

# Z W I N G L I A N A

## BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE ZWINGLIS DER REFORMATION UND DES PROTESTANTISMUS IN DER SCHWEIZ

HERAUSGEGEBEN VOM ZWINGLIVEREIN

1977/2

BAND XIV / HEFT 8

### «Siegel» und «Versiegeln» in der calvinisch-reformierten Sakramentstheologie des 16. Jahrhunderts

VON ERNST SAXER

In den beiden grundlegenden reformierten Bekenntnisschriften, der Confessio Helvetica Posterior vom Jahre 1566 (Artikel 19) und dem Heidelberger Katechismus vom Jahre 1563 (Frage 66), wird das Sakrament(sgeschehen) mit dem Begriff Siegel bzw. Versiegeln definiert<sup>1</sup>. Dies hat dann die reformierte Theologie im Zeitalter der Orthodoxie durchweg so weitergeführt<sup>2</sup>. Calvin hat das Wesen des Sakraments von Anfang an, das heißt seit der ersten Ausgabe der Institutio Christianae Religionis von 1536, konsequent mit diesen Begriffen dargestellt<sup>3</sup>. Dies ist allge-

<sup>1</sup> Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, hg. von *Wilhelm Niesel*, 3. Aufl., Zollikon-Zürich (1938), S. 259, 4f., 29f., und S. 164, 32-34.

<sup>2</sup> Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt von *Heinrich Heppe*, neu durchgesehen und hg. von *Ernst Bizer*, 2. Aufl., Neukirchen 1958, De sacramentis in genere (Locus XXIV), 468-485.

<sup>3</sup> Joannis Calvini Opera Selecta, ed. *Petrus Barth*, Bd. I, München 1926, 118, 136 und 138 (zitiert: OS); vgl. dazu *Paul Wernle*, Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren, III, Calvin, Tübingen 1919, 87f. (zitiert: *Wernle*); *Wilhelm Niesel*, Die Theologie Calvins, 2. Aufl., München 1957 (Einführung in die evangelische Theologie 6), 213; *François Wendel*, Calvin, Ursprung und Entwicklung seiner Theologie, aus dem Französischen von *Walter Kieckel* mit einem Geleitwort von *Walter Kreck*, Neukirchen 1968, 280 (zitiert: *Wendel*). Eigenartigerweise geht *Hans Graß*, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin, Gütersloh 1940 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 47) (zitiert: *Graß*), nirgends auf diese Termini bei Calvin ein. Das zeigt bereits, wie aus der Sicht des Lutheraners offenbar die Besonderheit dieser Sakramentsterminologie nicht erfaßt wird, obschon *Graß*

mein bekannt. Wir sehen jedoch nirgends recht deutlich gemacht, weshalb Calvin als einziger unter den Reformatoren derart grundsätzliches Gewicht auf diese Begrifflichkeit legt, daß er daran auch gegen Widerstand aus den Reihen der Zürcher Theologen festhält und sie immer weiter ausbaut. Wir versuchen darum im folgenden darzustellen, 1. wo Vorstufen im Gebrauch von «Siegel» in der reformatorischen Sakramentslehre vorliegen, die Calvin verwendet haben könnte, 2. wie sich der Gebrauch der Ausdrücke «Siegel» und «Versiegeln» speziell bei Calvin gestaltet und durchhält, und 3. welche systematisch-hermeneutische Bedeutung diese Begriffe für Calvins Sakramentsverständnis besitzen.

Zur Terminologie halten wir im voraus fest, daß wir uns nur auf Stellen stützen, wo eindeutig im deutschen Text Siegel, im französischen s(c)eau/scel(l)er und im lateinischen Sigillum bzw. Obsignare stehen. Ausnahmen werden speziell angemerkt, vor allem betrifft dies die Wiedergabe des griechischen Wortes Sphragis durch Signaculum in Röm. 4, 11<sup>4</sup>. Angemerkt sei auch, daß Signum, welches üblicherweise im Kirchenlatein «Zeichen» bedeutet, im klassischen Latein Siegel bedeuten kann und diese Sinn-Nuance im 16. Jahrhundert an einzelnen Orten erscheint<sup>5</sup>.

## I. VORSTUFEN

### *Luther*

In charakteristischer Weise taucht der Begriff des «Siegels» für das Sakrament des Abendmahls bei Luther in den Schriften von 1520 auf und läßt sich als Bild für die Sakramente zumindest bis 1523 verfolgen<sup>6</sup>.

---

Luthers Gebrauch des Siegel-Begriffs ausführlich erörtert (siehe S. 18–23). *Frido Mann*, Das Abendmahl beim jungen Luther, München 1971 (Beiträge zur ökumenischen Theologie 5), 75–78, versteht die Siegel-Stellen Luthers sogar nur noch vom Zeichenbegriff her.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. *De captivitate*, WA VI 518, 532<sub>30r</sub>.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, ausgearbeitet von *Karl Ernst Georges*, 8. Aufl., Bd. II, Hannover/Leipzig 1918, zu Signo (Sp. 2662f.) und Signum (Sp. 2663–2665) sowie *Charles du Fresne Du Cange*, Glossarium mediae et infimae Latinitatis, ed. *Leopold Favre*, Bd. VII, Niort 1886, zu Signum (S. 482–486) und Sigillum (S. 472–478). Instrukтив sind die Annotationes des Erasmus zu Joh. 3, 19 und Eph. 1, 32f., wo Signavit durch Obsignavit verdeutlicht wird, *Des. Erasmus*, Opera omnia, Bd. VI, Leiden 1705, Nachdruck: London 1962, 353F' sowie 834A und D–E. Siehe noch unten Anm. 23.

<sup>6</sup> Belege nach *Reinhold Seeberg*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 6. Aufl., Bd. IV, 1. Teil, Darmstadt 1959, 388 (zitiert: *Seeberg*): WA XII 561, und X/3 142, nach *Graß* 18–23 die Stellen WA VI 230<sub>22–25</sub>, 358<sub>20</sub>, 359<sub>1–24</sub>. Die von *Seeberg* und *Graß* angegebenen Belege müssen einzeln überprüft werden, da offenbar nicht überall Zeichen

In dieser Phase ist das Sakrament bei Luther gleich dem Verbum Dei äußerliche Weise des Redens Gottes, die das Heilsgut mit sich bringt<sup>7</sup>. Realpräsenz ist hier Siegel und Zeichen der Heilsgabe, nicht selbst schon betonter Glaubensgegenstand<sup>8</sup>. Die Zeichen dienen der Schwachheit unseres Fleisches und erleichtern die Aneignung der Gabe des Sakraments<sup>9</sup>.

Am ausführlichsten gibt Luther das Bild vom Siegel an einer Stelle im «Sermon vom Neuen Testament, das ist von der Heiligen Messe» (1520): «Dann also thut man auch in weltlichen testamenten, das nit allein die wort schriftlich vorfast, sondern auch Sigell oder Notarien zeychen dran gehengt werden, das es yhe bestendig und glaubwirdig sey. Also hatt auch Christus in disem testament than, und ein krefftiges, aller edlist sigill und zeychen an und in die wort gehenckt, das ist sein eygen warhafftig fleysch und bluet unter dem brot und weyn<sup>10</sup>.» In dieser und den andern Stellen in deutschen Schriften dieser Zeit ist das Siegel und Zeichen (fast immer in dieser Reihenfolge) eindeutig die reale Präsenz von Fleisch und Blut Christi in den Elementen, das heißt im Sinne von *De captivitate* das Sacramentum, das aus dem in Kraft gesetzten Testamentum des Todes Christi uns zum Heil folgt<sup>11</sup>.

In den lateinischen Schriften finden wir das Bild des Siegels nur einmal in der Schrift «Vom Mißbrauch der Messe» (1521) eindeutig ausgesprochen: «Ita, ut haec promissio divina nobis omnium esset certissima fidemque nostram tutissimam redderet, apposuit pignus et sigillum omnium fidelissimum et praeciosissimum, scilicet ipsummet precium promissionis, corpus et sanguinem proprium sub pane et vino...<sup>12</sup>»

---

und Siegel zu finden sind, bei dem dritten von *Seeberg* angeführten Beleg (WA XXXVII 630 und 632) ist nur der Begriff «Zeichen» zu finden, siehe noch unten Anm. 19.

<sup>7</sup> *Susi Hausammann*, Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation, Festschrift für Ernst Bizer, hg. von *Luise Abramowski* und *J.F.Gerhard Goeters*, Neukirchen 1969, 157–173, bes. 162f. (zitiert: *Hausammann*).

<sup>8</sup> *Graß* 22.

<sup>9</sup> *Graß* 17, vgl. bes. WA VI 359<sub>1-12</sub>.

<sup>10</sup> Die Fortsetzung dieses Zitates (WA VI 359<sub>1-12</sub>): «Dan wir arme menschen, weyl wir in den funff synnen leben, muessen yhe zum wenigsten ein eußerlich zeychen haben, neben den worten, daran wir uns halten und zusamen kummen mugen, doch also, das das selb zeychen ein sacrament sey, das ist, das es eußerlich sey, und doch geystlich ding hab und bedeut, damit wir durch das eußerliche in das geystliche getzogen werden, das euserlich mit den augen des leybs das geystliche, ynnerliche mit den augen des hertzen begreyffen.» Hier kommt Luther späteren Aussagen Calvins wohl am nächsten.

<sup>11</sup> Unter anderem WA VI 514<sub>5-10</sub>, 524<sub>10-32</sub>, vgl. *Hausammann*.

<sup>12</sup> WA VIII 440<sub>35-40</sub>, nach *Graß* 19.

Hier schwankt der Begriff des «Pfand und Siegel» zwischen der Bedeutung der Person Christi selbst – wie es Zwingli später vertrat – oder der Bedeutung des Sakraments – so wie später bei Calvin<sup>13</sup>. Für Luther ist dies hier offenbar nicht streng zu scheiden, wie denn auch in der Sekundärliteratur eine entsprechende Ungewißheit festzustellen ist, inwiefern hier von Real- und gleichzeitig von Personalpräsenz Christi gesprochen werden muß<sup>14</sup>.

Der Begriff des Siegels deutet an sich mehr auf eine Personalpräsenz hin. Er verbindet nicht Zeichen und Res als Fleisch und Blut Christi, sondern Zeichen und persönliche durch ein Siegel bestätigte Präsenz Christi. Dies entspricht schon hier und erst recht später nicht der lutherischen, jedoch der calvinischen Abendmahlslehre, die hier ein Element dieser frühen Phase von Luthers Abendmahlslehre weiterführt<sup>15</sup>. Für Calvin wird dann das Vinculum der Präsenz Christi nicht mehr die leib-

---

<sup>13</sup> *Gottfried W. Locher*, *Streit unter Gästen, Die Lehre aus der Abendmahlsdebatte der Reformatoren für das Verständnis und die Feier des Abendmahles heute*, Zürich 1972 (*Theologische Studien* 110), 12, 45f., Anm. 40–43 (zitiert: *Locher*, *Streit*). Der Ausdruck «Zeichen und Siegel» findet sich auch einmal bei Zwingli in der Auslegung der Schlußreden, Art. 18, Z II 122<sub>s-s</sub> (nach *Seeberg* 452), freilich eher als Angebot zum Verzicht auf den Opferbegriff im Verständnis von Sacramentum denn als positive Setzung.

<sup>14</sup> *Graß* 20, *Hausammann* 163, *Hartmut Hilgenfeld*, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlschriften*, Zürich 1971 (*Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie* 29), 96, stellt fest: «In der Konsequenz der Darlegung einer Abendmahlskonzeption, die am Testamentsgedanken orientiert ist, liegt eher die Ablehnung der Realpräsenz als Gegenwärtigkeit.» Erst nach der Entwicklung unserer eigenen These über den Unterschied von Besiegelung und Versiegelung bei Calvin fanden wir einen entsprechenden Sprachgebrauch zur Charakterisierung der Unterschiede in der früheren und späteren Abendmahlslehre Luthers bei *Wilfried Joest*, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, wo *Joest* für die Epoche von 1520–1523 feststellt: «Dabei ist für ihn schon in dieser Zeit die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi in Brot und Wein durchaus gewiß. Er rechnet sie aber mit auf die Seite des Zeichens: Christus teilt uns in den Elementen seinen wahren, gekreuzigten Leib mit zum Zeichen und zur Besiegelung dessen, daß wir der göttlichen Frucht seines Sterbens teilhaftig sein sollen» (S. 407; vgl. auch 413f.). Für die spätere Abendmahlslehre formuliert *Joest* dann so, daß die «Gegenwart seines [nämlich Christi] Leibes in den Elementen objektiv bezeichnet und versiegelt ist», d. h. aus dem Zeichen ein «objectum fidei» geworden ist (S. 420).

<sup>15</sup> Gegen *Wernle* 87f., der Calvins Abendmahlslehre folgendermaßen charakterisiert: «In dem allem ist kein Gedanke, der wesentlich über Luthers Sakramentslehre von 1520 hinausginge» (S. 89). *Wendel* 278 meint vorsichtiger: «dessen Sakramentsbegriff er weitgehend teilt». Siehe dazu unten S. 404–406. Zu Calvins Ablehnung der leiblich-fleischlichen Gegenwart Christi im Sakrament siehe OS I 140–143 (1536), vgl. dazu *Ernst Bizer*, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*, 3. Aufl., Darmstadt 1972, 244 (zitiert: *Bizer*).

liche Präsenz in den Elementen sein, sondern der Heilige Geist aufgrund der von Gott an die Sakramente wie an das Predigtwort in seinem Wort geknüpften Zusage<sup>16</sup>. Was Calvin ebenfalls aus Luthers Frühtheologie beibehalten hat, ist die Behauptung der Herabneigung Gottes zu uns in den Sakramenten, mit welchen nun aber Gott nicht – wie nach Luthers immer mehr verstärkter Tendenz – sich ans Irdische bindet, sondern uns zu sich erhebt<sup>17</sup>.

Ausdrücklich muß festgehalten werden, daß Calvin die Begriffe *Sigillum* und *Obsignare* nicht aus Luthers *De captivitate* übernommen haben kann, weil sie dort fehlen. Die diesbezüglichen Hinweise in der Calvin-Literatur sind insofern verwirrend, als sie zwar die allgemeine Verwandtschaft von Calvins Gedankengängen mit diesem ihm bekannten Werk Luthers nachweisen, nicht jedoch die des Gebrauchs von Siegel bzw. Versiegeln in Abhängigkeit von Luther. Calvin könnte höchstens dieses Bild im Anschluß an Luthers Behandlung von Röm. 4, 11 selbst entwickelt haben<sup>18</sup> oder in Anschluß an deren Aufnahme durch Melanchthon.

