

## «Asperges me Domine hyssopo, et mundabor»

Beobachtungen zu Sadolets und Calvins Exegesen von Psalm 51 als Frage  
nach dem «proprium» reformierter Schriftauslegung

von PETER OPITZ

### *1. Gemeinsamkeiten zwischen Sadolet und Calvin*

In ihren Briefen von 1539 werben sowohl Jacopo Sadoletto, humanistische Gelehrtenpersönlichkeit und Kardinal von Carpentras, als auch Johannes Calvin, um die Gunst der Genfer Gemeinde<sup>1</sup>. Sadolet, dessen Gelehrsamkeit auch von Calvin anerkannt wird<sup>2</sup>, der andererseits aber kirchlicher Amtsträger und somit sowohl Reformierender wie auch Verteidiger der römischen Kirche ist, zieht dabei in seinem Brief alle rhetorischen Register. Calvin seinerseits, der seine anfangs beabsichtigte humanistische Karriere abgebrochen und dafür die Aufgabe der Reformierung der Genfer Kirche übernommen hat, steht ihm in seiner Antwort in dieser Beziehung um nichts nach. Cicero hätte an beiden seine Freude gehabt.

Aber auch terminologische Übereinstimmungen zeugen von einem gemeinsamen humanistischen Hintergrund, der nicht verborgen bleibt, obwohl die Differenzen zwischen einer (römisch) kirchlichen humanistischen und einer reformierten Theologie mit aller Deutlichkeit ausgesprochen werden. So geht es beiden grundsätzlich um die Frage, was in Wahrheit «christliche Lehre» bzw. «christliche Weisheit» genannt zu werden verdient<sup>3</sup>. Eine solche «doctrina» bzw. «sapientia», auch das wird übereinstimmend formuliert, muß dabei vor allem Gott gerecht werden, sie muß darauf achten, daß «Gott das gegeben wird, was ihm zukommt»<sup>4</sup>.

Darüber hinaus besteht in zwei wichtigen Punkten, die uns als hermeneutische hier interessieren und als «noetische» bzw. «pneumatologische» Einsicht bezeichnet werden sollen, zumindest auf den ersten Blick, Einigkeit. Einmal: Die «sapientia christiana», um welche es ihnen geht, wird von beiden näher bestimmt über die allgemein verbreitete philosophische Definition der Weisheit als der «Erkennt-

<sup>1</sup> Johannes Calvini opera selecta, hrsg. von Peter Barth, Dora Scheuner, Wilhelm Niesel, Band 1-5 (Bde. 3-5 in 2. Aufl.), München 1926-1962 [zit.: OS], hier: OS 1, 441-489.

<sup>2</sup> OS 1, 457.

<sup>3</sup> OS 1, 443; OS 3, 31, 6f.

<sup>4</sup> «Qui enim tribuunt Deo quod suum est...», Sadoleti opera III 280. «...non tribui Deo quod suum est, nisi rebus omnibus praeferatur...», so Calvin: OS 1, 463. Die Schriften Sadolets werden zitiert (ausgenommen sein Brief an die Genfer in OS 1, 441-456) nach: Jacobi Sadoleti opera quae extant omnia, Verona 1738.

nis der göttlichen und menschlichen Dinge»<sup>5</sup> hinaus als die in der «Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis» bestehende Weisheit, wie sie in den heiligen Schriften als Erkenntnisquelle zu finden ist<sup>6</sup>.

Zum anderen: Einig sind sie sich auch darin, daß diese «Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis» sich nicht einfach in einer besonderen Gestalt menschlichen Wissens erschöpft, sondern daß es sich dabei letztlich um den Geist Gottes selber handelt, welcher diese Erkenntnis bewirkt und dabei als «Geist der Wahrheit» den ganzen Menschen bestimmen und in sich einbeziehen muß.

Gemeinsam ist Sadolet und Calvin ebenfalls das Bemühen um eine sachgemäße Schriftauslegung. Beide beziehen in hermeneutisch reflektierter Weise ihr grammatisches und rhetorisches Wissen in ihre Exegesen ein, heben sich so von einer breiten exegetischen Tradition ab und bewegen sich auf dem höchsten wissenschaftlichen Niveau ihrer Zeit.

Trotzdem unterscheiden sich die Exegesen Sadolets und Calvins nicht unbedeutend. Wie nämlich diese beiden genannten hermeneutischen Einsichten interpretiert werden müssen, damit wirklich Gott «das Seine zukommt», darüber geht der Streit, ein Streit, der sich auch in der Exegese zeigt.

## 2. Die hermeneutischen Differenzen

Es sind zwei Einwände, die Calvin in seinem Brief von 1539 gegenüber Sadolet und der von ihm repräsentierten humanistischen Tradition macht. Sie sollen zuerst kurz dargestellt werden, um anschließend zu fragen, in welcher Weise sich diese Differenzen als hermeneutische Entscheidungen in der konkreten Schriftauslegung auswirken, und ob sich dabei Konturen ausmachen lassen, durch welche sich «humanistische» von «reformierter» Exegese unterscheidet. Daß gerade Psalm 51 dazu herangezogen wird, hat einen praktischen Grund: Sadolet hat neben Psalm 93 nur noch diesen ausgelegt. Vers 9 eignet sich dabei als Illustration, weil er sicher nicht wörtlich von einem christlichen Leser nachgesprochen werden kann und deshalb das hermeneutische Problem unverdeckt stellt.

### a) Die pneumatologische Differenz

Daß es der Geist ist, der die Wahrheit der Schrift offenbart, darin sind sich Calvin und Sadolet einig. Während Sadolet aber die enge Verbindung des Geistes

<sup>5</sup> «Scientia rerum divinarum et humanarum». Vgl. die auf Augustin zurückgeführten Definitionen des Petrus Lombardus: *Sententiae in IV libris distinctae*, liber III, dist. XXXV, Rom 1981. Sadoleti opera III 232.

<sup>6</sup> «Cognitio Dei atque sui», Sadoleti opera III 295. Calvin stellt diese Formel bekanntlich an den Anfang seiner *Institutio*: OS 3, 31, 8.

mit der einen allgemeinen Kirche behauptet, stellt Calvin dieser Behauptung die These von der primären Zusammengehörigkeit von Geist und Wort gegenüber.

Für Sadolet ist die Trennung der Genfer von der einen universalen Kirche das Hauptproblem, aus welchem sich seine Sorge um deren Seelenheil ergibt<sup>7</sup>. Dabei versteht er die Genfer Gemeinde als Opfer einer Irreführung, die aufgrund einer falschen und dunklen Schriftauslegung von Leuten, die durch spitzfindige Disputationen ihre eigenen, subjektiven Erfindungen für die christliche Weisheit ausgaben, erfolgt ist<sup>8</sup>.

Demgegenüber stellt er fest, daß die christliche Weisheit «nicht in Syllogismen, nicht in verbalen Trugschlüssen, sondern in Demut [humilitas], in Religion [religio], in Gehorsam gegen Gott» besteht<sup>9</sup>. Dabei kommt dem Geist eine entscheidende Rolle zu. Er selber muß die Menschen im Herzen erleuchten<sup>10</sup>. Der Ort aber, wo dieser Geist am Werk ist, ist die Kirche. Das als öffentlich sichtbare Zugehörigkeit verstandene Sein in der einen universalen Kirche begründet somit für Sadolet die Gewißheit des Geistes und damit der Präsenz Gottes. Daß die Kirche wirklich durch den Geist geleitet ist, zeigt sich dabei in ihrer beeindruckenden Einheit und Kontinuität trotz ihrer großen räumlichen und zeitlichen Ausdehnung<sup>11</sup>. Dadurch erweist sie sich als Kirche Christi<sup>12</sup>. Als Ort der Gegenwart des Geistes besitzt sie dann aber auch ein sicheres Kriterium der Wahrheit<sup>13</sup>. Die konkrete Gestalt der christlichen Weisheit, also der «humilitas» und der «religio», besteht demzufolge darin, sich der Kirche und deren Einrichtungen gehorsam unterzuordnen<sup>14</sup>.

