

Matthias Felder

Christliches Leben und die Verbesserung des Menschen

Theologische Bibliothek Töpelmann



Herausgegeben von
Bruce McCormack, Friederike Nüssel
und Christoph Schwöbel †

Band 197

Matthias Felder

Christliches Leben und die Verbesserung des Menschen



Enhancement und Heiligung bei Calvin

DE GRUYTER

Die Open-Access-Version dieser Publikation wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



ISBN 978-3-11-074593-1
e-ISBN (PDF 978-3-11-074687-7
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-074692-1
ISSN 0563-4288
DOI <https://doi.org/10.1515/9783110746877>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2022931112

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2022 Matthias Felder, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Meinen Eltern, meiner Frau und meinen Kindern

Inhalt

Vorwort — XI

1 Einleitung — 1

- 1.1 Zwischen Schöpfung und Eschaton: Die kirchlich-theologische Enhancement-Rezeption — 4
- 1.2 Enhancement und die Heiligung als reformiertes Spezifikum — 9
- 1.3 Heiligung zwischen Vernachlässigung und Renaissance — 11
- 1.4 Zum Aufbau und zum Vorgehen der Arbeit — 12

2 Enhancement: Der verbesserte Mensch und sein Leben auf ein Ziel hin — 16

- 2.1 „Enhancement“: Was wird unter diesem Begriff verhandelt? — 17
 - 2.1.1 Die Anfänge der Debatte: Grenzen (in) der Medizin — 17
 - 2.1.2 Enhancement: Ein voraussetzungsreicher Begriff — 20
 - 2.1.3 Enhancement: Ein heterogener Gegenstandsbereich — 21
- 2.2 Überholt oder zu bewahren? Anthropologische Implikationen der Enhancement-Debatte — 24
 - 2.2.1 Die Frage nach dem Menschen — 25
 - 2.2.2 Steht alles zur Disposition? Die „menschliche Natur“ in der Enhancement-Debatte — 28
 - 2.2.3 Der gefährdete sichere Hafen: Die biokonservative Position Francis Fukuyamas — 30
 - 2.2.4 Mit der Natur über die Natur hinaus: Die biolibérale Position der Evolutionsheuristik — 33
 - 2.2.5 Es geht ums Ganze: Die normative Funktion des Naturbegriffs — 36
- 2.3 „Better than well“: Formen von Verbesserung im Kontext von Arbeit und Leistung — 40
 - 2.3.1 Verbessern Verbesserungen? — 41
 - 2.3.2 Warum besser werden? Von Mängeln und Vorteilen — 42
 - 2.3.3 Enhancement im Kontext der Erwerbsarbeit — 46
 - 2.3.4 Der Wert von „Leistung“ im Zeichen von Enhancement — 59
- 2.4 Freiheit als Selbstbestimmung und Selbsteigentum in der Enhancement-Debatte — 64
 - 2.4.1 Die selbstbestimmte Entscheidung für oder gegen Enhancement — 65

- 2.4.2 Selbstbestimmter leben durch Enhancement — **68**
- 2.4.3 Self-Ownership: Eine posthumane Vision selbstbestimmter Menschen — **73**
- 2.5 Ertrag: Enhancement als Portrait eines selbstbestimmten Menschen in einer Leistungsgesellschaft — **79**
- 2.5.1 Enhancement als Grenz- und Reflexionsbegriff — **79**
- 2.5.2 Der Mensch in der Enhancement-Debatte — **80**
- 2.5.3 Die Motivation hinter Enhancement: Verbessern in einer Leistungsgesellschaft — **81**
- 2.5.4 Was zählt als Leistung? — **82**
- 2.5.5 Enhancement und der selbstbestimmte Mensch — **83**
- 3 Der neue Mensch bei Johannes Calvin: Leben vom Ziel her — 84**
- 3.1 Kontexte: Calvins Leben und sein theologisches Schaffen — **84**
- 3.1.1 Ein streitbarer Reformator: Von Hitler-Vergleichen und Playmobil-Figuren — **85**
- 3.1.2 Von Genf in die Welt: Biographische Skizze — **88**
- 3.1.3 Die Institutio: Ihre Genese und ihr Aufbau — **90**
- 3.1.4 „Ich liebe die Kürze“ – Calvin und die Schrift oder: die systematische Unsystematik — **92**
- 3.2 Der Weg Gottes mit den Menschen im heilsgeschichtlichen Drama — **96**
- 3.2.1 Die Dynamik und Relationalität der Anthropologie Calvins — **97**
- 3.2.2 Die Schöpfung: Der Mensch als Meisterstück Gottes — **99**
- 3.2.3 Der Fall: Das Ebenbild liegt in Trümmern — **103**
- 3.2.4 Die Erneuerung: Gott wird Mensch — **113**
- 3.2.5 Zusammenfassung & Ertrag — **122**
- 3.3 Der Mensch und die Bedingungen seines neuen Lebens: Der Heilige Geist, der Glaube und die zweifache Gnade — **124**
- 3.3.1 Der Heilige Geist, der Glaube und die Gemeinschaft mit Christus — **124**
- 3.3.2 Rechtfertigung und Heiligung im Spannungsfeld von Tun und Lassen — **128**
- 3.3.3 Die doppelte Gnade: Das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung — **135**
- 3.3.4 Zusammenfassung & Ertrag — **140**
- 3.4 Der neue Mensch und sein Leben: Einübung ins Freiwerden von sich selbst — **141**
- 3.4.1 Buße oder Wiedergeburt: „Mit dem Trost und der fröhlichen Botschaft beginnen!“ — **141**

- 3.4.2 Die „Kampfbahn der Buße“ – Abtötung und Lebendigmachung — **143**
- 3.4.3 Übung unter dem Fleisch — **145**
- 3.4.4 Der Gottesdienst: Einübung ins christliche Leben — **148**
- 3.4.5 Das Evangelium ist eine Lebenslehre — **150**
- 3.4.6 Der Mensch gehört nicht sich selbst — **152**
- 3.4.7 Selbstverleugnung vor Gott und den Menschen: Für mehr Ruhe und Gelassenheit — **153**
- 3.4.8 „Übung unter dem Kreuze“: Prüfung von Gehorsam und Geduld — **159**
- 3.4.9 Zusammenfassung & Ertrag — **163**
- 3.5 Der neue Mensch und sein Ziel: Der Geist setzt sich durch – langsam, aber sicher — **165**
- 3.5.1 Das Leben nicht verschlingen: Leben im Lichte des Zukünftigen — **166**
- 3.5.2 Der Körper: Von einer baufälligen, wackligen Hütte zum Zuhause im Glück — **171**
- 3.5.3 Kein Joch, sondern Ansporn: Das Gesetz und die Freiheit — **178**
- 3.5.4 Der Gebrauch des gegenwärtigen Lebens: Wandern mit leichtem Gepäck — **183**
- 3.5.5 Gottes Gnade und die Antwort des Menschen: Das Subjekt der Heiligung und die guten Werke — **188**
- 3.5.6 Dass der heutige Tag über den gestrigen siegen möge: Zur Frage der Vollkommenheit — **191**
- 3.5.7 Zusammenfassung & Ertrag — **194**
- 3.6 Der neue Mensch in Gemeinschaft: Hilfe auf dem Weg zum Ziel — **196**

- 4 Enhancement im Licht von Johannes Calvins Heiligungslehre — 202**
- 4.1 Zur Frage des Menschen und dem Wert des Menschseins — **203**
- 4.1.1 Calvin, ein Biokonservativer? Die *Imago Dei* und der Faktor X — **203**
- 4.1.2 Calvin, ein Bioliberaler? Der Körper zwischen Bewunderung und Gebrauch — **205**
- 4.1.3 Fazit: Der Mensch im Zeichen von Enhancement, theologisch *revisited* — **207**
- 4.2 Zur Frage von Verbesserung und Leistung — **208**
- 4.2.1 Leistungsgesellschaft und Wachstumsgemeinschaft — **209**
- 4.2.2 Calvin und der biomedizinische Calvinismus — **210**

- 4.3 Zur Frage nach Selbstbestimmung und Freiheit — **212**
- 4.3.1 Selbstbestimmung durch Selbstverleugnung — **212**
- 4.3.2 Freiheit und Gehorsam — **214**
- 4.4 Zur Frage nach Vollkommenheit und Unvollkommenheit — **216**

5 „Dein Leben wurde geändert. Lebe!“ – Resümee — 218

6 Literaturverzeichnis — 220

- 6.1 Zitierweise, Abkürzungen und Hinweise zum Literaturverzeichnis — **220**
- 6.2 Schriften Johannes Calvins — **220**
- 6.3 Übrige Literatur — **221**

Personenregister — 236

Sachregister — 239

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Frühjahrssemester 2020 von der Theologischen Fakultät der Universität Bern als Dissertation angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet.

Mein erster Dank gehört Prof. Dr. Magdalene L. Frettlöh und Prof. Dr. Frank Mathwig. Sie waren mir als sich perfekt ergänzendes Team die idealen „Doktor-Eltern“. Magdalene L. Frettlöhs hartnäckigem Nachfragen ist es zu verdanken, dass ich mich nicht mit einem 08/15-Thema zufriedengab, sondern eines entwickelt habe, das mir am Herzen lag. Frank Mathwigs spielerischer Umgang mit Theologie und Sprache hat mich ermutigt, einen eigenen Stil auszuprägen. Beide haben mich über die Doktoratszeit und darüber hinaus wohlwollend, fordernd, fördernd und freundschaftlich begleitet.

Theologie zu treiben, war und ist für mich stets ein soziales Unterfangen, das viel mit dicken Büchern und langen Nächten zu tun hat. Viele liebe Menschen haben mich durch Studium und Doktorat begleitet, mich inspiriert und ermutigt. Ihnen allen gehört mein Dank. Dass ich überhaupt mit der Theologie angefangen habe und sie bis zur Diss weitergetrieben habe, ist zu großen Teilen Dr. Stephan Jütte und seiner Fähigkeit zu verdanken, in Menschen Potentiale zu sehen, die diese selbst noch gar nicht entdeckt haben.

Dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund SEK (heute: Evangelisch-reformierte Kirche Schweiz EKS) bin ich dankbar, dass er mir die Gelegenheit, den nötigen Freiraum und gute Rahmenbedingungen zum Arbeiten zur Verfügung gestellt hat. Johannes Rudolf Kilchsperger hat das Manuskript kritisch, gründlich und zu alledem speditiv durchgearbeitet. Merci.

Den Reihenherausgebern, Prof. Dr. Bruce McCormack, Prof. Dr. Friederike Nüssel und Prof. Dr. Christoph Schwöbel, danke ich für die Aufnahme in die Reihe „Theologische Bibliothek Töpelmann“ und den Mitarbeitenden des Verlags, Dr. Albrecht Döhnert und Dr. Eva Frantz, für die geduldige verlegerische Betreuung.

Meine Eltern, Madeleine und Fritz Felder-Hänger, haben mich in eine Frömmigkeit eingeführt, die sich des unbedingten Angenommenseins durch Gott gewiss ist und trotzdem oder gerade deswegen Raum lässt, besser werden zu wollen. Meine Frau, Lea Kilchsperger, hat mich durch die Höhen und Tiefen meiner Launen in der ihr eigenen heiteren Gelassenheit getragen. Ohne sie wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen. Meine Kinder, Emma und Henri, erinnern mich täglich daran, dass eine bessere Welt möglich sein muss. Ihnen allen sei dieses Buch gewidmet.

Utzingen, im Herbst 2021, Matthias Felder

1 Einleitung

Ein bloß steinerner kopfloser Körper entfaltet eine derart einnehmende Präsenz, dass er „dem Betrachter seinen eigenen Formwillen auf[zwingt]“¹: „Du musst dein Leben ändern!“²

Der Ruf in der unmittelbaren Ansprache macht mit Kraft und Autorität unmissverständlich klar: „Du lebst noch nicht richtig.“³ Der Aufgabe ist der moderne Mensch zu keinem Zeitpunkt gewachsen. Vielmehr leitet sich aus dem Imperativ ein technologischer Primat im Blick auf ihn ab. Im Stachel der permanenten Selbstoptimierung und -steigerung drängt die Einsicht durch: „Du darfst nicht bleiben, der du bist!“⁴. Denn

es genügt der Hinweis, dass jeder Einzelne, auch der erfolgreichste, der schöpferischste, der großzügigste, wenn er sich ernsthaft prüft, zugeben müsste, er sei weniger geworden, als er seinem Seinkönnen nach hätte werden sollen, die wenigen Momente ausgenommen, in denen er sagen durfte, er habe der Pflicht, ein gutes Tier zu sein, gehorcht. Als durchschnittliches Übertier, von Ambitionen gekitzelt, von exzessiven Symbolen heimgesucht, bleibt der Mensch hinter dem zurück, was von ihm gefordert wird, selbst im Trikot des Siegers, selbst im Gewand des Kardinals.⁵

Der Ruf, der vom Torso des Apollo im Gedicht Rainer Maria Rilkes⁶ ausgeht, ist mit seiner Symbolkraft ins Genom der (post-)modernen Gesellschaft eingegangen. Die Aufgabe, sein Leben zu ändern, ist die Ausgangslage, wie sie Peter Sloterdijk dem modernen Menschen zuschreibt. Und sie beansprucht zweifelsohne intuitive Plausibilität. Wer fühlt sich nicht in seiner Unzulänglichkeit ertappt? Die Abso-lutheit des Imperativs kaschiert derweil, dass noch nichts über seine Richtung bekannt ist. Thomas Macho resümiert entsprechend: „Die Botschaft ist klar, nicht das Ziel.“⁷ Sloterdijk verortet die Ursache des Imperativs in der „globale[n] Krise“⁸ bzw. in der „globale[n] Katastrophe“⁹, die dem Menschen vor Augen führt, dass es so nicht weitergehen kann. Der einzige Weg, der Krisenhaftigkeit der Gegenwart

1 Macho, Vorbilder, 448.

2 Sloterdijk, Leben ändern.

3 Sloterdijk, Leben ändern, 47.

4 Vgl. Scheller, No Sports, 56.

5 Sloterdijk, Leben ändern, 700 f.

6 Vgl. Sloterdijk, Leben ändern, 40.

7 Macho, Vorbilder, 456.

8 Sloterdijk, Leben ändern, 701.

9 Sloterdijk, Leben ändern, 701f. Worin diese Krise genau besteht, bleibt bei Sloterdijk diffus.

beizukommen, ist das tägliche Üben, um „die guten Gewohnheiten gemeinsamen Überlebens anzunehmen“¹⁰, meint Sloterdijk.

Diese pessimistische Einschätzung Sloterdijks muss man nicht teilen. Der Drang zur Bildung und Verbesserung des Menschen kann gerade in der Abwesenheit großer Krisen seinen Ursprung haben. Yuval Noah Harari vertritt in *Homo Deus*¹¹ die These, dass die drei großen Problemkomplexe – Krieg, Hunger und Krankheit –, welche die Menschheit seit Jahrtausenden beschäftigen, im 21. Jahrhundert mehr oder weniger als überwunden betrachtet werden können, zumindest seien sie nicht mehr vordringlich. Das schaffe Raum für Neues und für eine Erweiterung der Perspektive für die Menschheit. Mithilfe der Macht von Informations- und Biotechnologie sieht Harari – nicht unkritisch – diese nach „Unsterblichkeit, Glück und Göttlichkeit“¹², letzten Endes nach der Überwindung des Menschen streben.

Sein Leben zu ändern, sich zu optimieren, sich weiterzuentwickeln sind auch lustvolle und lebensbejahende Prozesse sowie individuelle Erfahrungen von Selbstwirksamkeit, und sie müssen nicht zwangsläufig als Defizitwahrnehmungen gedeutet werden. Eine Hochspringerin¹³ feilt stundenlang an ihrer Sprungtechnik, um ihre Bestweite Zentimeter für Zentimeter nach oben zu verschieben. Ein Couch-Potato bewegt sich dank seiner neuen Smartwatch täglich mehr und kommt dem Ziel von 10.000 Schritten näher. Sich Ziele zu setzen, heißt, sich nicht mit dem Gegebenen zufriedenzugeben, sondern besser werden zu wollen. Das ist eine Form von Selbstwertschätzung. Wer sich keine Ziele setzt, hat sich – überspitzt gesagt – aufgegeben. Und ein gewisser Wohlstand erlaubt, Dinge zu tun und Ziele zu verfolgen, die nicht einzig das Überleben sichern, sondern darüber hinaus gehen.¹⁴

10 Vgl. Sloterdijk, *Leben ändern*, 714. Ein wichtiger Exponent der Enhancement-Debatte, Julian Savulescu, teilt diese pessimistische Welt- und Menschensicht. Er geht davon aus, dass alles nicht gut enden wird, darum will er die technischen Möglichkeiten nutzen, um das böse Ende abzuwenden. Etwa durch pharmakologische Eingriffe in das moralische Bewusstsein der Menschen. Vgl. sein Interview mit dem niederländischen Schriftsteller Bas Heijne: *Vpro extra*, *Human Being*.

11 Vgl. Harari, *Homo Deus*, insb. 9–97.

12 Harari, *Homo Deus*, 95.

13 Eine kurze Bemerkung zur Gendersensibilität der Sprache dieser Arbeit: Es wird zwischen der femininen und maskulinen Form gewechselt. Daraus ergibt sich das Problem, dass es in den Passagen zu Calvin zu Anachronismen kommt. Das wird in Kauf genommen, um die in dieser Hinsicht unsensible Sprache Calvins nicht zu reproduzieren.

14 Als Beispiel dafür können Bodybuilderinnen dienen, deren Sport kein anderes Ziel hat, als in ihm selbst liegt. Der Körper eines Bodybuilders ist im Alltag eher hinderlich denn zweckdienlich. Das verbindet den Sport mit der modernistischen Kunst. Solche Phänomene sind nur in einem Umfeld denkbar, wo für das Nötigste gesorgt ist. Vgl. Scheller, *No Sports*, 13.220 f.

Als Enhancement werden Eingriffe in den menschlichen Organismus bezeichnet, die diesen verbessern sollen, die ihn besser als gut machen wollen und sich dadurch von therapeutischen Maßnahmen unterscheiden. Unter Zuhilfenahme von Enhancement können Leistungsziele erreicht werden, die mit bloßem Fleiß, Anstrengung oder Training verfehlt würden. Von Schönheitsoperationen über Gen-Doping bis hin zu Eingriffen ins Gehirn: Die Invasivität dieser Techniken und ihre artifizielle Natur heben die Diskussion um Selbstoptimierung und Menschenverbesserung auf eine höhere Ebene und geben ihr eine Dringlichkeit. Enhancement fungiert als Brennglas, an dem sich die Extension und die Problematik dessen, was im Imperativ „Du musst dein Leben ändern!“ mitschwingt, exemplarisch zeigt. Hier verdichten und verschärfen sich Fragestellungen zu ganz grundsätzlich anthropologischen. Warum verbessern sich Menschen und zu welchem Ende? Wie weit geht das Selbstverfügungsrecht von Menschen über sich und ihren Körper? Bis zu welchem Grad kann der Mensch sich modifizieren und optimieren, ohne sein Menschsein zu verlieren? Ist Enhancement bloß eine weitere Entwicklungsstufe oder unterscheidet es sich kategorial von anderen menschlichen Kulturtechniken? Kurzum: Bei Enhancement stehen Menschenbilder zur Debatte, und die Zukunft der Menschheit wird verhandelt.

„Traditionell war die Zukunft der Menschheit Sache der Theologie“¹⁵, bemerkt Nick Bostrom, schwedischer Philosoph und eine gewichtige Stimme in der Enhancement-Debatte. Ihre Vorstellungen „zum ultimativen Schicksal der Menschheit oder zum Ende der Welt“ werden aber abgelöst durch eine neue „Form des ‚realistischen‘ Zukunftsdenkens“.¹⁶ Laufen also Technik-Philosophen und Ingenieurinnen den Theologen den Rang ab? Wie gehen Theologie und Kirche mit diesen Tendenzen um? Sie könnten den Mahnfinger heben und ein kulturpessimistisches Lied anstimmen. Oder sie könnten eigene Ressourcen aktivieren, die das Potential der diskursiven Kompatibilität mit Phänomenen der Selbstverbesserung aufweisen. Die vorliegende Arbeit nimmt diese Herausforderung an und bringt den in der reformierten Tradition gewichtigen Locus der Heiligung und mit ihm die Reflexion über das christliche Leben in gegenwartshermeneutischer Absicht ins Spiel. Im Begriff „Heiligung“ schwingen Bedeutungsassoziationen von (Selbst-)Vervollkommen, Verbesserung, Perfektionierung oder gar Vergöttlichung des glaubenden Subjekts mit. Diese Fortschrittsmomente des christlichen Lebens sind starke Indizien, dass eine Heiligungstheologie den Anspruch an eine differenzierte und produktive Reflexion dieser Gegenwartsphänomene aufnehmen kann. Damit ist keine moralisch-ethische Kasuistik gemeint, die

¹⁵ Bostrom, Zukunft, 10.

¹⁶ Bostrom, Zukunft, 10.

entscheidet, welche Enhancement-Technik moralisch lauter ist. Vielmehr stehen die Vorstellungen vom Menschsein und vom menschlichen Leben im Fokus dieser Arbeit, die unter der Oberfläche der Phänomene liegen und diese bedingen und antreiben.

Im Folgenden wird die kirchlich-theologische Rezeption der Enhancement-Debatte skizziert, mit speziellem Augenmerk auf die evangelische im deutschen Sprachraum. Danach wird dargelegt, inwiefern die Heiligungslehre Calvins das leistungsfähigste theologische Reflexionsinstrument für die Enhancement-Debatte darstellt. Vor dem Schluss der Einleitung, der Rechenschaft über das Vorgehen und den Aufbau der Arbeit ablegt, steht ein kurzer Forschungsüberblick zu Calvins Heiligungslehre.

1.1 Zwischen Schöpfung und Eschaton: Die kirchlich-theologische Enhancement-Rezeption

Die deutschsprachige evangelische Theologie hat sich in der Enhancement-Debatte bisher zurückgehalten. Es gibt gewiss einen intensiven bioethischen Diskurs zu materialen Fragen der Gentechnik, Reproduktionsmedizin etc., aber das Thema der technischen Verbesserungen am oder des Menschen und seine theologisch-anthropologischen Implikationen werden bislang wenig diskutiert. Die wenigen Publikationen dazu spiegeln diesen Befund wider.

Ein Beispiel für einen deutschsprachigen Diskursteilnehmer ist der Wiener Ethiker Ulrich H. J. Körtner. In seiner 2005 erschienenen Monographie *„Lasset uns Menschen machen“. Christliche Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter*¹⁷ entwickelt er mit einem schöpfungstheologischen Ansatz ein Menschenbild, das ein Recht auf Unvollkommenheit einschließt. Den spezifischen Enhancement-Diskurs hat er zu diesem Zeitpunkt noch nicht im Blick. Das holt er 2010 in seinem Aufsatz *Der machbare Mensch? Ethische Bewertungen und implizite Menschenbilder aus theologischer Sicht*¹⁸ nach und wendet seine Vorüberlegungen auf Enhancement an. Die christliche Tradition hat bei Körtner kritisch-regulative Funktion, indem sie vor der Überhöhung oder vor Allmachtsphantasien der Menschen warnt und „vom Zwang des selbstproduzierten bzw. von anderen verfügbaren Schicksals befreit“. Aus biblischer Sicht seien Menschen „nicht verbesserungs-, sondern vergebungsbedürftig“. Daraus folgt für Körtner ein „Ethos des Sein-Lassens und der Verschonung, das sich darauf gründet, dass sich der

¹⁷ Vgl. Körtner, *Menschen machen*.

¹⁸ Vgl. Körtner, *Mensch*.

Mensch nicht selbst verdankt und in die Welt bringt“.¹⁹ Körtners Aufsatz ist der anthropologisch-theologische Beitrag im gleichnamigen Sammelband zum Villingster Kongress 2009, welcher Enhancement aus medizinischer, theologischer und soziologischer Perspektive in den Blick nimmt.²⁰

Bereits 2004 gab Rudolf Weth einen Tagungsband unter dem beinahe gleichlautenden Titel *Der machbare Mensch. Theologische Anthropologie angesichts der biotechnischen Herausforderung*²¹ heraus. Es mag am frühen Erscheinungsjahr liegen, dass Enhancement als Begriff und als technologischer Phänomenkomplex keine Rolle darin spielt. Vielmehr werden einzelne Biotechnologien (PID/PND, Stammzellenforschung etc.) als Herausforderung für eine theologische Anthropologie angesehen, die auch hier vornehmlich biblisch-schöpfungstheologisch bearbeitet wird.

Unter dem Titel *Entgrenzung des Menschseins? Eine christliche Antwort auf die Perfektionierung des Menschen*²² gaben die katholischen Theologen Gebhard Fürst und Dietmar Mieth 2012 einen interdisziplinären Band heraus, der sich spezifisch mit Enhancement beschäftigt. Ebenfalls interdisziplinär aufgestellt und von katholischer Provenienz ist der Tagungsband *Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand*²³ von 2018. Die argumentative Stoßrichtung unterscheidet sich nicht wesentlich von den zuvor genannten Publikationen. Auch wenn in der letztgenannten in einzelnen Beiträgen die Prozesshaftigkeit menschlichen Seins stärker zum Ausdruck kommt, dominiert in der erwähnten Literatur ein Menschenbild, das den Menschen als endliches, unvollkommenes und begrenztes Wesen beschreibt.²⁴ Diese Attribute sind dabei nicht negativ konnotiert, sondern beschreiben Gottes gute und von ihm zu vollendende Schöpfung. Daraus resultiert eine kritisch-skeptische Grundhaltung gegenüber Enhancement.²⁵

¹⁹ Körtner, Mensch, 133.

²⁰ Vgl. Böhlemann u. a., Mensch.

²¹ Vgl. Weth, Mensch.

²² Vgl. Fürst/Mieth, Entgrenzung.

²³ Vgl. Göcke/Meier-Hamidi, Designobjekt.

²⁴ So argumentiert auch die Medizinerin und Theologin Henriette Krug. Auf dem Boden einer – an Körtner orientierten – theologischen Anthropologie gebe es klare Gründe, Neuro-Enhancement abzulehnen, da es wahre menschliche Freiheit untergrabe, die auf dem Verständnis des Lebens als Geschenk fuße. Vgl. Krug, Creatio.

²⁵ Den Versuch, eine Schöpfungstheologie zu entwickeln, die nicht Kontrastfolie und Vorbehalt gegenüber neuen technologischen und gesellschaftlichen Entwicklungen – er geht nicht explizit auf Enhancement ein – ist, sondern diese produktiv aufnehmen will, legte 2015 Lukas Ohly vor. Er geht von der These aus, dass „Gottes Transzendenz in immanenten Vorgängen beheimatet ist und

Einen etwas anderen Akzent setzt Günter Thomas in seinem Beitrag zum Loccumer Tagungsband *Sind Sie gut genug? Zur (Selbst)-Optimierung und Vervollkommenung des Menschen*²⁶. In seinem Aufsatz *Enhancement. Evangelisch theologische Optionen in der gegenwärtigen Debatte*²⁷ kritisiert er den schöpfungstheologischen Ansatz aus zwei Gründen.²⁸ Einerseits drängten Argumentationen, die stark auf die menschliche Natur und auf das Verhältnis Schöpfer-Geschöpf rekurrieren, Gottes Handeln in den Bereich des Unverfügbaren und Geheimnisvollen zurück. Sie rechneten also nicht damit, dass Gott in der Schöpfung und mithilfe der Schöpfung, also etwa der Kreativität der Menschen, handelt. Zweitens sei nicht nur theologisch problematisch, wenn die in den Naturwissenschaften objektiv beschriebene Natur mit Gottes Schöpfung in Eins gesetzt und in der Weise normativ qualifiziert werde. Damit werde nicht nur einem naiv normativen Naturverständnis Vorschub geleistet, sondern gleichzeitig die breite biblische Einsicht unterlaufen, dass die Schöpfung selbst erlösungsbedürftig sei. Damit würden zudem die sinnwidrigen Aspekte und das Leidvolle von Naturprozessen unterschlagen. Wenn theologische Ansätze den endlichen und unvollkommenen Menschen würdigten, bewegten sie sich auf einer schmalen Grenze, auf deren anderer Seite Krankheit und Leiden überhöht werde. Thomas plädiert demgegenüber für ein „dynamische[s], theologische[s] Bild von Schöpfung“²⁹, das sich nicht so sehr an der Natur orientiert, sondern christologisch fundiert ist. Christus stehe für die Dialektik von Würdigung der Schöpfung und gleichzeitigem „Widerwille[n] gegen die sich in lebenszerstörender Krankheit manifestierenden Risiken natürlich-geschöpflichen Lebens“³⁰. Eschatologische Hoffnung auf Vollendung sensibilisiert bei Thomas – im Gegensatz zu Körtner, bei dem Eschatologie insbesondere als Vorbehalt allen menschlichen Heilungsversuchen gegenüber figuriert³¹ – für die abgründigen Seiten der Schöpfung, und der Hinweis auf Verwandlung bedeutet für ihn differenzierte Annahme derselben.³² Daraus folgt eine „prinzipielle Zukunftsoffenheit des menschlichen Geschöpfes“,

sich dann auch in den Entwicklungen des biotechnologischen Zeitalters zeigt“. Ohly, Schöpfungstheologie, 3.

²⁶ Vgl. Müller/Hartung/Schaede, Optimierung.

²⁷ Vgl. Thomas, Enhancement.

