. Jahrhundert in den USA zu einem er-neuten Abendmahlsstreit, der von zwei reformierten Theologen ausgetragen wurde. Die Aus-einandersetzung zwischen *Charles Hodge* (1797 – 1878) und *John W. Nevin* (1803 – 1886) um das rechte reformierte Abendmahlsverständnis drehen sich vor allem um die Frage nach der eu-charistischen Realpräsenz. *Charles Hodge* verstand die eucharistische Präsenz Christi nur als eine Gegenwart im Gemüt der Gläubigen und als Gegenwart von dessen Wirksamkeit. *John Nevin* dagegen verteidigte Calvins Abendmahlstheologie gegen eine solche Interpretation und stellte die Realpräsenz der Person Jesu Christi und damit auch von deren Fleisch und Blut als die genuin calvinische Position heraus. (Vgl. *Mathison*, Given, 134 – 156.)

Eine weitere Einschränkung betrifft die Auswahl der Quellen. Diese Arbeit beschäftigt sich ausschließlich mit Calvins systematischen Texten zur Abendmahlslehre. Die liturgischen Formulare, die von ihm entworfen wurden, werden hier nicht herangezogen, weil die systematischen Überlegungen Calvins für das zu bearbeitende Thema relevanter und aussagekräftiger sind.

Diese Arbeit richtet sich hauptsächlich an römisch-katholische Theologinnen und Theologen, aber auch an evangelische Leserinnen und Leser. Diese doppelte Ausrichtung verlangt eine Darstellungsweise, die das jeweilige theologische Hintergrundwissen und das theologische Sprachspiel der entsprechenden Konfession mitberücksichtigt. Das erklärt, warum im historischen Teil dieser Arbeit Begrifflichkeiten und historische Zusammenhänge, die in der evangelischen Theologie mehr als geläufig sind, ausführlicher erläutert und dargestellt werden. Um römisch-katholischen Leserinnen und Lesern das Verständnis der calvinischen Abendmahlslehre und dieser Arbeit zu erleichtern, wird daher an einigen Stellen weiter ausgeholt, als dies in „rein“ evangelischen Arbeiten der Fall wäre. Genau andersherum wird es im systematischen Teil der Fall sein. Viele Erwägungen gehören für römisch-katholische Theologen und Theologinnen zum Standardwissen. Um evangelischen Leserinnen und Lesern das Verständnis der systematischen Überlegungen zu erleichtern, werden dort Begriffe und Kontexte ausführlicher erörtert, was in katholischen Arbeiten in dieser Weise nicht der Fall wäre.

2. Literaturüberblick

Die vorliegende Arbeit über Calvins Abendmahlslehre ist nicht die erste, die sich dem Thema widmet. Sie rezipiert sowohl Ergebnisse von evangelischen als auch von katholischen Autoren und führt diese zugleich weiter. Ein Überblick über die gängige Literatur soll daher im Folgenden kurz und knapp den bisherigen Kenntnisstand darstellen. Es handelt sich dabei um Analysen, die in der theologischen Literatur oft zitiert werden und zumindest im deutschsprachigen Raum die Einschätzung der calvinischen Lehre stark geprägt haben. Daher wird auf ältere Literatur im Überblick verzichtet und werden nur Werke aus dem 20. und 21. Jahrhundert vorgestellt. Bis auf eine prominente Ausnahme handelt es sich um Monographien, die sich ausschließlich mit der calvinischen Abendmahlslehre beschäftigen. Die Einleitung hat bereits aufgewiesen, dass Calvins Texte unterschiedlich gelesen wurden – und immer noch werden. Diese unterschiedlichen Lesarten spiegeln sich auch in der Literatur wider. Die unterschiedlichen Interpretationen sollen außerdem dabei helfen, den Fragehorizont dieser Arbeit zu präzisieren.