Hier erhebt Calvin Einspruch. Der Geist Gottes, dem auch für ihn entscheidende Bedeutung zukommt, ist nicht mit der Kirche, sondern primär und grundlegend mit dem Wort verbunden<sup>15</sup>. Entsprechend wird die Kirche für ihn nicht durch die sichtbare Einheit, sondern durch das Wort konstituiert, welches allein für deren Einheit garantiert<sup>16</sup>. Seiner Meinung nach trennt die römische Kirche

<sup>7</sup> OS 1, 442.

<sup>8</sup> OS 1, 443.

<sup>9</sup> OS 1, 443.

<sup>10</sup> So setzt Sadolet voraus, daß jemand, der im wahren Glauben «Christum agnoscens et confitens» zugleich einer ist, «cuius aliquando menti atque cordi spiritus sanctus illucrit»; OS 1, 454. Vgl. dazu Calvins Bestimmung des Werkes des Geistes als: «mentem illuminari et cor obfirmari», OS 4, 16, 30.

<sup>11</sup> OS 1, 450 usw.

<sup>12</sup> Sadolet verweist hier auf Joh 17, 11 als Schriftbeleg: OS 1, 454.

<sup>13</sup> Eine «certa regula qua a veris falsa discernat», OS 1, 449.

<sup>14</sup> «Non enim praeter sententiam et auctoritatem ecclesiae arrogamus nobis quidquam, non plus nos sapere quam oporteat sapere nobis ipsis persuademus, non superbiam afferimus ad contemnendum ecclesiae decreta...», OS 1, 447.

<sup>15</sup> «...quam periculosum foret absque verbo spiritum iactare, ecclesiam a sancto quidem spiritu gubernationem, ne vaga et instabilis crederetur, verbo alligavit.» OS 1, 465.

<sup>16</sup> Nicht der irdische «consensus» konstituiert die Kirche, sondern die Lehre Christi und der Heilige Geist, welcher die irdisch gesehen zerstreuten Gläubigen zur Einheit des Glaubens sammelt, OS 1, 466.

den Geist vom Wort und verfällt so einem kollektiven Subjektivismus, der sie in die Nähe der Spiritualisten führt<sup>17</sup>.

So ist es nicht die Kirche, welche für sich ein Kriterium der Wahrheit beanspruchen darf, sondern es ist das Wort Gottes, welches als alleiniger Prüfstein der Wahrheit gelten muß<sup>18</sup>. Wahre «humilitas» ist somit nicht «irgendeine Erniedrigung», sie ist nicht eine Tugend in sich, sondern sie erhält ihren christlichen Wert, den Calvin ebenso wie Sadolet betont, von ihrem Gegenüber her. Sie ist die konkrete Unterordnung unter das Wort Gottes, die in der sorgfältigen und eifrigen Auslegung der Schrift ihren Ausdruck findet<sup>19</sup>. Das Werk des Geistes aber, das im Herzen der Menschen geschieht, führt sie nicht vom Wort Gottes weg zu neuen, gleichsam wortlosen Offenbarungen, sondern er führt sie in das Wort hinein<sup>20</sup>, er eröffnet nicht einen anderen Offenbarungsinhalt, sondern er bewirkt die Gewißheit der Wahrheit der im Wort zugänglichen christlichen Lehre<sup>21</sup>.

#### b) Die noetische Differenz

Daß es in der Schriftauslegung um «Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis» geht, darüber besteht Einigkeit. Während Sadolet aber argumentierend den Weg vom allgemeinen Streben des Menschen nach dem Heil zu dessen Unterordnung unter die Einrichtungen der Kirche fortschreitet, verläuft der Denkweg Calvins genau umgekehrt. Theologisches Denken beginnt für ihn mit der Ehre Gottes und nimmt von dieser her den Menschen in den Blick.

Für Sadolet ist die Unterwerfung unter die Kirche ein durchaus rationaler Entschluß. Es ist ein verantworteter Akt der Selbstbegrenzung menschlicher Vernunft<sup>22</sup>. Angesichts der rational wahrgenommenen menschlichen Situation in der Welt, welche dadurch geprägt ist, daß sich der Mensch im Bereich des Irdischen und Vergänglichen befindet, seinem Wesen nach aber auf das Ewige und Unveränderliche gerichtet ist, muß ihm das Heil seiner Seele vornehmstes Anliegen sein<sup>23</sup>. In Anbetracht der ihm vorliegenden Möglichkeiten und Heilsangebote ist es ein vernünftiger Entschluß, nicht auf eine der vielen Meinungen oder auf vernünftige Syllogismen seine Existenz zu setzen, sondern sich der Kirche unterzuordnen, die als beeindruckendes Argument für ihre Autorität ihren Umfang und

<sup>17</sup> OS 1, 465.

<sup>18</sup> «Verbum autem instar esse lydii lapidis», OS 1, 465f.

<sup>19</sup> «Itaque, veram demum humilitatem Paulus esse docet (Col 2, 18), quae ad verbi Dei regulam est composita.» OS 1, 473; vgl. OS 1, 475f.

<sup>20</sup> «...spiritum ecclesiae prae lucere ad patefaciendam verbi intelligentiam.» OS 1, 465.

<sup>21</sup> «...spiritus sit promissus non ad novam doctrinam revelandam, sed imprimendam hominum animis evangelii veritatem.» OS 1, 465.

<sup>22</sup> «Nemo hoc, credo, negaturus mihi est, quin in re ancipiti et dubia, in qua praesertim summa agitur vitae et salutis nostrae, id potius capere et sequi consilii debeamus, quod ratio nobis suaserit...», OS 1, 450.

<sup>23</sup> «Haec igitur tam ampla, tam cara, tam pretiosa professio, quae nostrae animae salus unicuique nostrum est, omni vi et conatu nobis retinenda est...», OS 1, 446.

ihre Gestalt vorweisen kann<sup>24</sup>. Dazu kommt noch ein weiteres rationales Argument: Sogar wenn diese Option sich als falsch erweisen würde, hat der einzelne Mensch noch die Möglichkeit, die Verantwortung von sich weg auf die Kirche, durch welche er sich in diesem Fall eben, durchaus verständlich, hat täuschen lassen, abzuschieben, und sich so dem Urteil Gottes zu entziehen<sup>25</sup>.

Dieser Argumentationsgang scheint Calvin «wenig theologisch» zu sein. Indem er vom Heilsverlangen des Menschen ausgeht, hält er diesen seiner Meinung nach auch bei sich selbst fest, anstatt ihn von Anfang an unter der Bestimmung, die ihm Gott zugedacht hat, zu sehen. Denn «nicht für uns selbst, sondern für Gott sind wir in erster Linie geboren»<sup>26</sup>. Theologisch denken bedeutet dann aber, mit Gott anfangen und alles auf ihn zu beziehen<sup>27</sup>. Nur dann wird ihm das Seine gegeben.

Wie zeigen sich diese Differenzen in der Schriftauslegung? Bei der Bestimmung des «Ziels» der Auslegung kommt besonders die noetische, bei der Bestimmung des «Weges» die pneumatologische Differenz zum Vorschein.