²⁸ Vgl. Thomas, Enhancement, 31–33. Ähnlich argumentiert Mathias Wirth. Mit Verweis auf Schleiermacher kann er „[t]echnisches Handeln der Menschen [...] als Fortsetzung des Reich-Gottes-Handelns Jesu“ (163) verstehen und verweist auf Praktiken von Körpermodifikationen in biblischen Berichten und kirchlichen Traditionen. Vgl. Wirth, Doketisch.

²⁹ Thomas, Enhancement, 33.

³⁰ Thomas, Enhancement, 35.

³¹ Vgl. Körtner, Mensch, 132.

³² Vgl. Thomas, Enhancement, 35.

die „eine permanente Arbeit an der Grenze zwischen elender Endlichkeit und Fragilität einerseits und anzunehmender heilsamer Endlichkeit und Fragilität andererseits“³³ einschließt.

Aus Schweizer Perspektive ist auf den französischsprachigen Beitrag *Human enhancement, humanisation de l'homme et théologie de l'intensité*³⁴ von Denis Müller hinzuweisen. Er versteht Enhancement insbesondere als Herausforderung für die Anthropologie. Über den Begriff der Stärke (*l'intensité*) stellt er einen normativen und qualitativen Begriff von Verbesserung und des Menschseins einem quantitativen gegenüber. Menschsein realisiere sich nicht in einer Steigerung der Fähigkeiten und Möglichkeiten, sondern in der Beziehung zu Gott.

In der englischsprachigen Theologie wird Enhancement breiter diskutiert, worauf hier nur mit wenigen exemplarischen Hinweisen eingegangen werden soll. Bereits 1999 widmete sich eine ganze Ausgabe der *Christian Bioethics*³⁵ dem Thema. Theologinnen mit unterschiedlichen konfessionellen Hintergründen diskutieren Herausforderungen für die Theologie angesichts „the biomedical quest for perfection“³⁶ und erörtern, ob Christen Enhancement für sich in Anspruch nehmen sollten. Mark J. Hanson³⁷ vertritt die protestantische Tradition und bezieht sich auf den anthropologischen Ansatz Reinhold Niebuhrs. Menschliches Leben bewege sich in einem Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Endlichkeit, was einen Zustand der Angst erzeuge. Entscheidend sei, wie Menschen dieser Angst begegneten. Enhancement stellt für Hanson eine menschliche Strategie dar, diese Angst durch die Bestreitung der eigenen Endlichkeit zu überwinden. Hanson profiliert den christlichen Glauben als einzigen Ausweg aus dieser Angst, indem dieser ein gesundes Miteinander von Freiheit und Endlichkeit bereithält.

Neben zwei Ausgaben von *Theology and Science*, die sich 2015 und 2018 schwerpunktmäßig dem Thema gewidmet haben³⁸, ist auf zwei Sammelbände hinzuweisen: *Religion and Transhumanism. The Unknown Future of Human Enhancement*³⁹ von 2015 und der 2011 von Ronald Cole-Turner herausgegebene Band *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*⁴⁰. Cole-Turner nimmt in seinem resümierenden Beitrag⁴¹ eine Un-

³³ Thomas, Enhancement, 36.

³⁴ Vgl. Müller, Human enhancement.

³⁵ Vgl. *Christian Bioethics* 5, 1999/2.

³⁶ McKenny, Enhancements, 102.

³⁷ Hanson, Human Enhancement.

³⁸ Vgl. *Theology and Science* 16, 2018/3 und 13, 2015/2.

³⁹ Vgl. Mercer/Trothen, Religion.

⁴⁰ Vgl. Cole-Turner, Transhumanism.

terscheidung von Erik Parens auf und identifiziert zwei Grundstrukturen der theologischen Debatte, die er mit den Begriffen Dankbarkeit und Kreativität („gratitude or creativity framework“⁴²) kennzeichnet. Argumentationsmuster, die von der Dankbarkeit ausgehen, begründen ihre Position schöpfungstheologisch oder hamartiologisch und verstehen das Leben als Geschenk, welches es zu bewahren und in all seinen Facetten anzunehmen gilt. Für jene, die von der Kreativität ausgehen, folgt aus dem Geschenkcharakter eine Verantwortung zur Entfaltung der Potentiale, zur Weiterentwicklung und Veränderung. Sie schließen eher an die Soteriologie und die Eschatologie an. Diese Typisierung lässt sich auch im deutschsprachigen Diskurs wiederfinden, wobei Ulrich Körtner dem Begriff der Dankbarkeit und Günter Thomas dem der Kreativität zuzuordnen ist.

Kirchliche Stimmen zu den Herausforderungen von Enhancement fehlen fast gänzlich. Die *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) weist in ihrer Orientierungshilfe zur Reproduktionsmedizin ganz zum Ende darauf hin als Desiderat zur Weiterarbeit, als Thema, das „förmlich nach einer kundigen theologischen Analyse und Kritik schrei[t]“⁴³, ohne dies weiter auszuführen. Eine gewichtige Ausnahme bildet die *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK). Die damalige *Kommission für Kirche und Gesellschaft* führte 2012 eine interdisziplinäre Tagung zum Thema Human Enhancement durch. Daraus entstand eine umfangreiche Publikation⁴⁴ mit vielen theologischen Einschätzungen: katholischen, orthodoxen, protestantischen, anglikanischen und weiteren. Unter den protestantischen Stimmen befinden sich namhafte Exponenten der theologischen Bioethik wie Peter Dabrock, Ulrich Körtner oder Stefanie Schardien. Peter Dabrock rät den Kirchen in seinem Beitrag,⁴⁵ sich mit Stellungnahmen zu Enhancement zurückzuhalten: Einerseits sei der Begriff und damit die Grenzen des Themenfelds enorm vage und zweitens sei vieles, was darunterfalle, mehr Fantasie als Realität. Stattdessen sollten sich die Kirchen mit den zugrundeliegenden sozialetischen Problemen befassen, beispielsweise mit dem Leistungsdruck in der Gesellschaft.

⁴¹ Cole-Turner, Christianity.

⁴² Cole-Turner, Christianity, 195.

⁴³ GEKE, Mutterleib, 182.

⁴⁴ Vgl. Boer/Fischer, Human Enhancement.

⁴⁵ Vgl. Dabrock, Enhancement.

1.2 Enhancement und die Heiligung als reformiertes Spezifikum

Der Durchgang durch die kirchlich-theologische Rezeption der Enhancement-Debatte hat gezeigt, dass die deutschsprachige evangelische Theologie Nachholbedarf hat, was die Auseinandersetzung mit derselben betrifft. Diese Arbeit vertritt die These, dass die reformierte Theologie mit ihrem Spezifikum der Heiligung in dieser Hinsicht besonders leistungsfähig ist. Die Vorstellung von Heiligung impliziert eine Ausrichtung nach vorne, was eine Offenheit für Veränderung, Fortschritt und Verbesserung nach sich zieht. Sie ist nicht nach hinten, an der Schöpfung, orientiert und an dem, was ist, sondern an dem, was sein kann und soll. Gleichzeitig versteht sie das christliche Leben als durch Gottes Gesetz geleitet. Der Mensch ist nicht, was er will. Er ist zu etwas bestimmt. Seine Bestimmung ist seine bleibende Aufgabe. Dieses Zusammendenken von Offenheit für die Zukunft und der Gerichtetheit auf ein Ziel leistet eine reformierte Heiligungstheologie.

Es ist nicht so, dass die Lehre von der Heiligung ausschließlich der reformierten Tradition vorbehalten wäre. Dennoch ist sie eine Besonderheit der reformierten Theologie, insbesondere ihre Gewichtung gegenüber anderen Loci, besonders der Lehre von der Rechtfertigung. In der lutherisch geprägten Theologie fristet die Heiligung angesichts der übermächtigen Rechtfertigung ein Schattendasein. Dies lässt sich an einem Beispiel illustrieren. Als sich die *Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen* (WGRK) 2017 an ihrer Generalversammlung in Leipzig und Wittenberg mit der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*⁴⁶ von 1999 vom *Lutherischen Weltbund* (LWB) und dem *Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen* assoziiert hatte, tat sie dies unter der Bedingung, einen Annex anfügen zu können.⁴⁷ Darin weist die WGRK auf Schwerpunkte und zusätzliche Einsichten hin, welche die Reformierten einbringen können und wollen. Sie streichen insbesondere Aspekte hervor, die mit der Heiligungslehre verknüpft sind. Sie sehen diese als komplementär zur Rechtfertigungslehre: „Die Erneuerung des Lebens (Heiligung), die mit Rechtfertigung einhergeht, bestärkt uns darin, in Dankbarkeit und freudigem Gehorsam gegenüber Gott zu leben.“⁴⁸ In der reformierten Tradition werden „Gesetz und Evangelium“ [...] nicht scharf einander gegenübergestellt, sondern eher als miteinander durch ihre Verwurzelung in

⁴⁶ LWB/RK, Gemeinsame Erklärung.

⁴⁷ WGRK, Assoziierung.

⁴⁸ WGRK, Assoziierung, 5.

Gottes Gnade verbunden betrachtet“⁴⁹. Daraus ergibt sich eine Verschiebung in der Wertung des Gesetzes. Der *tertius usus legis* wird zum „primäre[n] Gebrauch des Gesetzes – noch wichtiger als die beiden anderen“⁵⁰.

Die Rechtfertigung ist nicht weniger wichtig für die reformierten Kirchen, aber ihnen liegt viel am Ausgleich dieser beiden Themen der Soteriologie und sie möchten sie nicht gegeneinander ausspielen. Dieser etwas andere Akzent ist vor allem das Verdienst Johannes Calvins. Er hat in seiner *Institutio* die Heiligungslehre vor die Rechtfertigungslehre gestellt und damit ein – formales – Zeichen gesetzt. Seine Wertschätzung der Heiligungslehre geht noch weiter: „When consideration is given to the whole of Calvin’s theological vision, the substance of the Christian religion for him resides not in justification and its various conceptions [...] but in sanctification.“⁵¹ Heiligung stellt für Calvin demnach ein Leitmotiv christlicher Theologie insgesamt dar. Er versteht das menschliche Leben konsequent von dessen Ziel her. Die Anlagen, mit denen der Mensch bei der Schöpfung ausgestattet wurde, sind nicht per se einfach gut, sondern nur hinsichtlich ihres Ziels. Calvin geht es nicht um Natürlichkeit und Ursprünglichkeit, sondern um Vollkommenheit. Diese These vertritt ebenso Christian Link: „Dem ‚qualis‘ seiner natürlichen Ausstattung korrespondiert ein ‚quorsum‘, ein wohin?, wozu?, zu welchem Zweck?“⁵² Das eröffnet Raum für die Idee von Fortschritt, Verbesserung und Optimierung. Gleichzeitig versteht es Calvin in seiner Theologie, Verantwortung für das Gegebene und das Leben zu erzeugen. Das verspricht eine konstruktive und produktive Auseinandersetzung mit Enhancement, bei welcher der Ausgang nicht im Voraus feststeht. Calvins Anthropologie und Heiligungslehre ermöglichen einen Ausgleich zwischen schöpfungstheologischen Ansätzen der Dankbarkeit und soteriologisch-eschatologisch anknüpfenden Positionen einer Theologie der Kreativität. Hier zeigt sich – so die These dieser Arbeit – die inhaltliche Attraktivität und Aktualität eines Theologen, der heute oft nur im Zerrbild von Stefan Zweigs *Servet-Roman* und in Form der Kapitalismusthese Max Webers bekannt ist.⁵³ Mit Calvins Heiligungslehre kann die Enhancement-Debatte gegenwartsdiagnostisch erschlossen werden.

49 WGRK, Assoziierung, 4 f.

50 WGRK, Assoziierung, 4.

51 Raith, *After Merit*, 109.

52 Link, *Finalität*, 163.

53 Vgl. Kp. 3.1.1.

1.3 Heiligung zwischen Vernachlässigung und Renaissance

Bereits Otto Weber hat in seinen *Grundlagen der Dogmatik* festgestellt, dass die Heiligung ein Locus ist, dessen Wertschätzung bzw. dessen Geringschätzung in der Theologiegeschichte nicht dem biblischen, insbesondere neutestamentlichen Gewicht entspricht.⁵⁴ Selbst in der reformierten Tradition ist dieses Stück vernachlässigt worden; von Karl Barth abgesehen, der in seiner Versöhnungslehre der *Kirchlichen Dogmatik* eine elaborierte Heiligungslehre bietet.⁵⁵

Der Befund Dennis Schönbergers, dass sich „die deutsch-, wie auch die englischsprachige Calvin-Forschung in den letzten Jahren intensiv mit Calvins Heiligungslehre beschäftigt hat“⁵⁶, erstaunt. Für die letzten fünfzig Jahre kann er bloß auf zwei deutschsprachige Titel verweisen, davon eine Monographie: Tjarko Stadlands *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin*⁵⁷ von 1972 ist ein Klassiker zum Thema. Schönbergers eigene Studie von 2014, *Gemeinschaft mit Christus*⁵⁸, eine komparative Untersuchung der Heiligungskonzeptionen von Calvin, Barth und John Wesley, bleibt theologiegeschichtlich orientiert. Dasselbe gilt für eine zweite neuere Publikation, die Calvin mit Barth vergleicht: *Rechtfertigung und Heiligung bei Johannes Calvin und Karl Barth*⁵⁹ von Seounggyu Park aus dem Jahr 2013.

Die englischsprachige Calvin-Forschung ist nur wenig ergiebiger. Man kann auf Monographien wie Cornelis Venemas 2007 erschienene Studie *Accepted and Renewed in Christ*⁶⁰ und Willem van Vlastuins *Be Renewed*⁶¹ von 2014 hinweisen, wobei der letztere Calvin (und Luther) bloß als Ausgangspunkt und historischen Kontext seiner Untersuchung verwendet. Nur lose an Calvin orientiert ist eine vitale Diskussion evangelikaler Prägung, ob Heiligung progressiv als lebenslanger Prozess der Transformation des Christenmenschen oder definitiv als einmaliges und abgeschlossenes Geschehen verstanden werden soll. Dieser Diskurs schließt an den schottisch-calvinistischen Theologen John Murray und dessen Aufsatz *Definitive Sanctification*⁶² aus dem Jahr 1967 an. Aktuellster Beitrag ist *Driven by*

54 Vgl. Weber, *Grundlagen*, 356. Hanna Stettler hat unlängst die Heiligungsthematik bei Paulus aufgearbeitet, vgl. Stettler, *Heiligung*.

55 Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/2, 565–694.

56 Schönberger, *Gemeinschaft*, 113.

57 Vgl. Stadland, *Rechtfertigung*.

58 Vgl. Schönberger, *Gemeinschaft*.

59 Vgl. Park, *Rechtfertigung und Heiligung*.

60 Vgl. Venema, *Accepted and Renewed*.

61 Vgl. van Vlastuin, *Be Renewed*.

62 Vgl. Murray, *Sanctification*.

*God*⁶³ von Jae-Eun Park von 2018, der sich intensiv an der niederländisch-calvinistischen Traditionslinie von Herman Bavinck und Abraham Kuyper abarbeitet.

Im evangelikalen Sektor der englischsprachigen Theologie erlebt die Heiligung insgesamt eine kleine Renaissance. Davon zeugt ein Sammelband unter dem schlichten Titel *Sanctification*⁶⁴. Der Herausgeber Kelly M. Kapic bemerkt in seiner Einführung:

In recent decades debates about justification have dominated the attention of many Protestants. While at times the cool winds of that season can still blow with great power, there are indications that a new season, with new challenges, is at hand. Evangelicals in particular demonstrate strong signs of a growing need to revisit the topic of sanctification. Fresh concern about this vital theological locus is surfacing, which is wonderful since this is where the church so often lives and breathes.⁶⁵

In der reformierten, deutschsprachigen Theologie ist von diesem Wind noch wenig zu spüren. Die vorliegende Arbeit stößt also in zwei Lücken der Forschung vor. Einerseits ist sie ein evangelischer Beitrag reformierter Prägung zur Enhancement-Debatte. Andererseits leistet sie eine gegenwartsbezogene Interpretation der Heilungslehre Calvins. Dazu kommt ein abgeleitetes Drittes: Bislang wurde noch nirgends die Enhancement-Debatte unter dem Begriff der Heiligung reflektiert.

1.4 Zum Aufbau und zum Vorgehen der Arbeit

Die vorliegende Arbeit ist in zwei Hauptteile gegliedert. Der erste (2) ist der Enhancement-Thematik gewidmet, der zweite entfaltet Calvins Heiligungstheologie (3). Ein nächstes Kapitel verbindet die beiden Perspektiven und sichert den Ertrag der theologischen Betrachtung der aktuellen Diskussionen aus den Life Sciences (4). Am Schluss steht ein kurzes Resümee (5).

Zunächst wird der lebensweltliche Problembereich als Herausforderung für eine theologische Reflexion umrissen. Entsprechend steht die Einführung in die Debatte um Enhancement am Anfang der Untersuchung. Diese Debatte ist weitverzweigt und vielgestaltig; die Ausführungen konzentrieren sich auf drei zentrale Themen: Anthropologie, Verbesserung und Freiheit.

⁶³ Vgl. Park, *Driven*.

⁶⁴ Vgl. Kapic, *Sanctification*.

⁶⁵ Kapic, *Introduction*, 9.

Wie bereits erwähnt, wurde Enhancement im evangelisch-theologischen Diskurs bislang ungenügend zur Kenntnis genommen, daher wird in einem ersten Schritt (2.1) in die Begriffsgeschichte eingeführt und das Feld abgesteckt, das mit dem Begriff „Enhancement“ erfasst wird. Es wird sich zeigen, dass Enhancement erstens insofern einen normativen Gehalt hat, als in der Debatte anthropologische Ideale aktiviert oder in Frage gestellt werden, und zweitens der Begriff etwas sehr Heterogenes bezeichnet. Das Feld lässt sich sinnvoll eingrenzen, wenn Enhancement auf der einen Seite von therapeutischen Maßnahmen und auf der anderen Seite von transhumanistischen Ansätzen, welche die Idee der Überwindung des Menschseins enthalten, abgegrenzt wird.

Die Zentralität der anthropologischen Frage in der Enhancement-Debatte zeigt sich daran, dass praktisch alle Ansätze auf eine von zwei Grundintuitionen der menschlichen Natur gegenüber zurückgeführt werden können. Diese Positionen, die bioliberalen und die biokonservativen, werden im zweiten Abschnitt diskutiert (2.2). Im Verständnis der menschlichen Natur bzw. einer Essenz des Menschlichen unterscheiden sich in der Debatte optimistische und skeptische Standpunkte. Die Enhancement-Debatte ist weitgehend ein (bio-)ethischer Diskurs. Das bedeutet, dass eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen praktisch ausschließlich über positionelle Ansätze möglich ist. Für eine Arbeit, die keine genuin ethische sein will, bedeutet dieser Sachverhalt den steten Versuch, die Themen, die grundsätzlicher Natur sind, so aufzubereiten, dass nicht voreilig Position bezogen wird.

Bei Enhancement geht es um Optimierung im Sinne von Verbesserung. Der dritte Abschnitt (2.3) weist zunächst auf die Ambivalenz dieses Begriffs hin, um dann auf die Motivation dahinter einzugehen. Es wird klar, dass einerseits Mangel Erfahrungen und andererseits die Aussicht auf Vorteile dahinter stehen. Beides ist im Kontext der Leistungsgesellschaft zu verorten, näherhin im Bereich der Erwerbsarbeit. Formen von entgrenzter bzw. subjektivierter Arbeit verlangen von der Arbeitnehmerin, ihre individuellen Fähigkeiten und Ressourcen – auch ihren Körper – so zu optimieren, dass ihre Arbeitskraft möglichst attraktiv ist. Die ökonomische Logik wird somit auf andere Lebensbereiche übertragen. Enhancement stellt hierfür neue Möglichkeiten der Leistungssteigerung und der Mängelbehebung bereit. Das führt weiter zur Frage nach dem Wert von Leistung, wenn diese – plakativ gesagt – durch das Einwerfen einer Pille, statt durch fleißiges Lernen und Üben erreicht wird. Enhancement wird zur Herausforderung in einer Leistungsgesellschaft, weil es die Gesellschaft zwingt, auszuhandeln, wie eine Leistung zustande kommen darf, die dann – im Idealfall – über den Status einer Person entscheidet.

Zentral begegnet der Freiheitsbegriff in den Argumentationen um Enhancement (2.4). Es wird deutlich, dass Enhancement selbstbestimmte Menschen vor-

aussetzt, die sich frei für oder gegen Eingriffe in ihren leiblichen Organismus entscheiden können – besonders deutlich zeigt sich dies bei Selbsteigentums-Ansätzen. Gleichzeitig ist die Fähigkeit zur Selbstbestimmung selbst Ziel von Interventionen. Dahinter steht das Ideal einer freien Entscheidung, die unabhängig sein soll sowohl von eigenen Impulsen als auch von Einflussnahme Dritter. Am Schluss des ersten Hauptteils werden die Ergebnisse gesichert, zusammengefasst und geordnet (2.5).

Der zweite Hauptteil widmet sich der Heiligungslehre Johannes Calvins. Ihrer Kontextualisierung und geschichtlichen Einordnung dienen einleitende Vorbemerkungen, zumal mit Calvin als historischer Gestalt und mit seiner Theologie als reformiertem Erbe oft ein zwiespältiges Image verbunden wird (3.1).

Calvins Heiligungslehre ist nicht ohne seine Anthropologie zu verstehen. Er denkt den Menschen konsequent auf Gott hin. In der Heiligung geht es darum, der Wiederherstellung der durch den Fall verlorenen Beziehung zwischen Gott und Mensch zum Durchbruch zu verhelfen. Calvin entfaltet seine Anthropologie als Geschichte Gottes mit den Menschen. Dieser Geschichte, die über die Schöpfung, den Fall auf die Erneuerung zielt, geht der zweite Abschnitt nach (3.2).

Der dritte Abschnitt (3.3) klärt die pneumatologischen Bedingungen des neuen Menschen. Er nimmt sich des Begriffs des Glaubens an und verortet Calvins Verhältnisbestimmung der soteriologischen Loci von Rechtfertigung und Heiligung in einem Spannungsfeld von tridentinischer Werkgerechtigkeit und Quietismus.

Mit dem vierten Abschnitt (3.4) beginnt die eigentliche Entfaltung der Heiligungslehre Calvins. Am Begriff der Buße macht sich eine die Heiligung charakterisierende Doppelbewegung fest: eine negative, den alten Zustand ablegende und eine positive, den neuen Zustand verwirklichende. Zuerst wird die negative unter dem Begriff der Selbstverleugnung erörtert. Das Ablegen des alten Menschen bedeutet bei Calvin, dass der Mensch frei wird von den Verstrickungen der Welt und menschlichen Maßstäben mit dem Ziel, sich ganz Gott zuzuwenden. Negative Erfahrungen, die Calvin unter das Thema Kreuztragen subsumiert, dienen diesem Prozess.

Das fünfte Kapitel nimmt mit der Zielrichtung christlichen Lebens die positive Bewegung der Heiligung in den Fokus (3.5). Christliches Leben sieht Calvin auf das künftige Leben bei Gott ausgerichtet, was Folgen für die Wahrnehmung und die Gestaltung des gegenwärtigen Lebens zeitigt. Insbesondere wird dies bei Calvins Gesetzesverständnis deutlich. Dadurch, dass dem Menschen ein attraktives Ziel vor Augen steht, leistet er dem Gesetz freiwillig und freudig Folge. Calvins differenzsensible Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Heiligung kommt in der Frage nach dem Subjekt der Heiligung und dem avisierten Grad an Vollkommenheit zur Geltung. Das Subjekt der Heiligung ist eindeutig Gott, aber

ohne Engagement des Menschen ist sie ebenso wenig denkbar. Die Vollkommenheit ist das Ziel, das im Leben im Bewusstsein der prinzipiellen Unvollkommenheit angestrengt wird.

Ein letzter Teil verortet den neuen Menschen bei Calvin in der Gemeinschaft der Kirche (3.6). Durch Wort und Sakramente empfangen die Glieder Hilfe und wachsen in der Beziehung zu Gott. In der Gemeinschaft untereinander erhalten sie einen Vorgeschmack auf das Zukünftige und werden in ihrer Hoffnung darauf gestärkt. Das ruft sie in die Verantwortung für ihr gegenwärtiges Tun.

Die Themen der Enhancement-Debatte werden im Ertragskapitel auf der Grundlage der Heiligungslehre Calvins reflektiert (4). Dabei geht es nicht um eine ethisch-moralische Bewertung von Enhancement, vielmehr sollen konzeptionelle Brücken geschlagen und von Calvin her der Enhancement-Diskurs auf seine Verstehensbedingungen transparent gemacht werden. Der Mensch lässt sich mit Calvin durchaus als sich verbessernder denken; der Maßstab und das Ideal dazu kommen aber von außen, aus der Glaubensperspektive. Daraus ergeben sich Entlastungsfiguren für Ansprüche, die den Menschen potentiell überfordern.

Das abschließende Resümee (5) verdichtet das Resultat und streicht die besondere Leistungsfähigkeit von Calvins Theologie heraus, die im Zusammendenken von Anspruch und Entlastung besteht. Calvin eröffnet einen Raum für Enhancement, weil seine Theologie zwei Regulative bereithält: Einerseits die Bindung an ein Ideal, das aus sich selbst heraus attraktiv ist, was wiederum davor schützt, den Wert des Menschseins über (Verbesserungs-)Verfahren definieren zu wollen.

2 Enhancement: Der verbesserte Mensch und sein Leben auf ein Ziel hin

Ein Student nimmt während der Prüfungszeit *Ritalin* ein, ein Medikament, das eigentlich zur Behandlung einer Aufmerksamkeitsdefizits-/Hyperaktivitätsstörung (ADHS) bei Kindern und Jugendlichen indiziert ist, um seine Konzentrationsfähigkeit zu steigern und damit die Lernproduktivität in der intensiven Belastungsphase zu erhöhen. Eine Frau lässt sich ihre Schamlippen verkleinern, um ihre Sexualität entspannter genießen zu können und mehr Lust zu empfinden. Und ein Radfahrer an der *Tour de France* erwartet von *Erythropoetin* (EPO)¹ eine bessere Sauerstoffversorgung durch die Erhöhung der Erythrozytenzahl in seinem Blut, um schneller den Gipfel des Col du Tourmalet zu erreichen.

Alle drei nehmen (bio-)medizinische oder pharmakologische Hilfe in Anspruch, um einen erhofften Vorteil zu erzielen, den sie auf herkömmliche Weise nicht im selben Ausmaß oder gar nicht erreichen würden. Diese Art von Verbesserungen wird in der Fachdiskussion unter dem Begriff „Enhancement“ zusammengefasst und diskutiert. Im Folgenden wird in diese Materie eingeführt. Der erste Teil widmet sich dem Begriff und der Debatte darüber und grenzt das Themenfeld ein. Enhancement wirft grundlegende Fragen bezüglich des Menschseins auf, so dass anthropologische Reflexionen normativ werden für die ethische Orientierung. Der zweite Teil widmet sich diesen Implikationen der Debatte. Der dritte Teil nimmt sich dem Phänomen „Verbesserung“ an und zeigt anhand der Verschiebungen im Bereich der Erwerbsarbeit, welche Beweggründe hinter Verbesserungshandlungen stecken und wie sich die Wahrnehmung von Leistung unter dem Eindruck von Enhancement verändert. Schließlich zeigt der vierte Teil, dass und inwiefern Enhancement einen freien, selbstbestimmten Menschen voraussetzt und diese Fähigkeiten selbst zum Gegenstand von Enhancement werden können.

1 EPO ist eines der meistverbreiteten Dopingmittel im Radsport. Alex Zülle und Jan Ullrich sind nur zwei Exponenten einer prominent besetzten Runde an überführten EPO-„Sündern“. Ironischerweise wurden durch eine Studie aus dem Jahr 2017 Zweifel laut, ob EPO tatsächlich die Wirkung habe, die ihm im Sport zugeschrieben wird. In einer Doppelblindstudie konnten im praktischen Einsatz keine signifikanten Unterschiede zwischen den Gedopten und der Vergleichsgruppe festgestellt werden. Ein erhöhter Hämoglobingehalt führt also nicht zwangsläufig zu schnellerem Radfahren. Vgl. Heuberger u. a., Effects.

2.1 „Enhancement“: Was wird unter diesem Begriff verhandelt?

Enhancement ist ein schillernder Begriff. Darunter wird einerseits ein bunter Strauß an Einzelphänomenen zusammengefasst, gleichzeitig benennt er die ethische Reflexion darüber. Um des Phänomens habhaft zu werden, empfiehlt sich ein dreistufiges Vorgehen: Zunächst wird an die Ursprünge der Debatte angeknüpft und dann eine aktuelle Definition formuliert, anhand derer eine differenzierte Sicht auf Begriff und Debatte gewonnen wird. Schließlich werden Bereiche und konkrete Anwendungen vorgestellt, um dieses breite Feld zu konturieren.