### *Melanchthon*

In der ersten Ausgabe der *Loci* von 1521 definiert Melanchthon die Sakramente entsprechend Luthers Aussagen jener Zeit im Abschnitt *De signis*: «*Adduntur enim in scripturis seu sigilla vice signa/promissionibus, quae cum admoneant promissionem, tum certa testimonia divinae voluntatis sint erga nos*<sup>19</sup>.» In den späteren Ausgaben fällt der Begriff *Sigillum*

---

<sup>16</sup> OS I 121 (1536), vgl. *Wendel* 280.

<sup>17</sup> *Graß* 207–213. Luther kann später sogar den Glauben als Siegel oder Fingerreif bezeichnen, WA XLVII 185<sub>16–19</sub> (1539, Galatervorlesung; diesen Hinweis verdanke ich Herrn Dr. Arthur B. Holmes, z. Z. Bern), so uncalvinisch wie möglich. Zwingli seinerseits benutzt das Gleichnis vom Fingerreif für das Sakrament, nach *Gottfried W. Locher*, *Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins*, in: *Gottfried W. Locher*, *Huldrych Zwingli in neuer Sicht, Zehn Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation*, Zürich/Stuttgart 1969, 262 (zitiert: *Locher*, *Zwingli*), womit er in die Nähe des calvinischen Siegel-Begriffs gerät, S IV 38f. *Locher* gibt auch einen Beleg für «*sigel und sacrament*» als Bezeugung des Todes Christi zur Erlösung (S. 252): Z III 127<sub>18–22</sub>.

<sup>18</sup> OS I 119, mit denselben weiteren biblischen Belegen wie Luther in WA VI 518, und Melanchthon in den *Loci*, Abschnitt «*De signis*», siehe Anm. 19.

<sup>19</sup> Melanchthons Werke in Auswahl, hg. von *Robert Stupperich*, Bd. II, 1. Teil, Gütersloh 1952, 140<sub>27–1412</sub> (zitiert: *StA*), Röm. 4, 11 und weitere biblische Belege S. 141<sub>9–14328</sub> unter Verwendung des Begriffs «*Siegel*». Melanchthon weist selbst auf *De captivitate* hin, S. 144<sub>23</sub>. Vgl. dazu *Ernst Bizer*, *Theologie der Verheißung, Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon (1519–1524)*, Neu-

allerdings überall weg mit Ausnahme einer Zitierung von Röm. 4, 11, und es bleibt in dem neu betitelten Abschnitt De sacramentis nur noch die Definition als «signa voluntatis Dei erga nos, videlicet testimonia addita promissioni gratiae<sup>20</sup>.»

Da aus andern Zusammenhängen Calvins Kenntnis der Loci von 1521 vermutet werden darf, ist es möglich und in der Literatur vertreten worden, daß in der Institutio von 1536 diese Stelle als Quelle seiner Anschauungen anzuführen wäre<sup>21</sup>.

### *Bucer*

Bucer nimmt immer wieder das Bild vom Siegel für die Sakramente auf, jedoch in je verschiedener theologischer Ausrichtung. Zunächst verwendet er es positiv in De Caena Dominica von 1524, wo er den Begriff Signum mit Hilfe des Begriffs Sphragis = Siegel definiert: «Signa autem vocamus quod plane significant nobis, Fidemque nostram quavis *sphragidi* firmius corroborent<sup>22</sup>.»

In seiner Apologia von 1526, worin er sich im Abendmahlsstreit wie Zwingli gegen die Auffassung der Sakramente als Gnadenmittel wendete, lehnt er dagegen die Begründung dieser Anschauung mit Hilfe des Siegel-Bildes ab. «Wie sollten denn diese Zeichen den Glauben an das Wort

---

kirchen 1964, 70–73, *Hausammann* 163, Anm. 30, und *Wilhelm Neuser*, Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519–1530), Neukirchen 1968 (Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche 26, 2), 69f.; als Vorbild des Siegel-Begriffs wird hier die Osterpredigt Luthers von 1520 angegeben, WA IX 448<sub>32–33</sub> «... Promissiones ... sigillatae per aliquod signum».

<sup>20</sup> StA II/2 497<sub>23f</sub>.

<sup>21</sup> So vor allem *Alexandre Ganoczy*, Le jeune Calvin, Genève et évolution de sa vocation réformatrice, Wiesbaden 1966 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 40), 154.

<sup>22</sup> Nach *Friedhelm Krüger*, Bucer und Erasmus, Eine Untersuchung zum Einfluß des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers (bis zum Evangelienkommentar von 1530), Wiesbaden 1970 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 57), 188f., De Caena..., f. B 6<sup>v</sup>, wo auch S. 183–224 die Abendmahlslehre Bucers in ihren Wandlungen dargestellt wird. Die zentrale Rolle des Heiligen Geistes scheint uns dabei sowohl für Bucer wie für Erasmus zu wenig berücksichtigt zu sein. Zu Erasmus vgl. *John B. Payne*, Erasmus, His Theology of the Sacraments, Richmond 1970. Als neueste Beiträge zu Bucers Abendmahlslehre siehe *W. Ian P. Hazlett*, The development of Martin Bucer's thinking on the sacrament of the Lord's Supper in its historical and theological context 1523–1534, Diss. theol. Münster/Westfalen 1977 (1975), und *ders.*, Zur Auslegung von Johannes 6 bei Bucer während der Abendmahlskontroverse, in: Bucer und seine Zeit, Forschungsbeiträge und Bibliographie, hg. von *Marijn de Kroon* und *Friedhelm Krüger*, Wiesbaden 1976 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 80), 74–87.

Gottes bestärken, die man nicht als Zeichen Gottes kennt, außer man habe vorher schon seinem Wort Glauben geschenkt?» Das wäre – so fährt Bucer fort –, wie wenn Cäsar einen Brief schickte, der mit einem bis dato unbekanntem Siegel signiert wäre: dann müßte man auch wissen, daß der Brief von Cäsar kommt, um erst dem Siegel dann vertrauen zu können<sup>23</sup>.

In der zweiten Ausgabe des Evangelienkommentars von 1530 akzeptiert dann Bucer in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Melanchthons Loci von 1521 die Sakramente als Siegel göttlichen Gnadenwillens: «Et hactenus sacramenta haec vocari divinae erga nos voluntatis sigilla, nullus improvero<sup>24</sup>.» Bucer kann dies jedoch nur unter der Bedingung tun, daß daran nicht gerüttelt wird, daß alles durch den Geist Christi in seinen Erwählten bewirkt wird und nicht an die äußeren Elemente oder Handlungen eine Wirkung geknüpft wird<sup>25</sup>.

Demgemäß spielt nun bei Bucer das Reden von der Versiegelung durch den Heiligen Geist in den Aussagen über das Sakrament erstmals eine wichtige Rolle. Es ist schon im Synoptikerkommentar von 1527 zu finden und wird in den weiteren Auflagen durchgehalten. Unter Berufung auf 2. Kor. 1 stellt Bucer im Zusammenhang mit der Taufe für die Sakramente fest: «Porro qui confirmat nos, una vobiscum in Christum, et qui unxit nos Deus est, qui etiam obsignavit nos et dedit pignus spiritus in cordibus nostris<sup>26</sup>.» Bucer hat diesen Standpunkt dann weiterentwickelt und in seinem «Bericht» von 1534 festgehalten, zwar sei der Heilige Geist eigentlich das Siegel der göttlichen Gnade, aber im Blick auf seine Wirk-

---

<sup>23</sup> August Lang, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*, Leipzig 1900, Nachdruck: Aalen 1972 (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 2, 2), 245, Anm. 1 (zitiert: Lang): «Fides ut opera spiritus gignitur, ita eadem augetur et confirmatur, spiritum vero pater, merito Christi nequaquam usu sacramentorum donat et provehit. Ecqui signa ista, fidem verbi Dei confirmarent, quae signa Dei ignoras, nisi antea verbo credideris? Perinde est, ac si diploma Caesar novo et insolito signo, signatum mitteret, quod nunquam nisi eodem diplomate, signum suum prodidisset, qui tamen non aliunde sciret, id diplomatis a Caesare profectum, certe signo illo antehac nunquam viso, nemo moveretur, ut illi diplomati fidem haberet», *Apologia*, f. 12<sup>v</sup>. Hier wird also konsequent Signum für Siegel gebraucht.

<sup>24</sup> Lang 421, Beil. 3, f. 57<sup>r</sup>.

<sup>25</sup> «Sed haec omnia efficit spiritus Christi ... Id vero errorem esse... testor... sacramenta haec facere, iustificationis et in fide confirmationis, velut canalina quaedam, ut per quae ... spiritus Christi operetur», Lang 421.

<sup>26</sup> Lang 419, f. 55<sup>r</sup>. Vgl. auch eine analoge Stelle in der *Apologia*, f. 11<sup>v</sup>, wo mit 2. Kor. 1 Bucer u. a. folgendes begründet: «si fide fueris praeditus, habes iam vitam aeternam, neque est opus ut ulla creatura, perficiatur. Qui coepit, is solus perficit omnia.»

samkeit in den Dienern der Kirche könnten auch die Sakramente als etwas wie Siegel bezeichnet werden<sup>27</sup>.

### *Zusammenfassung*

Als vorläufiges Ergebnis halten wir fest:

Die Begriffe «Siegel» und «Versiegeln» weisen eine getrennte Geschichte auf. Der Begriff «Siegel» wurde offenbar von Luther zur Veranschaulichung seiner Testamentum-Sacramentum-Lehre entwickelt, jedoch nicht systematisch ausgeführt und bald verlassen, da er dem Anliegen der Realpräsenz nicht gerecht wurde. Melanchthon nahm ihn in seine Loci von 1521 auf, von wo er weiter wirkte. Bucer übernahm ihn zunächst, lehnte ihn dann während seiner zwinglianischen Zeit, vor allem von 1526–1528, ab und nahm ihn ab 1530 langsam und unter vorsichtiger Abgrenzung wieder auf.

Der Begriff der «Versiegelung» durch den Heiligen Geist ist biblischen Ursprungs und wurde von Bucer gebraucht, um den Charakter der Sakramente als Siegel zu bekämpfen, stand also im Grunde im Widerspruch zur Bezeichnung der Sakramente als Siegel.

Es ist wichtig, diese beiden Bedeutungsstränge – Sakrament als Siegel göttlichen Heilswirkens und Versiegelung des Menschen als Heilswerk des Heiligen Geistes – genau unterschieden zu haben. Sie sind vor Calvin getrennte Vorstellungskomplexe und markieren damit genau die Ausgangslage für die Abendmahlslehre Calvins, die an diesen Begriffen ihre verbindende Kraft und ihre Problematik zugleich zeigen wird.

## II. CALVIN

### *Die Institutio von 1536*

#### *1. Die Funktion des Sakraments als «Besiegelung»*

An den sechs Stellen, wo 1536 der Ausdruck *Obsignare* vorkommt, handelt es sich nicht, wie irreführend übersetzt werden könnte<sup>28</sup>, um ein «Versiegeln», sondern um ein Besiegeln, nämlich der Verheißung Gottes –

---

<sup>27</sup> Vgl. *W. P. Stephens*, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*, Cambridge 1970, S. 215, Anm. 1 (zitiert: *Stephens*). Auf einem ähnlichen Standpunkt treffen sich dann Calvin und Bullinger im *Consensus Tigurinus* von 1549. Im Gegensatz zu *Stephens* (216) sehen wir die schärfste Abweisung des Sakramentsautomatismus nicht erst im Evangelienkommentar von 1530, sondern schon in der

promissionem obsignare<sup>29</sup> – bzw. der Botschaft oder Wahrheit Gottes – nuncium bzw. veritatem obsignare<sup>30</sup>.

Die Stellen sind auf die drei Themen der Sakramentslehre verteilt: die erste als grundlegende Definition am Anfang von Kapitel IV «De Sacramentis», kurz wiederholt am Beginn von Kapitel V «De falsis sacramentis»<sup>31</sup>, zwei weitere in der Tauflehre – Vollzug der Kindertaufe als Besiegelung der Wahrheit des Wortes Jesu – und eine weitere als Hauptfunktion der drei von Calvin angeführten Funktionen des Abendmahls<sup>32</sup>. Wir zitieren nun die grundlegende Definition: Sie enthält lauter melanchthonische, auf Luther beruhende Elemente<sup>33</sup>, aber in spezifischer Ordnung. «Zunächst muß man darauf achten, was ein Sakrament ist. Es ist ein äußeres Zeichen, wodurch Gott uns seinen guten Willen darstellt und bezeugt», mit einer hier schon von Calvin in die Definition aufgenommenen und akzentuierten Zweckbestimmung, «um der Schwäche unseres Glaubens aufzuhelfen». Dann folgt eine zweite Definition, die dann ab 1543 an die erste Stelle rücken wird: «Man kann auch anders definieren . . . : ein Zeugnis der Gnade Gottes, mit einem äußern Symbol uns erklärt.» Daran anknüpfend formuliert Calvin sein Hauptanliegen: «Daraus ersehen wir, daß es kein Sakrament ohne vorhergehende Verheißung gibt, vielmehr jener wie ein Anhängsel angefügt wird, um eben die Verheißung selbst zu bestärken und zu besiegeln<sup>34</sup>.»

---

Apologia von 1526, und von da an im Grunde durchgehalten, bei einer Annäherung an die lutherische Sakramentsterminologie, die dies fast verdecken konnte.

<sup>28</sup> *Johannes Calvin*, Unterricht in der christlichen Religion, übersetzt von *Otto Weber*, 2. Aufl., Neukirchen 1963, überträgt an den entsprechenden Stellen der Ausgabe von 1559 durchgehend mit «versiegeln», was im Blick auf Calvins spätere Verwendung von *Obsignare* berechtigt ist, nicht jedoch für 1536. Ebenso übersetzt *Bernhard Spieß*, *Johann Calvin's christliche Glaubenslehre nach der ältesten Ausgabe von 1536*, Wiesbaden 1887, *Obsignare* stets mit «versiegeln», außer OS I 186, wo es heißt: «Seine Wahrheit mit dem eigenen Blute zu besiegeln.»

<sup>29</sup> OS I 118–125, 138, 163.

<sup>30</sup> OS I 128 bzw. 136.

<sup>31</sup> OS I 163, später Inst. IV, 19, 2 (OS V 437<sub>5f.</sub>).

<sup>32</sup> OS I 138.

<sup>33</sup> StA II/1 140<sub>25</sub>–141<sub>4</sub>, 143<sub>14</sub>, 142<sub>6f.</sub>, 141<sub>2</sub>.