2.1 Evangelische Autoren

Eines der wichtigsten Werke über Calvins Abendmahlslehre im deutschen Sprachraum stammt von dem reformierten Theologen *Wilhelm Niesel*⁴⁸ (1903–1988). Niesel plazierte seine Arbeit in den Kontext der innerevangelischen Diskussionen um das Abendmahl in den 30er Jahren. Es mache keinen Sinn, sich zu sehr mit dem Marburger Religionsgespräch von 1529 aufzuhalten, da nicht Zwingli, sondern Calvin die nachfolgende reformierte Lehre vom Abendmahl geprägt habe.⁴⁹ Bzgl. der Frage nach der Realpräsenz hebt Niesel hervor, dass die Zeichen von Brot und Wein Christi Leib und Blut nicht nur darstellten, sondern auch in Wirklichkeit darreichten, so dass „[d]urch die Symbole Brot und Wein [...] Christus uns wahrhaft dargeboten (wird). Sie sind nicht die Sache selbst, wohl aber Instrumente und Organe, durch die uns der Herr seinen Leib und sein Blut gibt“⁵⁰. Ohne die sich so im Abendmahl ereignende Gemeinschaft mit Christus hätte das Abendmahl keinerlei Wirkung.⁵¹ Da sich Christus nach Calvin seit seiner Himmelfahrt nicht mehr körperlich auf Erden befinde, müsse er gegenwärtig gesetzt werden, was durch den Heiligen Geist vollbracht werde. Diese Gegenwart Christi sei die Mitteilung Jesu Christi an die Gläubigen.⁵² Eine so verstandene *manducatio spiritualis* verstehe sich nicht als Gegenteil zum wirklichen Empfang, sondern als Entgegnung auf die lutherische *manducatio carnalis*.⁵³ Beachtet werden müsse aber, dass die „Handlung des Heiligen Geistes [...] nicht mit der Abendmahlshandlung zu verwechseln“⁵⁴ sei, weil das Sakrament die Gegenwart Christi nur verheißt und besiegle, „daß wir die Sache so wahrhaft erhalten, wie wir sie im Zeichen vor uns sehen“⁵⁵.

Der Lutheraner *Helmut Gollwitzer*⁵⁶ (1908–1986) will mit seiner Arbeit ebenfalls einen Beitrag zu den 1937 aktuellen Diskussionen um das Abendmahl liefern.⁵⁷ Er untersucht dazu die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit der calvinischen Theologie. Als das Herz der lutherischen Abendmahlslehre versteht er die Realpräsenz von Christi Leib und Blut⁵⁸, wobei von deren Gegenwart jegliche räumliche Konnotationen fern-

48 *Niesel, Wilhelm*: Calvins Lehre vom Abendmahl, München 1935.

49 Vgl. ebd., 1 f.

50 Ebd., 45.

51 Vgl. ebd., 53.

52 Vgl. ebd., 94.

53 Vgl. ebd., 101.

54 Ebd., 95.

55 Ebd.

56 *Gollwitzer, Helmut*: *Coena Domini*. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus, dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie, München 1937.

57 Vgl. ebd., V.

58 Vgl. ebd., 133.

zuhalten seien, was aber Gegner wie Calvin nicht erkannt hätten. Diese könnten nicht differenzieren: entweder *localis inclusio* oder keine substantielle Gegenwart von Christi Fleisch und Blut.⁵⁹ Während Reformierte die körperliche Abwesenheit Christi mit der Himmelfahrt begründeten und davon ausgingen, dass Christus leiblich erst zum Gericht wiederkomme, verstünden Lutheraner die Wiederkunft Christi als das Sichtbarwerden des Leibes Christi, der seit der Himmelfahrt unsichtbar geworden sei. Deswegen ergebe für Lutheraner der reformierte geistgewirkte Präsenzmodus nur eine Gegenwart der Wirkungen und Kräfte des Leibes Christi, nicht aber die Gegenwart des Leibes selbst. Luther und die ihm folgenden Theologen hätten daher in der *spiritualis praesentia* keine reale Gegenwart, sondern nur deren Verflüchtigung gesehen, denn volle Gegenwart könne nur eine leibliche sein.⁶⁰ Brot und Wein erfüllten in der Lehre Calvins nur die Funktion, die geistgewirkte Gegenwart zu begleiten, sie seien aber nicht davon erfüllt, was Lutheranern dagegen nicht genüge.⁶¹ Außerdem bezeichneten die Zeichen nicht die Mitteilung von Christi Leib und Blut, sondern nur die Gelegenheit zu deren Empfang, was aber eben nicht mit der „Benützung“ der Zeichen identisch sei. Weil Gott aber gegenüber allen irdischen Mitteln frei sei, müssten diese Gelegenheiten zum Empfang der göttlichen Gnade nicht unbedingt mit dem Empfang von Christi Leib und Blut zusammenfallen. Gollwitzer stellt als Lutheraner daher die Frage, ob die Verheißung auch bei vorhandenem Glauben ausbleiben könne, so dass der Glaube möglicherweise sogar um der Ehre Gottes willen getäuscht werden könne und Gottes Freiheit infolgedessen in die Nähe von Willkür rücke.⁶² „Von einer Einheit beider Handlungen, also von einem Handeln Gottes per ministerium hominis, kann immer nur figürlich, im Sinne eines ‚Als-ob‘ gesprochen werden“⁶³. Das Proprium des Abendmahls bestehe daher in der reformierten Theologie darin, dass die geistliche Austeilung des Leibes Christi mit der Bezeugung durch Brot und Wein zusammenkomme.⁶⁴ So bestehe der Streit zwischen Lutheranern und Reformierten darüber, ob „es zugänglich sei, auf Grund der sakramentalen Bestimmung der Elemente deren Empfang schon mit dem sakramentalen (Empfang, F. E.) zu identifizieren.“⁶⁵ Darin, „daß bei Calvin die Notwendigkeit der Gnadenmittel nur in der verheißenen Gleichzeitigkeit bestand“⁶⁶, sahen Lutheraner eine Einladung zur Spiritualisierung. Und weil nach Calvin Christi Leib und Blut auch außerhalb des Abendmahls empfangen werden könnten, verkomme das Sakrament bei ihm „zu einem