2.1.1 Die Anfänge der Debatte: Grenzen (in) der Medizin

Aufgrund des Fortschritts auf dem Feld der Biomedizin kann erwartet werden, dass sich menschliches Leben jetzt oder in naher Zukunft auf vielfältige Art und Weise technisch „verbessern“ und signifikant verlängern lässt.² Seit den 1990er Jahren wird dieser Forschungszweig von einer ethischen Reflexion begleitet. Zunächst fand die kritische Auseinandersetzung mit den neu eröffneten Möglichkeiten im Kontext des medizinischen Diskurses statt. Dementsprechend war die frühe Debatte auf medizinethische Fragestellungen bezogen. Insbesondere stand die ärztliche Profession im Fokus und die Frage, ob solcherlei Interventionen überhaupt zum Aufgabenspektrum der Medizin gehören. Die Diskussionen fanden vor dem Hintergrund der Frage nach einer rechtlichen Reglementierung statt und waren auf gesetzgeberische Prozesse ausgerichtet.³ Als erste nationale Ethikkommission bezog 2003 der amerikanische *President’s Council on Bioethics* (PCBE) dazu Stellung.⁴ Dieser stellte damals fest, dass das öffentliche Interesse an der Diskussion angesichts anderer dringlicher Probleme wie AIDS oder Unterernährung nicht vorhanden war. Selbst die (fach-)ethischen Debatten hätten zu jener Zeit die Wichtigkeit des Themas nicht erkannt.⁵ Die differenzierte ethische Diskussion, die sich seither entwickelt hat, wurde wesentlich durch die Studie des

² Vgl. Bostrom/Savulescu, Introduction, 1.

³ Vgl. die Grundlagentexte der Enhancement-Debatte und deren Anordnung in Schöne-Seifert/Talbot, Enhancement.

⁴ Vgl. PCBE, Therapy, XVII. Der Council berät den Präsidenten bzw. die Präsidentin der Vereinigten Staaten in ethischen Fragen in den Bereichen Biomedizin und -technologie. Vgl. URL: <https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/> (08.01.2022).

⁵ Vgl. PBCE, Therapy, 7f.

PCBE angestoßen. Wie in vielen hochkomplexen Technologiedebatten hinkt die öffentliche Diskussion hinterher. Sie findet in der Regel erst dann statt, wenn es um die Zulassung konkreter Techniken geht.⁶

Enhancement wird gewöhnlich sehr allgemein mit „Verbesserung“ übersetzt.⁷ Das Wortfeld des englischen Begriffs erlaubt allerdings auch die Übersetzungen „Verstärkung“, „Steigerung“, „Vergrößerung“ oder „Erweiterung“. Tatsächlich spezifizieren diese Begriffe die Stoßrichtung von Enhancement: Verbesserung durch Vergrößerung, Erweiterung etc. und dies auf biotechnologischem, biomedizinischem oder pharmakologischem Weg. Die Bedeutungsweite und die vielgestaltigen Techniken, die darunter diskutiert werden, haben eine Unschärfe des Begriffs zur Folge. Noch im Jahr 2000 hält das *Lexikon der Bioethik* fest: „Die Terminologie ist zur Zeit nicht exakt fixiert.“⁸ Bis die Bezeichnung „Enhancement“ etabliert war, stand sie neben solchen wie „genetic doping“, „Genverbesserung“ oder „improvement“.⁹

Konzeptionell wurde der Boden zu einer einheitlichen Begrifflichkeit und zur Bestimmung der Thematik von einem Forschungsprojekt unter der Führung von Erik Parens, Philosoph am *Hastings Center*, einem bioethischen Forschungszentrum, gelegt. Die 1998 veröffentlichten Ergebnisse¹⁰ sollten einerseits Begriffsarbeit leisten und gleichzeitig ethisch relevante Aspekte der Problematik herausarbeiten und gewichten. Es ging um plausible Argumente, warum sich jemand ob gewisser neuer Biotechnologien zur Verbesserung menschlicher Fähigkeiten und Eigenschaften Sorgen machen sollte.¹¹ Der Bioethiker und Genetiker Eric T. Juengst¹² systematisiert die Verwendung des Begriffs in den verschiedenen Einzeldiskursfeldern. Er untersucht aus einer Metaposition, die unterschiedlichen Bedeutungen, in der der Enhancement-Begriff verwendet wird. Er geht dabei von folgender Definition aus:

Der Begriff *Enhancement* wird in der Bioethik üblicherweise zur Bezeichnung solcher Eingriffe verwendet, die die menschliche Gestalt oder Leistungsfähigkeit über das Maß hinaus verbessern sollen, das für die Erhaltung oder Wiederherstellung von Gesundheit erforderlich ist.¹³

6 Vgl. bspw. die Abstimmungen 2015/2016 zur Präimplantationsdiagnostik in der Schweiz.

7 Vgl. bspw. Schöne-Seifert/Talbot, Einleitung, 9.

8 Fuchs, Enhancement, 604.

9 Fuchs, Enhancement, 604.

10 Vgl. Parens, Human Traits. Vgl. dazu Schöne-Seifert/Talbot, Einleitung, 10.

11 Vgl. Parens, Better, 1f.

12 Vgl. die deutsche Übersetzung: Juengst, Enhancement.

13 Juengst, Enhancement, 25 (Hvb. i. O.).

Juengst führt Enhancement als Grenzbegriff in zwei unterschiedlich laufenden Debatten ein. Einerseits dient der Begriff – in Fokussierung auf die medizinische Profession – dazu, die Grenzen der Biomedizin und die professionelle Pflicht des Arztes auszuloten. Juengst analogisiert dazu die Rolle von Enhancement mit dem Begriff der „sinnlosen Therapie“ (*futile treatment*). Beide Begriffe bezeichnen Interventionen, die nicht im engen Sinn „medizinische[] Zielsetzungen“¹⁴ verfolgen. Als sinnlos werden Therapien bezeichnet, deren medizinischer Nutzen fraglich oder nicht existent ist. Sobald eine Therapie nicht mehr hilft, ist sie sinnlos. Die Schwierigkeit liegt im Lokalisieren dieser Grenze. Sobald das aber der Fall ist, wird die Therapie abgesetzt. Bei Enhancement kommt eine Schwierigkeit hinzu. Es ist eine Sache, zu beurteilen, wann eine Intervention ein Enhancement darstellt. Eine andere Frage ist, was aus dieser Feststellung evaluativ folgt. Denn Enhancement-Maßnahmen sind, so Juengst, per Definition Eingriffe, die eine „Veränderung zum Guten“¹⁵ anstreben und damit einen klaren Nutzen intendieren: Sie wollen verbessern. Damit dienen sie „demselben Zweck wie alle anderen vom Berufsstand erstrebten Verbesserungen“¹⁶. Gleichzeitig soll der Begriff „Enhancement“ aber die Grenze der Medizin markieren. Im Diskurs geht es also darum, „zu spezifizieren, welche Art von Verbesserung als ‚Enhancement‘ zählt“¹⁷. Hier steht die Selbstvergewisserung der medizinischen Profession im Zentrum, die sich über die Grenzen ihrer Pflicht verständigen muss.

Die zweite Ebene identifiziert Juengst in „den Debatten über die persönliche Entscheidung von Personen für eine Selbstverbesserung oder eine Verbesserung ihrer Kinder“¹⁸. Steht eine Person vor dem Schritt, einen Eingriff an sich oder ihrem Kind vorzunehmen, der als Enhancement taxiert wird, deutet der Terminus auf die moralisch-ethischen Fragen hin, die an diese Situation zu stellen und abzuwägen sind. Er fungiert als „Wegweiser“, um sich „innerhalb der vielen moralischen Grenzen zu orientieren, die für [den jeweiligen] Standort relevant sind“¹⁹. Dass eine Intervention Enhancement-Charakter aufweist, bedeutet nicht automatisch, dass sie nicht durchgeführt werden soll, aber der Begriff weist auf einen moralisch-ethischen Grenzbereich hin, innerhalb dessen eine wohlabgewogene Entscheidung getroffen werden muss.

¹⁴ Juengst, Enhancement, 25.

¹⁵ Juengst, Enhancement, 26.

¹⁶ Juengst, Enhancement, 26.

¹⁷ Juengst, Enhancement, 26.

¹⁸ Juengst, Enhancement, 26.

¹⁹ Juengst, Enhancement, 27.

2.1.2 Enhancement: Ein voraussetzungsreicher Begriff

Die bei Juengst sehr präsenste Auseinandersetzung mit der ärztlichen Profession ist in der aktuellen Diskussion zurückgetreten. Enhancement wird nunmehr in seiner gesamtgesellschaftlichen Dimension wahrgenommen. Exemplarisch dafür steht die einschlägige Studie des *Zentrums für Technologiefolgen-Abschätzung* (TA-Swiss) der Schweiz.²⁰ Die Autorinnen und Autoren übernehmen folgende Arbeitsdefinition einer gemeinsamen Arbeitsgruppe der *Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften* (SAMW) und der *Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften* (SAGW):

Medizinische und biotechnologische Interventionen, die darauf zielen, Menschen in ihren Fähigkeiten und ihrer Gestalt in einer Weise zu verändern, die in den jeweiligen soziokulturellen Kontexten als Verbesserung wahrgenommen wird, deren Zielsetzung nicht primär therapeutischer oder präventiver Art ist.²¹

Diese Definition ist voraussetzungsreich und wirft mehr Fragen auf, als sie beantwortet, wie die TA-Swiss selbst in ihrem Kommentar dazu aufzeigt. Zunächst ist nicht abschließend geklärt, was mit „Verbesserung“ gemeint ist. Verbesserung heißt *deskriptiv*, „dass eine Fähigkeit tatsächlich in erhöhtem Mass vorliegt“²², etwa die Gedächtnisleistung oder das Erinnerungsvermögen. Nur: Ist damit jede Verbesserung ein Enhancement? Das hätte eine Verwässerung des Begriffs zur Folge. Darum ist die Auffassung verbreitet, dass „ausschliesslich Verbesserungen, die über das normale menschliche Mass hinausreichen“²³, als Enhancement bezeichnet werden. Das „normale Maß“ ist wiederum ein vager Begriff, der viel Interpretationsspielraum zulässt. Hinzu kommt die Schwierigkeit, dass die isolierte Verbesserung von Fähigkeiten nicht zwangsläufig zu einer Verbesserung des Gesamtkomplexes Organismus beiträgt. Oftmals wird durch Enhancement eine Leistungssteigerung antizipiert. Aber: „Leistungen ergeben sich aus dem Zusammenspiel verschiedener Fähigkeiten“²⁴. Verbesserung hat zweitens einen *normativen* Gehalt, insofern die Steigerung einer Fähigkeit oder die Veränderung der Gestalt tatsächlich als Verbesserung in einem spezifischen Kontext wahrgenommen wird.

²⁰ Vgl. das deutsche Pendant des *Büros für Technikfolgen-Abschätzung beim Deutschen Bundestag* (TAB): Sauter/Gerlinger, *Mensch*. Vgl. auch der Arbeitsbericht zum TAB-Projekt *Mensch-Maschine-Entgrenzungen*: Kehl/Coenen, *Technologien*.

²¹ Eckhardt u. a., *Human Enhancement*, 5 (Hvb. i. O. getilgt).

²² Eckhardt u. a., *Human Enhancement*, 6.

²³ Eckhardt u. a., *Human Enhancement*, 6.

²⁴ Eckhardt u. a., *Human Enhancement*, 6.

nommen wird. Darum ist der sozio-kulturelle Rahmen bedeutsam für eine Beschäftigung mit Enhancement. Was als Verbesserung gewertet wird, ist abhängig davon, „welches Menschenbild bzw. welches anthropologische Ideal für massgebend gehalten wird“²⁵.

Eine weitere voraussetzungsreiche Unterscheidung betrifft die Absicht. Enhancement meint laut der Arbeitsdefinition Interventionen, die keine „therapeutische oder präventive“ Wirkung zum Ziel haben. Das setzt einerseits voraus, dass Enhancement von einer Therapie oder einer Präventionsmaßnahme unterschieden werden kann und andererseits vornehmlich an „gesunden“ Menschen Anwendung findet. „Gesundheit“ und „Krankheit“ sind jedoch selbst unscharfe Begriffe, die nur schwer voneinander abgegrenzt werden können.²⁶ Darum kann in diesem Zusammenhang nur von „Gewichtungen“²⁷ die Rede sein. Diesem Umstand trägt die Definition durch eine relativierende Einschränkung auf nicht „primär“ therapeutische oder präventive Zielsetzungen Rechnung.

Diese Hinweise der TA-Swiss zu ihrer Arbeitsdefinition haben die Problematik des Begriffs „Enhancement“ illustriert: Seine Extension hängt von der Definition der vorausgesetzten Bezugsbegriffe ab. Mindestens zwei begriffliche Ebenen müssen unterschieden werden: Enhancement steht sowohl für einen mehr oder weniger weiten technischen Komplex von Eingriffen, Behandlungen etc. als auch für ein Bewertungsraster dieser Optionen. Enhancement ist keine neutrale Bezeichnung, sondern ein evaluativ aufgeladener Begriff. Dieser kann je nach Intention grundsätzlich positiv oder negativ sein. Dadurch wird Enhancement für grundsätzlichere, anthropologische Überlegungen geöffnet. Denn was als Verbesserung aufgefasst wird, hängt vom unterstellten menschlichen Ideal ab und von welchem Ausgangszustand ausgegangen wird.

2.1.3 Enhancement: Ein heterogener Gegenstandsbereich

Bereits die frühesten Beiträge zur Enhancement-Debatte zeichneten sich durch eine große Breite an Phänomenen aus. Schönheitschirurgie, Doping im Sport und die Anwendung des Medikaments *Prozac* auf Menschen ohne entsprechende Indikation waren breit diskutierte Beispiele. Gleichzeitig wurden Fragen aufgeworfen, die sich ins Utopische vorwagten und von der Entwicklung in der (Human-) Genetik angetrieben wurden: Enhancement am Nachwuchs (genetisch und

²⁵ Eckhardt u. a., Human Enhancement, 6.

²⁶ Vgl. Eckhardt u. a., Human Enhancement, 9f.

²⁷ Eckhardt u. a., Human Enhancement, 7.

pharmakologisch) und im Alter (Anti-Aging/*Longevity*). Die Themencluster sind pragmatischer Natur, insofern sie den Diskurs ordnen. Entsprechend sind sie in etwa dieselben geblieben, auch wenn sich die ethische Diskussion im Vergleich zu ihren Anfängen stark ausdifferenziert hat: Schönheit, Sport (Doping), Neuroenhancement²⁸, Nachwuchs und *Longevity*.

Ein Blick auf die unter diesen Themenfeldern versammelten Techniken steigern die Unübersichtlichkeit und Vielfalt dessen, auf was mit Enhancement referiert wird. Die *TA-Swiss* bietet einen (nicht abschließenden) Überblick über Verfahren, die potentiell leistungssteigernd wirken.²⁹ Im Bereich der vorgeburtlichen Eingriffe stellt die Präimplantationsdiagnostik (PID) ein bereits etabliertes technisches Verfahren dar. In der Schweiz sind die gesetzlichen Grenzen dabei so gesteckt, dass Anwendungen, die auf eine erhöhte Leistungsfähigkeit zielen, nicht zulässig sind.³⁰ Ohnehin ist das Potential der PID als Enhancement-Technik noch nicht bekannt. Anders sieht dies bei Eingriffen in die menschliche Keimbahn aus, bei denen zwar die technischen Grundlagen vorhanden sind, ihre Anwendung jedoch hoch umstritten ist. Aufsehen hat 2018 ein Forscher aus China erregt, der dahingehend in die Keimbahn von Embryonen in frühestem Entwicklungsstadium eingegriffen hat, dass die daraus entstandenen Babys (und deren potentielle Nachkommen) immun gegen das HI-Virus sein sollen.³¹

Bei den Techniken für Erwachsene und Kinder ist die Spannbreite enorm und ihr Potential als Enhancement unterschiedlich zu bewerten. Gentherapien, auch als Gendoping bezeichnet, liegen derzeit nicht im Bereich des Möglichen. Zu Stammzellbehandlungen wird zwar intensiv geforscht, ob sie Leistungssteigerungszwecken dienen, ist aber unklar. Künstliche Implantate und Operationen sind breit etablierte Verfahren zu therapeutischen Zwecken oder im Bereich der Schönheitschirurgie. Überlegungen zur Optimierung von Körperproportionen, um die sportliche Leistung zu beeinflussen, oder das Einsetzen von Chips ins Gehirn sind hingegen (derzeit) hypothetischer Natur. Gerade auf dem Feld des Neuroenhancements gibt es weniger invasive und daher verbreitete Verfahren. Pharmakologische Präparate steigern etwa die sportliche oder sexuelle Leistungs-

28 Neuroenhancement kann binnendifferenziert werden in kognitives, emotionales und moralisches Enhancement. Eine Übersicht bieten Schöne-Seifert u. a., *Neuro-Enhancement*; Savulescu/ter Meulen/Kahane, *Human Capacities* und Leefmann, *Autonomie*.

29 Vgl. Eckhardt u. a., *Human Enhancement*, 14–18.

30 „Zum einen darf sie [die PID, MF] von Paaren in Anspruch genommen werden, die Träger einer schweren Erbkrankheit sind. Zum anderen können sich Paare für diese Untersuchung entscheiden, die auf natürlichem Wege keine Kinder bekommen können. Alle weitergehenden Anwendungen bleiben verboten.“; Bundesamt für Gesundheit, Zulassung.

31 Vgl. Kusma/Lemcke, *Behauptung*.

higkeit, was nicht in jedem Fall legal ist. Zählt man mentales Training, psychologische oder Ernährungsberatung und Kosmetika auch dazu – und das tut die *TA-Swiss* –, verbreitert sich der Enhancement-Begriff nochmals gewaltig.

Dieser kann zusätzlich mit dem Begriff des „Transhumanismus“ ergänzt werden, der wiederum für ein weit verzweigtes Diskussionsfeld steht. Darunter fallen Formen von Mensch-Technik-Verschmelzungen (Cyborgs) und künstliche Intelligenzen. In gewissen Ausprägungen wird der Transhumanismus gar zu einer philosophischen Disziplin. Mehr noch als bei den „klassischen“ Enhancement-Anwendungen intendiert der Transhumanismus die Überwindung des Menschseins im Blick auf eine höher entwickelte Spezies. In dieser Arbeit wird darauf verzichtet, trans- oder posthumanistische Ansätze in den Enhancement-Begriff zu integrieren. Enhancement ist dann sinnvoll eingegrenzt, wenn der Begriff einerseits auf die Verbesserung des Menschen, nicht auf seine Überwindung fokussiert, und andererseits sich gegenüber herkömmlichen Techniken der Therapie abgrenzt. Ansonsten droht er uferlos zu werden.

2.2 Überholt oder zu bewahren? Anthropologische Implikationen der Enhancement-Debatte

Angefangen beim *Tigh-Gap*, der Lücke zwischen den geschlossenen Schenkeln einer Frau, über Doping, Self-Monitoring, Enhancement, Genetik, Human Engineering und Cyborgs: Konrad Paul Liessmann, österreichischer Philosoph und Publizist, konstatiert und kritisiert angesichts menschlicher Anstrengungen, sich zu verbessern, zu optimieren und zu perfektionieren, dass der moderne Mensch im Modus seiner Verneinung lebt. Also, dass er gar nicht mehr „Mensch“ sein will, da dieses Konzept höchst mangelhaft, fehleranfällig und vor allem: endlich ist. Der Mensch ist das, was nicht mehr sein soll, was überholt ist und darum überholt werden muss.³² „Wer heute nach dem Menschen fragt, fragt immer auch danach, ob wir überhaupt noch Menschen sein wollen.“³³ Das ist die eine Lesart.

Eine andere ist ebenso gut möglich. Eine, die den Menschen als Wesen begreift, das sich nicht zuletzt dadurch auszeichnet, dass es sich Vorstellungen von sich und dem, was es sein und werden will, machen kann und so sich stets verbessern und seine Grenzen verschieben will. In dieser Deutung stehen die neuen Handlungsmöglichkeiten der Biotechnologie und -medizin in einer Kontinuität mit althergebrachten Techniken.³⁴ Menschen versuchen seit jeher ihre Möglichkeiten und Handlungsspielräume zu erweitern. Die Techniken, die dabei zur Anwendung kommen, unterscheiden sich über die Zeit nur graduell – sie werden lediglich artifizierter und mehr technisches Wissen ist für ihre Anwendung erforderlich –, nicht kategorial. Ebenso entsprechen die angestrebten Ziele – wenn der Kontinuitätsthese gefolgt wird – jenen, die Menschen schon immer hatten: „ein *gesundes* und ein *glückliches* Leben zu führen, das *lange währt*. Außerdem wünschen sich die meisten ebendiese Möglichkeit für ihre *Nachkommen*.“³⁵ Nick Bostrom und Julian Savulescu resümieren: „In one sense, *all* technology can be viewed as an enhancement of our native human capacities“ und fragen:

How is taking modafinil³⁶ fundamentally different from imbibing a good cup of tea? How is either morally different from getting a full night's sleep? Are not shoes a kind of foot enhancement, clothes an enhancement of our skin?³⁷

³² Vgl. Liessmann, *Neue Menschen*, bes. 24.

³³ Liessmann, *Neue Menschen*, 24.

³⁴ Vgl. dazu Heilinger, *Anthropologie*, 33–41.

³⁵ Heilinger, *Anthropologie*, 38f. (Hvb. i. O.).

³⁶ Modafinil ist ein in der Schweiz zugelassenes Medikament zur Behandlung von Narkolepsie. Mit dem Effekt des Wachhaltens eignet es sich als sogenannte *smart drug*, was als eine Form von Enhancement gilt. Vgl. URL: <http://www.pharmawiki.ch/wiki/index.php?wiki=Modafinil> (08.01.2022).

Diese skizzenhafte Gegenüberstellung von divergierenden Perspektiven auf Enhancement zeigt, dass die Debatten tiefgehende Fragen danach berühren, was der Mensch ist und sein soll, was seine „Natur“ ist und inwiefern diese verändert werden kann und soll. Im Kern berührt dies die Frage der anthropologischen Bestimmung als Natur- und Kulturwesen. Im folgenden Kapitel wird diesen Fragen nachgegangen und gezeigt, dass das jeweils in Anschlag gebrachte Verständnis der „menschlichen Natur“ die Argumentation für oder gegen Enhancement entscheidend beeinflusst.

2.2.1 Die Frage nach dem Menschen

Als eigenständige wissenschaftliche Disziplin hat sich die Anthropologie, insbesondere durch die Arbeiten Johann Gottfried Herders³⁸ und Immanuel Kants, gegen Ende des 18. Jahrhunderts ausgebildet,³⁹ nachdem in der Aufklärung die Frage nach dem Menschen aus dem Schatten der Frage nach Gott getreten ist.⁴⁰ Immanuel Kant versteht die Aufgabe der Philosophie in der Beantwortung von vier Fragen, aus denen sich jeweils philosophische Disziplinen ergeben. Die Frage „Was kann ich wissen?“ wird in der Metaphysik bearbeitet. „Was soll ich thun?“ betrifft die Moral und „Was darf ich hoffen?“ die Religion. Die Anthropologie fragt „Was ist der Mensch?“⁴¹. „Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen“⁴², denn die ersten drei Fragen können unter die letzte subsumiert werden. Insofern ist bei Kant alle Philosophie letztlich Anthropologie.

Herder, der zweitweise bei Kant in Königsberg studierte, hat mit der Idee vom „Mängelwesen“ den „populärste[n] und zugleich missverständlichste[n] Begriff der philosophischen Anthropologie“⁴³ aus der Antike in die Neuzeit überführt. Laut Herder ist gesichert, dass „der Mensch den Tieren an Stärke und Sicherheit des Instinkts weit nachstehe, ja dass er das, was wir bei so vielen Tiergattungen angeborene Kunstfähigkeiten und Kunsttriebe nennen, gar nicht habe“⁴⁴. Gleichzeitig können doch „Lücken und Mängel nicht der Charakter seiner Gattung sein“⁴⁴. Gerade „in der Mitte dieser Mängel, in der Höhle jener großen Entbeh-

37 Bostrom/Savulescu, Introduction, 2 (Hvb. i. O.).

38 Vgl. insb. Herder, Geschichte.

39 Vgl. Bohlken/Thies, Einleitung, 1.

40 Vgl. Hügli, Vorwort, 7.

41 Kant, Logik, 25.

42 Brede, Mängelwesen, 712.

43 Herder, Ursprung, 266 (Hvb. i. O. getilgt).

44 Herder, Ursprung, 270 (Hvb. i. O. getilgt).

rungen von Kunsttrieben“ liegt bei Herder denn auch „der Keim zum Ersatze“.⁴⁵ Ihre Instinkte binden die Tiere an einen engen Wirkungsradius und sichern ihnen darin ihr Überleben.⁴⁶ Der Mensch hat eine „weitere Aussicht. Er hat kein Einziges Werk, bei dem er also auch unverbesserlich handle; aber er hat freien Raum, sich an vielem zu üben, mithin sich immer zu verbessern. Jeder Gedanke ist nicht ein unmittelbares Werk der Natur, aber eben damit kanns sein eigen Werk werden.“⁴⁷ Der Mangel an Instinkten bedeutet ein Mehr an Freiheit. Die spezifisch menschlichen Eigenschaften, durch die seine Mängel kompensiert werden, sind „Verstand, Vernunft, Besinnung usw.“⁴⁸.

Arnold Gehlen⁴⁹ hat den Begriff vom Mängelwesen im 20. Jahrhundert prominent aufgenommen:

Morphologisch ist nämlich der Mensch im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächlich durch *Mängel* bestimmt, die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepasstheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d. h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: also wesentlich negativ. Es fehlt das Haarkleid und damit der natürliche Witterungsschutz; es fehlen natürliche Angriffsorgane, aber auch eine zur Flucht geeignete Körperbildung; der Mensch wird von den meisten Tieren an Schärfe der Sinne übertroffen, er hat einen geradezu lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten und er unterliegt während der ganzen Säuglings- und Kinderzeit einer ganz unvergleichlich langfristigen Schutzbedürftigkeit. Mit anderen Worten: innerhalb *natürlicher*, urwüchsiger Bedingungen würde er als bodenlebend inmitten der gewandtesten Fluchttiere und der gefährlichsten Raubtiere schon längst ausgerottet sein.⁵⁰

Bei Gehlen kompensiert der Mensch seine Mängel, „indem er die Welt tätig ins Lebensdienliche umarbeitet“ und „Techniken“⁵¹ entwickelt, die seine verhältnismäßig große Schutzbedürftigkeit und seine prekäre Überlebensfähigkeit ausgleichen. Das ist die menschliche Kulturtätigkeit. Was den Tieren ihre Umwelt ist, ist dem Menschen seine Kultur. Ohne diese ist er nicht denkbar, weil er ohne sie gar nicht existieren würde, insofern „gibt [es] keinen ‚Naturmenschen‘ im strengen Sinne“⁵².

⁴⁵ Herder, Ursprung, 270 (Hvb. i. O. getilgt).

⁴⁶ Vgl. Pleger, Handbuch, 104.

⁴⁷ Herder, Ursprung, 271 (Hvb. i. O. getilgt).

⁴⁸ Herder, Ursprung, 271 (Hvb. i. O. getilgt).

⁴⁹ Gehlen, Mensch.

⁵⁰ Gehlen, Mensch, 33 (Hvb. i. O.).

⁵¹ Gehlen, Mensch, 37.

⁵² Gehlen, Mensch, 38.

Gehlen gehört zusammen mit Max Scheler und Helmuth Plessner zu den Gründungsfiguren der Philosophischen Anthropologie.⁵³ Diese Strömung innerhalb der philosophischen Disziplin war derart erfolgreich und wirkmächtig, dass Wolfhart Pannenberg in den 1960er-Jahren diagnostizierte: „Wir leben in einem Zeitalter der Anthropologie.“⁵⁴ Auf dem Weg zu einem „umfassende[n] Verständnis des Menschen“⁵⁵ sieht Pannenberg die Anthropologie als Substitut der Metaphysik. Wenn auch nicht umfassend, ist das Verständnis des Menschen heute mindestens verästelter geworden. In den zweihundert Jahren seit ihren Anfängen bei Herder und Kant hat sich eine beinahe unüberschaubare Vielzahl an Ansätzen zur menschlichen Selbstthematisierung entwickelt. Eike Bohlken und Christian Thies differenzieren in ihrem Handbuch nicht weniger als dreiundzwanzig unterschiedliche anthropologische Herangehensweisen. Hier steht die Theologische Anthropologie – um nur einige zu nennen – neben Behaviorismus, Pragmatismus, Kulturphilosophie, Verhaltensgenetik, Literarischer Anthropologie, und auch Enhancement und Transhumanismus bezeichnen solche.⁵⁶

Allen ist gemein, dass sie menschliche Bemühungen sind, sich selber zu verstehen. Der Mensch ist, vor diesem Hintergrund gesehen, „das reflexive Lebewesen“⁵⁷. Denn er „kann fragen“⁵⁸. Und indem Menschen nach sich selbst fragen, zeichnen sie ein bestimmtes Bild des Menschseins, das nicht rein deskriptiv ist, sondern immer schon als Leitbild funktioniert, weil „jede Selbstbeschreibung immer auch als Grundlage gegenwärtigen und zukünftigen Handelns in den Blick kommt. [...] Der Mensch findet sich nicht nur als anthropologische Tatsache vor, sondern steht unvermeidlich vor der Aufgabe, sich auf dem Wege (s)einer Lebensführung erst zu einem Menschen zu machen“⁵⁹. Folgt man dieser Sichtweise, kann neben der Reflexivität ein zweiter anthropologischer Hinweis gewonnen werden: Es geht beim Menschen nicht nur darum, was er ist, sondern vielmehr darum, was er sein will.⁶⁰ Anthropologie wird in modernen und postmodernen Gesellschaften der normative Bestimmungsort ethischer Orientierung. Dementsprechend präformieren die Selbstentwürfe und der Umgang mit den spezifischen Mängeln der menschlichen Gattung die Einschätzungen in Bezug auf Enhancement, wie sich im Folgenden zeigen wird.