### 3. Sadolets Auslegung von Psalm 51

#### a) Das Ziel der Auslegung

Wie Sadolet in seiner der Auslegung von Psalm 51 vorangestellten Widmungsvorrede betont, hat er sich schon länger mit dem Problem der Schriftauslegung beschäftigt und will nun anhand von Psalm 51 exemplarisch seine Auslegungsweise darlegen<sup>28</sup>. Obwohl er für die meist namentlich nicht genannten früheren Ausleger viel Lob übrig hat und von ihnen auch einiges übernimmt, geht er doch selbstbewußt seinen eigenen Weg. Dieser besteht in einer Verbindung von humanistisch-rhetorischen Elementen mit der traditionellen, dem mehrfachen Schriftsinn zugewandten Exegese.

Das Ziel der Auslegung ist dabei der «Nutzen» für den Leser. Den «Nutzen» der Schrift allgemein bestimmt er folgendermaßen: «In ihnen [den hl. Schriften] hören die himmlischen Quellen nicht auf zu fließen, aus welchen jeder hinsicht-

<sup>24</sup> OS 1, 452.

<sup>25</sup> OS 1, 453.

<sup>26</sup> «...parum est theologicum, hominem ita sibi ipsi addicere, ut non interim principium hoc illi vitae formandae praestitutas, illustrandae Domini gloria studium. Deo enim, non nobis, nati imprimis sumus.» OS 1, 463.

<sup>27</sup> «Siquidem, quemadmodum ab eo fluxerunt omnia, et in eo consistunt, ita in eum referri debent...», OS 1, 463.

<sup>28</sup> Sadoleti opera III 262. Vgl. G. Gesigora, Probleme humanistischer Psalmenexegese, dargestellt am Beispiel des Reformbischofs und Kardinals Jacopo Sadoletto, in: Der Kommentar in der Renaissance, hrsg. von A. Buck und O. Herding, Bonn 1975, 35-46.

lich der Gotteserkenntnis und der Selbsterkenntnis und hinsichtlich der Förderung und Nahrung der eigenen Glückseligkeit ableiten und schöpfen kann soviel er nur will»<sup>29</sup>. Der Nutzen der Schrift besteht demnach darin, daß sie ein vorzügliches Hilfsmittel zur Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis ist, und zwar in bezug auf und im Dienst der Förderung der eigenen Glückseligkeit. In diesem Zusammenhang des Strebens des Menschen nach der Glückseligkeit kommt der Schrift und ihrer Auslegung ihre Funktion zu. Dies wird bestätigt durch Bemerkungen Sadolets in seiner Doppelschrift zur Verteidigung der Philosophie «Phaedrus» bzw. «De laudibus philosophiae»<sup>30</sup>. Demnach ist die Lehre in bezug auf das gute und glückliche Leben zuerst einmal in den Lehren der Philosophie zu finden, darauf dann aber den heiligen Schriften, welche die wahre Gotteserkenntnis enthalten, zu entnehmen<sup>31</sup>. Hinsichtlich der Gottes- und Selbsterkenntnis bedeutet dies, daß der letzteren noetisch Priorität zukommt. So ist denn auch Sadolets Schrift «De laudibus philosophia» aufgebaut. Zuerst muß der Mensch gemäß dem delphischen Orakel sich selbst erkennen<sup>32</sup>, sich seiner Natur und damit besonders seiner «ratio» bewußt werden. Dadurch ist er dann in der Lage, sowohl sein Leben unter der Vorherrschaft der Vernunft und damit richtig zu führen<sup>33</sup>, als auch seiner natürlichen Bestimmung innezuwerden, die im Betrachten der himmlischen und ewigen Dinge besteht<sup>34</sup>. Dadurch kann er schließlich auch die Wohltaten Gottes in Christus annehmen und so die ersehnte Unsterblichkeit erlangen<sup>35</sup>.

Der Erkenntnisweg von der allgemeinen menschlichen Selbsterkenntnis zur biblisch bestimmten Gotteserkenntnis ist damit deutlich. Der Übergang von der allgemeinen philosophischen Erkenntnis zur speziellen theologischen geschieht für Sadolet mehr oder weniger bruchlos<sup>36</sup>. Platonistische Erkenntnis der Gefan-

<sup>29</sup> «...ad meditandas atque explanandas scripturas sacras sum conversus: in eis enim maxime fontes illi caelestes scatere non desinunt, e quibus quantum unusquisque vult, tantum ad cognitionem Dei atque sui, ad beatam sibi vitam alendam atque irrigandam potest derivare.» Sadoleti opera III 295.

<sup>30</sup> Sadoleti opera III 128-244.

<sup>31</sup> «Omnis ... quae ad bene beateque vivendum pertinet doctrinae institutio, ducta primum mihi quidem a Philosophiae praeceptis videtur esse ... Post autem his litteris, quae quemadmodum sunt, sic etiam vocantur sacrae: in quibus vera Dei percipitur cognitio...», Sadoleti opera III 128.

<sup>32</sup> «Nos videlicet ipsos noscamus», Sadoleti opera III 211. «Quae sane nostrum cognitio, non ab exquisitis et abditiis primo rationibus, sed a communi hominum intelligentia petenda est», Sadoleti opera III 211. «...quod est homo, quos ad fines a natura directum sit, et quam vitam agere debeat, quoquo modo semetipsum in usum sui adhibere, si ad extremum et ultimum suae naturae bonum sit perventurum...», Sadoleti opera III 217.

<sup>33</sup> Die «ratio» wird so wieder zur «domina et rectrix humanae vitae», Sadoleti opera III 225.

<sup>34</sup> «Contemplatio rerum caelestium et divinarum», Sadoleti opera III 242.

<sup>35</sup> «Quod in hac una religione, et salus hominibus est, et vera beatae vitae in terris ratio, in caelo immortalitatis adeptio...», Sadoleti opera III 243.

<sup>36</sup> Darauf weist Sadolet entschieden hin: Opera III 243. Anschaulich dargelegt in einem Brief: «Ego enim cum me ex illius [gemeint: philosophia] studio non admodum hebetem sentio esse factum, tum vero sic statuo, non lapidem lapidi, neque parietem fastigio

genschaft der menschlichen Seele und biblische Erkenntnis der Sünde fließen ineinander<sup>37</sup>.

Der Nutzen der Psalmen für den Leser besteht für Sadolet entsprechend darin, daß dessen Seele «in der Liebe zu den heiligen Dingen und in der wahren Frömmigkeit gefördert»<sup>38</sup> wird. Dazu eignen sich die Psalmen besonders gut, denn es gibt nichts «für die Tugend und die Religion Nützlich», das nicht in ihnen «deutlich geschrieben und geboten» wäre<sup>39</sup>. Die Psalmen erweisen ihre Relevanz auf dem Hintergrund einer allgemeinen, an die antike «virtutes»-Lehre anknüpfenden Anthropologie.

Besonders wertvoll ist dabei der vorliegende Psalm, in welchem sich Sadolet selber wiederfindet als sterblicher und schwacher Mensch, als einer, der auf seiner Fahrt durch die Wogen des sterblichen Lebens beinahe versinkt, nur mit einem schwachen «Ruderwerk der Tugend» ausgerüstet ist und daher sich zum Erbarmen Gottes wie in einen Hafen flüchtet<sup>40</sup>.