59 Vgl. ebd., 144 f.

60 Vgl. ebd., 148–150.

61 Vgl. ebd., 162 f.

62 Vgl. ebd., 170 f.

63 Ebd., 173.

64 Vgl. ebd., 201.

65 Ebd., 205.

66 Ebd., 174.

bloßen Symbol ohne besondere Mitteilung⁶⁷. Den Unterschied zwischen der lutherischen und reformierten Sakramentenlehre fasst Gollwitzer wie folgt zusammen:

„Zeichen, die von sich weg nach oben weisen, Erscheinung, deren Sinn in ihrem Transzendiertwerden liegt – das sind die calvinischen Sakramente. Mittel, die den Blick auf sich ziehen, Gefäße, die enthalten, was sie bezeugen – das sind sie nach lutherischer Auffassung.“⁶⁸

Anstatt sich in die Höhe zu schwingen und die Zeichen zu transzendieren, richte die lutherische Theologie ihren Blick gerade auf die irdischen Zeichen.⁶⁹

In Bezug auf Calvins Bestreitung der *manducatio impiorum* schreibt Gollwitzer:

„Spiritualis manducatio ohne manducatio sacramentalis i. e. oralis bedeutet Abgleiten vom Sakrament; die manducatio des Elements ist dann nur noch Hinweis auf die manducatio spiritualis. Das äußere Geschehen des Sakraments ist damit das *rasch zu Transzendierende*. Ist dagegen die manducatio sacramentalis Empfang der res sacramenti, und doch an sich noch nicht fruchtbarer Empfang, so wendet sich der Glaube zu ihr hin als zur Gelegenheit seiner eigenen Erfüllung und Vergewisserung.“⁷⁰

Deutlich kritisiert Gollwitzer hier, dass der Glaube durch die calvinische Lehre zu einer reinen Selbstvergewisserung verkomme, anstatt sich die Gewissheit vom Herrn selbst schenken zu lassen.⁷¹ Als Fundament für diese Gewissheit sieht Gollwitzer den äußeren Empfang des Sakramentes an.⁷²

Einen ähnlichen Einwand formuliert 1940 der Lutheraner *Ernst Bizer* (1904–1975) in seinen *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*⁷³. Calvin habe „trotz seiner ‚spiritualistischen‘ Grundauffassung“⁷⁴ die Sakramente als Werkzeug Gottes verstehen können, da sie dazu dienten, den Glauben zu stärken.⁷⁵ Die Verbindung der Wirksamkeit der Sakramente mit der Erwählung führe jedoch dazu, dass „den Sakramenten nicht zuviel zugeschrieben“⁷⁶ werde. Das habe zur Folge, dass das Angebot, das Gott den Gläubigen im Sakrament mache, nur dann gelte, wenn Glaube vorhanden sei⁷⁷:

67 Ebd., 213.

68 Ebd., 216.

69 Vgl. ebd., 214.

70 Ebd., 212.

71 Vgl. ebd.

72 Vgl., ebd., 296.

73 *Bizer, Ernst: Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 1940. 1972 erschien in Darmstadt eine dritte, unveränderte Auflage, die im Folgenden zitiert wird.