53 Vgl. Heilinger, Anthropologie, 44.

54 Pannenberg, Mensch, 5.

55 Pannenberg, Mensch, 5.

56 Vgl. Bohlken/Thies, Handbuch.

57 Pleger, Handbuch, 12.

58 Mathwig, Mensch, 17 (Hvb. i. O.).

59 Bohlken/Thies, Einleitung, 6.

60 Vgl. Heilinger, Anthropologie, 18 und Striet, Fortschritt, 131.

2.2.2 Steht alles zur Disposition? Die „menschliche Natur“ in der Enhancement-Debatte

Durch die Fortschritte und Erfolge der Naturwissenschaften gewannen „naturalistische“ Antworten auf die Frage, was der Mensch sei, an Plausibilität und Bedeutung. Es wird gar – zwar noch zögerlich – von einer „anthropologischen Wende“⁶¹ angesichts „der gegenwärtigen Konjunktur naturalistischer Strömungen“⁶² gesprochen. Bernward Gesang lässt solche Aussagen als naturalistisch gelten, die den Menschen „stärker als Produkt seiner Biologie“⁶³ wahrnehmen und ihn durch die Anwendung der naturwissenschaftlichen Fachterminologie objektivieren.⁶⁴ Dabei erheben diese Reflexionen den Anspruch, Antworten auf philosophische Fragen zu liefern, sie gewissermaßen zu naturalisieren. Auf diese Weise weisen sich die Naturwissenschaften als „privilegierten, wenn nicht sogar den einzigen legitimen Zugang zur Wirklichkeit“⁶⁵ aus. Ein Beispiel mögen die Versuche geben, „Freiheit“ in Hirnprozessen zu finden oder nachzuweisen.⁶⁶ Ulrich Körtner sieht in der Veränderung der Frontstellung zwischen natur- und geisteswissenschaftlichen Erklärungsstrategien das Zurückschlagen des Pendels. Denn im 19. Jahrhundert hätten die Geisteswissenschaften ihrerseits ihre Kollegen in der Naturwissenschaft nicht für ganz voll genommen.⁶⁷ Wie dem auch sei, der mit Nachdruck vorgetragene Geltungsanspruch der sogenannten Life Sciences bringen philosophische Bemühungen unter Zugzwang, alternative Menschenbilder⁶⁸ in den Diskurs einzubringen und reduktionistische Tendenzen des naturalistischen Zugangs aufzuzeigen.⁶⁹

Durch das Überhandnehmen naturalistischer Ansätze verschiebt sich die Wahrnehmung des Menschen und seiner „Natur“. Das zeigt sich in herausragender Weise am Diskurs über Enhancement. Nachdem die menschliche Natur vormals die – nicht unproblematische – Funktion hatte, Grenzen des Zulässigen zu ziehen, gehört diese „nun selber zum Bereich des von Menschen Veränderbaren und rückt in den Horizont der Frage, ob der Mensch das, was er aus sich

61 Vgl. Hügli, Vorwort.

62 Hügli, Vorwort, 8.

63 Gesang, Perfektionierung, 60.

64 Vgl. dazu Heilinger, Anthropologie, 46–52.

65 Heilinger, Anthropologie, 48.

66 Vgl. die grundlegende und dazu klassisch gewordene Arbeit Libet, Mind Time.

67 Vgl. Körtner, Mensch, 130.

68 Vgl. etwa Haarmann, Natur.

69 Vgl. auch Nowotny/Testa, Gene, 24–26.

machen kann, auch machen soll“⁷⁰. Die Frage, was der Mensch ist, sein will und sein soll, erhält durch Biotechnologie geradezu eine existentielle Brisanz. Dabei können anthropologische Überlegungen orientierend wirken, nicht bloß, um Entscheidungen am Lebensanfang (PID, PND) oder an seinem Ende (assistierter Suizid) zu begründen oder zu rechtfertigen,⁷¹ sondern auch innerhalb der Enhancement-Debatte.⁷² Ansichten über die „menschliche Natur“ werden mit unterschiedlichen, teils mit sich gar widersprechenden Intentionen eingespielt. Anthropologie wird so zur Grundlage moralischer Orientierung.

In der Debatte können grob – in sich sind sie differenziert und different⁷³ – zwei Grundintuitionen der menschlichen Natur gegenüber ausgemacht werden, welche die jeweilige Haltung zu Enhancement in eine bestimmte Richtung lenken. Sie werden gemeinhin als biokonservativ bzw. bioliberal bezeichnet.

Biokonservative Positionen⁷⁴ zeichnen sich durch ein Unbehagen gegenüber Eingriffen in eine so oder so geartete Natürlichkeit des Menschen aus. Sie berufen sich auf Konzepte wie die Menschenwürde, die körperliche Integrität, die Identität, die Abstammung und dergleichen. Sie argumentieren aus der Perspektive des Lebensschutzes und gehen von einem intrinsischen Wert der menschlichen Natur aus, indem sie beispielsweise den Geschenkcharakter des Lebens herausstreichen. Die Endlichkeit und Unvollkommenheit menschlichen Lebens sind für biokonservative Ansätze kein Anlass zur technischen Überwindung, sondern haben grundlegend normative Bedeutung für das Menschsein und insbesondere für das menschliche Zusammenleben. Wichtige Stimmen dieser Richtung sind Francis Fukuyama, auf dessen Position unten näher eingegangen wird, Michael Sandel⁷⁵ oder Jürgen Habermas⁷⁶.

Diesen biokonservativen stehen die *bioliberalen* Positionen gegenüber, die vielmehr auf Autonomie, (Wahl-)Freiheit, Selbstbestimmung und Risiko-Nutzen-Abwägungen rekurrieren. Für sie hängt die Identität des Menschseins nicht an der natürlichen Konstitution und so stehen sie Möglichkeiten zur Selbstveränderung optimistisch gegenüber.⁷⁷ Mehr noch: Enhancement kann in bioliberalen Ent-

⁷⁰ Hügli, Vorwort, 8 f.

⁷¹ Vgl. dazu Körtner, Mensch, 126 f.

⁷² So versucht bspw. Jan-Christoph Heilinger vermittelt normativ-anthropologischen Argumenten, handlungsleitende Bewertungskriterien für Enhancement-Techniken zu gewinnen. Vgl. Heilinger, Anthropologie.

⁷³ Tina-Louise Eissa bietet einen Überblick über die Positionen, vgl. Eissa, Gesünder, 24–35.

⁷⁴ Vgl. Clarke/Roache, Enhancement, 55–63 und Eissa, Gesünder, 24–26.

⁷⁵ Vgl. Sandel, Plädoyer.

⁷⁶ Vgl. Habermas, Zukunft.

⁷⁷ Vgl. Eissa, Gesünder, 27 und Clarke/Roache, Enhancement, 55–63.

würfen gar als Inbegriff der menschlichen Natur begegnen, wenn nämlich das Streben nach Optimierung und Perfektionierung als etwas zutiefst Menschliches und darum „Natürliches“ begriffen wird.⁷⁸ Die oben zitierten Autoren Nick Bostrom und Julian Savulescu sind entschiedene Bioliberaler ebenso wie John Harris⁷⁹.

Um die Funktion des Arguments von der menschlichen Natur in der Debatte aufzeigen zu können, wird im Folgenden exemplarisch je eine Position skizziert.

2.2.3 Der gefährdete sichere Hafen: Die biokonservative Position Francis Fukuyamas

Francis Fukuyama will als Politikwissenschaftler die Rückwirkungen, welche die modernen Biowissenschaften auf das Verständnis von Politik und Gesellschaft haben, kritisch untersuchen. Die „menschliche Natur“ spielt dabei eine gewichtige Rolle. Sie begründet in seinem Ansatz die Menschenwürde, aus der er wiederum die Menschenrechte ableitet. In seinem 2002 erschienen Buch *Das Ende des Menschen*⁸⁰ (im englischen Original: *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*⁸¹) identifiziert der 1952 geborenen US-Amerikaner die menschliche Natur mit der genetischen Ausstattung des *Homo sapiens*:

Die menschliche Natur ist die Summe von Verhaltensformen und Eigenschaften, die für die menschliche Gattung typisch sind, sie ergibt sich eher aus genetischen Umständen als aus Umweltfaktoren.⁸²

Was „gattungstypisch“ ist, ermittelt Fukuyama statistisch: „Es bezieht sich auf etwas, das dem Mittelwert der Verteilung von Verhaltensformen und Eigenschaften nahe kommt.“⁸³ Die genetische Ausstattung bestimmt also den Spielraum, in dem sich (Extrem-)Abweichungen vom Durchschnitt ausbilden können. Was die menschliche Natur ist, also was das Alleinstellungsmerkmal – die *differentia specifica* – des Menschen ist, will Fukuyama mittelst neuester Erkennt-

⁷⁸ Vgl. Gesang, Perfektionierung, 12.

⁷⁹ Vgl. Harris, Evolution.

⁸⁰ Vgl. Fukuyama, Ende.

⁸¹ Vgl. Fukuyama, Future.

⁸² Fukuyama, Ende, 185.

⁸³ Fukuyama, Ende, 185.

nisse der Naturwissenschaften herausfinden und an diesen die klassischen philosophischen Definitionen messen.⁸⁴

In herausragender Weise unterscheidet das Erkenntnisvermögen, also die „Weise, in der wir begreifen, lernen und uns geistig entwickeln“⁸⁵, die Menschen von anderen Gattungen. Fukuyama verdeutlicht dies am Sprachvermögen. Es gibt zwar unterschiedliche Sprachen, aber Menschen können fremde Sprachen erlernen, was eine Art Tiefengrammatik nahelegt, also grundlegende Strukturen, welche die Basis für alle Sprachen bilden. Es sind, so folgert Fukuyama, also die „Gene – und nicht die Kultur“, die der „Fähigkeit zum Erlernen von Sprachen“⁸⁶ zugrunde liegen.

Die Vorstellung des menschlichen Gehirns als *tabula rasa*, wie sie John Locke entwickelt hatte, hält nach Fukuyama den neuesten Erkenntnissen der Neuropsychologie nicht mehr stand: Vielmehr ist das Hirn „ein modulares Organ“, „dessen hoch angepasste kognitive Strukturen meist einzig bei der Gattung Mensch auftreten. Es gibt tatsächlich so etwas wie angeborene Ideen oder – genauer gesagt – ererbte gattungstypische Formen von Wahrnehmung sowie gattungsspezifische emotionale Reaktionen auf Erkenntnisse.“⁸⁷ Aus diesen „gattungsspezifischen emotionalen Reaktionen“ deduziert Fukuyama einen angeborenen „Sinn für Sittlichkeit, der sich im Laufe der Zeit aus den Bedürfnissen der Hominiden heraus entwickelt hat, die zu einer zutiefst sozialen Gattung werden sollten“⁸⁸. Dies macht Fukuyama am Beispiel des Kindsmordes fest. In vielen Kulturen ist dieses Phänomen beobachtbar, jedoch nur dort, wo prekäre Lebensumstände und -situationen die elterliche Liebe zurückzudrängen vermögen. Der gesellschaftliche Konsens aber – das gilt für Mord allgemein – ist, dass er verhindert und, wo dies nicht möglich ist, verurteilt werden muss. Daraus folgert Fukuyama: „Es gibt [...] dem Menschen angeborene emotionale Reaktionen, die innerhalb der gesamten Gattung zur Herausbildung von Moralvorstellungen relativ einheitlicher Art führen.“⁸⁹

Damit hat Fukuyama herausgearbeitet, dass die über Generationen hinweg weitergegebene genetische Disposition des Menschen, seine Natur, das zwischenmenschliche Zusammenleben grundiert und ermöglicht.⁹⁰ Warum aber das menschliche Genom schützenswerter ist als das eines Regenwurms, hat er damit

⁸⁴ Vgl. Fukuyama, Ende, 197.

⁸⁵ Fukuyama, Ende, 198.

⁸⁶ Fukuyama, Ende, 198.

⁸⁷ Fukuyama, Ende, 199.

⁸⁸ Fukuyama, Ende, 201.

⁸⁹ Fukuyama, Ende, 201.

⁹⁰ Vgl. Weiß, Auflösung, 39 f.

doch nicht geklärt. Was macht die „Würde“ des Menschen aus? Fukuyama bezeichnet sie als „Faktor X“⁹¹, als das, was übrigbleibt, wenn von allen „zufälligen und nebensächlichen Eigenschaften“ einer Person abstrahiert wird. Dazu gehören: „Hautfarbe, Aussehen, Klassenzugehörigkeit und Wohlhabenheit, Geschlecht, kulturelle Herkunft, selbst die natürlichen Talente“⁹². Dieser Faktor X entscheidet, ob jemand zur Gattung Mensch gehört oder nicht. Er beschreibt die „Essenz des Humanen“⁹³. Was diese umfasst, ist nicht auf einen einzelnen Begriff – Vernunft, Bewusstsein, Sprache, Gefühl, Sozialität etc. – zu bringen, sondern sie besteht in der Komplexität dessen, was Menschsein ausmacht. „Jeder Angehörige der Gattung Mensch verfügt über eine genetische Ausstattung, die es ihm erlaubt, ein vollständiges Menschenwesen zu werden, und diese Ausstattung unterscheidet den Menschen entscheidend von anderen Lebewesen.“⁹⁴ Fukuyama will diese Komplexität geschützt wissen. Denn sobald „die Einheit“ und „die Kontinuität der menschlichen Natur“⁹⁵ gefährdet sind, stehen für Fukuyama zugleich die Menschenrechte auf dem Spiel.

Die menschliche Natur ist sehr formbar, und wir haben eine Fülle von Wahlmöglichkeiten, die mit dieser Natur vereinbar sind. Aber wir sind nicht grenzenlos wandlungsfähig, und die Elemente, die konstant bleiben – insbesondere unser gattungstypisches Ensemble von emotionalen Reaktionen –, bilden einen sicheren Zufluchtsort, der es uns erlaubt, Fühlung zu allen anderen menschlichen Wesen zu halten.⁹⁶

Biotechnologische Eingriffe gefährden in Fukuyamas Augen diesen sicheren Hafen und damit das menschliche Zusammenleben insgesamt, weil sich durch sie die gemeinsam geteilte Natur potentiell auflöst. Damit verlöre die Menschheit den Sinn für das synchrone und diachrone Gemeinsame ihrer Gattung. Der Mensch wäre dann nicht mehr Mensch. Ob die posthumane Alternative besser wäre, ist für Fukuyama schlicht nicht absehbar, er stellt es jedenfalls in Frage.⁹⁷

⁹¹ Fukuyama, Ende, 210.

⁹² Fukuyama, Ende, 210.

⁹³ Fukuyama, Ende, 211.

⁹⁴ Fukuyama, Ende, 239.

⁹⁵ Vgl. Fukuyama, Ende, 240.

⁹⁶ Fukuyama, Ende, 300.

⁹⁷ Vgl. Fukuyama, Ende, 300 f.

2.2.4 Mit der Natur über die Natur hinaus: Die biolibérale Position der Evolutionsheuristik

Als Beispiel, wie aus einer bioliberalen Perspektive die menschliche Natur in die Debatte getragen wird, dient der Ansatz⁹⁸ der „Evolutionsheuristik“⁹⁹ („evolution heuristic“¹⁰⁰) von Nick Bostrom und Anders Sandberg, die beide in Oxford lehren. Bostrom und Sandberg stellen fest, dass der Begriff der „Weisheit der Natur“ in der Enhancement-Debatte ein wichtiger Faktor ist, weil er implizit als Grundintuition die jeweilige Haltung positiv – wenn die Vorstellung einer Naturweisheit abgelehnt wird, etwa bei Transhumanisten – oder negativ – wenn eine solche affirmiert wird, etwa bei Biokonservativen – beeinflusst. Die beiden schwedischen Philosophen beschreiten einen Mittelweg. Sie möchten über ihr Konzept den Gedanken der Naturweisheit produktiv in die Debatte einbringen und seine Chancen und Grenzen hinsichtlich der Beurteilung von Enhancement-Techniken ausloten.¹⁰¹

Die Evolution verstehen Bostrom und Sandberg als „Prozess, der stark genug war, um Systeme wie das menschliche Gehirn zu entwickeln – die weitaus komplexer und fähiger sind als alles, was Humanwissenschaftler oder Ingenieure zu schaffen in der Lage waren“¹⁰². Es wäre also anmaßend davon auszugehen, dass Menschen grundsätzlich fähiger als die Evolution selbst wären, um deren Systeme zu verbessern oder zu reparieren. Gleichzeitig sehen sie Möglichkeiten, die menschliche Natur in konkreten Fällen zu verbessern. Die Evolutionsheuristik ist ihr Werkzeug, diese Potentiale zu erkennen, ihren Erfolg und ihre Risiken abzuschätzen. Dabei gehen sie von folgender Überlegung aus:

Um zu entscheiden, ob wir irgendeinen Aspekt oder ein System modifizieren wollen, ist es hilfreich zu prüfen, warum das System diesen Aspekt überhaupt besitzt. Gleichmaßen stellt sich die Frage, warum das System irgendein neues Merkmal noch nicht aufweist, wenn wir beabsichtigen, es einzufügen.¹⁰³

Bevor man also den menschlichen Organismus durch Eingriffe verändern bzw. verbessern möchte, ist die Frage zu stellen, warum dieser die gewünschte Eigenschaft oder den gewünschten Aspekt nicht entwickelt hat oder in eine andere

98 Vgl. Bostrom/Sandberg, Weisheit. Eine englische Version desselben Aufsatzes ist erschienen unter: Bostrom/Sandberg, Wisdom.

99 Bostrom/Sandberg, Weisheit, 85.

100 Bostrom/Sandberg, Wisdom, 377.

101 Vgl. Bostrom/Sandberg, Weisheit, 85.

102 Bostrom/Sandberg, Weisheit, 84.

103 Bostrom/Sandberg, Weisheit, 85.

Richtung als in die vom Eingriff intendierte. Das ist die der Evolutionsheuristik zugrundeliegende „evolutionäre Optimalitätsaufgabe“¹⁰⁴ („evolutionary optimality challenge“¹⁰⁵), die sich in folgende Frage übersetzen lässt: „Wie können wir realistisch hoffen, das Werk der Evolution zu verbessern?“¹⁰⁶. Durch ihre Bearbeitung kann abgeschätzt werden, ob ein beabsichtigtes Enhancement tatsächlich einen Mehrwert bietet. Antworten erwarten Bostrom und Sandberg von drei Seiten: erstens von *veränderten Trade-Offs* aufgrund einer veränderten Ausgangslage,¹⁰⁷ zweitens von einer *Wertediskrepanz* zwischen der Evolution und modernen Menschen¹⁰⁸ und schließlich von den *Grenzen*¹⁰⁹, innerhalb derer die Evolution verläuft.

Erstens: Die Evolution hat den menschlichen Organismus an ein Umfeld angepasst, das nicht mehr dem heutigen entspricht. Menschen leben nicht länger als Mitglieder „eines durch die afrikanische Savanne ziehenden Stammes von Jägern und Sammlern“¹¹⁰. Die Evolution hinkt quasi der kulturellen Entwicklung hinterher. Darin entdecken Bostrom und Sandberg einen Spielraum, um den menschlichen Organismus so technologisch zu modifizieren, dass er den Anforderungen heutiger Lebensumstände besser gewachsen ist. Insbesondere in zweierlei Hinsicht unterscheidet sich gemäß Bostrom und Sandberg die Umgebung, auf die der Mensch evolutionär angepasst ist, von jener, in der er heute lebt. Einerseits ist die Ressourcenlage eine andere. Die Nahrungsbeschaffung ist – zumindest für viele – sehr viel einfacher geworden. „Wir haben zudem Zugang gewonnen zu wichtigen neuen Nicht-Nahrungsressourcen, einschließlich eines verbesserten Schutzes gegen physische Bedrohungen, Geburtshilfe, besserer Temperaturkontrolle und einer erhöhten Verfügbarkeit von Informationen.“¹¹¹ Das ermöglicht neue Abwägungen, Trade-Offs, innerhalb des Organismus, beispielsweise bei der Energieversorgung. Weil Menschen ihre Nahrung nicht mehr mühsam suchen müssen, müsste ihr Organismus keine Nahrungsengpässe mehr einkalkulieren. Die gesparte Energie könnte in die geistige Tätigkeit fließen. Womit unmittelbar der zweite Unterschied zusammenhängt: Die Anforderungen an den menschlichen Organismus sind andere. Körperliche Fähigkeiten werden von der modernen Umgebung weniger nachgefragt als intellektuelle. Diese Ver-

104 Bostrom/Sandberg, Weisheit, 86.

105 Bostrom/Sandberg, Wisdom, 378 (Hvb. i. O. getilgt).

106 Bostrom/Sandberg, Weisheit, 86.

107 Vgl. Bostrom/Sandberg, Weisheit, 89 – 102.

108 Vgl. Bostrom/Sandberg, Weisheit, 102 – 108.

109 Vgl. Bostrom/Sandberg, Weisheit, 108 – 117.

110 Bostrom/Sandberg, Weisheit, 89.

111 Bostrom/Sandberg, Weisheit, 91.

schiebung hat sich zu schnell ereignet, als dass die Evolution sie bereits adaptiert haben könnte. Enhancement könnte gemäß diesem ersten Gedankengang den menschlichen Organismus an die moderne Umgebung heranführen.

Eine zweite Quelle potentieller Enhancement-Techniken liegt für Bostrom und Sandberg in der Diskrepanz zwischen den Zielen der Evolution und jenen moderner Menschen. Die Evolution befördert insbesondere Reproduktion und Überleben. Dem widerspricht das Bedürfnis moderner Menschen nach Empfängnisverhütung. Auch bezüglich des individuellen Wohlbefindens gibt es Diskrepanzen: „Zum Beispiel hat uns die Evolution nicht zum Glücklichein optimiert und stattdessen zu einer Vielzahl an Anpassungen geführt, die psychisches Leid und Frustrationen mit sich bringen.“¹¹² Bostrom und Sandberg denken an die „hedonistische Tretmühle“¹¹³, die „uns schnell an positive Erlebnisse gewöhnen und nach mehr verlangen [lässt], da einmal gewonnene Güter schnell selbstverständlich als neuer Status Quo angesehen werden“¹¹⁴. Die daraus folgenden negativen Gefühle wie Eifersucht, Angst, Traurigkeit und dergleichen hatten eine evolutionäre Funktion. Wenn diese verstanden wird, könnten diese Gefühlsregungen auf das nötige Maß reduziert werden und damit das individuelle Wohlbefinden, sprich das Glückslevel, gesteigert werden. Weiter sind Enhancement-Maßnahmen denkbar, die mehr der Gesellschaft als dem Individuum dienlich sind, etwa empathiesteigernde Präparate. Was in einer Gesellschaft von Jägern und Sammlern eher ein Nachteil war, erachten moderne Gesellschaften als vorteilhaft. Diese Kategorie von Enhancement-Potentialen führt also das System, welches die Evolution zu einem bestimmten Zweck hervorgebracht hat, einem anderen, neuen Zweck zu.

Drittens: Die Evolution hat nicht jene Werkzeuge und Techniken, die modernen Menschen zur Verfügung stehen. Sie steht sich zuweilen selbst im Weg. Das sind ihre Grenzen. Der dritte Weg, die evolutionäre Optimalitätsaufgabe zu bearbeiten, besteht im Prüfen, ob das Fehlen einer bestimmten Eigenschaft auf fehlendes Werkzeug seitens der Evolution zurückzuführen ist. Das ist einerseits

¹¹² Bostrom/Sandberg, Weisheit, 105.

¹¹³ Die „hedonistische Tretmühle“ ist insbesondere ein Begriff aus der Sozialpsychologie und beschreibt das Phänomen, dass das Glücksempfinden nicht mit objektiven Sachverhalten, etwa Reichtum, korreliert, sondern nach einem außerordentlich positiven oder negativen Erlebnis wieder auf den früheren Level zurückkehrt. Menschliche Anstrengungen, das eigene Glück zu steigern, verlaufen, wenn dieser Theorie gefolgt wird, ins Leere. Bostrom und Sandberg referieren hier auf eine Interpretation der hedonistischen Tretmühle, die zusätzlich davon ausgeht, dass das Glücksempfinden abnimmt, wenn die materiellen Umstände konstant bleiben. Vgl. Frederick, Treadmill, 419 – 420.

¹¹⁴ Bostrom/Sandberg, Weisheit, 106.

der Fall, wenn sie grundsätzlich nicht in der Lage ist, etwas hervorzubringen, weil die „Biologie begrenzt [ist] in dem, was sie herstellen kann“¹¹⁵. Die Evolution kann etwa „keinen diamantenen Zahnschmelz oder Titanskelette hervorbringen“¹¹⁶. Die zweite denkbare Grenze ist die zur Verfügung stehende Zeit. Die Evolution ist schlicht zu langsam. Und schließlich kann sie steckenbleiben, weil eine Veränderung kurzfristig und lokal negative Auswirkungen hätte, aber im Ganzen gesehen positiv wäre. Der Wurmfortsatz des Blinddarms müsste die Evolution beispielsweise auf einen Schlag loswerden, weil ein kleinerer das Entzündungsrisiko erhöht. Weil dies nicht möglich ist, bleibt das Organ, wie es ist.

Das evolutionsheuristische Konzept Bostroms und Sandbergs legt keinen leichtsinnigen Umgang mit Eingriffen in die menschliche Natur nahe. Die beiden Philosophen wollen vielmehr die menschliche Natur verstehen und sich durch das tiefere Verständnis in die Lage versetzen, dieselbe dort zu modifizieren, wo es vielversprechend erscheint. Im Grunde wollen sie mithilfe der Naturweisheit über die Natur hinausgehen. Sie anerkennen, dass die Evolution hochkomplexe Systeme hervorgebracht hat, die menschliche Ingenieursleistungen bei weitem übertreffen. Gleichzeitig stellen sie fest, dass die Evolution Grenzen hat und Menschen diese – bei aller Vorsicht – ein wenig verschieben können. Enhancement wird so als Fortführung und Beschleunigung der Evolution gedacht.

2.2.5 Es geht ums Ganze: Die normative Funktion des Naturbegriffs

Die Debatte um Enhancement fordert zur Stellungnahme heraus, was der Mensch ist und was Menschsein ausmacht. Sie zielt auf die Essenz des Menschlichen. Wie weit darf oder kann ein Mensch bzw. sein Organismus modifiziert werden, damit er noch Mensch genannt werden kann? Ab welchem Grad der Cyborgianisierung hört der Mensch auf, Mensch zu sein? Diesen fundamentalanthropologischen Erwägungen, die, bezogen auf die Herausforderungen der Debatten um Enhancement und Transhumanismus, schnell spekulativen Charakter annehmen, stehen konkrete Fragen des praktischen Vollzugs gegenüber. Jede Entscheidung, in eine bestimmte Richtung zu forschen oder ein Enhancement durchzuführen, ist gleichzeitig eine Entscheidung für einen bestimmten Entwurf dessen, was der Mensch sein soll. Eine spezifische Eigenschaft zu verbessern oder einer Fähigkeit Aufmerksamkeit zu schenken, heißt, sich zu positionieren, was als wichtig und was als vernachlässigbar erachtet wird.

¹¹⁵ Bostrom/Sandberg, Weisheit, 109.

¹¹⁶ Bostrom/Sandberg, Weisheit, 109f.

Die Antworten auf diese Fragen hängen maßgeblich davon ab, ob man „Mensch“ als ein festgelegtes Konstrukt sieht, dessen Integrität oder Natürlichkeit bewahrt werden soll, oder ob „Mensch“ vielmehr für ein offenes Projekt steht, dessen Ziel und Ende noch nicht feststehen. Die beiden skizzierten Grundintuitionen nehmen unterschiedliche Gewichtungen in ihrer Einschätzung vor, inwiefern der „Mensch“ an seiner biologischen Konstitution und genetischen Disposition hängt und welche Verpflichtungen daraus folgen. Diese divergierenden Deutungen sind im Zusammenhang mit der Naturalisierung des Begriffs der menschlichen Natur zu sehen. Dadurch erodiert dessen Geltung als „moralische Autorität“¹¹⁷. Die moderne Naturwissenschaft hat die Natur um ihre Geheimnishaftigkeit gebracht. Nicht, dass es keine Rätsel mehr gäbe, aber die „Natur, so scheint es, hat nichts mehr zu verbergen, wenn Spektroskope, Sequenziermaschinen und Zentrifugen [...] in geballter Wucht und mit kollektiver List das Kleinste und das Größte dem menschlichen Blick zugänglich machen“¹¹⁸. Diese Einblicks- und die daraus folgenden Eingriffsmöglichkeiten in die Natur erschweren, das Bild einer Natur aufrechtzuerhalten, in dem sich Menschen ihren Gesetzen zu beugen hätten: „Die Natur hat aufgehört, eine Ordnung in der doppelten Bedeutung des Wortes zu sein: Sie gilt nicht mehr als eine Welt, in der ewige, unwandelbare Prinzipien vorherrschen, und ist daher immer weniger in der Lage, dem Menschen diese Prinzipien aufzuerlegen.“¹¹⁹ Natur ist nicht mehr das Unwandelbare, Gegebene, Sakrosankte, sondern steht unter dem Einflussbereich und – immerhin teilweise – unter der Disposition der Menschen. Dies evoziert Gegenpositionen, die der Natur als das den Menschen Vorgegebene, Gewachsene¹²⁰ und sie Verbindende eine Dignität zumessen.