## b) Der Weg der Auslegung

### 1. Die Auffindung des «Sinnes».

In der exegetischen Arbeit geht es Sadolet darum, den Inhalt des Psalms dem gewöhnlichen Verstehen zugänglich zu machen und damit sich in seiner Auslegung diesem anzupassen<sup>41</sup>. Zu diesem Zweck nimmt er die Rhetorik in Anspruch. Seine Auslegung soll daher weder zu weit über den Text hinausgreifen, noch darf sie zu knapp ausfallen. Beide Abwege würden den «Sinn» verdunkeln, wurden aber von seinen exegetischen Vorgängern nicht immer vermieden<sup>42</sup>. Sadolet will den Psalm sein eigenes Wort sagen lassen. Anders als in seinem Römerbriefkommentar geht er hier in seiner rhetorischen Darstellung nicht so weit, daß er die Auslegung in Anlehnung an Cicero dialogisch konzipiert. Die Rhetorik steht ganz

ullum tam congruere, quam theologiae et divinis literis philosophiam.» Sadoleti opera I 117.

<sup>37</sup> Ein charakteristischer Sachverhalt, der z. B. bei Budé sehr anschaulich dargestellt ist in: G. Budaeus, *De studio literarum*, Paris 1532, (Faksimile-Neudruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1964). Gegenüber seinem französischen Zeitgenossen sind allerdings Sadolets Schriften, auch die philosophischen, erstaunlich nüchtern.

<sup>38</sup> Sadoleti opera III 262.

<sup>39</sup> «...nihil esse virtuti religionique conducens, quod non in illo libro praeclare scriptum et praeceptum esset...», Sadoleti opera III 262.

<sup>40</sup> Sadoleti opera III 263. Das menschliche Leben als Odyssee der Seele interpretiert ist dabei ein zeitgenössisches humanistisches Motiv.

<sup>41</sup> So ist es sein Ziel, so auszulegen, «quo sensa illa mystica et divina, non solum scrutantibus patere possent, sed adhiberentur animis quoque ad amorem Dei et huius caelestis scientiae cultum accendendis.» Sadoleti opera III 263. «Nos tamen quae planiora sunt et propinquiora ad communem intelligentiam», Sadoleti opera III 279.

<sup>42</sup> Sadoleti opera III 262. Entsprechend der rhetorischen Regel: «Quantum opus est et quantum satis est». Quintilian, *Institutionis oratoriae libri XXII*, 4, 2,45.

im Dienste der Erhellung des Psalms, besonders der Erhellung der in ihm verborgenen Geheimnisse.

Ausgangspunkt seiner Exegese soll aber, im Gegensatz zur traditionellen Allegorese, der Literalsinn sein. Auf der sprachlichen Ebene ist somit der grammatische Kontext, auf der geschichtlichen Ebene die konkrete Situation Davids, als des Psalmdichters, zu berücksichtigen. So gibt Sadolet in seinem vorangestellten «argumentum» einen Überblick über die ganze Vorgeschichte Davids, angefangen bei dessen Berufung bis zu seinem Ehebruch und dem daraufhin erfolgten Besuch des Propheten Nathan<sup>43</sup>. Damit stellt er Psalm 51 ganz in die Lebensgeschichte seines Verfassers hinein, wie dies durch Vers 1 ja auch nahegelegt wird. Somit sind dann aber die dort ausgesprochenen Bitten um Vergebung konkret als Davids Bitten um Vergebung nach begangenen Ehebruch und Mord zu verstehen. Diesbezüglich trennt sich Sadolet von der traditionellen Allegorese, in welcher kaum zwischen dem ursprünglichen Sinn des Psalms und seiner Bedeutung für den christlichen Leser unterschieden wurde. Der Psalm wird dadurch erst einmal deutlich vom heutigen Leser distanziert und so vor einer voreiligen – meist christologischen – Vereinnahmung geschützt. Eine christologische Exegese, die diesen geschichtlichen Zusammenhang ignoriert, lehnt Sadolet ab. Die Grammatik dient dazu, den Sinn des Textes zu klären, wo dies nötig ist. Dabei geht Sadolet von der Gültigkeit des Septuagintatextes aus<sup>44</sup>.

## 2. Die Auffindung des «Nutzens».

Indem Psalm 51 aber anders als in der exegetischen Tradition aus der persönlichen Lebenssituation Davids heraus erklärt wird, stellt sich die Frage nach dem «Nutzen», nach der Bedeutung für den Zeitgenossen Sadolets, umso dringlicher. In welcher Weise kann eine solche Auslegung in der «wahren Frömmigkeit» fördern, wie dies Sadolet ja beabsichtigt?

Hier wirkt sich Sadolets pneumatologische Voraussetzung aus. Auch er sieht sich genötigt, zu diesem Zweck auf den «mystischen Sinn» zurückzugreifen. Dieser enthält nämlich in besonderer Weise den Nutzen für den Leser<sup>45</sup>. Von der bisherigen Allegorese unterscheidet sich Sadolet aber dadurch, daß er diesen mystischen Sinn nicht einfach auf einer zweiten, den Literalsinn nicht berührenden Ebene ansiedelt, sondern daß er ihn in der Situation Davids verankert. Dabei läßt er beispielsweise eine traditionelle trinitarische Allegorese zwar als wahr gelten, beschreitet selber aber einen anderen Weg<sup>46</sup>. Sein Bestreben, auch den mystischen Sinn allgemein verständlich und damit einer breiteren Leserschaft nachvollziehbar zu machen, nötigt ihn, diesen zwar als Überschreitung des Literalsinnes zu erklären, die aber aus der Situation David heraus verständlich sein muß.

<sup>43</sup> Sadoleti opera III 264.

<sup>44</sup> Ibid. 269.

<sup>45</sup> Ibid. 263.

<sup>46</sup> Ibid. 279.

So geht David zwar aus von seiner spezifischen Sünde, überschreitet dann aber seine Zeit in prophetischem Geist, dessen er teilhaftig ist, und blickt auf die erst zukünftigen Ratschlüsse Gottes. Der mystische Schriftsinn, welcher den Nutzen enthält, ist somit der Sinn, den der Heilige Geist offenbart. Ihn zu verteidigen sieht sich Sadolet ausdrücklich genötigt.

Es ist die immense Fülle des Geistes, die seiner Meinung nach eine mehrdimensionale Schriftauslegung nicht nur möglich, sondern nötig macht. Eine Auslegung, die nur einen Sinn der Schrift berücksichtigen würde, käme einer Beschränkung des Geistes gleich. Dabei vergleicht er die Schriftauslegung mit der Betrachtung einer Phidiasstatue, die ebenso als Ganze und nicht nur in einzelnen abgetrennten Gliedern zu betrachten und zu würdigen ist<sup>47</sup>. Diese Vielfalt trägt zudem auch den verschiedenen Verstehenskapazitäten der Leser Rechnung<sup>48</sup>.

Auch der Ausleger muß sich auf diesen Geist einlassen. So bekennt Sadolet in einem Brief an Erasmus, daß er sich in seiner exegetischen Arbeit dem Geist hingibt und sich von ihm getragen weiß<sup>49</sup>.

Wie wird aber diese Fülle und Vielfalt klar und eindeutig? Sadolet hatte ja in seinem Brief an die Genfer im Blick auf die Kirche behauptet, daß die Wahrheit immer eine sei, Vielfalt hingegen ein Zeichen der Unwahrheit<sup>50</sup>, zugleich aber auch, daß die Kirche eine sichere Regel der Wahrheit besitze.

3. Als Beispiel sei dazu Vers 9 angeführt: «Asperges me Domine hyssopo, et mundabor, lavabis me, et super nivem dealabor.»