<sup>34</sup> «Principio animadvertere convenit, quid sit sacramentum. Est autem signum externum, quo bonam suam erga nos voluntatem Dominus nobis repraesentat ac testificatur, ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem. Definiri quoque aliter potest, ut vocetur: testimonium gratiae Dei, externo symbolo nobis declaratum. Quo etiam intelligimus, nunquam sine praeunte promissione esse sacramentum; sed illi potius tanquam appendicem quandam adiungi, in hoc, ut promissionem ipsam firmet atque obsignet, nobisque velut testatorem faciat.» OS I 118, später Inst. IV, 14, 1 (OS V 259<sub>2-9</sub>). Die Fortsetzung des Zitats unten in Anm. 45. Wir geben

Entscheidend ist, daß das nicht aus Luther oder Melanchthon übernommene Obsignare nun dennoch im Sinn des lutherisch/melanchthonischen Siegel-Begriffs von 1520–1522 zu verstehen ist, nicht aber im Sinne der Bucerschen Versiegelung durch Gott oder den Heiligen Geist, was Bucer mit Obsignare ausdrückt. Von diesem zweiten Element ist 1536 noch nichts in Calvins Sakramentslehre zu finden, übrigens auch nicht in der Lehre vom Heiligen Geist. Das Obsignare ist hier bei Calvin eine Besiegelung der Mitteilung göttlicher Gnade in der Feier des Sakraments. Calvin betont in der Verbalisierung des Siegel-Begriffs das Element des Austeilens Christi als geistlicher Speise in der Feier des Sakraments<sup>35</sup>.

## 2. Die Verwendung des Siegel-Begriffs

Calvin vergleicht nun das Verhältnis von Wort und Sakrament mit dem Verhältnis von Dokument und Siegel bei Akten und Verträgen. Er nimmt dies in polemischer Absicht vor. Wogegen er sich wendet, ist nun bisher umstritten.

In der ersten Ausgabe der *Institutio* 1536 in Band I der *Opera selecta* wurden als Gegner die Täufer bezeichnet. Dies ist auf scharfen Einspruch der Rezensenten gestoßen, die hier eine Polemik gegen Zwinglis *Commentarius* sahen, ohne dies im einzelnen auszuführen<sup>36</sup>. Bei der entsprechenden Stelle in der Ausgabe der *Institutio* von 1559 (IV, 14, 5) wurde dann auf Bucers *Apologia* von 1526 als möglichen Anknüpfungspunkt von Calvins Polemik verwiesen<sup>37</sup>. Otto Weber gibt in seiner Übersetzung einen generellen Hinweis für *Institutio* IV, 14, 5–13 als Polemik gegen Zwingli und Bucer, was aber bisher nur für andere Stellen nachgewiesen ist<sup>38</sup>.

Die Auffassung einer Polemik gegen die Täufer hat jüngst Balke wieder aufgegriffen<sup>39</sup>. Er sieht hier eine mögliche Bezugnahme Calvins auf die «Schleitheimer Artikel», die Calvin durch Zwinglis «*In Catabaptistarum strophas elenchus*» hätten bekannt sein können. Balke gibt aber keine

---

hier und im folgenden bei den *Institutio*-Zitaten eine eigene Übersetzung unter Verwendung derjenigen von *Otto Weber* (oben Anm. 28).

<sup>35</sup> OS I 138: «*corpus Christi vitae nostrae spiritualis cibum ac protectionem esse*».

<sup>36</sup> Nach *W[illem] Balke*, *Calvijn en de doperse Radikalen*, Amsterdam 1973, 44–46 (zitiert: *Balke*).

<sup>37</sup> OS V 262, Anm. 1. So auch Ford L. Battles in seiner Übersetzung «*Institution of the Christian Religion... 1536*», Atlanta 1975, 361.

<sup>38</sup> *Otto Weber* (Anm. 28) 879.

<sup>39</sup> *Balke* 51–53.

Belege, und wir haben bei einer Überprüfung des Zwingli-Textes auch keine gefunden. Wir haben nun in der Institutio-Fassung von 1536 eine Argumentation gegen die Täufer, die den Begriff des *Obsignare* verwendet und sich inhaltlich eventuell an Zwingli orientiert<sup>40</sup>. An unserer Stelle wendet sich Calvin jedoch gegen einen Standpunkt, der *Sacramentum* und *Verbum* zugunsten des *Verbum* allein trennt, das heißt nicht einen andern Gebrauch des Sakraments will, wie die Täufer, sondern ihm jeden Eigenwert abspricht und es im Grunde als überflüssig erscheinen läßt. Auch geht es hier nicht um die Taufe, sondern um die grundlegende Bestimmung der Sakramente. Aus diesen Gründen kommt unseres Erachtens die Auffassung als einer Polemik gegen die Täufer nicht in Frage.

Wenn Calvin an dieser Stelle gegen Bucer polemisieren sollte, so ergibt sich ein anderes Problem. Bucer hatte in der zweiten Ausgabe des Evangelienkommentars 1530 den Siegelbegriff für das Sakrament akzeptiert. Calvin könnte also höchstens dann gegen Bucer argumentieren, wenn er diese Wandlung nicht zur Kenntnis nehmen wollte. Oder aber Calvin müßte dann Bucers Kommentar nur in der ersten Ausgabe von 1527 gekannt haben, wo die *Sigillum*-Stelle noch fehlt, und nicht, wie allgemein angenommen, in der Ausgabe von 1530.

Zur Stützung dieser These müßte man nun also die Belege der Polemik gegen Bucers Kommentar prüfen, die die *Opera Selecta* (Band V) als gegen die Ausgabe von 1530 gerichtet ansieht. Wir haben dies wenigstens für das Kapitel IV der Institutio von 1536, soweit es in die Fassung von 1559 aufgenommen wurde, durchgeführt, mit dem Ergebnis, daß alle die dort angegebenen Hinweise sich bereits in der ersten Ausgabe von 1527 finden<sup>41</sup>. Sachlich hätte aber Calvin in jedem Falle die Bucersche Position von 1526/27 vor Augen und damit die oberdeutsch-zwinglische Position im Abendmahlsstreit mit Luther.

Es ist uns nun nicht gelungen, bei Bucer oder Zwingli ein textgetreues Vorbild für die von Calvin angegriffene Position zu finden. Sachlich scheint sich Calvin unseres Erachtens aber tatsächlich mit Zwinglis *Commentarius* von 1525 auseinanderzusetzen. Dort finden sich nämlich die drei Schlüsselbegriffe, gegen die Calvin seine Polemik führt: die *Dialektik mens/creatura* (Geist/Geschöpfliches), die Frage der *Vis sacramenti* (Wirkkraft des Sakraments) und die Vorstellung einer im Sakrament

---

<sup>40</sup> OS I 136, später in Inst. IV, 16, 6 (OS V 309<sup>25-34</sup>).

<sup>41</sup> OS V 263 (*Lang* 418), OS V 265 (*Lang* 413, 419f., 455), OS V 269 (*Lang* 419). Einzig die hier folgende Angabe «422sq.» müßte sich auf die zweite Ausgabe von 1530 beziehen, ist aber sachlich unzutreffend, da es Bucer dort um die *Gloria Christi* geht, nicht um das von Calvin angesprochene Thema *Deum honorare, non creaturas*, siehe *Lang* 419.

erfolgenden Consignatio (Versiegelung), und zwar bei Zwingli je in einer Weise, die dann von Calvin korrigiert wird.

Zwingli hatte unter anderem folgende Sätze über die Sakramente aufgestellt: «Da das Sakrament nichts anderes sein kann als eine Einführung und öffentliche Versiegelung, kann es also auch keine Kraft zur Befreiung des Gewissens haben<sup>42</sup>.» Weiter betont Zwingli, daß der Geist des Menschen von den Äußerlichkeiten der Sakramente nicht erreicht werde und damit auch nicht beeinflußt werden könne. «Da also nichts Kreatürliches den Menschen innerlich und ganz kennen kann, sondern nur Gott allein, kann auch niemand außer Gott allein das Gewissen rein machen<sup>43</sup>.» Den glaubenden Menschen aber sieht Zwingli so: «Dann erst bist du nämlich frei von Sünde, wenn dein Geist unerschüttert dem Tode Christi glaubt und in ihm ruht<sup>44</sup>.»

Calvin stellt nun demgegenüber zunächst fest, daß die Besiegelung der Verheißung durch die Sakramente notwendig ist. «Gott sieht vor, daß es um der Unwissenheit unseres Geistes und der Schwäche unseres Fleisches willen so sein muß<sup>45</sup>.» Er ist mit Zwingli der Meinung, daß damit nicht

---

<sup>42</sup> Z III 759<sub>18-22</sub>, vgl. dazu *Locher*, Zwingli 253, Anm. 327: «Sacramentum ergo quum aliud porro nequeat esse quam initiatio aut publica consignatio, vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam. (Eam enim solus Deus liberare potest.)» Dieses solus Deus später trinitarisch interpretiert als «Christum autem induunt ac... spiritu sancto agente mutati sunt», Z III 760, 16–28.

<sup>43</sup> «Quum ergo creatura nulla possit hominem intus et in cute nosse, sed Deus solus, relinquitur, quod conscientiam purgare nemo potest, nisi solus Deus», Z III 760, 4–6.

<sup>44</sup> «Tunc enim primum liber es a peccato, quum se mens inconcusse credit morti Christi, quum in ea quiescit», Z III 760, 16–18. In *Fritz Blankes* Übersetzung wird Mens in diesem ganzen Abschnitt genau wie Cor ununterschieden mit «Herz» übertragen, Zwingli-Hauptschriften, bearb. von *Fritz Blanke, Oskar Farner, Oskar Frei, Rudolf Pfister*, [Bd. 10:] Zwingli, der Theologe, II. Teil, Zürich 1963, 31f.

<sup>45</sup> Wir geben hier den ganzen im folgenden zitierten Text Calvins, der direkt an die in Anm. 34 aufgeführten Definitionen anschließt: «Quomodo mentis nostrae ignorantiae, ac carnis infirmitati opus esse Deus providet. Neque tamen tam ut ipsam firmet, quam nos in ipsa, siquidem Dei veritas per se satis solida certaue est, nec aliunde meliorem confirmationem, quam a se ipsa accipere potest. Verum sic exigua est et imbecilla nostra fides, ut nisi undique fulciatur, ac modis omnibus sustentetur, statim concutiatur, fluctuetur, vacillet. Atque ita quidem hic se captui nostro attemperat miscericors Dominus, ut quando animales sumus, qui humi semper adrepentes et in carne haerentes nihil spirituale cogitamus ac ne consipimus quidem, elementis etiam istis carnalibus nos ad se deducit, atque in ipsa carne contemplari facit ea quae sunt spiritus. Non quia tales inditae sunt dotes naturis rerum, quae in sacramentis nobis proponuntur, sed quia in hanc significationem a Deo signatae sunt. Nec audiendi sunt quidam, qui hoc cavillo argutantur: aut verbum Dei, quod sacramentum praecedat, scimus esse veram Dei voluntatem, aut nescimus; si scimus, nihil ex sacramento, quod postea sequitur, novum discimus; si

etwas Neues zur Verheißung Gottes hinzukommt: «Nicht so, daß er [die Verheißung] selbst bestärken müßte, sondern uns in ihr, da ja Gottes Wahrheit in sich genug fest und sicher ist, und von nirgendsher eine bessere Bestärkung als aus sich selbst empfangen kann.» Aber nun kommt Calvins wichtigstes Anliegen: die Herablassung Gottes zu den im und am Fleischlichen hangenden Menschen durch fleischliche Mittel: «Aber unser Glaube ist so gering und schwach, daß er ohne Stützen von allen Seiten und ohne Aufrechterhaltung mit allen Mitteln sofort erschüttert wird, wankt und schwankt. Aber hier paßt sich nun der barmherzige Gott so unserer Fassungskraft an, daß er uns, als irdische Wesen, die immer am Boden kriechend und am Fleische hangend nichts Geistliches denken, ja nicht einmal auffassen, nun eben auch mit diesen fleischlichen Elementen zu sich hinführt und im Fleische selbst das Geistliche betrachten läßt.» Calvin sieht also hier die Sakramente eben im Dienste der von Zwingli angestrebten Unerschütterlichkeit im Glauben, freilich – das räumt er wieder ein – nicht aus ihrer Natur heraus: «Solche Gaben, wie sie uns in den Sakramenten gereicht werden, liegen nicht in der Natur der Dinge, aber Gott hat sie zu dieser Bedeutung bestimmt.»

So stellt Calvin schließlich eine Alternative auf, in die er Zwinglis (und eventuell Bucers) Standpunkt preßt, unter Gebrauch der von ihnen nicht so verwendeten Begriffe *Verbum – Sacramentum*: «Man darf darum nicht auf die Spitzfindigkeit jener hören, die sagen: Entweder wissen wir, daß das Wort Gottes, welches dem Sakrament vorhergeht, Gottes wahrer Wille ist, oder nicht; wenn ja, lernen wir aus dem darauffolgenden Sakrament nichts Neues, wenn nein, dann lehrt es uns auch das Sakrament nicht, dessen ganze Kraft und Wirkung im Wort liegt.» Diesem Entweder-Oder gegenüber, in welchem Calvin unseres Erachtens ein von Luther beeinflusstes Zwingli-Verständnis formuliert, verwendet er nun das Bild des Siegels, worin er seiner Argumentation Prägnanz und Anschaulichkeit verleiht: «Die Siegel, welche man Urkunden und andern öffentlichen Schriftstücken anhängt, sind für sich genommen nichts, insofern sie ja vergeblich angehängt wären, wenn auf dem Pergamente nichts geschrieben stünde; trotzdem bestärken sie aber und versiegeln gerade das Geschriebene, wenn sie Schriftstücken zugefügt werden. Man kann uns auch

---

nescimus, neque id docebit sacramentum: cuius vis omnis atque energia in verbo sita est. Quibus breviter responsum sit: sigilla, quae diplomatibus aliisque publicis actis appenduntur, per se accepta, nihil sunt, utpote quae frustra appensa forent, si membrana nihil haberet descriptum; neque tamen ideo non confirmant atque obsignant quod scriptum est, dum scriptis adiciuntur. Neque hanc similitudinem nuper a nobis confictam iactare possunt, quam Paulus ipse usurpavit (Rom. 4), circumcisionem vocans *σφραγίδα*», OS I 118f.

nicht vorwerfen, dieses Gleichnis sei als Neuerung von uns konstruiert, da es Paulus selbst in der Bezeichnung der Beschneidung als Siegel braucht (Röm. 4).» Das Siegel ist in diesem Sinne etwas anderes als Luthers leibliche Präsenz, aber auch etwas anderes als Zwinglis *Consignatio*. Calvin sagt damit eine bildhafte und greifbare Darstellung der geisthaften Realpräsenz Christi aus, die er als Setzung durch Gottes Vorsehung zur Glaubensbestärkung so in Gottes Wort findet.