So operieren beide Seiten mit normativen Vorstellungen von Natur bzw. menschlicher Natur. Biokonservative wie Fukuyama – der notabene auch naturalistisch-evolutionsbiologisch argumentiert¹²¹ – gewinnen Orientierung aus ei-

117 Nowotny/Testa, *Gene*, 72 (Hvb. i. O. getilgt).

118 Nowotny/Testa, *Gene*, 70 f.

119 Nowotny/Testa, *Gene*, 72.

120 Vgl. Habermas, *Zukunft*, 80–93.

121 Dies im Gegensatz zu Jürgen Habermas als dem anderen gewichtigen Vertreter dieser Richtung. Dieser perspektiviert die Frage nach der „Bedeutung der Unverfügbarkeit der genetischen Grundlagen unserer leiblichen Existenz“ unter den Folgen für „unser Selbstverständnis als moralische Wesen“ (44 f.). Mit der Naturbeherrschung als Selbstbemächtigung wird die Unterscheidung von Subjektivem und Objektivem entdifferenziert. Der Mensch macht sich selbst zu seinem Objekt. Dies steht im Widerspruch zu der von allen Menschen geteilten Teilnehmerperspektive des Lebens. Menschen haben nicht nur einen Körper, vielmehr sind sie dieser Körper als Leib. Aus dieser Erfahrung des Leibseins lebt die Subjektivität der menschlichen Person. Dem manipulierten Menschen wird nun sein Körper auch als etwas Gemachtes bewusst. Seine Per-

nem essentialistischen Humanismus und sehen mit der Natur das menschliche Zusammenleben gefährdet. Die menschliche Natur bzw. die geteilte genetische Disposition gewährleistet den sittlichen Umgang miteinander. Daher muss sie bewahrt werden. Der anderen, bioliberalen Seite fehlt dieses Gefühl für den Eigenwert oder die Ehrfurcht vor der Natur. Sie denkt analytisch und geht einigermaßen pragmatisch mit ihr um.¹²² Aber gerade indem sie die orientierende Funktion des Naturbegriffs verneint, stützt sie sich auf eine normative Verwendung desselben. Bostrom und Sandberg nehmen, indem sie mit ihrem Ansatz der Evolutionsheuristik die Komplexität des Naturbegriffs aufnehmen und ihn produktiv machen wollen, im bioliberalen Spektrum eine moderate, gar vermittelnde Position ein. Sie verknüpfen Kultur- und Evolutionstheorie und machen Entwicklung zum Kern des selbstorganisierten Lebens. Sie sehen die menschliche Natur als etwas Einengendes. Seine Natur hält den Menschen quasi im Pleistozän gefangen. Durch das Verstehen seiner Natur kann es dem Menschen gelingen, mit ihr über sie hinaus zu gehen und das zu werden, was er selber und nicht die Evolution als Ideal ansieht. Das Streben nach Verbesserung wird dabei als der menschlichen Natur inhärent gedacht.

Die Grundintuitionen von Biokonservativen und Bioliberalen gegenüber der menschlichen Natur unterscheiden sich grundlegend, deshalb scheint ein Verständigungsversuch von Anfang an zum Scheitern verurteilt.¹²³ Den einen geht es darum, die menschliche Natur zu bewahren, den anderen den Menschen Werkzeuge in die Hand zu geben, um ihre wahre Natur zu verwirklichen. Beide Seiten nehmen normative Bestimmungen vor, was der Mensch ist. Es liegt im Wesen des Naturbegriffs, dass dieser nicht einheitlich ist und je nach Interessenlage oder Perspektive anders gefüllt werden kann. Ob Enhancement ein Eingriff in die menschliche Natur ist und ob das gut oder schlecht ist, hängt davon ab, was unter „menschlicher Natur“ verstanden wird. Dafür gibt es weder trennscharfe noch neutrale Kriterien. In den Debatten um Enhancement werden also stets implizit das Menschsein selbst verhandelt und Menschenbilder gegeneinander abgewo-

spektive des Leibseins stößt sich mit der Perspektive der Hersteller seines Körpers, die diesen vergegenständlicht. Für Habermas stellt sich darob die Frage, ob „die wahrgenommene Entdifferenzierung zwischen Gewachsenem und Gemachtem [...] Folgen haben könnte für die autonome Lebensführung und das moralische Selbstverständnis der programmierten Person selbst“ (93). Eingriffe in die genetische Disposition des Menschen könnten zur Folge haben, dass ihm seine Fähigkeit zu freiem und selbstbestimmtem Handeln abhandenkommt, weil er sich selbst als ein „Produkt fremder Idealvorstellungen“ (Weiß, Auflösung, 40) wahrnimmt und sich daher nicht mehr als einzigen Ursprung seiner Handlungen verstehen kann. Vgl. Habermas, Zukunft.

¹²² Vgl. Clarke/Roache, Enhancement, 61.

¹²³ Vgl. Clarke/Roache, Enhancement, 76–78.

gen. Diese Ausgangslage macht den Diskurs schwierig, weil verhärtete Fronten aufeinandertreffen oder weil aneinander vorbeigeredet wird. Diskursfortschritt ist möglich, wenn die impliziten Voraussetzungen der jeweiligen Positionen, sprich die dahinterstehenden Menschenbilder, transparent gemacht werden und gleichzeitig von den Diskutanten akzeptiert wird, dass es unterschiedliche Auffassungen gibt, was Menschsein ausmacht und dass – fast – alle ihre Berechtigung haben.

2.3 „Better than well“: Formen von Verbesserung im Kontext von Arbeit und Leistung

Die bioliberalen Position, dass es zur Natur des Menschen gehört, sich verbessern zu wollen, ist bereits beim britischen Philosophen John Stuart Mill angelegt. In Bezug auf seine Natur sei es „the duty of man“, „not to follow but to amend it“¹²⁴. Enhancement ist, wenn man dieser Überzeugung folgt, Ausdruck einer menschlichen Kerneigenschaft und eine organische Fortführung von Anstrengungen, das menschliche Sein und Leben zu verbessern. Für John Harris etwa ist all jenes ein Enhancement, „that makes a change, a difference for the better“¹²⁵. Und weil Enhancement-Techniken zum Ziel haben, das Leben zu verbessern, sind sie nicht nur moralisch lauter – „The morally justifiable enhancements owe their moral justification to the fact that they make lives better“¹²⁶ –, sondern stellen gar eine Pflicht¹²⁷ dar, für alle, „who care about the future of humankind“¹²⁸. Harris vertritt einen beinahe tautologischen Enhancement-Begriff, wenn er ihn begriffsanalytisch als das definiert, was verbessert. Und: Besser ist gut, ipso facto nicht schlecht.

Die Diskussion des von der *TA-Swiss* verwendeten Enhancement-Begriffs¹²⁹ hat gezeigt, dass hier Differenzierungen nötig sind und „Verbesserung“ – jedenfalls in normativer Hinsicht – keinen objektiven Kriterien unterliegt, sondern mit den der Beurteilung zugrunde liegenden Deutungsrastern korreliert. Diesen Faden nimmt dieses Kapitel auf. Zunächst werden die Fragen an eine Verbesserungshandlung thematisiert, die ein Abwägen ermöglichen, ob diese tatsächlich etwas besser machen. Es gilt nach dem Zweck einer Verbesserung zu fragen. Darum geht der zweite Abschnitt auf die Beweggründe hinter menschlichen Verbesserungsbemühungen ein und warum sich Menschen verbessern. Das Bestreben, einen Vorteil gegenüber anderen zu gewinnen, ist besonders im Kontext einer Leistungsgesellschaft virulent. Wie dies mit den Verschiebungen auf dem Feld der Erwerbsarbeit zusammenhängt und warum Enhancement als Antwort auf diese Herausforderungen gelesen werden kann, entfaltet das dritte und umfangreichste Unterkapitel. Enhancement kann und soll Leistung steigern, aber der Leistungsbegriff wird dadurch gleichzeitig problematisiert. Diese Spannung um die Art und Weise, wie Verbesserungen generiert werden dürfen, und wie En-

124 Mill, Religion, 397.

125 Harris, Evolution, 36.

126 Harris, Evolution, 29.

127 Vgl. Harris, Evolution, 19–35: Kapitelüberschrift „Enhancement Is a Moral Duty“.

128 Harris, Evolution, 19.

129 Vgl. Kp. 2.1.2.

hancement den Konflikt akzentuiert, wie jene Leistung zustande kommen darf, welche über den sozialen Rang einer Person innerhalb einer Gesellschaft entscheidet, arbeitet der letzte Abschnitt heraus.

2.3.1 Verbessern Verbesserungen?

John Harris' – zugegebenermaßen naheliegendes – Verständnis von Verbesserung als Selbstzweck erkennt, dass Verbesserungen stets ambivalent sind. Ist ein besseres Gedächtnis in jedem Fall „gut“? Kann nicht auch Vergessen manchmal ein Segen sein? Eine Steigerung von Aggressivität wird nur in den wenigsten Fällen als Verbesserung eingeschätzt. Schönheit ist so lange ein gesellschaftlicher Vorteil, wie sie nur einer beschränkten Anzahl Mitgliedern zufällt. Dasselbe gilt für andere sogenannte positionale Güter, die nur wertvoll sind, wenn sie knapp verteilt sind. Eine systematische, gesamtgesellschaftliche Förderung solcher Güter durch Enhancement würde der Intention, einen Vorteil daraus zu ziehen, entgegenlaufen.¹³⁰

Verbesserungen sind ambivalent. Robert Ranisch und Julian Savulescu arbeiten die verschiedenen Perspektiven auf Verbesserungshandlungen anhand eines Fragenkatalogs heraus:

Wer verbessert? (Staat, Experten, Autoritäten, Autonome Personen etc.) Was wird verbessert? (Gesundheit, körperliche Fähigkeiten, kognitive Fähigkeiten, Verhaltensdispositionen etc.) Bei wem wird verbessert? (Autonome Personen, Nachkommen, Genpool etc.) Auf welche Art und Weise wird verbessert? (Institutionen, Medikamente, Selektionsverfahren, genetische Eingriffe etc.) Zu welchem Zweck wird verbessert (Leistungssteigerung, Kompensation von Ungleichheiten, Erhöhung der Chancen auf ein gutes Leben etc.).¹³¹

Damit decken Ranisch und Savulescu weitestgehend das Spektrum der ethisch-moralisch relevanten Sachverhalte ab, die sich aus Verbesserungshandlungen ergeben. Es macht beispielsweise einen großen Unterschied, ob Verbesserungen staatlich gefördert oder gefordert werden oder ob sie selbstbestimmte Entscheidungen mündiger Bürger sind. Gerade bei ersterem werden Erinnerungen an eugenische Programme des frühen 20. Jahrhunderts wach, umso mehr ist in dieser Hinsicht Vorsicht geboten. In Bezug auf die Art und Weise wird eine Bewertung einer Intervention je nach Grad der Invasivität und Reversibilität unterschiedlich ausfallen.

¹³⁰ Vgl. Hauskeller, Pflicht, 168 f.

¹³¹ Ranisch/Savulescu, Ethik, 24 (Hvb. i. O.).

Im Folgenden ist der letzte Punkt von Ranisch und Savulescu relevant. Wenn man nach dem Zweck fragt, wird der normative Aspekt von Verbesserungen berührt. Eine Verbesserungsmaßnahme ist erst dann eine Verbesserung, wenn sie als solche taxiert wird. Das hängt von der intendierten Wirkung ab und letztlich vom angestrebten Idealzustand. Ranisch und Savulescu wollen nur dann von Enhancement sprechen, wenn eine Maßnahme tatsächlich ihr gewünschtes Ziel erreicht hat.¹³² Hier zeigt sich das Verbesserungen anhaftende epistemologische Problem:¹³³ Zwar wird eine positive Wirkung antizipiert, aber ob sie sich schlussendlich einstellt, ist erst im Nachhinein feststellbar. Bei einem Enhancement ist mit dieser Teilblindheit umzugehen. Nur aus einer „Gottesperspektive“ kann die Grenze erkannt werden, bevor sie überschritten ist. Erst der „verbesserte“ Mensch kann beurteilen, ob sein Zustand „besser“ ist als vorher. Nichtsdestotrotz zielt Enhancement auf Verbesserung, die auch als solche bewertet wird. Der Idealzustand, der realisiert werden soll und der die Grundlage für eine solche Bewertung ist, stellt gleichzeitig den Antrieb dar, warum sich Menschen überhaupt verbessern wollen. Dafür kommt – wie der nächste Abschnitt skizziert – mindestens ein Zweifaches in Frage: eine Mängelerfahrung und eine Vorteilserwartung.

2.3.2 Warum besser werden? Von Mängeln und Vorteilen

In seinem Artikel *Warum ich posthuman werden will, wenn ich gross bin* imaginiert Nick Bostrom die Zukunft des posthumanen Menschen:

Sie fühlen sich stärker, energiegeladener und ausgeglichener, Ihre Haut sieht jünger aus und ist elastischer, ein kleineres Leiden an Ihrem Knie verschwindet. Außerdem sehen Sie die Dinge nun klarer. Sie können sich besser auf schwierige Probleme konzentrieren und beginnen, diese zu durchschauen, Sie sehen plötzlich Verbindungen, die Ihnen früher entgangen sind. Erstaunt stellen Sie fest, wie vielen Überzeugungen Sie anhängen, ohne jemals wirklich darüber nachgedacht oder sich gefragt zu haben, was eigentlich für diese spricht. Ohne den Faden zu verlieren, können Sie nun Gedankengängen und komplexen Argumentation [sic] nachgehen, und an Fakten, Namen und Konzepte erinnern Sie sich auf der Stelle. In Unterhaltungen flechten Sie geistreiche Bemerkungen und rührende Anekdoten ein, und Ihre Freunde sind von Ihrer neuen Art begeistert. Auch Ihre Erfahrungen kommen

132 Bernward Gesang geht davon aus, dass „verbessern“ immer schon eine positive Wertung impliziert. Selbst wenn Verbesserungsmaßnahmen nicht die erwünschte Wirkung erzielen, seien sie doch in dieser Absicht ergriffen worden und sind ipso facto als Verbesserungen zu bezeichnen. Vgl. Gesang, Perfectionierung, 37f.

133 Vgl. Cole-Turner, Christianity, 197.

Ihnen intensiver vor. Beim Hören von Musik erkennen Sie strukturelle Ebenen und eine Art von musikalischer Logik, die Ihnen zuvor verschlossen waren und nun große Freude bereiten. Die Klatschpresse ist immer noch amüsant, wenngleich auf andere Art; wichtiger sind Ihnen jetzt aber Proust und *Nature*. Sie beginnen, fast jeden Augenblick Ihres Lebens voll auszukosten. Ihre Arbeit erledigen Sie mit Begeisterung, und für Ihre Lieben fühlen Sie eine tiefere Wärme und Zuneigung. Da, wo es wirklich gerechtfertigt und konstruktiv ist, können Sie sich aber nach wie vor aufregen und sogar in Wut geraten.¹³⁴

Vom skizzierten Idealzustand, wie ein posthumanes Leben aussehen könnte, kann auf die Wahrnehmung des momentanen geschlossen werden: Der Mensch fühlt sich oft sehr schlapp und antriebslos; er hat körperliche Gebrechen und ist gelegentlich überfordert, wenn er mit komplexen Sachverhalten konfrontiert ist; er kann sich am nächsten Tag nicht mehr an die Argumentation des gestern gelesenen wissenschaftlichen Aufsatzes erinnern; er ertappt sich dabei, wie er in der Zeitung lieber die Klatschspalte als den Wirtschaftsteil liest und er weiß, dass er in der Kindererziehung bisweilen unangemessen reagiert.

Der Wunsch nach einem besseren Leben und verbesserten Fähigkeiten entspringt solchen Erfahrungen von Unzulänglichkeit, Überforderung und Endlichkeit, die sich im Verlauf eines menschlichen Lebens zwangsläufig einstellen.¹³⁵ Die posthumane Vision, wie sie Bostrom präsentiert, hebt individuelle Mängel nicht bloß auf ein „normal“ menschliches Level, sondern dreht das Rad ein wenig weiter und stellt es auf „besser als gut“ ein. Es geht nicht um eine Kompensation menschlicher Mängel, sondern um ihre Überkompensation. Peter Kramer bringt diesen Aspekt von Enhancement auf den Punkt in *Listening to Prozac* – das 1993 erschienene Buch bildete den Auftakt zur Neuro-Enhancement-Debatte – im Zusammenhang seiner Erfahrungen mit dem Antidepressivum *Prozac*: „with Prozac I had see patient after patient become [...] ‚better than well‘“¹³⁶.

Diese Überkompensation menschlicher Mängel sei an einem Beispiel veranschaulicht: Unter dem Stichwort „Krüppelanthropologie“ spricht Peter Sloterdijk vom „Mensch[en] als [dem] Tier, das vorankommen muss, weil es von etwas behindert wird“¹³⁷. Eine als defizitär wahrgenommene körperliche Konstitution wird von diesem nicht als Rahmenbedingung des Lebens akzeptiert, sondern wird zum Anlass „für eine Übersteigerung des Selbst“¹³⁸. Wer oder was ein „Krüppel“ ist – diese Einsicht verdankt sich dem jungen Wissenschaftszweig der Disability Stu-

134 Bostrom, Warum ich posthuman werden will, 151 (Hvb. i. O.).

135 Vgl. Kp. 2.2.1.

136 Kramer, *Prozac*, XII.

137 Sloterdijk, *Leben ändern*, 69.

138 Harrasser, *Körper*, 36.

dies¹³⁹ –, leitet sich nicht allein von den tatsächlichen Beeinträchtigungen der Körperfunktionen ab, sondern hängt genauso von sozialen Faktoren ab. Behindert ist der, der behindert wird.¹⁴⁰ Gerade auf diesem Gebiet ist eine Wahrnehmungsverschiebung zu beobachten. Behinderung wird sichtbarer und zuweilen Gegenstand von Inszenierung. Die Sloterdijk'sche Trotzexistenz der „Krüppel“ hat ihr historisches Vorbild bei Hans Würtz. Dieser beschreibt in seinem Buch *Zerbrechung die Krücken*¹⁴¹ von 1932 „Krüppel“ nicht als minderwertig, sondern als Speerspitze der Menschheit – er verweist etwa auf Friedrich Schleiermacher, Immanuel Kant und Karl Marx¹⁴², die alle an Gebrechen litten. Ganz in diesem Sinne wurden 2012 die *Paralympischen Spiele* von London unter dem Motto „Meet the Superhumans“ beworben.¹⁴³ Das Narrativ dazu ist klassisch, wie Karin Harrasser herausarbeitet: Durch Selbstdisziplin und Willensstärke werden Mängel überwunden und durch neueste Prothesentechnik können sie gar zu Vorteilen gegenüber „normalen“ Sportlern gereichen. Der unterschenkelamputierte Weitspringer Markus Rehm durfte – um dies an einem Beispiel zu veranschaulichen – an den *Olympischen Spielen* 2016 in Rio de Janeiro nicht antreten, obwohl seine Bestweite über der Goldweite von Peking 2008 und London 2012 lag, weil er nicht nachweisen konnte, dass ihm seine Prothese *keine* Wettbewerbsvorteile gewährt.¹⁴⁴ Hinter der Botschaft der „Superhumans“ versteckt sich zum einen implizit die Bestätigung der anthropologischen These vom Mängelwesen, zum anderen eine „Überaffirmation der *menschlichen* Fähigkeit, das Gegebene zu überwinden, Hindernisse zu überspringen“¹⁴⁵. In der Übersteigerung seines Vermögens, Mängel zu kompensieren, wird der vormals stigmatisierte „Krüppel“ zur Avantgarde. Der französische Philosoph und Architekt Paul Virilio notiert dazu: „Der Invalide, der dank seiner Ausrüstung seine Behinderung überwinden kann,

139 Vgl. Renggli, Disability Studies.

140 Die *Weltgesundheitsorganisation* (WHO) hat in ihrer 2001 publizierten behinderungsspezifischen Klassifikation *International Classification of Functioning, Disability and Health* (ICF) erstmals Umweltfaktoren in ihre Definition von Behinderung einbezogen. Die Vorgängerklassifikationen waren vornehmlich medizinische Modelle, nun wurden diese mit einem sozialen kombiniert. So konnte berücksichtigt werden, dass gesellschaftliche Rahmenbedingungen ebenso wie Schädigungen die Funktionsfähigkeit von Menschen einschränken können. Dazu zählen etwa technologische Produkte, Infrastruktur oder Dienstleistungen. Je nachdem wie verfügbar oder ausgebaut diese sind, werden Menschen im Alltag in ihrer Funktionsfähigkeit und ihren Partizipationsmöglichkeiten limitiert. Vgl. Hirschberg, Klassifizierung.

141 Vgl. Würtz, Krücken. Zu Sloterdijks Würtz-Rezeption vgl. Sloterdijk, *Leben ändern*, 80–92.

142 Vgl. Harrasser, *Körper*, 36–38.

143 Vgl. Harrasser, *Körper*, 35f.

144 Vgl. Henk, *Ist er besser*, 11–13.

145 Harrasser, *Körper*, 48.

wird plötzlich zum Vorbild für den mit Prothesen jeder Art überrüsteten Gesunden“¹⁴⁶.

Damit ist die (fließende) Grenze zum zweiten motivationalen Moment von Verbesserungsbemühungen – neben der Mangelanfahrung – überschritten: die Erwartung eines Vorteils. Bernward Gesang ordnet die angestrebten Vorteile in Bezug auf Enhancement unter drei Begriffe:¹⁴⁷ Wettbewerbsvorteile, private Vorteile und gesamtgesellschaftliche Vorteile. Wettbewerbsvorteile ergeben sich, wenn eine Person ihre Leistung gegenüber anderen steigern kann, weil sie eine bestimmte Technik anwendet oder ein bestimmtes Merkmal aufweist. Unter privaten Vorteilen versteht Gesang die individuellen Freuden, die aus den Verbesserungsmaßnahmen gezogen werden können. Gesamtgesellschaftliche Vorteile ergeben sich, wenn Verbesserungen einen Nutzen für die gesamte Gesellschaft wie Innovationskraft und Wirtschaftswachstum generieren. Die Unterscheidung ist nicht trennscharf. Ein besseres Gedächtnis kann Vorteile auf allen drei Ebenen zufolge haben: als Vorteil im Beruf, als Freude darüber, sich Geburtstage merken zu können, und gesamtgesellschaftlich, weil von Menschen mit besserem Gedächtnis eine höhere Effizienz bei der Arbeit erwartet werden kann.

Welche Vorteile Menschen anstreben, ist von der Gesellschaft gelenkt. Was als Verbesserung gilt, so hat die *TA-Swiss* argumentiert,¹⁴⁸ ist abhängig von ihrem Kontext. Den Kontext von Enhancement identifiziert sie im Gesellschaftssystem der Leistungsgesellschaft: „Das erhebliche Interesse, das Verbesserungen des menschlichen Körpers heute entgegengebracht wird, ist nicht primär dadurch motiviert, der Menschheit neue Wahrnehmungs- und Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen, sondern vor allem in der Leistungs- und Wettbewerbsgesellschaft begründet.“¹⁴⁹

Den gleichen Schluss zieht ihr deutsches Gegenstück, das *Büro für Technikfolgen-Abschätzung beim Deutschen Bundestag* (TAB). Die Autoren der TAB-Studie kommen zum Schluss, dass Enhancement deshalb gesellschaftliche und politische Relevanz besitzt, weil es ein Phänomen der „Medikalisierung der Leistungs(steigerungs)gesellschaft“¹⁵⁰ darstellt und weniger, weil es eine wissen-

146 Virilio, *Eroberung*, 110. Vgl. zum Vorbildcharakter der Prothetik für den Transhumanismus Hädrich, *Unsterblichkeitstechniken*, 370–381. Inszenierung von Behinderung muss nicht Selbstoptimierung als Selbstüberwindung heißen. Sie kann als Strategie fungieren, das Leben innerhalb der gegebenen Bedingungen zu führen, sprich sich selbst in Auseinandersetzung mit herrschenden Normalitätsvorstellungen zu verwirklichen. Vgl. Puhr/Puhr, *Optimierungen*.

147 Vgl. Gesang, *Perfektionierung*, 47 f.

148 Vgl. Kp. 2.1.2.

149 Eckhardt u. a., *Human Enhancement*, 9.

150 Sauter/Gerlinger, *Mensch*, 32.

schaftliche Unternehmung zur Verbesserung des Menschen ist. Daran anschließend werfen sie die Frage auf, welche Leistungserwartungen in einer Arbeits- und Ausbildungswelt gelten dürfen, ohne dass das System – analog dem Verhältnis von Doping und Sport – sich selbst zerstört. Daher sind, so folgert die Studie, die Bedingungen desselben zu hinterfragen, anstatt Methoden und Strategien zur Leistungssteigerung als alternativlos zu sehen.¹⁵¹

Eine Leistungsgesellschaft ist ein Sozialsystem, in dem „die Verteilung von sozialen Privilegien wie Einkommen, Macht und Status auf Grund von erbrachten Leistungen“ verteilt werden, was den „offenen Zugang zu gesellschaftlichen Positionen nach (Vor-)Leistungskriterien“ voraussetzt.¹⁵² Individueller Leistung kommt also ein zentraler Wert zu und prägt als Handlungsmotiv das „Selbstverständnis alltäglichen Handelns“¹⁵³. Dies betrifft unmittelbar das Feld der Erwerbsarbeit, das sich in den letzten Jahrzehnten stark gewandelt hat. Der Wettbewerb unter Arbeitnehmerinnen hat sich durch Einschnitte wie die Finanzkrise im Jahr 2008 verschärft, indem diese Ängste vor wirtschaftlich unsicheren Situationen und damit einhergehend vor Stellenverlust geweckt hat.¹⁵⁴ Zusätzlich hat sich das Verständnis von Arbeit grundsätzlich transformiert und stellt Arbeitnehmer vor neue Herausforderungen, wie der nächste Abschnitt ausführt.

2.3.3 Enhancement im Kontext der Erwerbsarbeit

Die in den letzten Jahrzehnten vonstattengehenden Verschiebungen im Bereich der Erwerbsarbeit bilden eine sehr plausible Verstehensfolie für aktuelle Verbesserungsphänomene, zu denen Enhancement gehört. Um dies auszuführen, ist zunächst zu entfalten, inwiefern „Arbeit“ ein problematischer Begriff ist. Anhand des soziologischen Schemas des „Arbeitskraftunternehmers“ wird sodann deutlich, welche Herausforderungen die moderne Arbeitswelt an die Beschäftigten stellt. Schließlich wird Enhancement als Bewältigungsstrategie innerhalb dieser Konstellation verortet.

¹⁵¹ Vgl. Sauter/Gerlinger, Mensch, 32.

¹⁵² Nollmann/Strasser, Leistungsgesellschaft, 269.

¹⁵³ Nollmann/Strasser, Leistungsgesellschaft, 270. Nollmann und Strasser weisen darauf hin, dass die wissenschaftliche Forschung diese Alltagssicht der Menschen differenziert, und stellen fest, dass auch andere Faktoren, z.B. die soziale Herkunft, für die Verteilung von gesellschaftlichen Privilegien verantwortlich sind.

¹⁵⁴ Vgl. Eckhardt u. a., Human Enhancement, 113.

2.3.3.1 Was ist Arbeit? Erwerbsförmige Lohnarbeit oder Stoffwechsel mit der Natur?

„Sag mal – Du hast doch grade nichts zu tun / Erklär mir Arbeit – / Arbeit? Ja / Arbeit mein Freund / – Das wird Arbeit“¹⁵⁵

Der Versuch zu definieren oder wenigstens einzugrenzen, was Arbeit ist, gleicht Augustins Erfahrung mit der Zeit. „Was ist also ‚Zeit‘? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht.“¹⁵⁶ Eine Vorstellung von Arbeit haben alle, denn die meisten würden von sich behaupten, sie arbeiteten. Müssten sie jedoch Auskunft geben, inwiefern Beziehungsarbeit auch Arbeit ist oder wie sich die Arbeitszeit trennscharf von der Freizeit abgrenzen lässt, wüssten die wenigsten eine konzise Antwort und falls doch, würden sich die gegebenen Antworten stark unterscheiden und oft gar widersprechen. Es mag diese Art von Einsicht sein, dass die dafür zuständige soziologische Richtung eine grundlegende Definitionsarbeit zugunsten eines pragmatischen und engen Begriffs vertagt. So evoziert ein Lehrbuch jüngerer Datums zur Arbeits- und Industriesoziologie ein Alltagssprachliches Verständnis, wenn es auf arbeitende Menschen in der Öffentlichkeit und die Allgegenwärtigkeit von Arbeit verweist. Die in der Einleitung eingeführte – theoretisch nicht vorbereitete – Definition von Arbeit schränkt aber ein: „Arbeit *im Sinne der Erwerbsarbeit*“¹⁵⁷. Dieses Einzelbeispiel steht für eine verbreitete Engführung auf die Lohnarbeit, wie sie G. Günter Voss seiner Zunft attestiert.¹⁵⁸ So bleibt die private und gesellschaftliche Care-Arbeit weitgehend ausgeklammert. Bis zu den 1980er Jahren lag der (soziologische) Diskurs über den allgemeinen Arbeitsbegriff im Tiefschlaf und wurde höchstens durch einzelne Ausreißer unterbrochen. Voss fasst den bis zu diesem Zeitpunkt faktisch in Geltung stehenden, aber selten bis nie reflektierten Arbeitsbegriff seines Fachs folgendermaßen zusammen: „Arbeit [ist] die formelle erwerbsförmige Tätigkeit lohnabhängiger Arbeitskräfte in betrieblichen Zusammenhängen [...] (oft zudem mit besonderem Fokus auf die meist von Männern besetzte mittlere Qualifikationsebene im gewerblich-technischen Bereich industrieller Großunternehmen).“¹⁵⁹

Dass dies nicht so sein muss, hat Karl Marx gezeigt. Marx hat im 19. Jahrhundert einen wesentlich breiteren Arbeitsbegriff entwickelt, der jedoch im Ge-

¹⁵⁵ Holofernes/Tourette, Arbeit.