Damit bittet David, so interpretiert Sadolet, um die Besprengung mit Ysop und um Vergebung und Reinigung angesichts seiner konkreten Tat. Darüber hinaus aber ist er sich, durch seine besondere Geistbegabung, auch seiner infolge der Erbsünde geschwächten Natur bewußt und bittet daher auch um eine grundlegende Reinigung<sup>51</sup>. Zugleich aber blickt er in «prophetischem Geist», das Gegenwärtige mit dem Zukünftigen verbindend<sup>52</sup>, dorthin, wo alles in Wahrheit erst zu finden ist: auf das christliche Taufsakrament<sup>53</sup>. Sadolet argumentiert hier von der

<sup>47</sup> Vgl. Cicero, *De oratore*, II 73.

<sup>48</sup> Sadoleti opera III 263.

<sup>49</sup> Hier schreibt er angesichts schon bestehender Kommentare: «Sed ego, cum illa legi, et Latinorum aliquos de eorum numero quos praedicas, non tam illorum explanationem valde sequens quam Spiritui sancto permittens me totum feror quaecunque me ille vocat...», *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. per *P. S. Allen*, tom. 9, Oxford 1938, (Nachdruck Oxford 1992), 52.

<sup>50</sup> OS 1, 454.

<sup>51</sup> «...sic ergo quasi argumentatur: Ecce ego quidem cum hac naturae imbecillitate conceptus sum, et generatus ab iis, qui eadem infirmitatis delibitate laboraverunt, ut in declivi semper ad delinquendum pendeamus.» Sadoleti opera III 273.

<sup>52</sup> «Haec Dei arcana et consilia antea intelligens, et Prophetarum spiritu ad futurorum praescientiam illuminatus...», Sadoleti opera III 274. «Complectitur tamen utriusque legis, et veteris, et novae mysteria, ac praesentibus futura conjungit, quod peculiare est prophetiae donum.» Sadoleti opera III 275.

<sup>53</sup> «Hoc haud dubie ad baptismum spectat.» Sadoleti opera III 275.

vorausgesetzten Evidenz der Kraft der Taufe her: was kann mit einer Waschung, die «weißer als Schnee» macht, sonst gemeint sein? Mit der Ysopbesprengung spielt David auf ein alttestamentliches Heilmittel für Geschwüre an, blickt dann aber weiter auf die wahre innere Reinigung. Die beiden Satzteile stehen somit in einem Steigerungsverhältnis. Dabei verweist Sadolet auf die Analogie zwischen Besprengung und Reinwaschung, besonders aber auch auf die große Differenz bezüglich deren Wirkungen: die wahre Reinigung wird nur durch die Abwaschung erreicht.

Sadolet operiert dabei auf der Grundlage der traditionellen Unterscheidung von «figura» und «res» bzw. «veritas». Durch den ihm verliehenen prophetischen Geist unterscheidet sich David vom Volk, das durch äußerliche Riten in Schranken gehalten wurde, aber deren Wahrheit nicht verstand, sie nicht als bloße kraftlose «Schatten und Bilder» für die wahren, erst zukünftigen Dinge erkannte, welche diesen einst weichen müssen<sup>54</sup>, eine Einsicht, welche nur «klugen Männern, heiligen Patriarchen und Propheten» offenbar war<sup>55</sup>. So blickt David in prophetischem Geist, indem er von der Buße spricht, auf das Bußsakrament als die wahre und wirksame Buße, indem er von der Reinigung spricht, auf das Taufsakrament als die wahre Reinigung<sup>56</sup>. Er versteht in «Geist und in Wahrheit»<sup>57</sup>, was in seiner Zeit nur schattenhaft vorgebildet war, was wir aber nun besitzen<sup>58</sup>. Die Juden hatten somit die Sache selbst, die wirksame, die menschliche Natur wiederherstellende Kraft nicht. Falsch wäre es, auf die Kraft der jüdischen Opfer zu bauen<sup>59</sup>.

Die Wahrheit der Bitte Davids für uns, für die christlichen Leser des Psalms, besteht damit darin, daß David durch den ihm verliehenen und ihn seiner Zeit entrückenden Geist die kraftlosen Schatten übersteigt und uns auf den Ort aufmerksam macht, wo die wirkliche Reinigung, «in Geist und Wahrheit», zu finden ist. Wir werden an die Kraft der christlichen Taufe erinnert. Dort werden nämlich unser «Herz» als Prinzip des Körpers, wie auch unser «Geist», als Prinzip der Seele, wiederhergestellt und die Menschen wieder zu Söhnen Gottes gemacht<sup>60</sup>. Dort wird in bezug auf den Nutzen der Schrift Eindeutigkeit erreicht und die Relevanz

<sup>54</sup> «...umbracque et simulacra veritati concessere...», Sadoleti opera III 286. «Ac ut in omnibus rebus appareat, illos umbras rerum, nos res ipsas complexos esse, illi saepenumero falsis inanium deorum opinionibus depravati, quas pecudes et hostias Deo debeant offerre, fictis diis offerebant...», Sadoleti opera III 290f.

<sup>55</sup> Sadoleti opera III 286.

<sup>56</sup> Z. B. Sadoleti opera III 265; 275; 278; 279.

<sup>57</sup> «...in spiritu et veritate...», Sadoleti opera III 288; 290. Vgl. Joh 4, 23.

<sup>58</sup> «Hoc jam tum David adesse sibi cupiebat, jam tum Spiritus sancti edoctus praevidentia, Christiana mysteria intelligebat, atque in eis spe certa et exspectatione insistens, prae illis repudiabat iam et parvi faciebat Iudaica, satis gnarus, in illis umbram esse, in nostris veritatem.» Sadoleti opera III 285.

<sup>59</sup> «Nam si vetusta Iudaeorum sacrificia attendimus, inveniemus in illis non justitiam, sed simulachrum quoddam potius et vestigium leviter impressum justitiae exstituisse.» Sadoleti opera III 289.

<sup>60</sup> Ibid. 278.

für den christlichen Leser erwiesen. Der Nutzen des Psalms, die «Förderung in der wahren Frömmigkeit», in der «Liebe zu Gott und den heiligen Dingen», besteht damit für den heutigen Leser darin, daß er sich den Sakramenten und kirchlichen Einrichtungen unterordnen lernt und aus ihnen Kraft empfängt, die David erst im Modus der Hoffnung zuteil wurde. Die von Sadolet behauptete enge Verbindung von Heiligem Geist und universaler Kirche spiegelt sich in seiner Exegese wider.

#### 4. Calvins Auslegung von Psalm 51

##### b) Das Ziel der Auslegung

In der Darstellung des Ziels der Auslegung bei Sadolet wurde vor allem deutlich, wie sein vom Allgemeinen zum Speziellen fortschreitender Erkenntnisweg sich auf die hermeneutische Regel der «Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis» und so auf die Bestimmung des «Nutzens» der Schrift auswirkt. Wie ändert sich das Ziel der Auslegung bei Calvin, wenn dieser demgegenüber geltend macht, daß der «theologischere» Weg umgekehrt verlaufen müsse, daß mit Gott anzufangen und alles auf ihn zu beziehen sei?

Auch für Calvin besteht das Ziel der Schriftauslegung darin, den «Nutzen» für den heutigen Leser deutlich zu machen. Allgemein gesprochen besteht dieser «Nutzen» darin, die «*coelestis doctrina*» bzw. die «*coelestis sapientia*» in der Schrift zu finden, wie er zu Beginn seines Psalmenkommentars festhält<sup>61</sup>. In dieser «*doctrina*» geht es um den ganzen Willen Gottes, wie er durch seine Diener den Menschen überliefert wird<sup>62</sup>. Den Kern dieses göttlichen Willens bildet dabei die «*promissio*», der zugesagte göttliche Heilswille; die «*doctrina*» umfaßt aber auch die «*regula verae pietatis*» als unabdingbar zum Willen Gottes dazugehörend<sup>63</sup>.