Calvin braucht nun im folgenden das Siegel-Gleichnis zur Darstellung seiner biblischen Sakramentstheologie. Er erklärt, Sakramente seien alle Zeichen, die Gott dem Menschen jemals zur Versicherung seiner Verheißungen gegeben habe. So waren der Baum des Lebens für Adam und Eva oder der Regenbogen für Noah Sakramente, «weil das Wort Gottes ihnen das Gepräge gegeben hatte, daß sie Zeugnisse und Siegel seiner Bundes-schließungen sein sollten<sup>46</sup>». Diese Sakramente wechselten äußerlich in der Geschichte Gottes mit den Seinen. So löste zum Beispiel der Taufbefehl das Beschneidungsgebot ab. Sie haben aber alle den Zweck des Hinweisens auf Christus und des Hinführens zu ihm, «ihn wie Bilder darzustellen und seine Erkenntnis vorzubereiten. So sind sie Siegel und Besiegelungen von Gottes Verheißung, wie schon ausgeführt<sup>47</sup>.» Dazu beruft sich Calvin noch einmal auf Röm. 4, 11<sup>48</sup>.

Das Siegel-Gleichnis wird nun aber auch zur Polemik gegen falsche Sakramentsauffassung verwendet. Seine Argumentation gegen die Täufer beginnt er mit der Widerlegung ihrer These, die römisch-katholische Taufe sei ungültig, weil sie von Unwürdigen erteilt worden sei. Calvin erkennt darin eine donatistische Haltung und widerlegt sie mit dem Argument: Die Gültigkeit eines Briefs unter Menschen hange von der bekannten Unterschrift und dem Siegel ab, nicht aber von der Würdigkeit des Briefboten, und mit den Sakramenten sei es ebenso<sup>49</sup>. Ähnlich beginnt er die Polemik gegen die fünf falschen Sakramente der römisch-katholischen Kirche mit einem Hinweis auf den Siegel-Charakter des Sakraments. Etwas zugespitzt könnte man im Sinne Calvins formulieren: Nur ein von Gott zu diesem Zweck bezeichnetes Element kann Grundlage

<sup>46</sup> OS I 124, später Inst. IV, 14, 18 (OS V 276<sub>14-16</sub>): «quis notam a verbo Dei insculptam habebant, ut documenta essent testamentorum eius, et sigilla».

<sup>47</sup> «Aut ipsum potius, ceu imagines, repraesentarent ac cognoscendum proponerent. Cum enim iam ante docuerimus esse quaedam sigilla, quibus promissiones Dei obsignantur ...», OS I 125, später Inst. IV, 14, 20 (OS V 278<sub>23-26</sub>).

<sup>48</sup> OS I 126, später Inst. IV, 14, 21 (OS V 279<sub>11-15</sub>).

<sup>49</sup> OS I 133f., später Inst. IV, 15, 16 (OS V 296<sub>21-297</sub><sub>12</sub>). Calvin schreibt hier *Signum*, nicht *Sigillum*. *Otto Weber* (Anm. 28) übersetzt deshalb sinnstörend «Hand-schrift und Zeichen».

eines Sakraments werden. Darum ist nicht jedes Signum ein Sigillum, nicht jedes (selbsterfundene) Zeichen von Gott durch sein Wort zum Siegel geprägt und damit Sakrament<sup>50</sup>. Deshalb ist das Sakrament – so kann Calvin umgekehrt sagen – im Grunde ein Signum mit göttlicher Bestätigung, und das Wort Sakrament meint ein «heiliges Zeichen» oder ein «Zeichen heiliger und geistlicher Dinge<sup>51</sup>».

Wir fassen zusammen: Calvin bringt also schon 1536 die beiden Gesichtspunkte, an denen ihm in der Sakramentslehre gelegen ist, unter einen Begriff. Es sind dies der Abbild- oder Repräsentationscharakter der Sakramente und der Gabe- oder Präsentationscharakter der Sakramente. Beides ist im Siegel-Gleichnis enthalten. Deshalb braucht es Calvin so gern und wird daran festhalten. Die meisten Stellen, wo diese Begrifflichkeit in der *Institutio* bis 1559 vorkommt, sind schon 1536 vorhanden. Man darf daraus wohl schließen, daß Calvins Position in der Sakramentslehre schon 1536 im wesentlichen feststeht, und zwar als sowohl gegenüber Luther wie gegenüber dem ihm bekannten Zwingli als selbständige Position. In der Folge wird er diese beiden Pole der Repräsentation und Präsentation immer weiter ausbauen, je nach Frontstellung mehr die eine oder andere Seite betonen. In dieser Polarität liegt aber die fruchtbare Spannung seiner Sakramentsauffassung.

### *Calvins Entfaltung seiner Position von 1537–1539*

Auf Calvins Sakramentslehre in der *Institutio* 1536 hat Leo Jud in einem Brief von 1537 reagiert<sup>52</sup>. Nach einer begeisterten Zustimmung zu Calvins Werk kommt er auf seinen einzigen Einwand zu reden, der Verwendung des Siegel-Begriffs zur Bezeichnung der Sakramente. In allem übrigen kann er Calvin zustimmen, hier aber ist er für Jud offenbar zu – lutherisch. Die Position Juds stellt eine Verbindung von Argumenten aus Zwinglis *Commentarius* mit Gedanken der das Wirken des Heiligen Geistes betonenden späten Abendmahlslehre Zwinglis dar<sup>53</sup> und gleicht

<sup>50</sup> OS I 162f., später Inst. IV, 19, 2 (OS V 437<sub>5–11</sub>).

<sup>51</sup> «*Sacra signa*» und «*signa haec sanctorum et spiritualium rerum esse*», OS I 122, später Inst. IV, 14, 13 (OS V 270<sub>14, 25f.</sub>), dies sind seit Augustin übliche Formulierungen. Vgl. z. B. für Zwingli Z II 121<sub>2–9</sub>.

<sup>52</sup> Datierung nach *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, par A[imé]-L[ouis] Herminjard, Bd. 7, Genf/Basel/Lyon/Paris 1886, 489, gegen Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, Bd. 11, hg. von Wilhelm Baum, Eduard Cunitz, Eduard Reuß, Braunschweig 1873 (CR 39), 358–360, Nr. 382 (zitiert: CO).

<sup>53</sup> Vgl. dazu Locher, Streit 39–42.

der in der *Confessio Helvetica Prior* und deren Verteidigung durch die Zürcher gegenüber Luther eingenommenen Position<sup>54</sup>. In der eindeutigen Konzentration auf das Wirken des Heiligen Geistes im Sakrament ist die Zürcher Abendmahlslehre Calvin zu dieser Zeit noch fremd. Er kann sich nicht auf sie einlassen und wird sie erst auf dem Umweg über Bucer in den vierziger Jahren in seinen Ansatz einarbeiten, obwohl Anknüpfungspunkte schon 1536 vorgelegen hätten. Erst dann kann es zu einem Consensus kommen. Vorläufig bleibt es beim Dissensus.

Juds Argumente lauten nun wie folgt: «Daß [die Sakramente] Glauben oder Verheißung versiegeln sollen, scheint mir ganz absurd. Denn 1. kann nur der Heilige Geist unsere Herzen versiegeln, und damit Glauben und Verheißung; 2. können der Geist oder eine geistliche Sache nicht von etwas Körperlichem-Kreatürlichem bestärkt oder versiegelt werden; 3. nicht einmal das äußere Wort kann dies, um so weniger die Sakramente ... 4. Die Aussagen über die Versiegelung passen doppelt nicht: Die Siegel besiegeln als zeitliche Zeitliches, ebenso sind die Sakramente körperliche, die Verheißungen und der Glaube aber geistliche und ewige Dinge; dann beglaubigen auch die Siegel alle Schriftstücke, denen sie beigefügt werden, die Sakramente aber werden von vielen ohne Wirkung empfangen ... 6. Paulus' Bezeichnung der Beschneidung als *Sphragis* muß als Zeichen, nicht als Siegel interpretiert werden, wie in der alten Übersetzung [nämlich der Vulgata] ... 7. Die Mehrung des Glaubens schreiben wir Christus zu, nicht den Sakramenten<sup>55</sup>.» Wir sehen in dieser Reaktion einen zusätzlichen indirekten Hinweis darauf, daß es Calvin an jener Stelle 1536 tatsächlich um eine Abgrenzung gegen Zwingli ging. Jud lehnt die im Siegel-Begriff festgehaltene äußere Wirkkraft der Sakramente ab. Er kennt nur die Versiegelung – biblisch getreu – als Wirken des Heiligen Geistes. Von daher muß er Calvins Reden vom Besiegeln der Verheißung

<sup>54</sup> *Bizer* 171–179.

<sup>55</sup> «Verum quod fidem aut promissionem obsignent aut confirmant, hoc mihi omnino videtur absurdum. Nam 1. solum spiritum eum esse puto qui obsignet corda nostra, et fidem et promissionem, nec 2. posse rem spiritualem aut spiritum ulla re corporali ullaque creatura confirmari aut obsignari posse, neque 3. id verbum externum potest, multo minus sacramenta ... 4. Quae de obsignatione diplomatum adducis, duplici ratione quadrare non videntur: tum quod sigilla quae res sunt temporales, diplomata quae item sunt temporalia obsignant, sacramenta vero res corporales sunt, promissiones vero et fides res sunt spirituales et aeternae: tum quod sigilla literas omnes quibus appenduntur obsignant, sacramenta vero a multis sine fructu accipiuntur ... Quod vero 6. Paulus *σφραγίδα* vocat circumcisionem, videtur mihi hanc vocem pro signo aut signaculo posuisse, quemadmodum et vetus interpres signaculum interpretatus est, non sigillum ... 7. ... Augmentum ergo fidei Christo adscribimus, non sacramentis ...», CO 11, 358f., Nr. 382.

ablehnen. Bezeichnend ist, daß Jud vom Versiegeln der Herzen und des Glaubens spricht, was Calvin 1536 – noch – nicht getan hatte.

Calvin hat Juds Argumentationen Stück für Stück in der *Institutio* von 1539 zurückgewiesen. Er hat aber dabei seine Position selbst schon etwas geklärt und erweitert. Die Besiegelung der Verheißung durch die Sakramente begründet er nun damit, daß sich Verheißungen gegenseitig bekräftigen, also Sakrament und Wort hierin gleichgeordnet sind. Der Vorzug der Sakramente wird in ihrem anschaulich-repräsentierenden Charakter gesehen, «daß sie diese Verheißungen wie in einem Bilde abmalen und sie uns lebendig vergegenwärtigen<sup>56</sup>». Ihre Fleischlichkeit ist nun nicht mehr nur Anpassung Gottes an unsere Schwachheit, sondern dient nun als notwendige erste Stufe, von der man «in Analogie zum Dargestellten mit frommer Betrachtung zu den in den Sakramenten verborgenen erhabenen Geheimnissen emporsteigt<sup>57</sup>». Auch vom Negativen her unterstehen Sakrament und Predigtwort gleichen Bedingungen: Genauso wie ein Siegel kann auch ein Dokument selbst mißachtet werden<sup>58</sup>.

Durch Juds Einwände ist also Calvin zunächst einmal veranlaßt worden, eine Seite seiner Sakramentslehre, den Verkündigungscharakter der Sakramente, näher zu bestimmen. Sie sind weniger Akkommodation Gottes und mehr figurative Repräsentation der Verheißung. Ihren Besiegelungscharakter aber unterstreicht er noch in der zusammenfassenden Definition, die gegenüber 1536 um den Begriff des Siegels/Besiegeln erweitert wird: «Wir stellen also fest, daß die Sakramente zutreffend Zeugnisse der Gnade Gottes genannt werden *und gleichsam Siegel der Freundlichkeit, die er gegen uns im Herzen trägt; sie besiegeln uns seine Freundlichkeit* und stützen, erhalten, festigen und mehren dadurch unsern Glauben<sup>59</sup>.»

---

<sup>56</sup> «Quod eas veluti in tabula depictas nobis ad vivum repraesentat», Inst. IV, 14, 55 (OS V 262<sub>23f.</sub>). Auch die vorher im Text wiedergegebene Argumentation an derselben *Institutio*-Stelle: «Ex ipsis promissionibus palam sit alteram altera confirmari» (OS V 262<sub>19f.</sub>). Hingegen hängt die Gewißheit des Heils nicht von der Teilnahme am Sakrament («sacramenti obsignatione») ab, Inst. IV, 14, 14 (OS V 272<sub>1-6</sub>), die Predigt genügt.

<sup>57</sup> «Analogia gradibus, ad sublimia mysteria quae in sacramentis latent, pia consideratione assurgit», Inst. IV, 14, 5 (OS V 262<sub>32-34</sub>). Die Vorstufe dieser Argumentation in Inst. 1536 (OS I 138).

<sup>58</sup> Inst. IV, 14, 7.

<sup>59</sup> Die Erweiterungen sind kursiv gesetzt. «Constituimus ergo sacramenta vere nominari testimonia gratiae Dei, ac veluti quaedam benevolentiae, qua erga nos affectus est, sigilla: quae ipsam nobis obsignando, fidem nostram hoc modo sustinent, alunt, confirmant, adaugent», Inst. IV, 14, 7 (OS V 264<sub>28-32</sub>). Vgl. auch in Inst. IV, 16, 3 (OS V 307<sub>34f.</sub>) die Besiegelung der Christusgnade durch die Taufe, ebenso IV, 16, 9 und IV, 16, 20.

Wie verhält sich dazu nun das Wirken des Heiligen Geistes? Schon 1536 hatte Calvin darüber geschrieben, daß durch ihn Gott «dem Wort und den Sakramenten den Zugang in unsere Herzen öffnet<sup>60</sup>». Nun führt er dies ebenfalls 1539 weiter aus und redet von einem doppelten Bestärken des Glaubens «durch Wort und Sakramente, die uns Gottes Willen vor Augen stellen, und durch den Heiligen Geist in unserm Geist<sup>61</sup>». Von der Versiegelung durch den Heiligen Geist ist aber noch nicht die Rede, auch nicht bei den Ausführungen über die Christusgemeinschaft im Abendmahl<sup>62</sup>.