¹⁵⁶ Augustinus, Bekenntnisse, XI,14, 629.

¹⁵⁷ Ruiner/Wilkesmann, Industriesoziologie, 11 (Hvb. MF).

¹⁵⁸ Vgl. Voss, Arbeit, bes. 23–30.

¹⁵⁹ Voss, Arbeit, 30.

gensatz zu anderen seiner Theoriestücke keine nennenswerte Rezeption erfahren hat. Im ersten Band von *Das Kapital*¹⁶⁰ zeichnet er die Arbeit in ein reziprokes, prozesshaftes Verhältnis zwischen Natur und Mensch ein.¹⁶¹ Der Mensch eignet sich die Natur an und gleichzeitig wird er dadurch selbst verändert. Er befindet sich in einem „Stoffwechsel mit der Natur“¹⁶². Dieser Prozess wird durch den Menschen als Teil dieser Natur in Anwendung seiner natürlichen Ressourcen aktiv reguliert: „Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen.“¹⁶³

Der Mensch greift in die Natur ein, um sie nutzbar zu machen. Dadurch verändert er nicht nur die ihm äußerliche Natur, sondern auch – weil es ein gegenseitiger Prozess ist – seine eigene innere. Arbeit stellt für Marx „aktive Selbstveränderung und Selbsterzeugung“¹⁶⁴ dar, indem der Mensch das Potential seiner eigenen Natur entwickelt: „Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Botmäßigkeit.“¹⁶⁵ Naturaneignung heißt, sie für Zwecke einzuspannen und sie dementsprechend zuzurichten. Arbeit ist eine zweckgerichtete Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur – der inneren und der äußeren. Ihre teleologische Ausrichtung schließt aus, dass Arbeit Selbstzweck, sprich Spiel oder Genuss, sein könnte.

2.3.3.2 Karl Marx und das 19. Jahrhundert: Arbeit als Arbeitskraft

Die Arbeiterin tritt über ihre „Arbeitskraft“ in Erscheinung, welche Marx an deren „leiblichen Organismus“¹⁶⁶ bindet: „Unter Arbeitskraft oder Arbeitsvermögen verstehen wir den Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die er in Bewegung setzt, sooft er Gebrauchswerte irgendeiner Art produziert.“¹⁶⁷

Marx reformuliert hier den allgemeinen Arbeitsbegriff, fokussiert auf die menschlichen Ressourcen im Arbeitsablauf, die körperlicher Natur sind. Der Körper als des Menschen „Naturkraft“, der den „Naturstoff“ für seine Zwecke

¹⁶⁰ Vgl. Marx, *Kapital*, 192f.

¹⁶¹ Vgl. zum Folgenden Voss, *Arbeit*, 33–39.

¹⁶² Marx, *Kapital*, 192.

¹⁶³ Marx, *Kapital*, 192.

¹⁶⁴ Voss, *Arbeit*, 35.

¹⁶⁵ Marx, *Kapital*, 192.

¹⁶⁶ Marx, *Kapital*, 59.

¹⁶⁷ Marx, *Kapital*, 181.

aneignet, ist für Marx ein unumgänglicher Bezugspunkt.¹⁶⁸ Der funktionierende Körper als Ressource des Arbeiters – er tritt als „Verkäufer seiner eignen Arbeitskraft auf dem Warenmarkt“¹⁶⁹ auf – wird jedoch angegriffen durch die ausbeuterischen Tendenzen des Markts. Die Logik des Kapitals – Maximierung der Arbeitsleistung, nicht deren Lebensdauer – frisst „die Zeit für Wachstum, Entwicklung und gesunde Erhaltung des Körpers“¹⁷⁰. Der Arbeiterin würden „als bloßem Produktionsmittel Speisen zugesetzt [...] wie dem Dampfkessel Kohle und der Maschinerie Talg oder Öl“¹⁷¹.

Marx nimmt mit dem Vergleich des Körpers mit der Maschine das vorherrschende Körperbild des industriellen Zeitalters auf, welches zwei Aspekte beinhaltet: Einerseits wird der Arbeiter als ein der Produktion Unterworfener betrachtet, der selbst zur Maschine wird. Andererseits kann dies gerade als Lösung des Problems angesehen werden: Erst der rationalisierende Umgang mit dem Körper kann es mit der industriellen Entwicklung aufnehmen.¹⁷² Die in dieser Spannung entwickelten Körperbilder korrespondieren mit der Idee des Fortschritts: Körper bauen Fortschritt.¹⁷³ Der Arbeitsbegriff wird im Sinne der „Arbeitskraft“ umgedeutet und stellt den (Kraft-)Aufwand ins Zentrum. Herkömmliche Verknüpfungen von Arbeit – spirituell, teleologisch oder moralisch – geraten dadurch ins Abseits. Arbeitskraft fungiert als Leitfigur der industriellen Gesellschaft. Der Körper als „Arena der Arbeitskraft“¹⁷⁴ rückt damit in den Fokus des neuen Forschungszweigs der Arbeitswissenschaft. Als Motor¹⁷⁵ verstanden und idealerweise nicht der Ermüdung unterworfen, wird die Funktionsweise des

168 Vgl. Lengersdorf, Arbeit, 18.

169 Marx, Kapital, 192.

170 Marx, Kapital, 280.

171 Marx, Kapital, 280.

172 Vgl. Tanner, Be a somebody, 45.

173 Vgl. Tanner, Be a somebody, 49.

174 Rabinbach, Motor, 22.

175 Die Metapher vom „Motor“ ist jener der „Maschine“, die Marx verwendet, vorzuziehen. Der Kontext ist die Weltwahrnehmung des 19. Jh., die durch den Begriff der „Kraft“ kalibriert war. Jeglicher Materie wohnt Kraft inne, die unterschiedliche Formen annehmen kann und dennoch konstant und unveränderbar ist. Die Physik – insbesondere die Thermodynamik – wurde zur Leitwissenschaft. Sie beschränkte sich nicht auf die Erklärung der Natur, sondern übertrug das Bild der Natur auf die Gesellschaft. Bedroht wurde diese Auffassung durch die Entdeckung der Entropie. Kraft ist nicht konstant, sondern kann abnehmen. Dadurch wird die Ermüdung und deren Aufhebung zu prominenten Forschungsgegenständen einer Wissenschaft, die den Körper als thermodynamische Maschine auffasst, deren Zweck es ist, Kraft produktiv umzusetzen. Die Metapher vom Motor impliziert, dass der Körper keine ihm äußerliche Kraftquelle benötigt, um am Laufen zu bleiben, sondern von ihm innewohnenden Prinzipien geleitet wird, „die Kraftstoff in Wärme und Wärme in mechanische Arbeit umwandelt[]“ (66). Vgl. Rabinbach, Motor, 59 – 66.

Körpers mit dem Ziel erforscht, den Aufwand effizient zu halten und den Widerstand gegenüber steter Arbeit zu minimieren.¹⁷⁶ Dabei ist nicht ausschließlich genuin körperliche Arbeit im Blick. Ebenso wurden Techniken zur Effizienzmessung geistiger Arbeit entwickelt, beispielsweise zur Evaluierung des Kraftaufwands eines Studenten oder Philosophen.¹⁷⁷ Die Marx'sche Diagnose, dass Leistungsmaximierung ihre Ressource Körper frisst, fand Niederschlag im wachsenden Bemühen, die Arbeitsbedingungen weniger ausbeuterisch zu gestalten. Diskurse über Gesundheit, Risiken bei der Arbeit, Arbeitszeiten und Ernährung blühen parallel zur Arbeiterbewegung auf.¹⁷⁸ Denn eine funktionierende Industrie baut auf die (gesunden) Körper der Arbeiter.

2.3.3.3 Differenzierung und Diffusion im 20. Jahrhundert

Karl Marx entwirft seine Gesellschaftstheorie – ohne diesen zeitdiagnostischen Aspekt zuungunsten der Halbwertszeit seiner Reflexionen auszulegen –, als sich eine ständische Agrargesellschaft zu einer Industriegesellschaft entwickelt. In dieser Zeit differenziert sich die Arbeit als eigenständige Sphäre aus. Marx macht diese zum Primat der Gesellschaft und bezieht alle gesellschaftlichen Vorgänge auf die Ökonomie.¹⁷⁹ Dieser Primat der Ökonomie beginnt sich im 20. Jahrhundert aufzuweichen. Eine zweite Metatheorie etabliert sich: die der funktionalen Differenzierung, welche gemeinhin mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns in Verbindung gebracht wird. Sie geht davon aus, dass keinem gesellschaftlichen System der Primat über die anderen zukommt. Vielmehr sind die Teilsysteme – Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Religion – gleichberechtigt in einem Zusammenspiel begriffen.¹⁸⁰

Diese Entwicklung korrespondiert in Teilen mit dem in den 1980er Jahren einsetzenden diversifizierenden Diskurs über den allgemeinen Arbeitsbegriff. Ausgangspunkt sind feministische Stimmen, welche „die Anerkennung der weiblichen Reproduktions- (Haushalts-, Familien- usw.) Tätigkeit als substantielle Arbeit in der Gesellschaft“¹⁸¹ einfordern. Ein auf Erwerbsarbeit fokussierter Arbeitsbegriff widerspricht dem Geltungsanspruch dieser Formen von Arbeit durch ihre Nichtberücksichtigung. Wird Hausarbeit dezidiert als Arbeit bezeichnet,

¹⁷⁶ Vgl. Rabinbach, Motor, 21.

¹⁷⁷ Vgl. Rabinbach, Motor, 12.

¹⁷⁸ Vgl. dazu den Sammelband Bluma/Uhl, Arbeit; der vornehmlich in Einzelstudien diese Diskurse exemplarisch aufnimmt und darstellt.

¹⁷⁹ Vgl. Kühl, Industriesoziologie, 14 f.

¹⁸⁰ Vgl. Kühl, Industriesoziologie, 7 f.

¹⁸¹ Voss, Arbeit, 47.

muss zwangsläufig der Arbeitsbegriff ausgeweitet werden. Damit wird eine zentrale gesellschaftliche Kategorie in verschiedener Hinsicht prekär.¹⁸² So stellt sich darüber hinaus die Frage, ob Arbeit etwas ist, was dem Menschen vorbehalten ist. Je nachdem könnten sogar Tiere, Pflanzen oder Maschinen als arbeitende Wesen in Erscheinung treten. Eine trennscharfe Abgrenzung, was Arbeit ist und was nicht, fällt ferner angesichts der Vielfalt von Arbeitsformen schwer: „Haushalts-, Familien-, Erziehungs- und Sorge-Arbeit, Eigen-, Bürger- und Ehrenamtsarbeit, mandatäre und auch zwangsweise (Strafgefangene, Sklaven, Leibeigene usw.) Arbeit [...] Traumaarbeit, die Trauer- und Beziehungsarbeit, die Arbeit der Beziehungspflege („Networking“), die Erinnerungsarbeit des Patienten beim Therapeuten (der seinerseits Überzeugungsarbeit leisten muss) oder das Work-Out des Kraftsportlers“¹⁸³.

Um hier das Allgemeine vom Besonderen unterscheiden zu können, fehlen bislang die Begriffe und Konzepte. Trotzdem oder vielleicht gerade darum dominiert im 21. Jahrhundert das Konzept der formellen Erwerbsarbeit als Arbeitsbegriff.¹⁸⁴ Das täuscht darüber hinweg, dass die Abgrenzung von Arbeit zum Gegenüber von Arbeit ungelöst ist. Soll das Gegenüber, die Freizeit, positiv, das heißt nicht negativ als Gegenüber zur Arbeit, bestimmt werden, steht man vor denselben Schwierigkeiten wie bei einer positiven Bestimmung von Arbeit.¹⁸⁵

2.3.3.4 Subjektivierung von Arbeit: Zwischen Freiheit und Zwang

Diese Diffusion auf der Begriffsebene zeitigt konkrete Symptome im Leben der Arbeiterinnen, greifbar in verschiedenen Formen der Flexibilisierung¹⁸⁶ von Arbeit sowohl in räumlicher, zeitlicher als auch vertraglicher Hinsicht.¹⁸⁷ Arbeit wird nicht zwangsläufig am Sitz des Arbeitgebers oder zu traditionellen Arbeitszeiten geleistet und sie ist inzwischen in einer Vielfalt von Verhältnissen – von befristeten über Teilzeitbeschäftigungen zu Leiharbeitsverhältnissen – möglich. Diese Phänomene werden unter die Kategorie „Entgrenzung der Arbeit“ subsumiert und zeigen exemplarisch, „dass das ‚Andere der Arbeit‘ immer mehr zur Arbeit wird und Arbeit immer häufiger Merkmale des ‚Anderen der Arbeit‘ enthält“¹⁸⁸. Diese Entwicklungen sind insofern eine Re- und Neuformulierung des Primats der

¹⁸² Vgl. Voss, Arbeit, 46 f.; zum Folgenden 50–58.

¹⁸³ Voss, Arbeit, 56.

¹⁸⁴ Vgl. Voss, Arbeit, 64.

¹⁸⁵ Vgl. Voss, Arbeit, 61 f.

¹⁸⁶ Vgl. dazu klassisch Sennett, Mensch.

¹⁸⁷ Vgl. Ruiner/Wilkesmann, Industriesoziologie, 93–134.

¹⁸⁸ Voss, Arbeit, 63.

Ökonomie, als die Logik der Arbeit bzw. der Ökonomie auf andere Bereiche des Lebens ausgedehnt wird.

In Bezug auf das arbeitende Individuum werden die Folgeerscheinungen dieses Strukturwandels unter dem Begriff der „Subjektivierung von Arbeit“ untersucht. Dieser umfasst

ganz allgemein eine Intensivierung von ‚individuellen‘, d.h. Subjektivität involvierenden Wechselverhältnissen zwischen Person und Betrieb bzw. betrieblich organisierten Arbeitsprozessen. Dies kann einmal heißen, dass Individuen von sich aus mehr Subjektivität in die Arbeit hineinbringen, aber auch, dass die Arbeit immer mehr Subjektivität von den Individuen fordert. [...] Es gilt dann, Arbeitskraft unter dem Aspekt ihrer individuellen Besonderheit (und nicht [...] unter dem Aspekt ihrer Austauschbarkeit) zu betrachten.¹⁸⁹

Subjektivität wird hier als Selbstverhältnis verstanden, das im intersubjektiven Kontakt konstituiert wird. Eine Person entfaltet im Wechselspiel mit ihrem sozialen Umfeld ihre Ressourcen und Dispositionen und entwickelt damit Subjektivität als fluides Produkt. Im Zusammenhang mit der Subjektivierung von Arbeit interessiert weniger die Frage nach der Genese von Subjektivität. Der Schwerpunkt liegt vielmehr auf deren Funktion, also auf der „Verwendungs- bzw. Wirkungsweise solcher personaler Ausstattungen“ im „Handeln in bestimmten Interaktionssituationen“¹⁹⁰. Wie jemand also seine persönlichen Dispositionen und Eigenschaften entwickelt, wird unter diesem handlungsorientierten Subjektivitätsbegriff von der Frage überlagert, wie diese im Arbeitsprozess abgerufen und funktionalisiert werden.

Als Voraussetzung dieser Aufwertung von Subjektivität im Arbeitsprozess wird meist die abnehmende Verbreitung taylorfordistischer Formen der Arbeitsorganisation genannt, in denen das Merkmal der Zentralität vorherrschend ist. Die Produktionsprozesse sind hier „linear, hierarchisch und vertikal geordnet und im Rahmen des Unternehmens funktional integriert“¹⁹¹. Der Arbeiter kann kaum in die Arbeitsprozesse eingreifen und sie noch weniger gestalten. Mit der Umformung des industriellen Kapitalismus zu einem informationellen¹⁹² verändert sich der Gebrauch der Arbeitskraft sowohl innerhalb der Arbeitsorganisation als auch hinsichtlich der Qualität der Arbeit. Ihr Wert ist vermehrt immaterieller Natur: Wissen, Kommunikation, Information und gar Gefühle spielen in der Produktion von Waren und Dienstleistungen eine gewichtigere Rolle als noch vor

189 Kleemann/Matuschek/Voss, Subjektivierung, 57 f.

190 Kleemann/Matuschek/Voss, Subjektivierung, 57.

191 Rau, Psychopolitik, 19.

192 Vgl. Rau, Psychopolitik, 19.

einigen Jahrzehnten. „Die im Kontext von wissensbasierten und flexibilisierten Arbeitsbedingungen stattfindende Aufwertung von kommunikativen, beziehungsintensiven und reflexiven Fähigkeiten verändert [...] auf folgenreiche Weise den Status des Subjekts und des Subjektiven im Produktionsprozess.“¹⁹³ Eigenschaften, die im Taylorfordismus eher als Hindernis gelten, sind unter den veränderten Vorzeichen Vorteile und werden entsprechend nachgefragt. Das ist der eine Aspekt der Diskussion um die Subjektivierung von Arbeit: Um die Arbeitsleistung zu steigern, werden auf die subjektiven Potentiale der Leistungserbringer zurückgegriffen.

Ein zweites und gegenläufiges Element sind die Ansprüche der Beschäftigten: Sie wollen sich als Menschen im Arbeitsprozess erfahren. Das heißt, die zu leistende Arbeit soll Freude bereiten, ein Erlebnis sein oder ihrer Selbstentfaltung dienen. Diese Sinn- und Selbstverwirklichungsansprüche korrespondieren mit der Möglichkeit, sich als Subjekte in die Arbeit einzubringen, diese mitgestalten und organisieren zu können, kurzum: sie sich zu eigen zu machen.¹⁹⁴

Die beiden Seiten scheinen sich perfekt zu ergänzen. Beschäftigte möchten sich in ihrer Arbeit entfalten und Sinn erleben. Dies wird ihnen ermöglicht durch Arbeitgeber, die ihnen größtmögliche Eigenständigkeit und Gestaltungsspielräume anbieten, statt sie strengen Kontrollen und vordefinierten Arbeitsprozessen zu unterwerfen. Die Steigerung der Produktivität wird sozusagen durch Freiheit statt durch Kontrolle erreicht. Das Ziel selbst ist unverändert. Die Route mögen die Arbeitnehmerinnen selbst wählen, ebenso die Art und Weise, wie sie diese absolvieren, doch am Ziel sollen sie ankommen. Das heißt, sie müssen die ihnen gewährten Spielräume nutzen.¹⁹⁵ Freiheit und Zwang sind dialektisch aufeinander bezogen. Die Beschäftigten können und dürfen sich entfalten, jedoch zu einem ihnen äußerlichen Zweck; negativ formuliert: Subjektivität wird instrumentalisiert. Statt das Subjekt Zwang und Repressionen auszusetzen, wird es gereizt und aktiviert; ihm werden Freiräume eröffnet, um es umso mehr zu vereinnahmen.¹⁹⁶ Dass es sich hierbei nicht um ein Weniger an Kontrolle, sondern um eine Verlagerung derselben handelt, macht der zeitdiagnostisch und -kritisch tätige Philosoph Byung-Chul Han deutlich:

Wir glauben heute, dass wir kein unterworfenen *Subjekt*, sondern ein freies, sich immer neu entwerfendes, neu erfindendes *Projekt* sind. Dieser Übergang vom Subjekt zum Projekt wird vom Gefühl der Freiheit begleitet. Nun erweist sich dieses Projekt selbst als eine Zwangsfigur,

193 Rau, Psychopolitik, 23f.

194 Vgl. Rau, Psychopolitik, 26.

195 Vgl. Rau, Psychopolitik, 26.

196 Vgl. Rau, Psychopolitik, 28f.

sogar als eine *effizientere Form der Subjektivierung und Unterwerfung*. Das Ich als Projekt, das sich von äußeren Zwängen und Fremdzwängen befreit zu haben glaubt, unterwirft sich nun inneren Zwängen und Selbstzwängen in Form von Leistungs- und Optimierungszwang.¹⁹⁷

2.3.3.5 Der Arbeitskraftunternehmer und die Ökonomisierung des Lebens

Die Subjektivierung von Arbeit mit ihrer Bevorzugung von Individualität statt Austauschbarkeit verlangt nach einem neuen Verstehensmodell von Arbeitskraft. Hans J. Pongratz und G. Günter Voss bieten mit dem Typus des „Arbeitskraftunternehmers“ ein solches. Sie verstehen ihr Konzept als „Angebot, in einer Situation heterogener Arbeits- und Erwerbsbedingungen in neuer Weise gemeinsame Interessenlagen zu entdecken“¹⁹⁸. Damit reagieren sie auf die Kritik, sie wollten sehr Heterogenes künstlich homogenisieren. Wie jeder Typus bildet die These vom Arbeitskraftunternehmer nicht Wirklichkeit ab, sondern versucht diese durch Schematisierungen und Gewichtungen zu verstehen und vor allem Entwicklungen abzusehen, um Orientierung geben zu können.¹⁹⁹ Gewisse Kommentatoren befürchten aber eine *Self-fulfilling-Prophecy*, indem eine Entwicklung isoliert als alternativlos dargestellt werde, obwohl gegenläufige Tendenzen ebenso beobachtbar seien.²⁰⁰ Unterstützung erhalten Pongratz und Voss von der *Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen*, die in den Jahren 1996 und 1997 einen Bericht zur Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland erarbeiteten. Darin wird „das Individuum als Unternehmer seiner Arbeitskraft und Daseinsvorsorge“ in einer „unternehmerische[n] Wissensgesellschaft“ zum (politischen) Leitbild erhoben, welches das alte der „arbeitnehmerzentrierten Industriegesellschaft“²⁰¹ ablösen soll. Dementsprechend müssten sich „individuelle[] Sicht- und Verhaltensweisen sowie kollektive[] Leitbilder“²⁰² tiefgreifend verändern. Bislang verhalte sich aber die „Masse der Bevölkerung [...] mehr oder minder passiv. Sie erwartet, dass Dritte ihre Arbeitskraft nachfragen und sie bei Arbeitslosigkeit, Krankheit, Pflegebedürftigkeit oder im Alter versorgen.“²⁰³

197 Han, Psychopolitik, 9 (Hvb. i. O.).

198 Pongratz/Voss, Arbeitskraftunternehmer, 18.

199 Pongratz und Voss relativieren ihre anfängliche Einschätzung, dass es eine komplette Ablösung durch den neuen Typus geben werde, und räumen nach empirischen Untersuchungen ein, dass es wahrscheinlich lange eine Koexistenz verschiedener Arbeitskrafttypen geben werde. Vgl. Pongratz/Voss, Arbeitskraftunternehmer, 242.

200 Vgl. Ruiner/Wilkesmann, Industriesoziologie, 121 f.

201 Kommission für Zukunftsfragen, Erwerbstätigkeit, 36.

202 Kommission für Zukunftsfragen, Erwerbstätigkeit, 35.

203 Kommission für Zukunftsfragen, Erwerbstätigkeit, 35.

Diesem passiven bzw. reaktiven Charakter entspricht die traditionelle Form der Arbeitnehmerin. Demgegenüber steht der Arbeitskraftunternehmer für eine neue Form von aktiv selbstgesteuerter Arbeitskraft. Pongratz und Voss schreiben dieser drei idealtypische Merkmale zu: Selbstkontrolle, Selbstökonomisierung und Selbstrationalisierung.²⁰⁴ Selbstkontrolliert ist eine Arbeitskraft, wenn sie eigenständig die Planung und Überwachung ihres eigenen Tätigkeitsgebiet verantwortet. Der Weg zum Resultat ist für die Kontrollmechanismen des Betriebs sekundär. Damit wird die „Ware Arbeitskraft [...] zu einem substantiell höherwertigen Produktionsfaktor: durch erweiterte *Selbst-Kontrolle* der Arbeitsperson schon weitgehend zur konkreten Tätigkeit vorbereitete Arbeitsfähigkeit“²⁰⁵. Das verändert wiederum das Verhältnis der Arbeiterin zu ihrer Arbeitskraft. Sie muss diese aktiv an die Nachfrage des Marktes bzw. des Betriebs anpassen und durch stetige Weiterentwicklung dafür sorgen, dass sie weiterhin gebraucht wird. Im Verhältnis zum Markt wird eine passiv abwartende Grundeinstellung von einer aktiv sich und sein Arbeitsvermögen anbietenden abgelöst. In dieser *Selbstökonomisierung* werden Arbeitnehmer zu Unternehmern ihrer selbst.²⁰⁶ Dies hat selbstredend Rückwirkungen auf die Lebensführung der Arbeitskraftunternehmer. Durch die Entgrenzung von Arbeit und Nichtarbeit ist der gesamte Alltag durch Arbeitsorganisation geprägt. „Erforderlich wird eine zweckgerichtete, alle individuellen Ressourcen gezielt nutzende Durchgestaltung der alltäglichen Lebensführung, die in neuer Qualität systematisch auf den Erwerb ausgerichtet wird.“²⁰⁷ Dieser Zug zur *Selbstrationalisierung* meint, dass das Leben als Betrieb geführt wird, denn „hier geht es um die Herstellung und Vermarktung eines besonderen Produkts unter besonderen Bedingungen, nämlich von Arbeitskraft im Rahmen privater Lebensführung“²⁰⁸.

Dieses Leben unter dem ökonomischen Imperativ hat der Soziologe Ulrich Bröckling unter dem Begriff des „unternehmerischen Selbst“²⁰⁹ untersucht. Das unternehmerische Selbst folgt der Maxime: „Handle unternehmerisch!“²¹⁰ Sie bildet die Blaupause für das zu installierende Selbstverhältnis. Der Imperativ

204 Vgl. Pongratz/Voss, Erwerbstätige, 45.

205 Pongratz/Voss, Erwerbstätige, 44 (Hvb. i. O.).

206 Vgl. Pongratz/Voss, Erwerbstätige, 45 f. Dagegen wendet Kühl ein, dass der Arbeiter schon dann zum Unternehmer seiner selbst werde, wenn sich die Lohnarbeit als Prinzip durchsetzt und die eigene Arbeitskraft zur Ware wird, über die er selbst disponieren kann, nicht erst, wenn die betriebliche Einbindung sich auflöst. Vgl. Kühl, Industriesoziologie, 20 f.

207 Pongratz/Voss, Erwerbstätige, 45.

208 Pongratz/Voss, Erwerbstätige, 46.

209 Vgl. Bröckling, Selbst.

210 Bröckling, Selbst, 13.

bringt zum Ausdruck, dass das Programm nicht abgeschlossen ist oder gar abgeschlossen werden kann, sondern stetige Aufforderung ist, ihm nachzukommen. „Ein unternehmerisches Selbst ist man nicht, man soll es werden. Und man kann es nur werden, weil man immer schon als solches angesprochen ist.“²¹¹ Bröckling geht im Gegensatz zu Ansätzen, die der Luhmann'schen Systemtheorie folgen, vom Primat der Ökonomie aus bzw. davon, dass ökonomische Prinzipien und Mechanismen auf andere Bereiche des Lebens ausgeweitet werden.²¹² Hier zeigt sich die Nähe zu den Entgrenzungstheorien von Arbeit, insbesondere zu den Aspekten der Selbststrationalisierung und -ökonomisierung des Arbeitskraftunternehmers bei Pongratz und Voss. Tatsächlich teilt Bröckling mit diesen die Diagnose, „dass in der Gegenwart Maximen unternehmerischen Handelns das Verhältnis der Individuen zu sich selbst wie auch zu anderen prägen“²¹³. Im Gegensatz zum Arbeitskraftunternehmer versteht Bröckling sein unternehmerisches Selbst jedoch nicht als heuristische Kategorie, um Wirklichkeit zu beschreiben, sondern als „Instrument, sie zu verändern“²¹⁴. Dafür richtet er seinen Blick darauf, wie „Theorien und Programme unternehmerischer (Selbst-)Mobilisierung in die unterschiedlichsten Bereiche des Sozialen diffundieren und über politische Fraktionierungen und soziale Milieus, über Disziplinargrenzen und fachliche Zuständigkeiten hinweg fraglose Plausibilität beanspruchen“²¹⁵.