74 *Bizer, Studien*, 254.

75 Vgl. ebd.

76 Ebd., 264.

77 Vgl. ebd., 273 f.

„Ob es mir gilt, kann ich nur wissen auf Grund der Reflexion auf die Tatsächlichkeit und die Wahrheit meines Glaubens. Es ist Gabe für die Erwählten; ob es *für mich* Gabe ist, kann ich nur wissen, wenn ich weiß, dass ich zu den Erwählten gehöre. Die Gabe wird vermittelt durch den Geist; dieser ist das Siegel im eigentlichen Sinn; ob er *mir* die Gabe versiegelt, kann ich nur wissen, wenn ich vorher weiß, daß ich den Geist habe. Es muß zum äußeren Zeichen eine innerliche Wirkung hinzukommen; Gott muss alles zurechtbringen; ob er aber bei mir alles zurechtbringt, kann ich jedenfalls am Abendmahl nicht ablesen. Dies wirkt ja bloß bei den schon Gläubigen, den Erwählten, die den Geist schon besitzen. [...] So wird also die Zusage Gottes eingeschränkt und an die Erfüllung einer Bedingung gebunden, die erfüllt sein muß, *ehe* sich der Empfangende auf die Zusage berufen darf. Man kann sich des Sakraments also nur dann trösten, wenn man sich vorher und abgesehen davon seines eigenen Glaubens trösten kann.“⁷⁸

Die tröstende und vergewissernde Funktion des Abendmahls sieht Bizer in Calvins (und Bullingers) Abendmahlslehre gefährdet, da man letztlich „nur auf dem Umweg über die Reflexion auf den eigenen Glauben [...] ablesen (kann, F. E.), ob das Sakrament zur Gabe wird oder nicht“⁷⁹. So müsse gefragt werden, ob hier Glaube nicht als psychologischer Besitz und damit als Werk verstanden werde und ob somit Glaube auf persönliche Gläubigkeit reduziert werde.⁸⁰ Daher hätte Luther konsequenterweise Calvin die Abendmahlsgemeinschaft verweigern müssen.⁸¹ Aber zu Calvin müsse noch mehr gesagt werden. Der Genfer Reformator verstehe unter der Prüfung des eigenen Glaubens die Reflexion des einzelnen Gläubigen, ob er die Gaben Christi begehre oder nicht. Dieser Umstand rechtfertige dann doch die gemeinsame Abendmahlsfeier zwischen Lutheranern und Calvinisten.⁸²

1940 erschien ebenfalls die Studie über Luthers und Calvins Abendmahlslehre des Lutheraners *Hans Grass*⁸³ (1904 – 1994), die vor allem der Frage nach der Realpräsenz nachgehen will.⁸⁴ Diese bedeute bei Luther die Gegenwart von Christi Leib und Blut in den Elementen.⁸⁵ Calvin halte wohl am instrumentellen Charakter von Brot und Wein fest.⁸⁶ Trotzdem sei die Begegnung mit Christus im äußeren Zeichen uneigentlich, „denn für Calvin ist nun eben das Zeichen vom Abendmahlschristus sorgfältig zu unterscheiden. Die eigentliche Begegnung mit Christus geschieht durch die Vermittlung des

78 Ebd., 274, Hervorhebungen im Original.

79 Ebd., 286.

80 Vgl. ebd., 286; 289.

81 Vgl. ebd., 286.

82 Vgl. ebd., 291.

83 *Grass, Hans*: Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung, Gütersloh 1940. 1954 erschien eine Neubearbeitung, die im Folgenden zitiert wird.