Die nach wie vor bestehende Trennung beider Gedankenreihen zeigt sich auch in andern Texten außer der *Institutio* von 1539. In der *Confessio Fidei de Eucharistia*, dem Dokument der Verständigung mit Bucer von 1537, taucht zum erstenmal die ausdrückliche Bezeichnung des Heiligen Geistes als *Vinculum participationis*, als Band der Gemeinschaft mit Christus, auf<sup>63</sup>, jedoch nicht der Siegelbegriff. Andererseits spricht Calvin im *Catéchisme* von 1537 analog der Definition der *Institutio* 1536 von der Besiegelung der Verheißung durch die Sakramente<sup>64</sup>. Ebenso wiederholt er im Römerbriefkommentar von 1538 zu Röm. 4, 11 die Definition von 1536<sup>65</sup>. Einzig in der Lehre vom Heiligen Geist bahnt sich ein neuer Sprachgebrauch dadurch an, daß zum erstenmal in der *Institutio* 1539 in der Lehre vom Heiligen Geist mehrmals die Stellen 2. Kor. 1, 22 und Eph. 1, 3 angeführt werden, mit der Erläuterung, der Geist werde darin

<sup>60</sup> «Nam primum, verbo suo nos docet et instituit Dominus, deinde sacramentis confirmat, postremo sancti sui spiritus lumine mentibus nostris illucet et aditum in corda nostra verbo ac sacramentis aperit ...», OS I 121 entspricht Inst. IV, 14, 8 (OS V 266<sub>s-8</sub>). Vgl. dazu OS I 124 «Spiritus sanctus ... qui Dei gratias secum adfert, qui dat sacramentis in nobis locum, qui efficit, ut fructificent».

<sup>61</sup> «Confirmant ergo fidem nostram et verbum et sacramenta, dum bonam Patris caelestis erga nos voluntatem nobis ob oculos ponunt ... confirmat Spiritus, dum eam animis nostris confirmationem insculpendo, efficacem reddit», Inst. IV, 14, 10 (OS V 267<sub>34-2681</sub>).

<sup>62</sup> Inst. IV, 14, 7–10 (OS V 348–352).

<sup>63</sup> Vgl. hiezu *Wendel* 116f., die zitierte Stelle findet sich in OS I 435.

<sup>64</sup> OS I 411, ebenso im *Petit Traicté de la Sainte Cene*, OS I 505, 519.

<sup>65</sup> «Hic porro habemus insignem locum de communi sacramentorum usu: sunt enim ... sigilla, quibus et Dei promissiones cordibus nostris quodammodo imprimuntur et sancitur gratiae certitudo.» Für den endgültigen Text von 1551 wurde dann so ergänzt: «Ac tametsi per se nihil iuvant, Deus tamen, qui gratiae suae instrumenta esse voluit, arcana spiritus sui gratia efficit ne profectu careant in electis ... quare maneat hoc fixum, sacra symbola esse testimonia, quibus gratiam suam Deus cordibus nostris obsignat», CO 49, 74. Im Text von Röm. 4, 11 steht *Sigillum*, nicht *Signaculum*. Vgl. Inst. 1536 (OS I 126, Anm.). Erst die Ergänzung, nicht aber der Text von 1538, zeigt die typisch von Bucer geprägte Geist-Erwählungs-Theologie, vgl. dazu Anm. 61.

Unterpand und Siegel genannt, weil er «die Gewißheit der Verheißungen in unsern Herzen besiegelt<sup>66</sup>», was unter anderem bereits die Besiegelung der Erwählung durch den Heiligen Geist bedeuten kann<sup>67</sup>. Hier vermag dann die Entwicklung zur Auffassung der Besiegelung als Versiegelung durch den Heiligen Geist anzuknüpfen. Vorläufig stehen aber 1539 die Formulierungen: Besiegelung durch die Sakramente und Besiegelung durch den Heiligen Geist noch unverbunden nebeneinander.

In diesen Ausführungen über das Wirken des Heiligen Geistes ist nun der Einfluß Bucers spürbar<sup>68</sup>. Aber Calvin war 1539 noch weit davon entfernt, das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen ebenso ins Zentrum zu rücken wie Bucer. Wir sind deshalb der Meinung, daß Calvin 1539 nicht so sehr Bucers Position vertreten als vielmehr sich mit der ihm bei Jud und Bullinger entgegentretenden spätschwingerischen Sakramentslehre auseinandersetzen wollte. Es würde sich dann dabei ähnlich verhalten wie mit der ebenfalls 1539 neukonzipierten Lehre von der Vorsehung.

### *Äußere Besiegelung und innere Versiegelung*

#### *1. Die Klärung dieser Doppelheit durch Calvin 1543–1559*

In der Institutio entstammt die Hauptmasse der «Siegel»-Stellen den Ausgaben von 1536 und 1539. 1543 und 1545 bringt Calvin nur wenige, jedoch charakteristische Korrekturen und Ergänzungen an. Die Tendenz ist dabei an allen Stellen dieselbe: eine Unterscheidung von äußerer Darbietung und innerlicher Gabe, von geistlichem Heilsgut und materieller Besiegelung. Die fünf scheinbar zufällig verteilten neuen Stellen, die wir finden konnten, haben unter sich diesen innern Zusammenhang.

So stellt Calvin gegenüber dem von ihm bekämpften römisch-katholischen Amt der Schlüssel fest, daß die Gnade des Evangeliums in den

---

<sup>66</sup> Inst. III, 1, 3 (OS IV 4, Text im Apparat unter b.), mit 2. Kor. 1, 22: «quod promissionum certitudinem mentibus nostris obsignat», 1539 fast wörtlich gleich auch noch in Inst. I, 7, 5 (OS III 70<sub>22</sub>) ohne Bibelzitat und Inst. III, 2, 7 (OS IV 16<sub>33-35</sub>), beide Bibelstellen in Inst. III, 2, 36 (OS IV 47<sub>3-13</sub>).

<sup>67</sup> Inst. III, 24, 1 (OS V 410, aus dem Jahre 1539). Die hier zitierte Stelle Röm. 8, 29 wird von *Stephens* 21 als grundlegend für Bucers Theologie betrachtet.

<sup>68</sup> Vgl. zum Beispiel Stellen aus dem Römerbriefkommentar 1536, die *Stephens* 218f. zitiert, sowie oben Anm. 26, 67. Zu der nun bei Calvin ab 1539 erfolgenden Entwicklung hat *Lang* 225 sehr schön bemerkt: «... während es gerade der Lehrdarstellung Butzers in dieser Periode durch die Einwirkung, welche sie auf Calvin ausübte, wahrscheinlich mit zu verdanken ist, daß eine Reihe berechtigter Zwingli-scher Elemente der reformierten Sakramentslehre erhalten blieben.» Genau dies wird an den Texten bis zur Inst. 1559 hin abzulesen sein.

Herzen der Gläubigen ausschließlich durch die Predigt im öffentlichen Vollzug besiegelt werde<sup>69</sup>. In die an die Spitze gerückte Definition des Sakraments als Besiegelung wird nun betont eingefügt, daß sie unseren Gewissen gelte, nicht mehr einfach, daß das Sakrament die Verheißung besiegle, wie 1536<sup>70</sup>. Bei der Beschreibung der Kindertaufe betont Calvin, daß die Sakramente, als Siegel wirkend, Christus mit seinen geistlichen Reichtümern mit sich brächten<sup>71</sup>, und zwar so, daß das Sakrament nicht etwa Gottes Verheißung erst Geltung verschafft, sondern nur wie ein Siegel äußerlich als Bekräftigung hinterherkomme<sup>72</sup>. Am klarsten ist diese Unterscheidung in einer Zufügung über die Verheißung des Abendmahls als Gabe des Leibes Christi zu finden, «wo er dessen Darbieten im Mysterium des Heiligen Mahls besiegelt, indem er ebendies innerlich erfüllt, was er äußerlich veranschaulicht<sup>73</sup>.»

Eine zusätzliche Formulierung dieser Standpunkte findet sich im Catechismus Genevensis von 1545<sup>74</sup>. Die Sakramente werden dort als ein anderes Medium neben dem Wort bezeichnet, durch das Gott sich mitteilt (Frage 309). Calvin definiert sie als Besiegelung analog der Institutio von 1543 (Frage 310). Die Sakramente haben figuralen Charakter und spiegeln das eigentliche geistliche Heilsgut (Frage 314). Als Organen Gottes, das heißt im Vollzug, kann man ihnen dennoch die Besiegelung von Gottes Verheißung zusprechen (Frage 312), sofern klargestellt wird, daß die ganze Wirksamkeit (vis/virtus) allein dem Heiligen Geist zugeschrieben wird<sup>75</sup>.

Bei dieser Phase in Calvins Denken kann man noch schwanken, ob die entsprechenden Stellen mit Besiegelung oder Versiegelung wiederzugeben sind, das heißt inwieweit sie das Testimonium externum oder internum

<sup>69</sup> Inst. III, 4, 44 (OS IV 101<sub>27-31</sub>).

<sup>70</sup> Inst. IV, 14, 1 (OS V 259<sub>2-9</sub>, zitiert in Anm. 34). Dieselbe Formulierung findet sich auch im Petit Traicté (OS I 505, aus dem Jahre 1540) und im Catechismus Genevensis (OS II 130<sub>17-20</sub>, Frage 310).

<sup>71</sup> Inst. IV, 14, 23 (OS V 281<sub>12-18</sub>).

<sup>72</sup> Inst. IV, 15, 22 (OS V 303<sub>22</sub>, erst 1545).

<sup>73</sup> «Ubi eam exhibitionem sacro Coenae mysterio obsignat: ubi id ipsum intus complet, quod exterius designat», Inst. IV, 17, 5 (OS V 346<sub>24r.</sub>).

<sup>74</sup> OS II 130f. (Fragen 309–314). Daß die Präsenz Christi im Vollzug und nicht in den Elementen gesehen wird, betont zutreffend *George Stuart Murdoch Walker*, *The Lord's Supper in the Theology and Practice of Calvin*, in: *Courtenay Studies in Reformation Theology I*, John Calvin, Appleford 1966, 131–148, bes. S. 147, Anm. 74.

<sup>75</sup> *Locher*, Streit 42, Anm. 34, sieht im Genfer Katechismus «eine einzige Auseinandersetzung mit dem Zwinglianismus und seinen Argumenten». Wir glauben weiterführend sagen zu müssen, daß Calvin ihm dabei inhaltlich schon recht nahe gekommen ist. Vgl. noch *Locher*, Streit 47, Anm. 46.

betreffen, die äußere Bezeugung oder das innere Zeugnis der Heilsbotschaft. Das ist allerdings nicht zufällig, da der Siegel-Begriff bei Calvin offenbar gerade die Funktion bekommt, die beiden Seiten des Offenbarungsgeschehens gleichzeitig zum Ausdruck zu bringen.

Erst im Kommentar zu den kleinen Paulusbriefen von 1548 kommt es zu einer eindeutigen Feststellung der Versiegelung durch den Heiligen Geist. Das entscheidend Neue ist dabei die Einbeziehung der Lehre von der Erwählung bzw. Verwerfung in diesen Gedankenkomplex.

Zu 2. Tim. 2, 19 schreibt Calvin nun: «So steht das Heil der Auserwählten in Gottes geheimer Hut: Es ist gleichsam unter dem Siegel seines Siegelrings geborgen ... Denn was Gott versiegelt hat, das will er vor uns gewissermaßen verborgen halten ... Daraus erwächst dann die ... Frucht, daß unser Glaube nicht erschüttert wird, als hinge er vom Menschen ab ...<sup>76</sup>»

Und zu Eph. 4, 30 heißt es: «Von einer Versiegelung durch den Geist kann gesprochen werden, weil der Heilige Geist gewissermaßen das Siegel ist, welches uns von den Verworfenen unterscheidet, an welchem wohl auch Gott selbst seine Kinder erkennt. Dies Siegel ward unsern Herzen eingedrückt, um uns die Gewißheit unserer gnädigen Annahme zur Gotteskindschaft zu geben. Die Versiegelung währt bis auf den Tag der Erlösung ...<sup>77</sup>». Bei Eph. 1, 13 wird dann das ganze Siegel-Gleichnis, das in der Institutio auf die Sakramente angewendet wurde, auf den Heiligen Geist übertragen<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> «Sub arcana Dei custodia, tanquam signatorio annulo, contineri salutem electorum ... quod enim obsignavit Deus, nobis vult quodammodo esse clausum ... Unde sequetur (duplex) fructus, quod non concutietur fides nostra, ac si ab hominibus penderet», CO 52, 370. Übersetzung dieser und der folgenden Kommentarsätze nach Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Neue Reihe, Bd. 17: Die kleinen Paulinischen Briefe, übersetzt und bearbeitet von *Otto Weber*, Neukirchen 1963, 521 (zitiert: Calvins Auslegung).

<sup>77</sup> «Est enim spiritus Dei quasi sigillum, quo a reprobis discernimus: et quod impressum est cordibus nostris, ut certa sit nobis adoptionis gratia. Addit in diem redemptionis: hoc est, donec in haereditatis promissae possessionem nos Deus inducat ... Nisi quod verbum obsignandi aliter hic exponi potest: nempe quod Deus spiritum quasi notam suam nobis impresserit, ut in filiis suis censeat quoscunque videt ita signatos», CO 57, 212. Calvins Auslegung 173.

<sup>78</sup> Eph. 1, 13, Text: «Obsignati estis spiritu promissionis sancto», CO 51, 152. Kommentar: «Quia autorem habetis ipsum Dei spiritum, qui eius fidem in cordibus vestris obsignat. Est autem elegans similitudo a sigillis sumpta, quibus inter homines tollitur ambiguitas. Sigillis enim authentica redeuntur tam diplomata quam testamenta. Sigillum quoque olim in literis praecipua nota erat, unde agnosceretur. Denique sigillum est quod genuina et certa ab adulterinis et supposititiis discernit. Hoc officium spiritui Sancto tribuit Paulus ... sicuti et 2. Kor. 1. 22 ... Vera igitur

Unabhängig von der Sakramentslehre wird also hier das Siegel als inneres Zeugnis des Heiligen Geistes zur Versiegelung der Erwählung. Die beiden Stellen geben nun allerdings das Problem auf, wie es denn zur Gewißheit der gnädigen Annahme kommen soll, wenn Gott diese Erwählung unter dem Siegel seiner Hand verschlossen hält. Das Siegel-Bild soll also zugleich die Gewißheit des Heils und die Verborgenheit des göttlichen Ratschlusses ausdrücken und so wiederum die zwei Seiten calvinischer Soteriologie zusammenhalten.