Der Arbeitskraftunternehmer arbeitet an sich selbst und nicht nur für den Betrieb. Die Subjektivierungsphänomene von Arbeit weiten die „kapitalistische[] Verwertungslogik auf die ‚ganze Person‘ aus“²¹⁶. Ihr „ganze[s] Leben wird produktiv gemacht“²¹⁷. Insbesondere betrifft dies ihren leiblichen Organismus. Produktiv zu sein, heißt, gesund und leistungsfähig zu sein. Unter den Vorzeichen der Arbeitsrationalisierungstheorien von Henry Ford und Frederik W. Taylor, welche die Trennung von standardisierter körperlicher Arbeit und planerischer Kopfarbeit vorsahen, wurde der Körper der Arbeiter insofern dem Arbeitsprozess unterworfen, als diese geradezu „entkörperlicht“ wurden. Der Körper durfte quasi der Arbeit nicht im Weg stehen – insbesondere was Emotionen und Sexualität anbetrifft –, deshalb musste er gesund und sauber gehalten werden und die Arbeiter möglichst verheiratet sein.²¹⁸ Für den Arbeitskraftunternehmer ist sein

211 Bröckling, Selbst, 47.

212 Bröckling, Selbst, 37f.

213 Bröckling, Selbst, 50.

214 Bröckling, Selbst, 48.

215 Bröckling, Selbst, 50.

216 Lengersdorf, Arbeit, 25.

217 Lengersdorf, Arbeit, 25.

218 Vgl. Lengersdorf, Arbeit, 22f.

Körper nicht Risiko-, sondern Erfolgsfaktor. Er ist sein Kapital, in den es sich zu investieren lohnt, weil eine Rendite in Aussicht steht.²¹⁹

Katja Weniger unterfüttert die Theoriediskussion mit empirischen Daten. In ihrer 2013 erschienenen Dissertation mit dem Titel *Karriere-Körper*²²⁰ untersucht sie die Konsequenzen der veränderten Arbeitswelt auf das Körperverständnis und den Umgang mit dem Körper am Beispiel leitender Angestellter. Sie stellt fest, dass der Körper „als Leistungs- und Arbeitsressource verstanden wird, die es adäquat zu ‚warten‘ gilt“²²¹. Besonders wichtig sind die Themenkomplexe Gesundheit, Ernährung und Sport, die sich in einem ambivalenten Zusammenspiel von „Eigenverantwortlichkeit, Überforderung und [der] Paradoxie eines nachhaltigen Leistungsstrebens“²²² befinden. Dabei spielen Aspekte der Leistungssteigerung im Arbeitsalltag – auch durch künstliche Mittel – und Elemente der Ich- und Identitätsbildung eine wichtige Rolle. Der Körper dient als Mittel, Präsenz zu markieren, sich selbst darzustellen und auszudrücken.²²³ Zusammengekommen entsteht das Bild des Körpers als soziales Kapital, mit dessen Hilfe einerseits die Arbeitsbelastung bewältigt und andererseits die Rolle und Position im Unternehmen gefunden wird.²²⁴

Aus dieser Optik stellen Enhancement-Technologien willkommene Mittel dar, die Leistungsfähigkeit des menschlichen Organismus zu steigern. Der Körper kann nicht bloß zu „normaler“ Leistungsfähigkeit geführt werden, sondern darüber hinaus: „to make people better than well, to take them from standard levels of performance to peak performance“²²⁵. In Anlehnung an das Prinzip des *Pursuit of Happiness* sprechen Sheila und David Rothman von einem *Pursuit of Perfection*²²⁶, der sich in den Bemühungen zeigt, den Körper auf optimale Funktionsfähigkeit und ästhetische Perfektion zu trimmen. Enhancement erlaubt, sich von anderen abzusetzen und sich besser am Markt zu positionieren.

219 Vgl. Tanner, History, 732.

220 Vgl. Weniger, *Karriere-Körper*.

221 Weniger, *Karriere-Körper*, 157.

222 Weniger, *Karriere-Körper*, 159.

223 Vgl. Weniger, *Karriere-Körper*, 231–233.

224 Vgl. Weniger, *Karriere-Körper*, 234.

225 Rothman/Rothman, *Pursuit*, IX. Vgl. Hädrich, *Unsterblichkeitstechniken*, 373 f.

226 Vgl. Rothman/Rothman, *Pursuit*.

2.3.3.6 Enhancement als Bewältigungsstrategie für gesellschaftlich-ökonomische Herausforderungen

Enhancement ist – so das Resultat der obigen Ausführungen – im Kontext einer Leistungsgesellschaft zu verorten, die in den letzten Jahrzehnten zu einer Leistungssteigerungsgesellschaft²²⁷ evolviert ist, was sich in veränderten Voraussetzungen der Arbeitswelt und in den Verschiebungen der Ansprüche, die an die Arbeitskraft gestellt werden, zeigt. Die Ökonomisierung des Lebens kann als eine Rückkehr des von Marx vertretenen Primats der Ökonomie gedeutet werden.²²⁸

Dem allgemeinen Arbeitsbegriff bei Marx verdankt sich weiter die Einsicht in den durch und durch körperlichen Charakter von Arbeit. Seine vor dem Hintergrund der Motor/Maschinen-Metapher entwickelte Sicht auf den Körper der Arbeiterin sensibilisiert für die Anforderungen, welche die Arbeit an diesen stellt. Er kommt als Ressource und potentieller Wettbewerbsvorteil in den Blick, der gepflegt bzw. nicht ausgebeutet werden darf, wenn er langfristig als solcher dienen soll. Formen von entgrenzter Arbeit katalysieren diese Deutung, indem sie implizit Anforderungen an den Körper stellen, die über die Erfordernisse des konkreten Arbeitsfeldes hinausgehen und die ökonomische Logik auf das andere der Arbeit ausweiten. Die Differenzierung des Arbeitsbegriffs seit den 1980er Jahren zeigt, dass sich Arbeit nicht ohne Weiteres von anderen Lebensbereichen abgrenzen lässt. Das Sprachspiel weitet sich in Bereiche des Privaten aus. Selbst Beziehungen werden mit Beziehungsarbeit verbunden und zum Gegenstand von Arbeitsleistungen.

Die Überformung anderer Lebensbereiche durch ökonomische Erklärungsmodelle im Zuge der Subjektivierung von Arbeit muss aber keineswegs gewaltsame Kolonisation meinen. Der umgekehrte Weg ist auch möglich: Arbeit muss nicht länger Mittel zum Zweck sein. Was mit Marx' Arbeitsbegriff undenkbar ist, ermöglichen entgrenzte Formen von Arbeit und die damit einhergehende Subjektivierung, nämlich dass Momente von Spaß und Spiel in die Arbeitswelt Einzug halten. Arbeit ist sinnstiftend und Quell von Freude und Befriedigung.

Die Erhöhung des subjektiven Anteils an der Gestaltung und Durchführung der Arbeit erhöht die Aufmerksamkeit für individuelle Fähigkeiten und Voraussetzungen der Beschäftigten. Als Marktteilnehmer reicht es nicht, Leistung an-

²²⁷ Vgl. Coenen, Leistungssteigerungsgesellschaft.

²²⁸ Die Wirkmacht der ökonomischen Sichtweise auf menschliches Leben zeigt sich unter anderem im Widerstand dagegen. Der Begriff „Humankapital“ wurde 2004 zum Unwort des Jahres gewählt. Die Jury kritisiert „die primär ökonomische Bewertung aller denkbaren Lebensbezüge“ und begründet ihre Rüge damit, dass „Humankapital nicht nur Arbeitskräfte in Betrieben, sondern Menschen überhaupt zu nur noch ökonomisch interessanten Größen [degradiert]“. Vgl. Aktion „Unwort des Jahres“, Unwörter.

zubieten, sondern diese muss als möglichst attraktiv verkauft werden. Die Arbeiterin muss ein stimmiges Angebot als Gesamtpaket bieten und dieses *à jour* halten – getreu der Ermunterung des Rektors an Hans Giebenrath in Hermann Hesses *Unterm Rad*: „Nur nicht matt werden, sonst kommt man unters Rad.“²²⁹ –, was ein stetiger Optimierungsdruck für das Individuum zur Folge hat:

Oft ist es nicht mehr ausreichend, in einem durch ein angestelltes Arbeitsverhältnis definierten Rahmen ‚seine Leistung zu bringen‘. Vielmehr sind oder sehen sich Menschen gefordert, die *Voraussetzungen* ihrer Leistungsfähigkeit und Handlungsmöglichkeiten dauernd zu verbessern – in einer flexibilisierten Arbeitswelt, aber auch in einem Privatleben, das immer weniger durch traditionelle Rollenmuster und Strukturen geprägt wird.²³⁰

Das Individuum ist dafür zuständig, dass es am Markt bestehen kann und an der Leistungs(steigerungs)gesellschaft teilhaben kann. Das ist eine bemerkenswerte Verschiebung. Nicht die Gesellschaft als ganze ist zuständig, problematische Aspekte ihrer Gesellschaftsform aufzufangen und zu lösen, sondern das Individuum. Lösungen für gesellschaftliche Problemlagen werden individualisiert. Am Beispiel von Enhancement zeigt sich – unterfüttert durch ein naturalistisches Menschen- und Weltbild –, dass sie auch medikalisiert werden.²³¹ Um die geforderte Leistungsfähigkeit zu erreichen oder dem ästhetischen Ideal zu entsprechen, kommen vermehrt medizinische und biotechnologische Mittel zum Einsatz. Gesellschaftliche Herausforderungen werden im bzw. am Körper eruiert und „gemeistert“, weil sie vermehrt als medizinische bzw. biologisch, technisch lösbare aufgefasst werden. So wird die gesellschaftliche Dimension unsichtbar,²³² da ihre Probleme nicht kollektiv gelöst werden müssen, sondern dem Einzelnen und seinem Körper überlassen werden, was „die diskursive ‚Flucht‘ aus den Unwägbarkeiten sozialer Kontingenz“²³³ erlaubt.

2.3.4 Der Wert von „Leistung“ im Zeichen von Enhancement

Enhancement ist, wie bereits erwähnt, nicht nur ein individuelles, sondern ein gesellschaftliches Phänomen. In der „Leistungssteigerungsgesellschaft“ gewinnt Leistung zusätzlich an Relevanz. Gleichzeitig wird aber die Bewertung von Leistung unterhöhlt. Denn Enhancement – so lautet ein Einwand – stellt ein Mittel

229 Hesse, Rad, 93.

230 Coenen, Leistungssteigerungsgesellschaft, 26.

231 Vgl. dazu Meyer, Hintergründe, 53f. und Karsch, Enhancement.

232 Vgl. Dickel, Enhancement-Utopien, 23.

233 Dickel, Enhancement-Utopien, 23.

dar, ein bestimmtes Ziel ohne (Eigen-)Leistung zu erreichen, was die Frage nach dem Wert des erreichten Zieles bzw. der Verbesserung evoziert.

Analog zur „menschlichen Natur“ wird in diesem Zusammenhang die „Natürlichkeit“ von Mitteln als normatives Argument eingespielt. Enhancement stelle ein unnatürliches bzw. künstliches Mittel dar, um ein Ziel zu erreichen.²³⁴ Damit wird suggeriert, dass natürliche Wege künstlichen überlegen sind. Wie bereits in den Ausführungen zur Funktion des Arguments der menschlichen Natur deutlich wurde, sind Referenzen auf „die“ „Natur“ oder „Natürlichkeit“ keine objektiven Argumente, sondern ihre Konstruktion ist von Hintergrundannahmen abhängig, die variabel und kulturell bedingt sind. „[Die] Zuschreibung von Natürlichkeit [zeigt] an, was in einem bestimmten kulturellen Kontext als ‚normal‘ oder selbstverständlich vorausgesetzt wird.“²³⁵ Der Verweis darauf verliert seine argumentative Kraft, sobald die Hintergrundannahmen nicht geteilt werden. Als Beispiel dafür liegen religiöse Begründungsmuster auf der Hand. Der Vorwurf, Enhancement sei Ausdruck menschlicher Hybris, „Gott spielen“ zu wollen, kommt nur innerhalb einer religiösen Gemeinschaft Geltung zu, in der eine Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf als stichhaltig angesehen wird und daraus konkrete Handlungsanweisungen abgeleitet werden.²³⁶ Zu solchen Argumentationsmustern, die auf Konventionen beruhen, treten naturalistische hinzu, die auf Bilder der Natur als etwas Ursprünglichem, Gegebenem, ohne menschlichen Einfluss Entstandenem, quasi Jungfräulichem anspielen.²³⁷ Nicht allein die Vorstellung einer solchen unberührten Natur ist fragwürdig, sondern ebenso, wie sich daraus Normatives ableiten lässt. In diesem Sinn bemerkt Nick Bostrom: „Die menschliche Natur enthält (neben viel Bewundernswertem) viel zu viel vollkommen Inakzeptables – die bloße Tatsache, dass X Teil der menschlichen Natur ist, gibt uns nicht einmal *prima facie* einen Grund zu der Annahme, X sei gut.“²³⁸

Die Unterscheidung natürlich/künstlich führt nicht weiter in der Frage, inwiefern Enhancement ein angemessenes Mittel darstellt, Ziele zu erreichen. Stärker ins Gewicht fällt der Grad der Eigenleistung innerhalb eines Verbesserungsprozesses. Diese Argumentationsstrategie wird durch das Sprichwort „Ohne Fleiß kein Preis“ veranschaulicht. In Anspielung auf Max Webers protestantische Ethik²³⁹ wird sie auch als „pharmacological Calvinism“²⁴⁰ oder „biomedizini-

²³⁴ Vgl. Leefmann, Autonomie, 81f.

²³⁵ Leefmann, Autonomie, 81.

²³⁶ Vgl. Juengst, Enhancement, 36f.

²³⁷ Vgl. Leefmann, Autonomie, 81f.

²³⁸ Bostrom, Warum ich posthuman werden will, 181 (Hvb. i. O.).

²³⁹ Vgl. Weber, Ethik.

sche[r] Calvinismus“²⁴¹ etikettiert. Es handelt sich hierbei um die Auffassung, dass Verbesserungen durch eigene und „echte“ Leistungen – Training, Erziehung, Lernen, Üben – erreicht werden sollen und künstliche Mittel, weil pharmakologisch oder biomedizinisch, eine „unlautere Abkürzung“²⁴² darstellen und so das erreichte Ziel entwerten.

Für den *President's Council on Bioethics* ist dies eines der Kernstücke ihrer Kritik, weil Enhancement-Techniken „call into question the *dignity* of the performance of those who use them. The performance seems less real, less one's own, less worthy of our admiration.“²⁴³ Die Anerkennung eines Ergebnisses ist in diesem Verständnis erstens an den Verursacher gebunden und zweitens an die Anstrengungen, die dieser dafür aufgewendet hat. Die unterstellte soziale Erwartung ist, dass eine Leistung umso wertvoller ist, je mehr Mühe sie bereitet. Der PCBE wertet also – um die aristotelische Unterscheidung von *poiesis* und *praxis* anzuwenden – die Praxis einer Handlung höher als deren Zweck.²⁴⁴ Nicht allein die Zielerreichung ist entscheidend, sondern auch die Art und Weise derselben. Dabei werden schmerzvolle und leidvolle zu wertvollen Erfahrungen, denen ein Eigenwert und gar Verbesserungscharakter zukommt: „But we cannot ignore the truth that life's hardships often make us better – more attuned to the hardships of others, more appreciative of life's everyday blessings, more aware of the things and the people that matter most in our lives.“²⁴⁵ Und: „Sorrow, courageously confronted, can make us stronger, wiser, and more compassionate.“²⁴⁶

Neben dem Schmerz kann Fleiß eine Leistung authentisch machen.²⁴⁷ Diese Argumentation spielt im Sport eine zentrale Rolle. Eine Sportlerin wird unter anderem dafür bewundert, dass sie unter vielen Entbehrungen und großer Anstrengung eine bestimmte Leistung vollbringt. Der Wert dieser Leistung, etwa ein Olympiasieg, wird beschädigt, wenn dieser durch Doping zustande kommt. Wer doppt – so der gesellschaftliche Konsens²⁴⁸ – betrügt seine Mitkonkurrenten und die Zuschauerinnen, indem er sich einen nicht selbst verursachten Vorteil erschleicht. Gleichzeitig ist die Leistung nicht mehr ohne Weiteres zurechenbar. Wer

240 Kramer, Prozac, 274.

241 Juengst, Enhancement, 36.

242 Juengst, Enhancement, 37.

243 PCBE, Therapy, 140 (Hvb. i. O.).

244 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, I 1, 1094a 1–6. Vgl. dazu Leefmann, Autonomie, 310 f.

245 PCBE, Therapy, 258.

246 PCBE, Therapy, 259.

247 Vgl. Leefmann, Autonomie, 315 f.

248 Es gibt Positionen, die sich aufgrund von Risiko-Nutzen-Abwägungen gegen ein Verbot von Doping aussprechen. Vgl. bspw. Foddy/Savulescu, Leistungssteigerung. Eine gute Übersicht und systematische Zusammenfassung der Dopingdebatte bietet Müller, Doping.

verdient die Bewunderung mehr: Der Sportler oder die Sportärztin, die diesen feinabgestimmt mit den geeigneten Pharmazeutika versorgt? Im Extremfall, so die Befürchtung der Kritiker, höhlt Enhancement die „menschliche Handlungsurheberschaft“²⁴⁹ aus.

Die Gewichtung kann auch zugunsten der Zweckhaftigkeit einer Handlung vorgenommen werden. Selbst wenn die Wertschätzung einer Leistung in gewissen Fällen an Leiden und Anstrengung gekoppelt ist, ist der Umkehrschluss unzulässig, dass etwas, was anstrengungslos errungen wird, wertlos ist. Im Kontext des Sports, wo Begabungen und Training unter einigermaßen vergleichbaren Bedingungen in Szene gesetzt und gemessen werden, ist das Resultat und dessen Wert sehr stark an den Prozess gebunden. Aber, so wendet Nick Bostrom ein, „[b]ei vielen andern Gütern ist das [...] nicht der Fall. Beim Arzt sind wir nicht der Ansicht, dass der Wert unserer Gesundheit in besonderer Weise vom Gesundungsprozess abhängt; die Gesundheit und das Erfreuen daran sind davon unabhängig.“²⁵⁰ Analog dazu könnte „der Besitz posthumaner Fähigkeiten auch dann äußerst wertvoll sein, wenn sie mühelos erlangt wurden“²⁵¹.

Ob Enhancement ein probates Mittel ist, ein Ziel zu erreichen oder eine Fähigkeit zu entwickeln oder auszubauen, hängt davon ab, wie stark der Prozess in die Wertschätzung des Resultats einfließt. Sowohl liberale als auch konservative Ansätze stehen in der Gefahr, jeweils Extrembeispiele heranzuziehen, um ihren Standpunkt zu verteidigen und die gegnerische Argumentation zu diskreditieren. Bernward Gesang möchte dies verhindern und schlägt einen pragmatischen Mittelweg vor.²⁵² Er unterscheidet zwischen moderaten und radikalen Verbesserungen. Erstere sind solche, die bereits vorhandene Fähigkeiten so weit steigern, wie es auch durch herkömmliche Mittel möglich wäre. „Dann“, argumentiert Gesang, „kann man für dieses Enhancement die von den Verteidigern stark gemachte Analogie zur Erziehung etc. tatsächlich ziehen“²⁵³. Unter radikalen Verbesserungen versteht Gesang solche, die in den Bereich des Transhumanismus weisen und neue Wesen schaffen wollen oder immerhin Leistungswerte zu erzielen suchen, die für den Menschen auf üblichem Weg nicht zu erreichen sind.

249 Sandel, Plädoyer, 48. Sandel selbst – im Gegensatz zum PCBE, an dessen Studie er beteiligt war – erachtet dies nicht als das Hauptproblem von Enhancement. Vielmehr sieht er die „Hyperautorschaft“ (48) als Problem, die er als „prometheisches Streben, die Natur, einschließlich der menschlichen, neu zu erfinden“ (ebd.), beschreibt. Eine solche verkenne den „Charakter des Lebens als Gabe“ (ebd.).

250 Bostrom, Warum ich posthuman werden will, 184.

251 Bostrom, Warum ich posthuman werden will, 184.

252 Vgl. Gesang, Perfektionierung, 40 f.

253 Gesang, Perfektionierung, 40.

Die Unterscheidung ist hilfreich hinsichtlich ethischer Bewertungen der zu erreichenden Güter. Welcher Grad an Gedächtnisleistung oder an Sprungkraft ist menschlich angemessen und wünschbar? Aber sie verschärft das Problem der Wertschätzung von Leistung. Gerade weil moderate Verbesserungen qua Definition solche sind, die sich auf herkömmlichem Weg erreichen ließen, gerieten Enhancement-Methoden umso mehr in Verdacht, Abkürzungen zu sein.

Dieser Konflikt ist nicht auf Enhancement beschränkt. Jegliche technischen Hilfsmittel sind – wenn man so will – Abkürzungen. Was ist ein Notizbuch anderes als ein Gedächtnis-Enhancer? Im Sport entscheidet die Ausrüstung mit über Sieger und Verlierer. Selbst die Überzeugung, dass im Laufsport die Ausrüstung allein keine Siegerin macht, wurde 2018 durch den Schuh *Vaporfly* von Nike infrage gestellt. Die *New York Times* wies nach,²⁵⁴ dass das Modell seine Trägerin um 4% schneller macht als vergleichbare Läufer. Die spezifische Herausforderung des Enhancement an das, was als gute und authentische Leistung anerkannt und was als Abkürzung kritisiert wird, liegt einerseits darin, dass bei den verhandelten Methoden der Gewöhnungssprung ungleich höher ist als jener vom Notizbuch zum Smartphone. Andererseits modifiziert Enhancement den Begriff Leistung insofern, als Elemente wie Fleiß, Anstrengung oder Schmerz in ihrer Bedeutung abnehmen (könnten) und damit die Ausrichtung einer Handlung stärker auf das Ziel fokussiert wird als auf den Prozess.

In der Enhancement-Debatte verdichtet sich diese Problemanlage. Sie erhöht die Komplexität des Leistungsbegriffs innerhalb einer Gesellschaft, in der die Erwartung besteht, dass individuelle Leistung – nicht die soziale Herkunft, Rasse oder Geschlecht – über die gesellschaftliche Teilhabe und die Verteilung von Privilegien und Macht bestimmt. An diesem Anspruch wird auch im Enttäuschungsfall festgehalten. Eine Leistungsgesellschaft muss sich darum die Frage stellen, wie die Leistung zustande kommen darf, an der sich sozialer Status ausdifferenziert. Was wird als authentische Leistung wertgeschätzt? Welche Formen von Zuhilfenahme sind akzeptiert? Wo liegt die Grenze zum Betrug?

254 Vgl. Quealy/Katz, Nike. Vgl. dazu Brüngger, Schuh.

2.4 Freiheit als Selbstbestimmung und Selbsteigentum in der Enhancement-Debatte

In der Enhancement-Debatte fungiert die menschliche Freiheit als zentrale Argumentationsstrategie. Sie ist dabei nicht an eine spezifische Position gebunden. Sowohl Biokonservative als auch Bioliberale referieren darauf bzw. auf eng verwandte Konzepte wie Autonomie²⁵⁵, Authentizität oder Selbstbestimmung, um ihre ablehnende oder zustimmende Haltung zu begründen. In Anbetracht dieser divergierenden Intentionen und Interessen ist klar, dass kein einheitliches Verständnis von Freiheit dahintersteht. Im Gegenteil, eine Vielzahl von verschiedenen Freiheitsverständnissen werden je nach Theoriestrategie in die Debatte eingebracht. Jan-Christoph Heilinger und Katja Crone stellen in ihrer einschlägigen Analyse fest:

[T]he concept of freedom (without additional qualification) is obviously semantically vague and thus can be integrated into various semantic contexts. This is already shown by the distinction between freedom of action and freedom of the will and the dimensions of autonomy and authenticity. Hence there are a variety of conceptions of freedom; and we find this same semantic diversity of ‚freedom‘ reflected in the various arguments within the enhancement debate.²⁵⁶

Ausgehend von der von Heilinger und Crone vorgenommenen Klassifikation wird im Folgenden auf zwei Ebenen herausgearbeitet, wie Freiheit bzw. Selbstbestimmung und Autonomie mit unterschiedlichen Interessen in die Debatte eingespielt werden. Zunächst wird beleuchtet, inwiefern ein Konzept der Selbstbestimmung sicherstellt, dass die Entscheidung für oder gegen Enhancement als eigene und freie bezeichnet werden kann. Danach geht es darum, ob Enhancement selbstbestimmtes Leben steigern kann, indem es dessen Möglichkeitsbedingungen avisiert und manipuliert.

Der dritte Teil stellt eine Vision vor, die noch einen Schritt weiter geht und davon ausgeht, dass selbstbestimmtes Leben in Zukunft nur möglich ist, wenn volles Selbsteigentum realisiert ist. Als posthumane Vision bewegt sie sich am Rande dessen, was Enhancement meint und doch lohnt sich eine Beschäftigung mit ihr, weil sie auf die Frage zielt, wie Menschen in einer Zukunft bestehen können, die durch Enhancement auf eine „höhere“ Stufe geklettert ist. Damit wirft

255 Zum Verhältnis von Freiheit und Autonomie vgl. Brahier, Prognosen, 37–39 und Rössler, Autonomie, 36–42. Zur Begriffsgeschichte von Autonomie vgl. Pohlmann, Autonomie.

256 Heilinger/Crone, Freedom, 18.

dieser Ansatz noch ein anderes Licht auf den Zusammenhang von Selbstbestimmung und Enhancement.

2.4.1 Die selbstbestimmte Entscheidung für oder gegen Enhancement

Heilinger und Crone stellen in ihrer Arbeit eine verblüffende Symmetrie fest. Pro-Argumente werden durch ähnlich aufgebaute, aber unter anderen Vorzeichen stehende gekontert. Hier ein Beispiel: Ein Pro-Argument lautet in Grundzügen so: Enhancement-Techniken erweitern die Bandbreite an Möglichkeiten, die einem Individuum zur Verfügung steht. Mehr Optionen vergrößern den Handlungsspielraum, was als größere Freiheit gedeutet wird.²⁵⁷ Verstärkt wird der Eindruck von Freiheit dadurch, dass Enhancement-Techniken unter anderem darauf zielen, menschliche Grenzen zu verschieben und zu überwinden. Durch Biotechnologien lassen sich Nachteile, die aus natürlichen Gegebenheiten erwachsen, ausgleichen.²⁵⁸ Die Contra-Position dagegen gibt zu bedenken, dass die Verfügbarkeit neuer und erweiterter Optionen nicht gleichbedeutend ist mit mehr Freiheit. Vielmehr kann dies die Freiheit gar einschränken.²⁵⁹ Das Argument fußt auf der Einsicht, dass individuelle Entscheidungen stets in einem sozialen Kontext getroffen werden. Die Beeinflussung durch die Umgebung kann sich beim Einzelnen als Druck äußern, sich gegen die eigene Intention zu entscheiden. Die Entscheidung ist zudem nicht frei, wenn sie um der sozialen Teilhabe willen oder aus Angst, am Arbeitsmarkt den Anschluss zu verlieren, getroffen wird. Eingeschränkte Freiheit schlägt in Zwang um, wenn – in der Extremform dieses Arguments – Enhancement-Techniken ohne Einwilligung der betroffenen Person vorgenommen werden oder ihre Anwendung staatlich angeordnet wird. Die Gefahr eugenischer Programme schätzen Heilinger und Crone in westlichen Demokratien zwar als äußerst gering ein, dennoch stellen sie fest, dass dieses Argument in der Debatte Anwendung findet.²⁶⁰

In den beiden Argumentationsweisen entdecken Heilinger und Crone ein Gefälle. Während die befürwortende Seite Freiheit auf einer konzeptionellen Ebene als „freedom of action“ versteht, was „being able to act without hindrances, that is, having as many options as possible“ bedeutet,²⁶¹ macht die skeptische Seite empirische Erwägungen geltend, dass im „echten“ Leben eine breitere

²⁵⁷ Vgl. Heilinger/Crone, Freedom, 15.

²⁵⁸ Vgl. Heilinger/Crone, Freedom, 15.

²⁵⁹ Vgl. Heilinger/Crone, Freedom, 16.

²⁶⁰ Vgl. Heilinger/Crone, Freedom, 16.

²⁶¹ Heilinger/Crone, Freedom, 18.

Handlungspalette die individuelle Freiheit einschränken kann.²⁶² Beide Seiten operieren mit einem Freiheitsmodell, das auf Selbstbestimmung abstellt. In diesem kann im Anschluss an Isaiah Berlin²⁶³ eine positive und eine negative Bedeutung ausgemacht werden. Letztere meint die Absenz von innerem oder äußerem Zwang und dass „niemand in mein Handeln eingreift, kein Mensch und keine Gruppe von Menschen“²⁶⁴. Die positive Seite der Freiheit entspringt dem Subjektsein-Wollen des Menschen und bedeutet, dass er sich von Zielen und Beweggründen leiten lässt, die selbstgewählt sind und in diesem Sinn seine *eigenen* sind.²⁶⁵ Diese zweifache Form von Selbstbestimmung ist in einem liberalen Staat, der seinen Bürgerinnen nicht vorgibt, wie sie ihr Leben gestalten sollen, ein doppeltes Recht – das Recht, selbstgewählte Ziele mit selbstgewählten Mitteln zu verfolgen und das Abwehrrecht gegen Einmischung von außen. Darauf wird in der Enhancement-Debatte mit Nachdruck hingewiesen.

Auf das Verständnis von Selbstbestimmung als Abwehrrecht gegenüber dem Staat verweist etwa der Bioethiker Dan W. Brock:

Wenn ein Individuum einen bestimmten Lebensplan und eine Verbesserung der dafür erforderlichen Fähigkeiten wählt, ist dies eine Ausübung von Selbstbestimmung [...]. Die Politik wird mit Recht sicherstellen wollen, dass solche Entscheidungen wohl informiert getroffen sind – besonders, wenn sie wesentliche und irreversible Risiken mit sich bringen. Aber solange Individuen normal entscheidungsfähig sind, haben sie das Recht, so zu wählen, auch wenn sie dies vielleicht unüberlegt tun und mit Konsequenzen, die sie später bereuen könnten.²⁶⁶

Auch Robert Ranisch und Julian Savulescu argumentieren auf dieser Linie:

Menschen haben die Freiheit, das Leben zu führen, von dem sie glauben, dass es das beste für sie ist. Auch autonome Entscheidungen, die eigene Biologie zu verändern, sollten Teil dieses Freiheitsrechts sein. [...] Gründe zur Einmischung in die individuellen Freiheitsrechte ergeben sich nur aus zu erwartenden Gefahren für Dritte oder Risiken für Nachkommen, die aus dem Handeln einzelner entstehen.²⁶⁷

Wohlverstanden geht es dabei – wie von Ranisch und Savulescu angedeutet – stets um selbstbestimmungsfähige Personen, die Enhancement für sich in An-

²⁶² Vgl. Heilinger/Crone, Freedom, 18.