84 Vgl. ebd., 11.

85 Vgl. ebd., 17.

86 Vgl. ebd., 209.

Heiligen Geistes⁸⁷. Die pneumatologische Ebene gefährde aber in Calvins Theologie die Objektivität des Sakramentes:

„Es ist nun keineswegs sicher, ob ich Christi teilhaftig werde, wenn ich Brot und Wein empfangе, weil dieses Teilhaftig-Werden eben vom Wirken des Geistes abhängt, der weht, wo er will, und namentlich davon, daß dieser Geist in mir den Glauben schafft.“⁸⁸

Damit distanziert sich Grass von parallelistischen Deutungen der calvinischen Abendmahlslehre, nach denen der Heilige Geist parallel zur Abendmahlsfeier wirke, und ersetzt diese durch die Freiheit des Geistwirkens, worin er die eigentliche Position Calvins erblickt.⁸⁹

Um die Gemeinschaft mit Christus und seinem Leib und Blut auszudrücken, verwende Calvin durchaus realistische Ausdrücke, wie auch zum Beispiel *substantialiter*.⁹⁰ Dennoch müsse seine Redeweise, dass die Gläubigen substantiell mit dem Leib Christi gespeist würden, „cum grano salis verstanden werden“⁹¹, da die Gläubigen nicht die Substanz selbst empfangen, sondern *etwas* aus ihr, nämlich deren Leben und Kraft, was Calvin auch selbst bestätige, wenn er schreibe, dass die Gläubigen Leben und Kraft vom Fleisch Christi empfangen.⁹² Deswegen sei von lutherischer und katholischer Seite der Vorwurf erhoben worden, „daß nach Calvin gar kein Empfang des Fleisches und Blutes stattfinde, sondern nur ein Empfang der Kraft, der Wirkungen, Verdienste und Früchte des Fleisches.“⁹³ Doch dagegen habe Calvin aufs heftigste protestiert, vor allem in seiner Schrift gegen Heshusius aus dem Jahr 1561.⁹⁴ Da Calvin außerdem betone, dass Leib und Blut im Himmel unversehrt blieben und nicht voneinander getrennt würden, könne man

„sich des Eindrucks nicht erwehren, als wenn hier der Calvinische Grundgedanke von der Gemeinschaft mit dem himmlischen (Leib des) Christus und die biblische Aussage vom Essen des Leibes und Trinken des Blutes etwas künstlich zusammengefügt sind.“⁹⁵

Daher gebe es ein Schwanken im Blick auf die Bedeutung von Christi Fleisch und Blut, was mit Calvins exegetischen Schwierigkeiten zusammenhänge.⁹⁶ Zwar betone der Reformator, dass die Gläubigen mit dem Leib, der sich örtlich im Himmel befinde, durch den Heiligen Geist verbunden würden. Aber diese

87 Ebd., 231 f.

88 Ebd., 238.

89 Vgl. ebd., 239.

90 Vgl. ebd., 248 f.

91 Ebd., 250.

92 Vgl. ebd.

93 Ebd., 252.

94 Vgl. ebd.

95 Ebd., 255.

96 Vgl. ebd., 258.

Vorstellung sei doch „monströser als die Lutherische Vorstellung der Multi-präsenz des verklärten Leibes“⁹⁷. Calvin betone zwar die personale Dimension des Abendmahls, doch sein *modus manducationis* sei wegen der Differenzierung zwischen Irdischem und Himmlischen abzulehnen, weil so entgegen Calvins eigenem Beteuern, die Objektivität des Sakraments nicht gewahrt bleibe.⁹⁸

Neuere Literatur zu Calvins Abendmahlslehre kommt hauptsächlich aus dem englischsprachigen Raum. Zwei Werke sind hier vor allem kurz vorzustellen. Der presbyterianische Theologe *Brian Gerrish* (*1931) hat mehrere Werke zur reformierten Abendmahlslehre veröffentlicht.⁹⁹ Gerrish unterscheidet drei verschiedene Strömungen innerhalb der reformierten Lehre vom Abendmahl. Zwingli vertrete einen „symbolischen Memorialismus“¹⁰⁰, demzufolge Sakramente Zeichen der schon geschehenen Gnade sind. In dieser Theologie werde die Gnade direkt vom Heiligen Geist gegeben und durch die sakramentalen Zeichen lediglich bezeugt.¹⁰¹ Eine zweite Richtung bezeichnet Gerrish als „symbolischen Parallelismus“¹⁰². Diese Theologie ordnet er Heinrich Bullinger zu. Ihren literarischen Ausdruck finde sie beispielsweise in der *Confessio Helvetica Posterior* (1566) und teilweise im *Heidelberger Katechismus* (1563).¹⁰³ Der symbolische Parallelismus verstehe die äußere sakramentale Handlung als ein Zeichen dessen, was gerade im Gläubigen innerlich geschehe. Die Sakramente symbolisierten das, was Gott in Wahrheit anbiete. Damit gehe diese Position über Zwingli hinaus, da sie sich auch auf das gegenwärtige Geschehen in der Feier der Sakramente beziehe. Aber die sichtbare Handlung vermittele keine Gnade.¹⁰⁴