Der «Nutzen» der Schrift wird dann auch von dem so verstandenen Willen Gottes her bestimmt. Er besteht darin, daß sich dieser Wille Gottes beim Menschen durchsetzen kann. Die hermeneutische Regel der «Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis» wird diesem «Nutzen» entsprechend verstanden. Calvin erläu-

<sup>61</sup> So in der Einleitung: «...quando non aliunde melior ac certior peti eius potest regula quam ex hoc libro: ut quisque in eius intelligentia optime profecerit, bonam coelestis doctrinae partem erit assequutus.» CO 31, 17. Und im «argumentum» zu Psalm 1, welcher als Vorwort zum ganzen Psalter zu verstehen ist: «Summa autem est, felices esse qui studium suum coelesti sapientiae addicunt...», CO 31, 37.

<sup>62</sup> «Reliqua scriptura continet quae Deus servis suis mandata iniunxit ad nos perferenda.» CO 31, 15.

<sup>63</sup> So beinhalten die Psalmen «*promissiones*» (CO 31, 17), aber auch «*praecepta*», die «*ad vitam sancte pie iusteque formandam valent*», CO 31, 19. Dahinter steht Calvins Lehre vom Wort Gottes, die hier nicht weiter entfaltet werden kann. Vgl. dazu die wichtigen Texte: OS 4, 39, 1-28; OS 5, 8f; OS 3, 37, 5ff.

tert sie bekanntlich in allen Institutioausgaben gleich zu Anfang: Beide Teile der «christlichen Weisheit» gehören zusammen und setzen sich gegenseitig voraus. Es kann daher keine, auch nicht eine nur vorläufig isolierte, Gotteserkenntnis oder Selbsterkenntnis geben, die nicht zugleich auch ihr Gegenstück voraussetzt<sup>64</sup>. Gott und der Mensch können daher nicht für sich allein, in ihrem Wesen und in ihrer Natur bedacht werden, sondern immer nur relational, in ihrer gegenseitigen Beziehung<sup>65</sup>. Diese Beziehung hat allerdings ein unumkehrbares Gefälle, denn sie beginnt mit Gottes sich in Beziehung setzendem Wort.

Der Gotteserkenntnis kommt daher sachliche Priorität zu. Calvin geht dementsprechend in der Schriftauslegung nicht von einer vorgängigen Selbsterkenntnis des Menschen und dessen Bedürfnis aus, sondern umgekehrt: von Anfang an spricht er den Menschen an als einen, der von Gott schon angesprochen ist und vor Gott steht. In diesem Sinn gilt es, «alles auf Gott zu beziehen», und nur so kann man Gott geben, «was ihm zukommt». Auch die Selbsterkenntnis ist die Erkenntnis des Menschen vor Gott, vor dem Gott, der sich in seinem Wort gezeigt hat. Damit hängt auch zusammen, daß der Mensch im Unterschied zu Sadolet nicht als Einzelner angesprochen wird, sondern als Glied der Kirche. Der «Nutzen» der Schrift ist primär derjenige für die Kirche und erst als solcher dann auch derjenige für die einzelnen Gläubigen<sup>66</sup>. Es ist ein «Nutzen», der sich von Gott und seiner Ehre her bestimmt und nicht vom Menschen her. Daß dabei der Mensch keineswegs übergangen wird, führen gerade die Psalmen deutlich vor Augen.

Innerhalb der Schrift nimmt der Psalter für Calvin eine besondere Stellung ein, nicht zuletzt deshalb, weil hier die Bewegungsrichtung gerade umgekehrt verläuft. Auch hier kommen die Propheten zu Wort, aber nicht indem sie von Gott her zum Menschen, sondern indem sie vom Menschen, nämlich von sich selbst her, zu Gott reden<sup>67</sup>. Aus diesem Grund nennt Calvin den Psalter eine «Anatomie aller Teile der menschlichen Seele.»<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Wenn Calvin in der Einleitung zum Psalmenkommentar scheinbar die Selbsterkenntnis als primär bezeichnet (CO 31, 17), so ist damit weder eine zeitliche, zuerst einmal von der Gotteserkenntnis absehende Reihenfolge gemeint, noch ein sachliches Urteil gefällt. Vielmehr setzt das eine jeweils das andere voraus, wie er auch in Ps 51, 11 erläutert: «Imo sic habendum est, non posse nos serio precari, ut Deus peccanti ignoscat, nisi iam fide conceperimus, ipsum fore placabilem: Quis enim aperire os auderet, nisi de paterno eius favore persuasus? Atqui semper initium precandi a petenda venia facere convenit: unde apparet non pugnare haec duo inter se, ubi fide amplexi sumus Dei gratiam ....» CO 31, 517.

<sup>65</sup> Vgl. OS 3, 34-36.

<sup>66</sup> So beginnt der Psalmenkommentar mit dem Satz: «Si tantum utilitatis afferat ecclesiae Dei commentariorum meorum lectio quam ego ex scriptione fructus percipi...», CO 31, 13.

<sup>67</sup> «Hic vero prophetae ipsi cum Deo loquentes, quia interiores omnes sensus retegunt.» CO 31, 15.

<sup>68</sup> «Librum hunc non abs re vocare soleo anatome omnium animae partium...», CO 31, 15.

Auch als eine solche ist sie aber nicht eine menschliche Selbstanalyse, sie schildert den Menschen nicht ontologisch in seiner «natura», sondern in seinem Verhältnis zu Gott<sup>69</sup>. Die innersten Seelenregungen der Propheten werden hier sichtbar, aber deshalb, weil sie «uns der Heilige Geist vor Augen stellt»<sup>70</sup>. Aus diesem Grund ist der Psalter ein «Spiegel», in welchem sich jeder selbst wahrnehmen kann und der uns dazu auffordert, mit seiner Hilfe unsere eigenen verborgenen Schwächen und Laster zu erforschen<sup>71</sup>. Der Mensch findet sich angesichts der «promissiones» Gottes im Spiegel der Psalmen vor als gleichsam in der Mitte stehend zwischen der Einladung Gottes und den Hindernissen des Fleisches<sup>72</sup>. Hier aber, in dieser Situation, findet er in den Psalmen auch die entscheidende Hilfe, nämlich die Grundlage und Regel des richtigen Betens<sup>73</sup>. Dadurch steht ihm der Zugang zum väterlichen Gott offen, er kann ihm aber auch, und gerade jetzt, seine selbst vor den Menschen verborgenen Schwachheiten gestehen<sup>74</sup>. Ein solches ernstes und richtiges Gebet setzt dabei die Erkenntnis unserer Bedürftigkeit und den Glauben an die Verheißungen Gottes voraus<sup>75</sup>. Was bisher vom Psalter im Ganzen gesagt wurde, äußert sich auch im speziellen Fall von Psalm 51. Auch hier sehen wir gleichsam in die Seele eines Propheten und erkennen sowohl ihn als Menschen vor Gott in seiner Buße als auch Gott in seinem unermeßlichen Erbarmen<sup>76</sup>. Trotz seiner speziellen Situation zeigt sich dabei im Gebet Davids etwas, das auf die Kirche bezogen werden kann<sup>77</sup>.

<sup>69</sup> Deshalb besteht diese Anatomie nicht in der Erkenntnis verschiedener «genera» der Seelen (so Sadoleti opera III 211), sondern in der Wahrnehmung der «...dolores, tristias, metus, dubitationes, spes, curas, anxietates, turbulentos denique motus...», CO 31, 15.

<sup>70</sup> «...spiritus sanctus ad vivum repraesentavit.» CO 31, 15.