Die Lösung dieses Problems liegt nach Calvin in Christus und seinem Wirken als Offenbarer. Er schreibt 1553 im Kommentar zum Johannes-evangelium (6, 37): «Ferner spielt er [nämlich Christus] mit diesem Vergleich treffend auf eine alte Gewohnheit an: Was einer mit großem Nachdruck bekräftigen wollte, pflegte er zu untersiegeln. So verkündet Christus, damit es nicht so aussieht, als nehme er sich etwas heraus, diese Aufgaben seien ihm vom Vater überwiesen und dieser Beschluß des Vaters sei durch ein eingedrücktes Siegel offenbar gemacht worden. Zusammengefaßt: Da es keineswegs die Aufgabe jedes beliebigen ist, die Seelen mit unverderblicher Speise zu nähren, tritt Christus auf, verheißt sich selber als Geber einer so großen Gabe und fügt gleich hinzu, er sei von Gott bestätigt und mit diesem Siegel und Kennzeichen zu den Menschen gesandt<sup>79</sup>.» Gottes Bestätigung der Heilsmittlerschaft Christi wird also hier zum endgültigen Siegel unseres Heils. In letzter Konsequenz ist es also der gottmenschliche Offenbarer, der der Offenbarung Gottes im Heiligen Geist diesen Doppelcharakter äußern Besiegeln und inneren Versiegeln gibt.

In der letzten Ausgabe der *Institutio* von 1559 wird nun dementsprechend – beispielsweise im dritten Buch – das Wirken des Heiligen Geistes als «Siegel und Unterpand der Erlösung» noch klarer ausgedrückt. Wir finden diese Formulierung (*sigillum et arrha*) neu in den grundlegenden

---

*persuasio, quam de verbo Dei, de salute sua, de tota religione habent fideles: non est ex sensu carnis, non ex humanis aut philosophicis rationibus, sed ex spiritus obsignatione ...*» CO 51, 153.

<sup>79</sup> «Porro apta metaphora ad vetustum morem alludit, nam quod volebant autoritate sua sancire annulis signabant. Ita Christus, ne videatur quidquam sibi sumere, has partes a patre sibi fuisse impositas pronuntiat, et hoc patris decretum quasi insculpto sigillo patefactum esse. Summum est: Quum minime sit cuiusvis pascere animas cibo incorruptibili, Christus in medium prodit, ac se autorem tanti boni promittens simul adiungit, se approbatum esse a Deo et cum hac signatoria note hominibus fuisse missum», CO 47, 140. Übersetzung nach Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Neue Reihe, Bd. 14: Das Johannesevangelium, übersetzt und bearbeitet von *Martin Trebesius* und *Hans Christian Petersen*, Neukirchen 1964, 155.

Ausführungen über das Zeugnis der Heiligen Schrift, wo Calvin vom Wort Gottes sagt, es werde «nicht eher im Menschenherzen Glauben finden, als bis es vom inneren Zeugnis des Heiligen Geistes versiegelt worden ist<sup>80</sup>». Ebenso wird sie zur Kennzeichnung der Erwählung und damit der wahren Gnade – im Gegensatz zu der nur oberflächlichen Glaubenserkenntnis der Gottlosen – gebraucht: «... der Glaube mag in den Erwählten noch so gering, noch so schwach sein, so kann doch sein eingegrabenes Zeugnis nie mehr aus ihren Herzen herausgerissen werden, da für sie der Heilige Geist das sichere Unterpfand und Siegel ihrer Kindschaft ist ...<sup>81</sup>» Beide Male wird schon gar nicht mehr auf die biblische Herkunft dieser Ausdrucksweise (2. Kor. 1, 22) verwiesen. Sie ist zur festen Formel geworden.

In der Lehre vom Heiligen Geist wird dann gleich anfangs festgehalten, daß dessen Wirken allein uns die Heilsgüter Christi vermittelt, weil «sein Zeugnis unsern Herzen wie ein Siegel eingepreßt ist. So geschieht es, daß es uns die Abwaschung unserer Sünden und das Opfer Christi versiegelt<sup>82</sup>.»

Den gesamten Zusammenhang dieser Gedanken über den Heiligen Geist als inneren Lehrer des Glaubens und Versiegler der Verheißungen für die Erwählten stellt Calvin schließlich unter Berufung auf Eph. 1, 13 und 2. Thess. 2, 13 in einer endgültigen Zusammenfassung in Institutio III, 1, 4 dar<sup>83</sup>. Endlich fügt Calvin dieses innere Wirken des Geistes auch an Stellen zu, wo er früher das Gewicht auf die Besiegelung durch die äußeren Zeichen gelegt hatte. So verstand er in seinen Kommentaren öfters die biblischen Wunderzeichen bis und mit Jesu Wirken als Besiegelung des Wortes Gottes<sup>84</sup>. Nun heißt es aber in der Institutio, daß «die Gottlosen den äußeren Wunderzeichen ja blind gegenüberstehen, und des-

<sup>80</sup> «Nam sicuti Deus solus de se idoneus est testis in suo sermone: ita etiam non ante fidem reperiet sermo in hominum cordibus quam interiore Spiritus testimonio obsignetur», Inst. I, 7, 4 (OS III 70<sub>4f.</sub>). Die Formel «sigillum et arrha» OS III 70<sub>13f.</sub> Vgl. auch die Stelle OS III 71<sub>14-17</sub> (von 1550).

<sup>81</sup> «... quantumvis exigua sit ac debilis in electis fides, quia tamen Spiritus Dei certa illis arrha est ac sigillum suae adoptionis, nunquam ex eorum cordibus deleri posse eius sculpturam, reprobos vero tali luce aspergi quae postea dispareat», Inst. III, 2, 12 (OS IV 22<sub>16-20</sub>).

<sup>82</sup> «Neque frustra repetitur Spiritus testimonium. Quod sentimus (!) cordibus nostris sigilli vice insculptum esse. Unde fit ut ablutionem et sacrificium Christi obsignet», Inst. III, 1, 1 (OS IV 1<sub>29-32</sub>).

<sup>83</sup> «Simile est etiam illud Pauli, Obsignatos fuisse Ephesios Spiritu promissionis sancto (Eph. 1, 13). Ostendit enim internum esse doctorem, cuius opera in mentes nostras penetrat salutis promissio, quae alioqui aërem duntaxat vel aures nostras feriret. Similiter ubi Thessalonicenses dicit electos a Deo in sanctificatione Spiritus et fide veritatis (2. Thess. 2, 13) ...», Inst. II, 1, 5 (OS IV 5<sub>25-30</sub>).

<sup>84</sup> Belege bei *Ronald S. Wallace*, Calvin's doctrine of the word and sacrament, Edinburgh/London 1953, 139 (zitiert: *Wallace*).

halb versteht er [nämlich Paulus] darunter auch jenes innere Siegel, das er anderswo erwähnt<sup>85</sup>».

Auch bei den Sakramenten – die ja schon in der ersten Institutio auch parallel zu den Wunderzeichen des Alten Bundes verstanden wurden – unterstreicht er dies nun zusätzlich. In Verbindung mit seiner Lehre vom geistlichen Teilhaben an Leib und Blut Christi wird das äußere Zeichen zur Besiegelung, auf das er 1536 so großen Wert legte, radikal abgewertet und zugleich im Vollzug aufgewertet: «Jenes heilige Teilhaben an seinem Fleisch und Blut nun, in dem Christus sein Leben auf uns überströmen läßt, wie wenn es uns in Mark und Bein dränge – das bezeugt und versiegelt er auch im Abendmahl, und zwar nicht durch Vorhalten eines eitlen und leeren Zeichens, sondern an jenem Ort eben die Kraft des Geistes zur Wirkung bringend, womit er erfüllt, was er verheißt<sup>86</sup>.» Schließlich gewinnen die Sakramente durch die Verbindung mit der Vorstellung der Versiegelung der Erwählten auch eine eschatologische Orientierung: «In diesem Sinne ist uns die Taufe nach dem Zeugnis des Paulus ein Siegel der zukünftigen Auferstehung (Kol. 2, 12). Ebenso sehr läßt uns das Heilige Abendmahl zur Zuversicht auf diese Auferstehung ein ...<sup>87</sup>»

Calvin hat damit – auf dem Weg über Bucer – wesentliche Anliegen der spätschwingerischen Abendmahlslehre<sup>88</sup> in seine Theologie aufgenommen. Dies war die Grundlage, auf der es im Consensus Tigurinus zu einer innerreformierten Einigung über die Sakramentslehre kommen konnte.

## 2. Die Aussagen des Consensus Tigurinus von 1549

Die uns interessierende Begrifflichkeit findet sich in den Artikeln 7, 8 und 15 des Consensus. Die Verständigung über die Art der Besiegelung

---

<sup>85</sup> «Loquitur quidem de externis miraculis: sed quia ad eorum aspectum caecutiunt reprobi, comprehendit etiam interius illud sigillum, cuius alibi meminit», Inst. II, 2, 35 (OS IV 46<sub>11-14</sub>).

<sup>86</sup> «Iam sacram illam carnis et sanguinis sui communicationem, qua vitam suam in nos transfundit Christus, non secus acsi in ossa et medullas penetraret, in Coena etiam testatur et obsignat: et quidem non obiecto inani aut vacuo signo, sed efficaciam Spiritus sui illie proferens, qua impleat quod promittit», Inst. IV, 17, 10 (OS V 351<sub>31-36</sub>). Ähnlich äußert sich Calvin schon in der Secunda Defensio gegen Westphal, siehe Wallace 141. Trotz der dortigen Sympathieerklärung für Luther und die Confessio Augustana sowie gegen Zwingli steht er diesem in Wahrheit seit den 1540er Jahren näher.

<sup>87</sup> «Hac ratione Baptismus, teste Paulo, sigillum nobis est futurae resurrectionis (Kol. 2, 12): nec minus sacra Coena ad eius fiduciam nos invitat ...», Inst. III, 25, 8 (OS IV 448<sub>11-13</sub>).

<sup>88</sup> Siehe dazu Locher, Zwingli 259–266, und Locher, Streit 39–42, Anm. 32f.

des Heils in den Sakramenten bzw. der Versiegelung durch den Heiligen Geist hat in den sich über drei Jahre hinziehenden Verhandlungen eine wichtige Rolle gespielt<sup>89</sup>. Wir geben deshalb zunächst die genannten Artikel wieder und behandeln dann einiges aus ihrer Vorgeschichte unter spezieller Berücksichtigung des Anteils Bullingers an den Formulierungen zum Siegel-Bild.

Artikel 7 schildert als eine Grundsatzdefinition den Zweck der Sakramente und hebt daraus hervor: «Durch sie bezeugt, veranschaulicht und besiegelt Gott uns seine Gnade. Auch wenn die Sakramente an sich nichts anderes bezeichnen, als was schon durch das Wort verkündigt wird, so sind sie uns doch – und das ist etwas Großes – wie lebendige Bilder vor unsere Augen gesetzt, welche unsere Sinne besser beeindrucken, und führen so gleichsam zur Sache hin, wenn sie uns den Tod Christi und alle seine Wohltaten ins Gedächtnis rufen, damit der Glaube geübt werde und das, was Gott gesprochen hat, wie durch Siegel bestärkt und festgemacht werde<sup>90</sup>.» Der ganze Artikel enthält Formulierungen, wie wir sie bei Calvin nachgewiesen haben, mit Ausnahme der «Erinnerung an Christi Tod und alle seine Wohltaten», was typisch zwinglisch ist<sup>91</sup>. Wir werden allerdings gleich zu zeigen haben, daß die ganze Definition ebenso sehr Bullingers wie Calvins Prägung trägt und somit wirklich den gemeinsamen Ausgangspunkt markiert.

---

<sup>89</sup> Vgl. dazu *Bizer* 250–274, *Graß* 186f., 253–255, *Otto E. Straßer*, *Der Consensus Tigurinus*, in: *Zwingliana* IX, 1949, 1–16 (zitiert: *Straßer*), *Gottfried W. Locher*, *Bullinger und Calvin, Probleme des Vergleichs ihrer Theologien*, in: *Heinrich Bullinger 1504–1575, Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*, Bd. II: *Beziehungen und Wirkungen*, hg. von *Ulrich Gäbler* und *Erland Herkenrath*, Zürich 1975 (*Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte* 8), 1–33, bes. S. 28–31 (zitiert: *Locher*, *Bullinger und Calvin*).

<sup>90</sup> «Sed hic unus inter alios praecipuus, ut per ea nobis suam gratiam testetur Deus, repraesentet atque obsignet. Nam etsi nihil aliud significant, nisi quod verbo ipso annunciat, hoc tamen magnum est, subiici oculis nostris quasi vivas imagines, quae sensus nostros melius afficiant, quasi in rem ducendo, dum nobis Christi mortem, omniaque eius beneficia in memoriam revocant, ut fides magis exerceatur, deinde quod ore Dei pronunciatum erat, quasi sigillis confirmari et sanciri», OS II 248<sub>29–36</sub>. Die Übersetzung lehnt sich an diejenige von *Straßer* (S. 10f.) an.

<sup>91</sup> Vgl. bei Zwingli, S VI/2, 8f.: «... ut et sui memoraculum haberent eximii illius beneficii in cruce exhibiti ... Nunquam excidat vobis tanti beneficii memoria ... Huius beneficii, huius redemptionis vobis symbola propono, quae a vobis comesta, mei memoriam refricabunt ... ut fortius moveant etiam sensus vestros.» Vorbild für die abschließende Formulierung ist wohl Bullingers Anmerkung zu Calvins Thesen von 1548, insbesondere zu These XI: «Deus ... istud coeleste beneficium attestatur et obsignat per sacramenta», CO 7, 696. Vgl. dazu Anm. 107 und den dortigen Text, ebenso Anm. 96.

Artikel 8 und 15 zerlegen nun dieses Sakramentsgeschehen in seinen äußern und innern Aspekt. Das Gewicht liegt dabei in Artikel 8 auf dem Siegel-Charakter der Sakramente als wirklicher Darstellung des Handelns Gottes, in Artikel 15 auf dem Versiegeln durch den Heiligen Geist als wirkliches Handeln Gottes. Artikel 8 sagt: «Da aber es wahre Zeugnisse und Siegel von Gottes Gnade sind, die er uns gegeben hat, so gewährt er selbst zweifellos innerlich durch seinen Geist, was die Sakramente den Augen und andern Sinnen darstellen», und Artikel 15: «Wenn auch die Sakramente Siegel genannt werden, und Nahrung, Stärkung und Förderung des Glaubens, ist doch nur der Geist eigentliches Siegel, und Anfänger und Vollender des Glaubens<sup>92</sup>.»