Calvins Position nennt Gerrish „symbolischen Instrumentalismus“¹⁰⁵. Diese Position ähnele stark der von Zwingli, so dass beide häufig miteinander verwechselt würden.¹⁰⁶ Aber die Unterschiede zwischen beiden Reformatoren seien fundamentaler als ihre Gemeinsamkeiten. Denn bei Calvin seien die Sakramente Gnadenmittel, die das, was durch sie bezeichnet werde, auch wirklich vermittelten und verursachten. Demzufolge werden die Gläubigen gerade durch die symbolische Verfasstheit der Sakramente dessen versichert,

97 Ebd., 266.

98 Vgl. ebd., 273 f.

99 *Gerrish, Brian A.*: Sign and Reality. The Lord's Supper in the Reformed Confessions, in: *ders.*: The Old Protestantism and the New. Essays on the Reformation Heritage, Chicago 1982, 118 – 130. – *Gerrish, Brian A.*: Grace and Gratitude. The Eucharistic Theology of John Calvin, Minneapolis 2002.

100 „symbolic memorialism“ (*Gerrish*, Sign, 128).

101 Vgl. ebd., 119.

102 „symbolic parallelism“ (Ebd., 128).

103 Vgl. ebd., 125 f.

104 Vgl. ebd., 124.

105 „symbolic instrumentalism“ (Ebd., 128).

106 Vgl. ebd., 121.

dass die Gläubigen wirklich den Leib Christi empfangen, ohne dass dieser aber lokal im Abendmahl gegenwärtig sei.¹⁰⁷

Diese Theologie stellt Gerrish ausführlich in seiner Monographie *Grace and Gratitude* dar. Dort ordnet er Calvins Abendmahlslehre in den Kontext der *unio cum Christo* ein.¹⁰⁸ Den Schlüssel zur calvinischen Deutung der Sakramente sieht Gerrish darin, Sakramente als Wort, Verheißung oder Verkündigung aufzufassen. Ihre Wirksamkeit liege im Wort, das im Sakrament ans Licht gebracht werde. Auch wenn deren Form sich vom Wort unterscheide, sei die Funktion von beiden identisch, nämlich Gottes Wort zu verkündigen, wobei das Wort das Hauptgnadenmittel sei.¹⁰⁹ Das Wort bewirke die Gemeinschaft mit dem lebensspendenden Fleisch Christi.¹¹⁰ Das Abendmahl bringe daher keine Gemeinschaft mit Christus und mit seinem Leib, die nicht auch anderswo erhältlich wäre, sondern stelle graphisch das dar, dessen sich die Gläubigen allezeit erfreuten. Somit bestehe der unveränderliche Kern von Calvins Abendmahlslehre darin, dass das Abendmahl ein Zeichen und Pfand der *unio cum Christo* sei und die tägliche Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus, die nicht begriffen werden könne, attestiere und repräsentiere. Diese Einheit könne aber vertieft werden.¹¹¹ Dabei helfe das Abendmahl, da es durch seinen Symbolismus auf die schon bestehende *unio* verweise und sie intensiviere.¹¹²

Bei Calvin gehe es immer um den Begriff des wirksamen Zeichens, weil nur so die Sakramentalität aufrecht erhalten werden könne. Deswegen könne Calvin auch zusammen mit den Lutheranern sagen, dass Christi Leib unter und mit dem Brot gegeben werde. Für Calvin seien die Sakramente nicht nur Erinnerungszeichen, sondern wirksame Gnadenmittel.¹¹³ Gerade auf den Punkt, dass Gott *durch* die Sakramente handle, hätten sich die Reformatoren untereinander nicht verständigen können. Ohne die Instrumentalität der sakramentalen Zeichen sei jedoch die calvinische Abendmahlslehre nicht korrekt erfasst.¹¹⁴ Auch wenn Sakramente nicht heilsnotwendig seien, würden sie als Heilmittel nicht abgewertet. Das Entscheidende an ihnen bleibe zwar das Wort. Aber dennoch hätten sie einen Mehrwert gegenüber dem Wort, weil sie im Gegensatz zum Wort alle Sinne ansprächen.¹¹⁵