<sup>71</sup> «...quemque nostrum vocant aut trahunt ad proprium sui examen, ne quid ex tot infirmitatibus quibus sumus obnoxii, totque vitiis quibus sumus referti, occultum maneat.» CO 31, 15.

<sup>72</sup> «Nec vero tantum occurrunt promissiones: sed inter Dei invitationem et carnis impedimenta, nobis saepe in medio statuitur...», CO 31, 17.

<sup>73</sup> «Ratio rite precandi», CO 31, 17. «...ad amussim praescribitur.» CO 31, 19.

<sup>74</sup> «...non modo ut familiaris ad Deum pateat accessus, sed ut infirmitates, quas pudor hominibus fateri prohibet, fas ac [so ist wohl das «as» hier zu verstehen] liberum sit coram eo explicare.» CO 31, 17.

<sup>75</sup> «Seria precatio ex necessitatis nostrae sensu primum, deinde ex promissionum fide nascitur.» CO 31, 17. Das entspricht ganz der inhaltlichen Explikation der Gottes- und Selbsterkenntnis der Institutio. Vgl. OS 3, 31f; OS 1, 37ff.

<sup>76</sup> «...non modo sibi serio displicuit, et humiliatus est coram Deo, sed palam apud omnes testari voluit suam poenitentiam, eiusque monumentum ad posteros relinquere. Ac initio quidem ... immensam Dei misericordiam ... extollit.» CO 31, 508.

<sup>77</sup> Ibid.

## b) Der Weg der Auslegung

### 1. Die Auffindung des «Sinnes».

Calvins pneumatologische Voraussetzung der Zusammengehörigkeit von Geist und Wort führt ihn ebenso wie Sadolet zur Frage nach dem «Sinn» des Textes und damit zunächst einmal in die gleiche Richtung wie diesen. Dabei geht er aber oft noch einen Schritt weiter.

Auch er will den Psalm möglichst dem allgemeinen Verständnis nahebringen<sup>78</sup>. Ebenso geht es ihm um eine dem Verständnis förderliche Ausführlichkeit bzw. Kürze<sup>79</sup>. Zu diesem Zweck interpretiert er wie Sadolet den Psalm aus der individuellen Situation Davids als dessen Verfasser heraus. In seinem «argumentum» macht er, weniger ausführlich aber sachlich parallel zu Sadolet, darauf aufmerksam. Darüber hinaus stellt er auch noch Überlegungen an zur Frage, wie dieses persönliche, affektgeladene Gebet Davids überhaupt an die Öffentlichkeit gelangte, eine Überlegung, die zeigt, wie ernst Calvin es mit dem geschichtlichen Verständnis des Psalms ist<sup>80</sup>.

Ähnlich wie Sadolet, aber auch hier über ihn hinaus, bezieht er die Grammatik und die Rhetorik zur Erklärung ein. Dabei geht er nicht nur wie dieser auf die Septuaginta, sondern auf den hebräischen Text zurück und erläutert von dort her die Bedeutung wichtiger Begriffe und deren Verwendungsweise im hebräischen Sprachgebrauch<sup>81</sup>. Aber auch der grammatische Kontext und der Duktus der Gedankenführung wird berücksichtigt. Mit Sadolet versteht er Psalm 51 als ein thematisch einheitliches Ganzes. Die Rhetorik leistet dabei ihre dem Text angepaßten Dienste: von den besonderen Umständen der Abfassung des Psalms und den David dabei bestimmenden Gemütszuständen her werden die einzelnen Aussagen interpretiert. So sagt David nicht mit jedem Vers wieder etwas anderes, sondern wiederholt denselben Gedanken in verschiedenen Worten und Wendungen, wie dies der Heftigkeit seiner Gemütsregungen entspricht<sup>82</sup>. Der «Sinn», den Calvin in einem ersten Auslegungsschritt darlegen will, ist dabei identisch mit der Absicht Davids, mit dem, was dieser in seiner Situation sagen wollte<sup>83</sup>.

### 2. Die Auffindung des «Nutzens».

Auch Calvin muß, nachdem er den «Sinn» des Psalms aus der Situation Davids erklärt hat, in einem zweiten Schritt nach dem «Nutzen» für den heutigen Leser fragen. Bei ihm verschärft sich das Problem allerdings noch gegenüber Sado-

<sup>78</sup> CO 31, 33.

<sup>79</sup> Die «perspicua brevisitas» ist ein allgemeiner Grundsatz der Exegesen Calvins. Vgl. CO 10b, 402.

<sup>80</sup> CO 31, 508.

<sup>81</sup> So bezieht er sich z. B. auf den hebräischen «usus loquendi», CO 31, 509.

<sup>82</sup> «...in hac repetitione emphasis aut vehementia...», CO 31, 520.

<sup>83</sup> Dem Grundsatz der Frage nach der «mens scriptoris» (CO 10b, 402) entspricht hier diejenige nach dem «consilium scriptoris», CO 31, 19.

let. Calvin lehnt nämlich die Allegorese als legitimes Mittel, um einen solchen «Nutzen» zu erhalten, konsequent ab. Hatte Sadolet behauptet, daß David in prophetischem Geist bestimmte besondere Inhalte einsichtig wurden, die dem gewöhnlichen Volk verborgen waren, so kommt dem Geist nach Calvin eine andere Funktion zu. Auch wenn er mit Sadolet David als besonderen Geiststräger versteht, so entnimmt dieser Geist ihn doch nicht seiner eigenen Zeit<sup>84</sup>. David weiß trotz seines Geistbesitzes nicht mehr als das jüdische Volk. Anders als Sadolet dies mit den kirchlichen Sakramenten tut, kann Calvin aber auch kein gleichsam empirisches hermeneutisches Kontinuum vorweisen, auf welches der Geist sowohl David wie den christlichen Leser verweisen würde. Trotzdem vollzieht sich auch für Calvin diese Vermittlung mit dem heutigen Leser durch den Geist.

Was der Geist in David bewirkt, ist die Gewißheit der väterlichen, vergebenden und lebenserneuenden Nähe Gottes in seiner «doctrina», einer Nähe, die David selbst durch seine Sünde in Frage gestellt hatte und nun neu erbittet<sup>85</sup>. Um diese «doctrina» kreist aber auch Calvins Frage nach dem «Nutzen» für uns. Es geht darum, etwas zu «lernen»<sup>86</sup>, dem Text eine «doctrina»<sup>87</sup>, eine «regula»<sup>88</sup>, ein «exemplum»<sup>89</sup> zu entnehmen, ohne voraussetzen zu müssen, daß David hier seine Zeit verläßt und schon von christlichen Inhalten, sei es von Christus als der «verborgenen Weisheit», sei es von der christlichen Buße oder Taufe, spricht. Das ist für Calvin in vielfältiger Weise möglich<sup>90</sup>. Grundsätzlich interpretieren sich die Psalmen als «ratio rite precandi» und das von Christus überlieferte Unservater-Gebet als «formula precandi» gegenseitig und dienen so beide den christlichen Lesern als Vorbild und Anleitung<sup>91</sup>.