Es ist bisher nun zuwenig beachtet worden, daß Bullinger schon vor dem Consensus Tigurinus in ähnlicher Weise wie Calvin über die Sakramente lehrte. Gottfried W. Locher hat auf die Predigten im Buch V der Dekaden als Vorbild hingewiesen<sup>93</sup>. Nun entspricht der Inhalt der dortigen Ausführungen im wesentlichen der von Bullinger 1546 verfaßten Sakramentsschrift, die er Calvin privat übergab und die am Ausgangspunkt der inhaltlichen Diskussionen über den Consensus stand<sup>94</sup>. Ihren Text haben wir in der 1551 gedruckten «Absoluta de ... Sacramentis Tractatio» vorliegen und greifen daraus die wichtigsten auf unser Thema sich beziehenden Äußerungen heraus<sup>95</sup>. Bullinger geht dort vom Begriff der «Zeichen» aus und definiert die Sakramente als «heilige Handlungen ... um die Evangeliumspredigt zu bezeugen und zu besiegeln, den Glauben zu üben und durch irdische und sichtbare Dinge die großen Geheimnisse Gottes darzustellen und vor Augen zu führen und endlich die Kirche sichtbar zu sammeln<sup>96</sup>». Die Sakramente sind aber nur «gleichsam Siegel» und können nur so benannt werden, wenn sie «von Gott angefügt und geprägt sind<sup>97</sup>». Ihre Funktion bezieht sich als «Siegel und Erinne-

---

<sup>92</sup> Artikel 8: «Quum autem vera sint, quae nobis Dominus dedit gratiae suae testimonia et sigilla, vere procul dubio praestat ipse intus, suo spirito, quod oculis et aliis sensibus figurant sacramenta», und Artikel 15: «Sic interdum sacramenta vocantur sigilla, dicuntur fidem alere, confirmare, promovere, et tamen solus spiritus proprie est sigillum, et idem fidei inchoator et perfectior», OS II 249<sub>2-5</sub>, 250<sub>17-20</sub>.

<sup>93</sup> Locher, Bullinger und Calvin 31, Anm. 28.

<sup>94</sup> Bizer 250f.

<sup>95</sup> Angaben nach HBBibl I 183.

<sup>96</sup> Auf die Frage «Quid sit sacramentum?» antwortet Bullinger hier: «... actiones sacrae ... ut Evangelicam praedicationem attestentur atque obsignent, fidem exercent, rebusque terrenis & visibilibus magna Dei mysteria repraesentent & ob oculos statuunt, denique ut Ecclesiam visibiliter colligant...», f. 6<sup>v</sup>-7<sup>r</sup>. Mit Ausnahme des letzten Satzteils finden wir hier also alle Bestimmungen von Artikel 7 des Consensus Tigurinus.

«auf die äußern Symbole<sup>98</sup>, eben als eine «sichtbare Besiegelung<sup>99</sup>». Die Verbindung von Äußerlichem und Innerlichem geschieht allein im Gläubigen, nicht in den Zeichen<sup>100</sup>. Das Sakrament besiegelt das vorherige Wirken des Heiligen Geistes<sup>101</sup>. Gott versiegelt uns durch den Glauben unsere Rechtfertigung und die Gemeinschaft mit den Heilsgaben Christi, die äußere Besiegelung ist hingegen ein den ganzen Menschen erfassendes Zeugnis, daß Gott bzw. Christus unser ist. Bullinger beruft sich für diese Auffassung ausdrücklich auf Zwingli<sup>102</sup>. Unter Hinweis auf 2. Kor. 1 sowie Eph. 1 und 4 hält Bullinger fest: «Der Heilige Geist versiegelt eigentlich»; ohne die innere Salbung und Versiegelung durch den Heiligen Geist bewirkt das Sakrament keine Spur von Versiegelung, wenn der Glaube als Gabe des Heiligen Geistes vorangeht, ist aber die Besiegelung felsensfest<sup>103</sup>. Bullinger hat die Elemente dieser Lehre schon vorher in seinen neutestamentlichen Kommentaren vertreten<sup>104</sup>.

<sup>97</sup> «Quod sacramenta divinae erga nos voluntatis, et benevolentiae testimonia, et quasi sigilla sunt ... Sigillum Dei ne utiquam appellari et haberi meretur, quod ab ipso Deo non est appensum aut impressum», f. 10<sup>r</sup>, hier ist Melanchthons Einfluß deutlich, aber mit dem Vorbehalt «quasi sigilla» versehen.

<sup>98</sup> «Panis autem et vinum, signum vel sacramentum, sint testimonium, aut obsignatio, memoriaque», f. 19<sup>v</sup>.

<sup>99</sup> «Sacramenta benevolentiam Dei erga nos obsignant visibilibus», f. 83<sup>r</sup>; «visibilibus obsignatio» von der Taufe, f. 87<sup>v</sup>.

<sup>100</sup> «Contemplatione fideli coniuncta dico: quia religiose participant sacramentis, oculos suos non in sensibilia tantum, sed magis in res insensibiles in significatas et coelestes defigunt: ut in seipsis quidem duo illa coniuncta habeant, quae in signo aut cum signo alioqui nullo connectuntur vinculo», f. 43<sup>r</sup>.

<sup>101</sup> Zu Apg. 10: «Adesse prius, cui deinde accedens baptismus, id ipsum testificatur et obsignat», f. 73<sup>r</sup>.

<sup>102</sup> «... ab ipso Domino consecratur et obsignatur Sacramento corporis et sanguinis sui, quod obsignat fide nos in traditum Dominum iustificari, communicari nobiscum omnia Christi bona, pasci et vegetari nos Christo. Porro ut obsignatio vividior esset, sigillum non apponit membrane scriptae, sed inferitur, atque adeo manducandum praebetur, corporibus nostris, ut testimonium intra nos habeamus, totum videlicet Christum cum omnibus donis ad nos proprie pertinere...», f. 88<sup>r</sup>. Später wird dies als Meinung Zwinglis erklärt, nach *Contra Eecium* und der *Fidei expositio* (f. 88<sup>v</sup>).

<sup>103</sup> «Spiritus sanctus proprie obsignat», f. 89<sup>r</sup>. Marg. «Si enim desit interior unctio et obsignatio Spiritus sancti: actio exterior pro ludo ab incredulis habebitur, non efficit tantillum sacramentorum obsignatio, cum vero praecessit fides (Spiritus sancti donum) firmissima est sacramentorum obsignatio», f. 89<sup>v</sup>.

<sup>104</sup> Vgl. den Matthäus-Kommentar (HBBibI I 144), f. 29<sup>v</sup>–30<sup>r</sup>, nach *Ernst Koch*, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*, Neukirchen 1968 (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 27), 286, 289. Weitere Belege zu Joh. 6, 27 im Kommentar zum 1. Korintherbrief (HBBibI I 54, 1548), f. 66<sup>r</sup>–66<sup>v</sup>, im Kommentar zu den Apostelbriefen (HBBibI I 87, 1549), zu Röm. 4, 11: S. 40, zu

Calvin hat dazu Anfang 1547 sehr ausführlich Stellung genommen<sup>105</sup>. Ein Haupteinwand spricht aus, daß das Sakrament eben mehr als Zeichen ist, nämlich «das wahrhafte Pfand, die wahrhafte Besiegelung der Reinigung, die es abbildet<sup>106</sup>». Er versucht also noch an der Darbietung von äußerer und innerer Heilsgabe zugleich festzuhalten.

Bullinger tritt erst zu einem späteren Zeitpunkt darauf ein, und zwar in seiner Antwort auf Calvins Thesen von 1548<sup>107</sup>. Calvin hatte in ihnen auf den umstrittenen Siegel-Begriff verzichtet. Bullinger führt ihn nun gegen Calvins These 7 ins Feld, wo Calvin erklärt, die Sakramente seien «Instrumente der Gnade Gottes, und was in ihnen dargestellt wird, wird den Erwählten dargeboten». Bullinger hält dagegen: «Die Sakramente bieten [nämlich die Gaben Gottes] nicht dar, noch übertragen sie diese, ... sondern bedeuten, bezeugen und besiegeln sie<sup>108</sup>.» Der Streit geht im Grunde um die Frage, wieviel Gewicht dem Sakrament als solchem zuzugestehen sei. Calvin möchte ein letztes Stück Sakramentsobjektivität festhalten und geht vom sakramentalen Geschehen im Ganzen aus, Bullinger dagegen vom Sakrament als Glaubensgeschehen. Dieser Punkt wurde nicht ausdiskutiert, sondern dann erst wieder im Artikel 7 des Consensus aufgenommen und durch eine generalisierende Formel eher überspielt als geklärt.

Wenn es jedoch um den Geist und sein Wirken als Versiegelung des Glaubens geht, sind sich Calvin und Bullinger einig. Auf dieser Basis fand denn auch die entscheidende Annäherung statt. In Calvins Antwort vom Januar 1549 fehlen Antworten auf Bullingers Einwand. Dagegen führt Calvin neu zu These 2 den Grundsatz vom Heiligen Geist als Siegel ein, «womit Gott die Verheißungen in unsern Herzen versiegelt<sup>109</sup>». Bullingers Antwort vom März 1549<sup>110</sup> sieht nun die Einigung nahegerückt. Die

---

2. Kor. 1, 22: S. 268, zu Eph. 1, 12f.: S. 410, zu 2. Tim. 2, 12: S. 610. Auffallend ist dabei, wie Bullinger an beiden Stellen eine offene Erwählungslehre vertritt und Erwählung, Versiegelung und Heiligung zusammenfügt. Wir zitieren zu Eph. 1: Man solle nicht sagen: «cum absoluta necessitate alii damnentur, alii salventur. Sed ita potius loquendum est ut scriptura loqui docet, Omnes scilicet electos esse qui credunt in Iesum Christum, hunc vero omnes invitare ad fidendum sibi», und etwas vorher: «Christianorum iuge sacrificium est laus et gratiarum actio quae deo semper offerenda sunt pro beneficiis.» Derselbe Ausdruck wie für die Sakramente (Anm. 96) wird hier für das gesamte christliche Leben verwendet. Wir befinden uns hier im Vorfeld des Aufrisses des Heidelberger Katechismus.

<sup>105</sup> *Bizer* 251–256, CO 12, 480–489, Nr. 880, 25. Februar 1547.

<sup>106</sup> «... purgationis quam figurat verum sit pignus, vera obsignatio ...», CO 12, 484, Nr. 880.

<sup>107</sup> *Bizer* 257–263, CO 7, 693–700, November 1548.

<sup>108</sup> «Sacramenta illa non exhibent aut conferunt (ceu exhibendi et conferendi instrumenta), sed significant, testificantur et obsignant», CO 7, 695, vgl. noch die Artikel X–XIII, XXIII und XXIV.

Besiegelung durch die Sakramente kann er nun wenigstens als das Werk eines von Gott verordneten Hilfsmittels anerkennen, aber es muß die folgende Ordnung gewährleistet sein: «Durch Gottes Geist werden uns alle Güter übertragen, durch den Glauben aufgenommen und durch die Sakramente besiegelt<sup>111</sup>.» Von seiner Voraussetzung her, daß die Taufe und das Abendmahl von Gläubigen empfangen und gefeiert werden, kann er dann auch wie Calvin abschließend erklären, «daß Gott innerlich durch die Kraft seines Geistes bewirkt, was er äußerlich durch das Symbol besiegelt<sup>112</sup>».

Wenn man das ganze Gespräch verfolgt, so bekommt man den Eindruck, daß im Grunde genommen Bullinger seinen Standpunkt durchgehalten und Calvin um des Zustandekommens des Consensus willen nachgegeben hat. Freilich war dies in der Entwicklung seiner Theologie selbst schon angelegt. Calvin hat auf sein Verständnis der innern und äußern Darbietung des Heils in den Sakramenten als Besiegelung/Versiegelung fast ganz verzichtet, entsprechend auch auf den Begriff des Pfandes für die Sakramente<sup>113</sup>. Der Siegel-Begriff war eine positive Brücke, der das gemeinsame Anliegen ausdrücken konnte: Bekenntnis zu den Sakramenten als Gnadenhandlung<sup>114</sup>, in der Zusammengehörigkeit und Getrenntheit von innerlichem Glaubens- und äußerlichem Sakramentsgeschehen. Im Ganzen des Consensus muß er aber eher im Lichte einer reformierten Verschärfung als in einer calvinischen Vermittlung dieser Polarität gesehen werden.

### III. ZUSAMMENFASSUNG

#### *Calvins polare Sakramentslehre*

Da wir in den einzelnen Abschnitten zur Entwicklung des Siegel-Begriffs bei Calvin jeweils dessen Inhalt und Funktion schon ausgeführt haben, beschränken wir uns hier auf eine systematische Zusammenfassung der Hauptintentionen Calvins.

<sup>109</sup> «Spiritus sanctus est *σφραγίς* quae Dei promissiones in cordibus nostris obsignet», CO 7, 702.

<sup>110</sup> Bizer 266f., CO 13, 221–223, Nr. 1165.

<sup>111</sup> «... per spiritum Dei omnia bona nos conferri, per fidem recipi, ac per sacramenta obsignari», CO 7, 713.

<sup>112</sup> «In baptismo fidelium Dominus intus sui spiritus virtute perficit quo foris testificatur externo signo. In coena Domini celebrata a fidelibus Dominus intus spiritus sui virtute perficit quod foris obsignat simbolo», CO 7, 716.

<sup>113</sup> *Locher*, Bullinger und Calvin 30.

<sup>114</sup> Vgl. Bullingers Begriff der Actio gratiarum und Calvins Begriff der Organa Dei, ersterer dominiert Artikel VII und VIII.

«Siegel» und «Besiegeln/Versiegeln» sind bei Calvin dominierendes Bild für Wesen und Wirkung der Sakramente zugleich. An deren Wesen als Siegel hält er immer fest, auch wenn dazu die Klärung der effektiven Wirkung durch den Heiligen Geist kommt. Das Sakrament ist ebenso sehr Botschaft wie Bestätigung. Die Metapher «Siegel» bedurfte nun aber der begrifflich-theologischen Klärung. Wenn sie einfach als Symbol des Sakraments gesetzt wird, ist sie keine eindeutige Aussage. Symbole ohne begriffliche Klärung sind undeutlich, ebenso wie Begriffe ohne symbolischen Hintergrund leer wirken. In der klärenden Verarbeitung von Symbol und Begriff entsteht das wie das Symbol darstellende, aber wie der Begriff ausgegrenzte Bild. Dieses Ziel verfolgte Calvin in der Hermeneutik seiner Sakramentslehre: das Sakrament als ins Bild gefaßte Botschaft. Bei Luther ist im Sakrament selbst das Geschenk des Heils, bei Bullinger hat es Bestätigungscharakter zum geschenkten Heil. Bei Calvin ist es eine eigene Form des Heils-Wortes, die in ihrer Bildhaftigkeit oder Sinnhaftigkeit etwas Zusätzliches zum gesprochenen Wort aufweist.