Die substantielle Gegenwart Christi habe Calvin dann abgelehnt, wenn mit Substanz eine physikalische Masse gemeint sei. Deshalb habe Calvin von einer Gegenwart Christi *in virtute* oder *in efficacia* gesprochen. Die physikalisch

107 Vgl. ebd., 122.

108 Vgl. *Gerrish, Grace*, 86.

109 Vgl. ebd., 108.

110 Vgl. ebd., 134.

111 Vgl. ebd., 133.

112 Vgl. ebd., 134.

113 Vgl. ebd., 144.

114 Vgl. ebd., 167.

115 Vgl. ebd., 162 f.

verstandene Substanz Christi könne auf Erden nicht gegenwärtig sein, wohl aber gebe es eine sakramentale Verbindung von Christus mit den sakramentalen Zeichen, so dass Calvin an die sakramentale Gegenwart Christi im Abendmahl glaubte. Die Gemeinschaft mit Christus werde substantiell genant, nicht weil Substanzen übermittelt würden, sondern weil die Gläubigen Kraft von der Substanz des Fleisches Christi empfangen.¹¹⁶

Gerrish fasst das calvinische Abendmahlsverständnis in sechs Thesen zusammen. (1.) Das Abendmahl sei eine Gabe Gottes, womit Calvin sowohl den Messopfergedanken als auch den zwinglianischen Akzent auf die Danksagung verwerfe.¹¹⁷ (2.) Das, was im Abendmahl geschenkt werde, sei Jesus Christus selbst und nicht nur dessen Gnaden oder Wohltaten.¹¹⁸ (3.) Diese Gabe werde mit dem Zeichen den Gläubigen geschenkt, womit sich Calvin wieder sowohl von der altgläubigen Transsubstantiationslehre als auch vom zwinglianischen Symbolismus abgrenze. (4.) Die Gabe werde durch den Heiligen Geist geschenkt, da Calvin davon ausgehe, dass Leib und Blut Christi den Gläubigen durch das Wirken des Geistes gegeben werde, was Gerrish von einer mentalen Gegenwart Christi abgrenzt.¹¹⁹ (5.) Die Gabe werde allen, die kommunizieren, gereicht, Gläubigen und Ungläubigen. (6.) Die Gabe werde durch den Glauben empfangen, womit sich Calvin „gegen die Impersonalisierung der sakramentalen Wirksamkeit in der mittelalterlichen Scholastik“¹²⁰ wende.¹²¹

Gerrish beendet sein Werk mit dem Hinweis darauf, dass die calvinische Lehre zum Einen gegen leere Zeichen, die bloß an Christus erinnerten, und zum Anderen gegen die Annahme entwickelt worden sei, dass die Gemeinschaft mit Christus bloß der Glaube und die Kirche nur eine Vereinigung von Individuen sei. Historische Studien müssten zeigen, welche der beiden Gefahren die größere gewesen sei.¹²² „Ich glaube, es kann aber fairerweise soweit als Zusammenfassung gesagt werden: Selbst wenn Calvinisten die größten Schwierigkeiten haben auszudrücken, was genau dieses etwas *Mehr* ist, das sie im Heiligen Mahl erfahren, wird ökumenische Theologie sie (die Calvinisten, F. E.) immer brauchen, damit sie ihren Einfluss auf Calvins Seite des reformierten Bootes geltend machen.“¹²³

Im Gefolge von Brian Gerrish widmet sich auch *Thomas Davis* (*1958) der

116 Vgl. ebd., 179 f.

117 Vgl. ebd., 135.

118 Vgl. ebd., 136.

119 Vgl. ebd., 137.

120 „against the impersonalization of sacramental efficacy in medieval scholasticism“ (Ebd., 138).