Der Ermöglichungsgrund dafür liegt darin, daß in aller zeitlicher und vorstellungsmäßiger Differenz doch eine Analogie zwischen der Situation Davids und derjenigen der christlichen Leser besteht: beide stehen angesichts des Wortes Gottes als «doctrina» «in der Mitte zwischen Einladung Gottes und den Hindernissen des Fleisches»<sup>92</sup>. Diese Situationsanalogie, die es möglich und im theologischen Sinn «nützlich» sein läßt, sich als christlicher Leser in das Bußgebet Davids

<sup>84</sup> Hatte Sadolet beispielsweise mit der Tradition die «occulta sapientia» von Vers 8 christologisch verstanden als Einsicht Davids in verborgene Geheimnisse Gottes («Haec Dei arcana et consilia antea intelligens...», Sadoleti opera III 271), so versteht Calvin ausdrücklich darunter keine verborgenen Inhalte, sondern, unter Berufung auf den Kontext, das Bekenntnis Davids, nicht nur einen äußerlichen Geschmack, sondern einen bis ins Innerste gehenden Eindruck der «coelestis doctrina» empfangen zu haben, was seine Schuld nur vergrößert (CO 31, 515).

<sup>85</sup> Vgl. etwa das «argumentum» zu Ps 51: CO 31, 508.

<sup>86</sup> «Discere», CO 31, 510.

<sup>87</sup> «Nunc ad se quisque transferre discat hanc doctrinam», CO 31, 515; usw.

<sup>88</sup> «Atque haec regula nobis tenenda est», CO 31, 511; usw.

<sup>89</sup> «Docemur autem hoc exemplo», CO 31, 509; usw.

<sup>90</sup> Vgl. CO 31, 17-19.

<sup>91</sup> CO 31, 17; CO 31, 517.

<sup>92</sup> CO 31, 17. Die «doctrina» ist ja nicht als Komplex theologischer Lehren faßbar, sondern meint das immer auch etwas Inhaltliches sagende, anredende Wort Gottes.

zu vertiefen, wird durch die «doctrina», durch das Wort Gottes selbst, erst konstituiert und ist nur in der realisierten Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, also nur durch den Heiligen Geist, als solche einsehbar. «Alles auf Gott beziehen» und ihm «geben, was ihm zukommt» bedeutet dann, die «coelestis doctrina» selbst und nur diese als hermeneutisches Kontinuum gelten und seinem Schriftstudium vorausgesetzt sein zu lassen.

Die Gewißheit der Gültigkeit der «doctrina» und damit der «promissio» wird aber – wie bei David, so auch bei uns – durch den Geist gewirkt. Geist und Wort gehören so zusammen, daß der «Nutzen» der Schrift nicht in einem den «einfachen Sinn» hinter sich lassenden «geistlichen» oder «mystischen Sinn» besteht, sondern in der Betroffenheit von der Wahrheit gerade des «einfachen Sinnes», der aber, und das ist entscheidend, als ursprüngliche Meinung des Autors, von der hermeneutischen Regel der «Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis» her verstanden wird. Hier treffen sich Calvins «noetische» und «pneumatologische» These.

3. So blickt David in Vers 9: «Expiabis me hyssopo et mundabor: lavabis me, et prae nive albescam» weniger auf die Reinigungsmittel als auf den im Gebet angesprochenen Gott selber, von dem er Reinigung erwartet, von dem her aber auch erst erkennbar wird, was einer Reinigung bedarf und worin eine solche besteht. Dabei meinen die beiden Satzteile nicht verschiedene Reinigungen, sondern sind zwei Formulierungen derselben Bitte Davids<sup>93</sup>. Die Ysopbesprengung erhält damit kein Eigengewicht. Auch Calvin weist zwar darauf hin, daß David hier auf die «gesetzlichen Zeremonien» anspielt<sup>94</sup> und spricht dabei auch von «schattenhaften Besprengungen», die auf etwas anderes verweisen<sup>95</sup>. Er interpretiert sie aber ausdrücklich nicht im Schema «Schatten – Wirklichkeit»<sup>96</sup>, sondern er unterscheidet zwischen einer noetischen und einer realen Ebene<sup>97</sup>.

David ließ sich durch das Zeichen (signum) der Ysopbesprengung die Gnade Gottes bezeugen. Er blickte auf den gnädigen Gott, der sich «unter den Figuren des Gesetzes» bezeugt hatte. Die christlichen Leser aber können, nachdem sich Christus «im Fleisch manifestiert» hat, bezeugt auch durch die christlichen Zeichen – auch Calvin erinnert in diesem Zusammenhang besonders an die Taufe – auf diesen blicken und erkennen so den gnädigen Gott um vieles deutlicher<sup>98</sup>. Trotz dieser verschiedenen Erkenntnisperspektive ist aber die Sache, die Realität und Kraft der Vergebung, dieselbe<sup>99</sup>. Auch David und das ganze jüdische Volk hatten daran realiter Anteil. Diese Kraft und Wirklichkeit besteht ja nicht im Zei-

<sup>93</sup> CO 31, 516.

<sup>94</sup> CO 31, 515. Einer genaueren Ausdeutung des Ritus widersetzt er sich bewußt, weil er darin die Gefahr der allegorischen Spekulation sieht: vgl. CO 24, 333.

<sup>95</sup> «Umbratiles aspersiones», CO 31, 516.

<sup>96</sup> Vgl. seine Abgrenzung gegen dieses Verständnis: OS 5, 280, 25ff.

<sup>97</sup> OS 5, 282, 26-33.

<sup>98</sup> «...quod Deus sub figuris legis testatus est veteri populo, plenius Christi adventu manifestavit.» CO 31, 518.

<sup>99</sup> «...substantia et re ipsa nihil a nostro differt», OS 3, 404, 5; OS 5, 282, 29-33.

chen, sondern in dem, von dem das Zeichen zeugt: Gott und seine «promissio»<sup>100</sup>. Der gnädige Gott, und damit Christus, war in der «promissio» Gottes auch zur Zeit des «Alten Testaments» nicht weniger real da, als er dies in der Zeit des «Neuen Testaments» ist. Um diesem Sachverhalt gerecht zu werden, braucht Calvin weder eine christologische noch eine sakramentale Allegorese. Eine neue Möglichkeit des Umgangs mit der Schrift, gerade auch mit deren «alttestamentlichem» Teil, ist damit eröffnet. Auch wenn wir nun, im Unterschied zu David, Christus als im Fleisch erschienen kennen, die Ysopbesprengung hingegen nicht mehr, so geht es uns doch wie David darum, «in den Verheißungen Gottes zu ruhen.»<sup>101</sup> Dazu sollen uns seine Psalmen anleiten. Daß sie dies können, ist für Calvin die Voraussetzung, die ihre Auslegung möglich und notwendig zugleich macht, und der seine beiden hermeneutischen Thesen gerecht zu werden versuchen. «Gott ist diesseits und jenseits des Grabens gegenwärtig. Unsere Zeitlichkeit setzt Ihm keine Grenze. Der Ewige kam und kommt in unsere Zeit. Darum liegt die Offenbarungskraft der Offenbarung nicht an einer überzeitlichen Wahrheit, sondern gerade an ihrer kontingenten Geschichtlichkeit. Offenbarung ist keine Lehre, sondern ein Ereignis, nämlich die Erlösung; ein Ereignis, dem auch mit meinem Verstehen als Glaubenserkennen ein Ereignis entspricht. Credo in Spiritum Sanctum.»<sup>102</sup>

Peter Opitz, Schänzlihalde 32, 3013 Bern

<sup>100</sup> «Promissio in qua signorum virtutem consistere», OS 5, 308, 2f. Wie andere Begriffe behält Calvin auch den «virtus»-Begriff bei, gibt ihm aber durch seine Verwendungsweise einen anderen, eigenen Sinn. Das wäre auch für den «signum»-Begriff zu zeigen.

<sup>101</sup> «Acquiescere in Dei promissionibus», CO 31, 516.

<sup>102</sup> *Gottfried Wilhelm Locher*, *Testimonium internum*, Calvins Lehre vom Heiligen Geist und das hermeneutische Problem, Zürich 1964, (ThSt(B) 81), 14f.