Je nachdem gewinnt nun das Siegel-Bild selbst einen andern Inhalt. Bei Luther und Melancthon 1520–1522 war es Ausdruck der personalen Präsenz Christi, aber verschwand dann unter der Konzentration auf die immer festgehaltene reale Präsenz Christi in den Elementen. Bei Bullinger wurde es Ausdruck für die geistliche Gabe des Heils an die Gläubigen (so auch Bucer) und dazu deren äußere Bestätigung in der Feier des Sakraments durch die Gläubigen. Bei Luther also verschwindet es um der Eindeutigkeit der Sakramentslehre willen, bei Bullinger ergibt sich ein Nacheinander zweier verschiedener Funktionen. Calvin versucht dadurch, daß er vom Sakrament im ganzen als Siegel spricht, beide Seiten zusammenzuhalten. Deshalb hält er auch am Begriff des Gnadenpfandes für das Sakrament fest<sup>115</sup>. Calvin versucht damit, «Objektivität» und «Subjektivität» des Sakramentes zugleich zu bewahren. Das Siegel-Bild wirkt daher als beide Aspekte verbindende Metapher. Es zeigt an, daß die äußere, sinnlich-bildhafte Fassung der Verheißungen Gottes und deren innere Bezeugung durch den Heiligen Geist zusammengehören, ebenso wie ein Siegel unter einer Ordre eine Bestätigung des Willens des Ausstellenden ist, zur Wirksamkeit aber eben auch das innere zustimmende Überzeugtsein des Empfängers der Ordre gehört.

Daß Calvin beides unterschied, aber nicht trennte, ist mehr als ein Kompromiß zwischen lutherischem Erbe und reformierter Entfaltung. Diese Polarität ist Ausdruck einerseits des gottmenschlichen Charakters der Offenbarung Christi, anderseits des calvinischen Ansatzes bei der

---

<sup>115</sup> *Locher*, Streit 12, 46, Anm. 42.

«Erkenntnis Gottes und unserer selbst<sup>116</sup>». Die Verbindung dieser beiden Gesichtspunkte, die die Größe seiner Theologie ebenso wie der Zwinglis ausmacht, zeigt sich auch gerade in seiner Sakramentslehre. Das ist auch der innere Grund für die Tatsache, daß Calvin sich sowohl um Gemeinsamkeit mit den Lutheranern wie auch mit den Reformierten bemühte und prompt zunächst von den Reformierten wegen seiner lutherischen Elemente und dann von den Lutheranern wegen seiner Einigung mit den Reformierten angegriffen wurde. Beide Gesichtspunkte der Abendmahlslehre können nicht zur Deckung gebracht und unseres Erachtens auch nicht einander subordiniert werden. Dies soll vor allem gegenüber der Tendenz gesagt werden, Calvins Sakramentslehre nun zu einseitig vom Pol der Versiegelung und des Wirkens des Heiligen Geistes in den Glaubenden darzustellen<sup>117</sup>. Dann bleibt für die Beschreibung des Wesens des Sakraments nur noch die Bezeichnung als äußerlich-figurativ<sup>118</sup>. So richtig es ist, vom hermeneutischen Gesichtspunkt aus dies gegen einen falschen Sakraments-Symbolismus oder gar eine Sakraments-Magie zu betonen, so wichtig ist das sachlich-theologische Festhalten am Charakter des Sakraments als Pfand der verheißenen und angebotenen Gnade. Die letztliche Begründung dafür liegt bei Calvin – wie in ihrer Art auch bei den andern Reformatoren – im Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit des Wortes Gottes<sup>119</sup>.

#### *Der calvinische Charakter der Sakramentslehre des Heidelberger Katechismus*

Der Text des Katechismus führt das Siegel-Bild nur einmal an, allerdings an einer Schlüsselstelle. Es dient, wie in Calvins *Institutio* von

---

<sup>116</sup> Zu diesem Einleitungssatz der *Institutio* siehe *Ernst Saxer*, Aberglaube, Heuchelei und Frömmigkeit, Eine Untersuchung zu Calvins reformatorischem Anliegen, Zürich 1970 (*Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie* 28), 85–90, 228–230.

<sup>117</sup> So in dem im übrigen ausgezeichneten Werk von *Werner Krusche*, Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, Göttingen 1957, im Abschnitt «Erleuchtung und Versiegelung» (S. 255–264). *Krusche* geht von Inst. III, 2, 7 aus (Calvins Lehre vom Heiligen Geist 1539) und bringt eine Fülle von Belegen, vor allem aus Calvins Kommentaren der 1550er Jahre, die aber nur die Ineinsetzung von Zeugnis des Heiligen Geistes, Abnahme und Gewißmachung des Heils und Versiegelung belegen, nicht jedoch die primäre Verwendung dieses Begriffs als Besiegelung durch die Sakramente.

<sup>118</sup> So *Joachim Beckmann*, Vom Sakrament bei Calvin, Die Sakramentslehre Calvins in ihren Beziehungen zu Augustin, Tübingen 1926, vgl. vor allem S. 45f. Allerdings verbindet *Beckmann* damit auch die Betonung der *Veracitas Dei* als Grund für die Entsprechung irdischer Handlung und göttlichen Wirkens (S. 61).

<sup>119</sup> Vgl. zum Ganzen die ausgewogene Darstellung bei *Wendel* 276–280 sowie oben Anm. 16.

Anfang an, als Antwort auf die Frage: «Was seind die sacrament?» (Frage 66), in der es heißt: «Antwort: es seind sichtbare, heilige warzeichen und sigill, von Gott darzu eingesetzt, daß er uns durch den brauch derselben die verheißung des evangelions desto besser zu verstehen gebe und versigele, nemlich daß er uns von wegen des einigen opfers Christi, am Creutz volbracht, vergebung der sünden und ewiges leben auß gnaden schenke<sup>120</sup>.» Die Frage nach der Herkunft des Glaubens wird unmittelbar vorher in Frage 65 so beantwortet: «Der heilig geist würckt denselben in unsern hertzen durch die predig des heiligen evangelions und bestätigt den durch den brauch der heiligen sacramenten<sup>121</sup>.»

Bemerkenswert ist nun, wie die Bezeichnung des Sakramentsgeschehens als Versiegelung zwar den Gedanken an die Versiegelung durch den Heiligen Geist nahelegt und damit die Wirkung des Sakraments als Zeichen der Bundeszugehörigkeit bzw. der Erwählung der Christen<sup>122</sup>. Aber unter den angeführten Schriftstellen fehlen die dafür typischen Aussagen von Eph. 1 und 4 oder 2.Tim. 2. Im übrigen Katechismus fehlen überall, auch bei den Fragen zu Kirche und Erwählung (Frage 20, 54) und zum Heiligen Geist (Fragen 53–56), Aussagen über die Versiegelung. Es ist deshalb nicht unbedingt der Intention der Sakramentslehre des Heidelberger Katechismus gemäß, auf dem Umweg über eine Gesamtkonzeption des Katechismus den Siegel-Begriff von daher zu interpretieren. Er hat viel mehr den Charakter der Besiegelung des geschenkten Heils in Verkündigung und Trost als denjenigen einer Versiegelung im Sinne der Verbindung von Erwählung und Heiligem Geist. Das heißt, der Siegel-Begriff liegt auf der Linie der Interpretation der Verheißung und nicht derjenigen der Erwählung (Fragen 66 und 77). Dies zeigt sich auch darin, daß dann in den Ausführungen zu Taufe und Abendmahl nicht mehr von Zeichen und Siegel gesprochen wird und der Ausdruck «versiegeln» durch «versichern» ersetzt wird. Der Zweck der Taufe ist so

---

<sup>120</sup> Zitiert nach: Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. 14: Kurpfalz, hg. von *Emil Sehling*, Tübingen 1969, S. 355, siehe die Einführung (mit Literatur) S. 40–43.

<sup>121</sup> Ebenda, vgl. auch Fragen 21 und 67.

<sup>122</sup> So *Lothar Coenen*, Gottes Bund und Erwählung, in: Handbuch zum Heidelberger Katechismus, Neukirchen 1963, S. 128–134. Vom Leitgedanken der Bundsgemeinde her wird «die Taufe als Siegel des Eigentums verstanden» (S. 132) und «beim Einzelnen kommt die – dem Menschen unbekannt, bei Gott feststehende – Erwählung darin zur Wirksamkeit, daß er durch den Glauben Christus verbunden, damit aber Glied dieser Gemeinde wird. Das ist es, was in der Taufe und im Abendmahl versiegelt wird» (S. 133). Unsere Stellungnahme dazu siehe im Text. Im übrigen werden an den Stellen, wo «Bund» im Katechismus vorkommt (Fragen 74, 79, 82), gerade die Sakramente als äußerliche Zeichen des Bundes betont.

formuliert: «Durch dis göttlich pfand und warzeichen wil versichern» (Frage 73) und derjenige des Abendmahls analog dazu: «Durch diß sichtbare zeichen und pfand wil versichern» (Frage 79). Versichert werden soll, daß dem äußern Empfang der Zeichen wirklich der Empfang der Heilsgüter entspricht<sup>123</sup>. Dies wird noch dadurch verstärkt, daß der Begriff des Pfandes, der für die Sakramente – nach Calvins Vorbild – gebraucht wird, ebenso für den auferstandenen Christus wie auch für die Gabe des Heiligen Geistes verwendet werden kann (Fragen 45 und 49). Auch dies entspricht Calvins Vorbild<sup>124</sup>.

Der Katechismus bindet also Sakramentsgeschehen und Heilsgabe möglichst eng aneinander und entspricht damit in der Gesamthaltung den Intentionen Calvins. Dabei ist es dem Katechismus auch gelungen, eine möglichst große reformatorisch-überkonfessionelle Weite zu erreichen, indem von dem reformierten Standpunkt Bullingers bis hin zu einem gewissen Melancthonianismus ein weiter Bereich reformatorischen Sakramentsverständnisses zum Tragen kommt<sup>125</sup>. Nicht zuletzt daraus er-

---

<sup>123</sup> So *Pierre Ch. Marcel*, Die Lehre von der Kirche und den Sakramenten, in: Handbuch zum Heidelberger Katechismus, Neukirchen 1963, S. 135–158, wo der Charakter der Sakramente als «Nicht nur Zeichen, sondern *auch* Siegel» (S. 144) betont wird. «Durch sie als sichtbare Verheißung bestätigt er, daß seine Verheißung... unumstößlich feststeht...», und zwar «... für unser Gewissen, unser Herz, unseren Verstand bestätigt Gott sein Wort durch das Siegel, welches das Sakrament ihm aufdrückt...» (S. 143). Ebenso betont wird die Entsprechung zwischen Siegel und Sache bei der Taufe in Fragen 71 und 73 (S. 148) wie beim Abendmahl in Fragen 75 und 79 (S. 148).

<sup>124</sup> Vgl. Anm. 66, 115, sowie 1559 Inst. III, 2, 7 (OS IV 16<sub>21</sub>): «Christus einziges Unterpfand der Liebe Gottes» (Unicum amoris pignus esse Christum).

<sup>125</sup> *Walter Hollweg*, Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus, Neukirchen 1961 (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 13), 161, weist auf zwei Konfessionen Theodor Bezas hin, von denen der Heidelberger Katechismus in vielem abhängig ist. Dort fehlt aber in der allgemeinen Sakramentslehre der Begriff des Siegels (Artikel XXIII–XXVII). Sie enthalten allein eine Erläuterung des Zeichen-Begriffs, von dem Beza (wie auch Bullinger in der angeführten Sakramentsschrift von 1546) ausgeht. Erst in der Definition der Taufe taucht der Begriff gleichsam als Nachtrag auf (Artikel XXIX): «Und wiewol die Sacramente dem wort sollen nachvolgen / darumb / daß dasjenige / welches sie zu bedeuten / und in unseren hertzen zuversiglen / eingesetzt sind / nicht anderst denn durch den glauben mag empfangen werden...» Vom Abendmahl heißt es dann (Artikel XXXI): «... ist uns dz brot ein Sacrament / das ist / ain sigill und merck oder warzeichen des waren leibs unsers Herren Jesu Christi...», und «... Daß wir das brot und den wein naemen / aessen und trinken ist uns ein zeügnuß und sigill in unsren hertzen / der verainigung die unsere leib und seel mit unserem Herrn Christo haben...» Bezeichnend ist auch, daß bei Beza der Begriff des Pfandes fehlt. Die Verfasser des Heidelberger Katechismus sind also calvinischer als Beza. Im übrigen ist auch auf das Vorbild melancthonischer Theologie nicht nur als Element

klärt sich seine prägende Kraft für das Sakramentsverständnis der reformierten Kirchen als Siegel und Versiegelung<sup>126</sup>.

bei Calvin, sondern auch direkt hinzuweisen. Schon *August Lang*, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, Leipzig 1907, Nachdruck Darmstadt 1967, spricht von Resten des Melanchthonismus in der Sakramentslehre, zugleich aber auch von dem damit erreichten ökumenischen Charakter (S. CIII). Er weist auch auf die Katechismen des Johannes à Lasco hin, die die Sakramente in eher zwinglischer Orientierung als Siegel der Gemeinschaft mit Christus und Versiegelung der Wohltaten, der Früchte des Todes Christi beschreiben (S. L–LII).

Schließlich weisen wir auf die weit verbreitete Catechesis des Rostocker Theologen David Chytraeus hin, der als von Melanchthon herkommender Vermittlungstheologe 1555 in Straßburg (!) seine «Catechesis in Academia Rostockiana ex Praelectionibus Davidis Chytraei collecta» erscheinen ließ. Vgl. *Georg Loesche*, Artikel «Chyträus», in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. IV, Leipzig 1898, 112–116. Wir zitieren die wichtigsten Stellen für unser Thema mit dem Hinweis, daß hier die Begriffe Siegel und Pfand fast im Sinne des Heidelberger Katechismus gebraucht werden:

«Septimus locus: De Sacramentis. Quid sit sacramentum? Sacramentum est actio sacra a Deo instituta, constans verbo et elemento integro, et addita promissionis, quae est Evangelii propria, ut fidem in viventibus obsignet et confirmet ... Quid est Coena Domini? Est actio a filio Dei instituta, in qua sumpto pane et vino, sumitur verum corpus et verus sanguis Domini nostri Iesu Christi, ut hoc pignore accipientes commonefacti de promissione Evangelii propria, fidem confirmet et obsignent ... Ad quid instituta est Coena Domini? Sacramenta ... sint testimonia seu sigilla promissionis» (die Ausgabe enthält keine Seiten- oder Blattnumerierung). Die Betonung der universal-reformierten Fassung der Sakramentslehre des Heidelberger Katechismus auch bei *Locher*, *Bullinger* und *Calvin* 31.

<sup>126</sup> Abschließend möchte ich Herrn Prof. Gottfried W. Locher, Bern, und den Mitgliedern seines Berner Forschungsseminars herzlich für viele Anregungen danken, ebenso Herrn PD Dr. Ulrich Gäbler, Zürich, für einzelne Hinweise.

PD Dr. Ernst Saxer, Casinostrasse 10, 8600 Dübendorf