121 Vgl. ebd.

122 Vgl. ebd., 190.

123 „But this much, I think, can fairly be said in conclusion: even if the Calvinists have the greatest difficulty in expressing what exactly that something *more* is that they experience in the holy banquet, ecumenical theology will always have need of them to throw their weight on Calvin's side of the Reformed boat.“ (Ebd., Hervorhebung im Original.)

calvinischen Abendmahlslehre.¹²⁴ Davis geht von einer größeren Entwicklung in Calvins Abendmahlslehre aus, die ihren reifsten Ausdruck in der *Institutio* von 1559 gefunden habe. Er begründet seine These damit, dass wichtige Konzepte wie zum Beispiel die Instrumentalität der sakramentalen Zeichen, die Akkommodation und das Wirken des Heiligen Geistes in der ersten Auflage von 1536 fehlten.¹²⁵ „Calvins Abendmahlslehren von 1536 und 1559 können nicht einfach gleichgesetzt werden.“¹²⁶ Die Selbsteinschätzung des Reformators, dass sich seine Lehre vom Abendmahl nicht verändert habe, sei daher als falsch anzusehen.¹²⁷

Dieser These entsprechend stellt Davis die Abendmahlslehre des Reformators in den entsprechenden Entwicklungsschritten dar. Er beginnt mit dem *Consensus Tigurinus* von 1549 und geht davon aus, dass dieser Text Calvins Theologie nicht entspreche, sondern eher Ausdruck bullingerianischer Lehre sei.¹²⁸ Im Rahmen dieser Untersuchung hebt Davis hervor, dass Calvin davon ausgehe, dass der Empfang Christi dem Empfang des Sakramentes vorangehe und zugleich daran gebunden sei. Auf alle Fälle werde Christus mit den sichtbaren Zeichen empfangen. Das Abendmahl sei das von Gott eingesetzte Mittel, um die Gemeinschaft mit Christus zu empfangen. Gott erfülle immer und damit objektiv, was er in den Sakramenten verheiße. Diese Objektivität jedoch widerspreche dem *Consensus Tigurinus*, der die Sakramente zu bloßen Zeichen degradiere.¹²⁹

Dann widmet sich Davis weiteren Quellen der calvinischen Abendmahlslehre. In der *Institutio* von 1536 fehle das Konzept des substantiellen Essens. Nicht Christi Substanz, sondern seine Wohltaten würden nach dieser Quelle im Abendmahl empfangen.¹³⁰ In der ersten Auflage fehle vollständig das Konzept, dass der Heilige Geist Christus gegenwärtig setze.¹³¹ Dieser Text sage auch nicht deutlich, was denn im Abendmahl empfangen werde.¹³²

Der Vorwurf des katholischen Theologen Killian McDonnell, dass Calvins Theologie nicht inkarnatorisch sei, verkenne die Tatsache, dass die gesamte Theologie Calvins darauf basiere, dass Gott durch Werkzeuge handle, die er jedes Mal mit seiner Kraft beseele.¹³³ Davis unterstreicht wie Gerrish den instrumentalen Charakter der Sakramente. Wenn Calvin aber zwischen Zeichen und Sache differenziere, so solle damit Gottes Gnade groß, nicht aber die

124 Davis, Thomas J.: *The clearest promises of God. The Development of Calvin's Eucharistic Teaching*, New York 1995.

125 Vgl. ebd., 24.

126 „Calvin's eucharistic doctrines of 1536 and 1559 simply cannot be equated.“ (Ebd., 71.)

127 Vgl. ebd., 79.

128 Vgl. ebd., 30.

129 Vgl. ebd., 50 – 52.

130 Vgl. ebd., 72 f.

131 Vgl. ebd., 76.

132 Vgl. ebd., 83.

133 Vgl. ebd., 118.

Vandenhoeck & Ruprecht

Reformed Historical Theology, Vol. 19

Frank Ewerszumrode untersucht die Abendmahlslehre von Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive. Im Zentrum des Interesses steht die Frage nach der wahren Gegenwart Jesu Christi unter Brot und Wein. Zunächst interpretiert der Autor Calvins Position hinsichtlich dieser Frage im Kontext der innerreformatorischen Kontroverse um das Abendmahl. Bei kritischer Betrachtung wird deutlich, dass zwischen der calvinischen Abendmahlstheologie und der römisch-katholischen Transsubstantiationslehre große Übereinstimmungen bestehen.

Der Autor

Dr. theol. Frank Ewerszumrode, Dominikaner, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik/Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

ISBN 978-3-525-56947-4



9 78352 5 569474

www.v-r.de