²⁶³ Vgl. Berlin, Freiheitsbegriffe, bes. 201–215.

²⁶⁴ Berlin, Freiheitsbegriffe, 201.

²⁶⁵ Vgl. Berlin, Freiheitsbegriffe, 211.

²⁶⁶ Brock, Enhancement, 55.

²⁶⁷ Ranisch/Savulescu, Ethik, 38.

spruch nehmen wollen. Enhancement am Nachwuchs verlangt andere und komplexere Argumentationen, was Dan Brock ebenfalls sofort zugesteht.²⁶⁸

Der hohe Stellenwert liberaler Selbstbestimmungskonzepte in der Enhancement-Debatte spiegelt eine allgemeine Entwicklung der modernen Bio- und Medizinethik, wo sie unter dem Begriff der Patientenautonomie seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert eine Schlüsselrolle einnehmen. Der Respekt vor der Autonomie (*respect for autonomy*) ist das erste der vier klassischen und breit rezipierten Prinzipien von Tom L. Beauchamp und James F. Childress.²⁶⁹ Als Pioniere der Bioethik entwickeln sie Ende der 1970er Jahre Prinzipien, die zur Grundlage der Medizinethik werden und die sie über die Jahre weiterentwickeln bis zur aktuell siebten Auflage ihres Werks *Principles of Biomedical Ethics* aus dem Jahr 2009. Einer der Kerngehalte des Autonomieprinzips ist das Modell der informierten Zustimmung (*informed consent*). Um eine autonome Entscheidung des Patienten gewährleisten zu können, muss sichergestellt sein, dass dieser über den bevorstehenden Eingriff vollständig informiert und sich über die Gefahren im Klaren ist. Das Modell reicht in seiner Anlage auf die Nürnberger Ärzteprozesse von 1946/47 zurück, wo die fürchterlichen Experimente der Nationalsozialisten verhandelt wurden. Daraus entstand der Nürnberger Kodex, welcher für medizinische Experimente die freiwillige und informierte Zustimmung urteilsfähiger Probanden verlangt. Dieser Grundsatz wurde in der Folge begrifflich fixiert und differenziert unter anderem durch die *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*, die 1979 im sogenannten Belmont-Report verbindliche Richtlinien für die Forschung am Menschen festlegt, woran Beauchamp und Childress ihrerseits anknüpfen.²⁷⁰

Beauchamp und Childress unterscheiden in ihrer Konzeption sieben Elemente der informierten Zustimmung.²⁷¹ Es sind zum *einen* Elemente, welche die Voraussetzungen einer Entscheidung benennen, namentlich die Fähigkeit zu verstehen und zu entscheiden sowie die Freiwilligkeit. Die *zweite* Gruppe von Elementen umfasst die Information. Alle relevanten Daten müssen offengelegt und verstanden sein, eine Empfehlung seitens des medizinischen Personals ist dabei vorgesehen. Schließlich gehören *drittens* die Entscheidung selbst und die Ermächtigung zur Ausführung des gewählten Plans zu den Elementen der Zu-

²⁶⁸ Vgl. Brock, Enhancement, 54.

²⁶⁹ Vgl. Beauchamp/Childress, Principles. Die drei anderen sind: Nichtschadensprinzip (*non-maleficence*), Fürsorge-/Wohltätigkeitsprinzip (*beneficence*) und Gerechtigkeitsprinzip (*justice*). Einen guten Überblick über die aktuelle Debatte zur Patientenautonomie bietet Wiesemann/Simon, Patientenautonomie.

²⁷⁰ Vgl. Mathwig, Einsamkeit, 4.

²⁷¹ Vgl. Beauchamp/Childress, Principles, 124.

stimmung. Dieser selbstgewählte Plan (*self-chosen plan*) ist zentraler Bestandteil ihres Verständnisses von Patientenautonomie: „The autonomous individual acts freely in accordance with a self-chosen plan, analogous to the way an independent government manages its territories and sets its policies.“²⁷² Durch die Analogie zur politischen Sphäre illustrieren sie, was einer Person unterstellt wird, der Autonomie zugeschrieben wird: eine, die ihre Angelegenheiten selbst regelt und sich dabei nach selbstgewählten Grundsätzen richtet.²⁷³

Freiheit im Sinne eines Abwehrrechts gegenüber ungewollter Einflussnahme – insbesondere seitens Politik und staatlichen Behörden – machen die oben erwähnten Positionen von Brock und Ranisch/Savulescu geltend. Ist eine bestimmte Enhancement-Technik Teil eines freien und selbst gewählten Plans, darf und soll eine dritte Instanz dies nicht verhindern dürfen – ein Plädoyer gegen den paternalistischen Staat. Ein solch prozedurales Verständnis von Autonomie betont das Verfahren der (unabhängigen) Entscheidung.²⁷⁴ Die inhaltlichen Kriterien, sprich die Ideale, die als Triebfedern hinter einer Entscheidung für oder gegen Enhancement fungieren, spielen eine untergeordnete Rolle. Das Modell der informierten Zustimmung sichert das selbstbestimmte Verfahren. Wenn selbst medizinische (Standard-)Verfahren für Laien in ihren Funktionsweisen nur schwer verständlich und in ihren Konsequenzen noch schwieriger abzuschätzen sind, gilt dies für Enhancement-Techniken umso mehr. Durch das Verfahren der informierten Zustimmung soll eine Risiko-Nutzen-Abwägung und damit eine unabhängige Entscheidung ermöglicht werden.

2.4.2 Selbstbestimmter leben durch Enhancement

Freiheit als Leitvorstellung haben – wie Heilinger und Crone identifizieren – auch jene Argumente, die auf eine Zunahme von Freiheit durch die Einwirkung auf die freiheitsbezogenen Eigenschaften und Fähigkeiten einer Person verweisen.²⁷⁵ Enhancement fördert – so die Idee – die menschliche Fähigkeit, selbstbestimmte Entscheidungen zu treffen, indem es auf deren Bedingungsmöglichkeiten zielt: „improved cognitive abilities can lead to more rational and in consequence ‚freer‘ decisions and accordingly to ‚freer‘ actions“²⁷⁶.

²⁷² Beauchamp/Childress, Principles, 101.

²⁷³ Vgl. Mathwig, Einsamkeit, 4 f.

²⁷⁴ Vgl. Wiesemann, Autonomie, 15–17.

²⁷⁵ Vgl. Heilinger/Crone, Freedom, 15.

²⁷⁶ Heilinger/Crone, Freedom, 15.

Niklas Juth, Medizinethiker aus Stockholm,²⁷⁷ will zeigen, inwiefern Enhancement einen positiven Effekt auf die Autonomie einer Person haben kann. Unter Autonomie versteht Juth das Vermögen zur Selbstbestimmung und Selbststeuerung („to govern oneself“²⁷⁸) und autonom leben heißt für ihn dementsprechend, dass Menschen in Übereinstimmung mit ihren Wünschen und Werten leben und ihren eigenen Plänen folgen. Wie autonom sie leben, ist laut Juth graduell anhand dreier Komponenten zu bestimmen: *Einerseits* können die Wünsche und Werte einer Person mehr oder weniger selbstbestimmt sein. *Zweitens* kann das Vermögen einer Person, zu einer Entscheidung zu gelangen, das heißt abwägen zu können, mehr oder weniger ausgeprägt sein. Und *schließlich* ist eine Person mehr oder weniger effizient im Ausführen ihres Plans. Durch die graduelle Ausprägung der drei Komponenten von Autonomie – Wille, Entscheidung und Tat – ergibt sich das Potential, den jeweiligen Ausprägungsgrad zu erhöhen. Die Selbstbestimmungsfähigkeit wird gesteigert, indem auf ihre Realisierungsbedingungen positiv Einfluss genommen wird. Juth konzentriert sich in seinen Ausführungen faktisch auf die dritte Komponente: das Ausführen des selbstgewählten Plans, der im Mittelpunkt seines Autonomieverständnisses steht. Er zeigt an vier Beispielen – kognitives, emotionales (Enhancement der Stimmung/Gemüt), physisches und ästhetisches Enhancement²⁷⁹ –, inwieweit Enhancement Menschen helfen kann, ihre Ziele zu erreichen: So ist für geistig arbeitende Menschen ein besseres Gedächtnis oder eine höhere Aufmerksamkeit von Vorteil. Stimmungsaufheller befördern die Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen und mühselige und anstrengende Vorhaben umzusetzen. Ebenso kann Enhancement Sportlerinnen helfen, ihre Bestmarken zu verbessern und schließlich realisiert ästhetisches Enhancement Schönheitsideale.²⁸⁰

Juth stellt klar, dass Enhancement nicht notwendigerweise Autonomie befördert. Gleichwohl stellt es im Gegenzug genauso wenig zwingend eine Gefahr dafür dar, wenn dreierlei beachtet wird: Erstens muss der Plan wirklich der eigene sein. Zweitens muss Enhancement ein effektives Mittel im Vergleich zu herkömmlichen Methoden darstellen. Und drittens dürfen sich verschiedene eigene Pläne nicht zuwiderlaufen, denn niemand ist nur Wissenschaftlerin oder Sportler.²⁸¹ Das entsprechende Gegenargument geht davon aus, wie Heilinger und Crone ausführen, dass selbstbestimmtes Entscheiden auf fein ausbalancierten

²⁷⁷ Vgl. Juth, Enhancement.

²⁷⁸ Juth, Enhancement, 36.

²⁷⁹ Im Original: „cognitive, mood, physical, and aesthetic enhancement“; Juth, Enhancement, 35.

²⁸⁰ Vgl. Juth, Enhancement, 36 f.

²⁸¹ Vgl. Juth, Enhancement, 37.

kognitiven Fähigkeiten beruht. Durch Eingriffe, wie eine (einseitige) Steigerung des Gedächtnisvermögens, könnte – so die Befürchtung – die Waage aus dem Lot geraten, was „to a dysfunctional and thus reduced decision-making ability“²⁸² führen könnte, also nicht zu mehr Freiheit, sondern zu weniger Freiheit.²⁸³

Begriffe wie Freiheit und Autonomie dienen somit sowohl Befürwortern als auch Skeptikerinnen als Begründung für ihre Haltung. Je nachdem wird Enhancement als freiheitsfördernd oder -schädigend angesehen. Den Grund für diese Ausgangslage sieht Monika Betzler darin, dass Begriffe wie Autonomie in der Debatte „häufig unscharf gebraucht“²⁸⁴ werden. Betzler destilliert aus den Pro- und Contra-Argumentationen – sie konzentriert sich auf die Debatte um Neuro-Enhancement – zwei Intuitionen heraus, die „unserem Verständnis von Autonomie zugrunde liegen“²⁸⁵. Sie verzichtet bewusst darauf, Autonomie zu definieren zugunsten einer Analyse, wie der Begriff theoriestrategisch verwendet wird.²⁸⁶ Einer autonomen Person wird einerseits unterstellt, dass ihre Gründe für eine Entscheidung ihre eigenen sind und „das reflektieren, was die betreffende Person selbst als *für sich gut* erachtet und somit durch ihre eigene freie Aktivität, d. h. durch die eigene Überlegung und Wertschätzung, und nicht durch äußere Manipulation zustande gekommen ist“²⁸⁷. Autonom handelt eine Person nicht nur, wenn sie sich mit den Gründen für die Art, wie sie ihr Leben führt, identifizieren kann, sondern andererseits auch, wenn sie ein stabiles Leben führt und „sich und ihr Tun kontrollieren“²⁸⁸ kann. Dies gilt umso mehr, wenn Impulse die Orientierung an diesen Leitplanken kurzfristig in Frage stellen.

Die zwei Intuitionen werden von den beiden Lagern unterschiedlich interpretiert. Skeptische Positionen setzen, wie Betzler feststellt, voraus, dass die Einstellung einer Person zu dem, was sie als gut für sich erachtet, relativ statisch bzw. stabil ist. Menschen sollen diese Rahmenbedingungen ihrer Persönlichkeit, seien sie kognitiver oder emotionaler Art, akzeptieren. Denn nur so sind sie in der Lage, ihr Tun zu kontrollieren. Betzler verweist zur Veranschaulichung der Problematik unter anderem auf Peter Kramer und seine Erfahrungen mit dem Medikament *Prozac*: Er beschreibt den Fall einer Patientin,²⁸⁹ die sich zwanghaft die Haare ausriss. Durch die medikamentöse Behandlung veränderte sich ihre ge-

282 Heilinger/Crone, Freedom, 17.

283 Vgl. Heilinger/Crone, Freedom, 17.19.

284 Vgl. Betzler, Veränderung, 177.

285 Betzler, Veränderung, 178.

286 Vgl. Betzler, Veränderung, 178.

287 Betzler, Veränderung, 177 (Hvb. i. O.).

288 Betzler, Veränderung, 178.

289 Vgl. Kramer, Prozac, 265–269.

samte Persönlichkeit: Sie wurde zufriedener. Die Auswirkungen waren derart stark, dass Kramer feststellt, es eigentlich mit zwei verschiedenen Personen zu tun zu haben, eine unter Einfluss des Medikaments, eine ohne. Dies bringt ihn zur Frage: „Whose autonomy are we out to preserve?“²⁹⁰ Wer ist die wirkliche Person? Und wie frei ist eine Person, sich für die unzufriedene Version ihrer selbst zu entscheiden, wenn die andere sozial akzeptierter und besser in eine Leistungsgesellschaft passen würde? Gegner von Neuro-Enhancement tendieren dazu, der „ursprünglichen“ Person den Vorzug zu geben. Sie vertreten, so Betzler, „eine Theorie der Autonomie [...], die auf der weiteren Intuition der Treue zu sich selbst und der Aneignung der die betreffende Person stabil kennzeichnenden Eigenschaften basiert“²⁹¹. Verändert ein Mensch seine „emotionalen Dispositionen“ in großem Umfang, könnte er sich „selbst nicht mehr treu sein“²⁹² und wäre in diesem Sinn nicht mehr autonom.

Dagegen vertreten befürwortende Positionen, dass jeder Mensch seine Werte, nach denen er sein Leben gestaltet, selbst wählen kann. Die Möglichkeit zur Selbstveränderung und Selbstgestaltung zeichnet Menschen aus. Autonom handelt ein Mensch in dieser liberalen Auffassung, wenn er selbst und ohne Zwang von außen wählt und sich mit dem selbstgewählten Ziel oder Wert identifiziert. Persönlichkeitsveränderungen sind so lange kein Problem für die Autonomie der betroffenen Person, wie sie von dieser bejaht werden. Diese Positionen vertreten, wie Betzler herausarbeitet, eine „Theorie der Autonomie, die auf der Intuition der freien Selbstgestaltung ruht“²⁹³.

Damit wurde deutlich, dass die divergierenden Einschätzungen, ob Enhancement die Autonomie befördert oder beschädigt, auf unterschiedlichen Interpretationen der oben eingeführten Intuitionen beruhen. Selbstveränderung kann als Ausdruck von Autonomie oder als ihr Verlust gedeutet werden.²⁹⁴ Dass beide Argumentationen mit dem Autonomiebegriff operieren, zeigt, dass es als erstrebenswert angesehen wird, „ein selbstgewähltes Leben zu führen und für sich selbst wertvolle Ziele zu verfolgen, und [...] so zu leben, dass wir uns stabil und für uns und für andere verständlich orientieren können“²⁹⁵, unabhängig davon, ob es Menschen damit gut oder gar besser geht.

Monika Betzler bietet eine eigene Beurteilung, inwiefern Enhancement dafür förderlich sein könnte. Zunächst klärt sie, welche Fähigkeit gesteigert werden

290 Kramer, Prozac, 268.

291 Betzler, Veränderung, 179.

292 Betzler, Veränderung, 179.

293 Betzler, Veränderung, 180.

294 Vgl. Betzler, Veränderung, 181.

295 Betzler, Veränderung, 182.

muss, damit dies eine positive Wirkung auf die Autonomiefähigkeit eines Menschen hat. Betzler unterscheidet zu diesem Zweck zwischen einer minimalen und einer maximalen Konzeption von Autonomie. Erstere bezieht sich auf die Bedingung einer Entscheidung und besteht in der Fähigkeit einer Person, „sich realistische und selbstgewählte Ziele zu setzen, die sie aufgrund ihrer evaluativen Überzeugungen oder Einstellungen ohne inneren und äußeren Zwang auszuwählen vermag“²⁹⁶. Dies erfordert entsprechende kognitive Fähigkeiten. Die maximale Konzeption baut darauf auf und ergänzt die minimale mit der Fähigkeit, sich als Person durch die gesetzten Ziele bestimmen zu lassen und sein Leben dementsprechend zu führen. Sollten sich – und dies wird der Fall sein – neue Entwicklungen und Veränderungen ergeben, muss die Person in der Lage sein, diese zu integrieren und ihre Ziele den Umständen anzupassen. Das heißt, eine Person führt ihr Leben aufgrund von Gründen, über die sie Rechenschaft ablegen kann. Autonomes Leben ist Leben unter Rationalitätsbedingungen.²⁹⁷

Um nun Enhancement-Anwendungen bezüglich ihres Potentials zur Autonomiesteigerung einzuschätzen, unterscheidet Betzler zwischen der Autonomie als Zustand und als Fähigkeit. Autonomie als Zustand wird jemandem zugeschrieben. Autonomie als Fähigkeit, sich bestimmen zu können, bedeutet, sich an Werte zu binden, auf Gründe zu reagieren und sein Tun zu kontrollieren. Diese Fähigkeit ist im Zustand minimaler Autonomie nur potentiell, während sie im Zustand maximaler Autonomie dauerhaft aktualisiert ist. Für Betzler könnte Enhancement dann als förderlich angesehen werden, wenn es die Aktualisierung der Autonomie als Fähigkeit unterstützt, steigert und auf Dauer stellt.²⁹⁸

Betzler spielt ihre Konzeption an verschiedenen Szenarien von emotionalem Enhancement durch, das etwa eine dämpfende oder stärkende Wirkung spezifischer Emotionen zum Ziel hat, um die Eingriffe auf ihre Auswirkungen auf die Autonomiefähigkeit zu bewerten. In diesem Zusammenhang muss dies nicht ausführlich referiert werden. Betzler kommt zum Schluss, dass folgende drei Wirkungen als autonomiefördernd angesehen werden können: „(i) die verbesserte Wahrnehmungsfähigkeit von Objekten und Umständen, die eine emotionale Reaktion verdienen und damit die Verbesserung unserer Mechanismen, emotional Gründe aufzuspüren, (ii) die verstärkte Neigung, angemessene und kohärente Emotionen zu fühlen, und (iii) die gesteigerte Fähigkeit, seine emotionalen Einstellungen im Fall eines Irrtums zu korrigieren“²⁹⁹. Das heißt, das Ziel besteht

²⁹⁶ Betzler, Veränderung, 186.

²⁹⁷ Vgl. Betzler, Veränderung, 186.

²⁹⁸ Vgl. Betzler, Veränderung, 186 – 188.

²⁹⁹ Betzler, Veränderung, 193.

nicht in mehr oder positiveren Emotionen, sondern darin die „Rationalität unserer emotionalen Einstellungen“ zu verbessern. „Diese [die Steigerung, MF] betrifft sowohl die Reaktion auf Gründe in der Welt mittels unserer emotionalen Wahrnehmung, als auch den kohärenten Zusammenhang zwischen unseren Emotionen und anderen Einstellungen.“³⁰⁰ Dies zu überprüfen, wird jedoch nur aus der Teilnehmendenperspektive möglich sein. Aber aus dieser Perspektive, schlussfolgert Betzler, kann Autonomie eine „relevante normative Quelle“³⁰¹ für eine Entscheidung für oder gegen Enhancement sein.

Die Überlegungen von Niklas Juth und Monika Betzler haben die Perspektive eröffnet, Enhancement insofern als freiheitssteigernd zu betrachten, als es auf die Bedingungen freier Entscheidungen und Handlungen einwirkt. Juth konzentrierte sich dabei auf die Exekution des selbstgewählten Plans, während Betzler – auf höherem Reflexionsniveau – auf die Bedingungen der Möglichkeit, sich einen derartigen Plan zu geben, einging. Ihre Argumentation läuft auf die Denkmöglichkeit hinaus, dass Enhancement diejenigen Strukturen und Dispositionen verstärkt, die es einem Menschen erlauben, sich als frei und selbstbestimmt zu verstehen. Diese Steigerung wird dann wiederum als Zugewinn von Freiheit verstanden.

2.4.3 Self-Ownership: Eine posthumane Vision selbstbestimmter Menschen

Selbstbestimmung ist nicht voraussetzungslos. Wer oder was gibt Menschen das Recht, sich gegen Einflüsse von außen zu erwehren? Und woher kommt das Recht, sich und seinen Körper zu manipulieren, ihn besser zu machen und gleichzeitig in Kauf zu nehmen, dass er bei Misslingen der Prozedur Schäden davonträgt? Für liberale bzw. libertäre oder dem individualistischen Anarchismus zugewandte Positionen ist die Autonomie einer Person dann in größtmöglicher Extensität begründet, wenn vorausgesetzt wird, dass die Person sich selbst gehört und über sich selbst verfügen kann.³⁰² Selbstbestimmung setzt in diesem Verständnis Selbsteigentum voraus.

Diese Positionen beziehen sich meist auf John Locke.³⁰³ In dessen zweiter der *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (*Two Treatises of Government*, 1690)³⁰⁴ beschreibt er den Naturzustand der Menschen, um die Legitimität und den Zu-

³⁰⁰ Betzler, Veränderung, 194.

³⁰¹ Betzler, Veränderung, 198.

³⁰² Vgl. Herrmann, Körper, 32–34.

³⁰³ Vgl. Herrmann, Körper, 24–28.

³⁰⁴ Vgl. Locke, Abhandlungen II.

ständigkeitsbereich eines Staates bestimmen zu können. Seine Theorie entwickelt er in Abgrenzung zu Robert Filmer, welcher politische Herrschaft und Eigentumsrechte an die Abstammung koppelt und damit ein feudales System intellektuell alimentiert.³⁰⁵ Locke dagegen sieht die Menschen von Natur aus als gleich an. Ihr Naturzustand ist „ein Zustand *vollkommener Freiheit*, innerhalb der Grenzen des Gesetzes der Natur ihre Handlungen zu regeln und über ihren Besitz und ihre Persönlichkeit so zu verfügen, wie es ihnen am besten scheint, ohne dabei jemanden um Erlaubnis zu bitten oder vom Willen eines anderen abhängig zu sein“³⁰⁶. Grundlegend dabei ist, dass jede und jeder sich selbst gehört: „Obwohl die Erde und alle niederen Lebewesen allen Menschen gemeinsam gehören, so hat doch jeder Mensch ein *Eigentum* an seiner eigenen *Person*. Auf diese hat niemand ein Recht als nur er allein. Die *Arbeit* seines Körpers und das *Werk* seiner Hände sind, so können wir sagen, im eigentlichen Sinne sein Eigentum.“³⁰⁷ Die Idee eines Eigentumsrechts der Person an sich und ihrem Körper wurde insbesondere durch die angelsächsischen libertären und anarchistischen³⁰⁸ Traditionen weiterentwickelt und wird seit Gerald Cohen unter dem Begriff „Self-Ownership“ debattiert.³⁰⁹

Im Zusammenhang mit Enhancement bezieht sich Max More explizit auf diesen Theoriehintergrund. More ist ein Vertreter des Extropianismus (*extropism*), der eine Form des Transhumanismus darstellt und sich – gemäß Selbstauskunft – durch eine optimistische und futuristische Philosophie auszeichnet. Der Optimismus bezieht sich insbesondere auf den Fortschritt der Menschheit, welcher die technische Entwicklung einschließt. Von diesem Fortschritt erhofft sich More

305 Vgl. Brandt, Locke, 318.

306 Locke, Abhandlungen II, §4, 201 (Hvb. i. O.).

307 Locke, Abhandlungen II, §27, 216 (Hvb. i. O.). Das Selbsteigentum bezieht Locke allerdings nur auf die (inner-)menschliche Sphäre mit dem daraus abzuleitenden negativen Abwehrrecht. Diese Freiheit und Gleichheit begründet er wiederum im Eigentumsrecht Gottes an den Menschen: „Denn alle Menschen sind das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers [...]. Sie sind sein Eigentum, da sie sein Werk sind, und er hat sie geschaffen, so lange zu bestehen, wie es ihm, nicht aber wie es ihnen untereinander gefällt. Und da sie alle mit den gleichen Fähigkeiten versehen wurden und alle zur Gemeinschaft der Natur gehören, so kann unter uns auch keine *Rangordnung* angenommen werden, die uns dazu ermächtigt, einander zu vernichten, als wären wir einzig zum Nutzen des anderen geschaffen [...]“; Locke, Abhandlungen II, §6, 203 (Hvb. i. O.).

308 Bei einer Anarchietheorie, bspw. jener von Robert Nozick, geht es unter anderem darum, zu untersuchen, warum ein Staat (bzw. welcher) besser ist als gar kein Staat. Dazu muss ein Naturzustand ohne Staat angenommen werden. Dieser Ausgangspunkt besteht in der Tradition Lockes darin, dass alle sich selbst gehören. Vgl. Nozick, Anarchie, bes. 23–30.

309 Vgl. Hermann, Körper, 24 (Fn. 1).

mehr Wohlstand und ein besseres Leben für alle.³¹⁰ Um in sein Anliegen einzuführen, stellt More in seinem Aufsatz *Self-Ownership: A Core Transhuman Virtue*³¹¹ zwei Zukunftsszenarien vor. In einem werden die Menschen zu religiösen Fanatikern, die blind Obrigkeiten folgen, an welche sie praktisch die gesamte Verantwortung für ihr Leben und Zusammenleben delegieren. Im anderen Szenario führen die Verantwortungsübernahme der Individuen und der Abbau von legislatorischen Restriktionen und staatlichen Fürsorgeinstitutionen zu mehr Wohlstand und technischem Fortschritt.

Self-Ownership markiert für More den Unterschied zwischen den Szenarien. Im ersten Fall wird das Prinzip aufgegeben, im zweiten durchgesetzt. Religion, Kollektivismus und Altruismus sind für More Hindernisse auf dem Weg zur Verbesserung der Menschen und ihrem Streben nach Posthumanität.³¹² Diese „anti-self-ownership ideas“ gehen einher mit einem, nach More, fatalen Körper-Geist-Dualismus, der alles Körperliche als minderwertig herabsetzt. Dagegen forciert More eine ganzheitliche Sicht. „Self-ownership embraces ownership of all aspects of my self: my body, my emotions, my intellect, my values. I express my values, beliefs, and emotions in physical actions. I cannot fully own my mind unless I own my body. I cannot own my body if I give up my mind.“ Die Idee des Self-Ownership konkretisiert More durch sechs Punkte: unabhängiges Denken, individuelle Freiheit, Eigenverantwortung, Selbststeuerung, Selbstachtung und Respekt für andere.³¹³

Unabhängiges Denken gehört zu den Grundvoraussetzungen, um Self-Ownership realisieren zu können. Intellektueller Fortschritt ist nur möglich, wenn überkommene Überzeugungen in Frage gestellt werden. Das bedeutet für More

310 „Extropism is an optimistic, futuristic philosophy that can be summed up in the following five phrases: Endless eXtension, Transcending Restriction, Overcoming Property, Intelligence, Smart Machines“; vgl. The Extropist Manifesto. Dieses Manifest von 2010 stellt eine Überarbeitung einer Version von Max More aus dem Jahr 1998 dar.

311 Vgl. More, Self-Ownership. Die folgenden Zitate beziehen sich – wenn nicht anders vermerkt – auf diesen Text, der nicht paginiert ist.

312 Im Posthumanismus geht es um die Überwindung des Menschseins und seiner Beschränkungen – durch Enhancement. In den Worten von Max More: „A true humanist goal an extropian goal is our own expansion and progress without end. Humanity must not stagnate: to halt our burgeoning move forward, upward, outward, would be a betrayal of the dynamic inherent in life and consciousness. Let us progress on into a posthuman stage that we can barely glimpse. [...] No more gods, no more faith, no more timid holding back. Let us blast out of our old forms, our ignorance, our weakness, and our mortality. The future belongs to posthumanity.“; More, Posthuman. Vgl. ebenfalls Bostrom, Warum ich posthuman werden will.

313 Im Original: independent thinking, individual freedom, personal responsibility, self-direction, self-esteem, respect for others.

jedoch nicht blinde Opposition. Unabhängige Denker im Sinne Mores verneinen nicht bloß etablierte Positionen, sondern finden durch kritisches Denken eigene Wege. Dieses Denken darf nicht ziellos sein, ansonsten wäre es wieder anfällig für äußere Einflüsse oder Impulse. Darum verweist More auf Standards, an denen sich kritisches und unabhängiges Denken orientiert: Neben der Logik und wissenschaftlichen Methoden sind dies insbesondere die prinzipielle Offenheit für neue und bessere Einsichten und das stete Hinterfragen der eigenen Denkvoraussetzungen. „This ‚pancritical rationalism‘ holds everything potentially open to challenge, not out of underlying skepticism about knowledge, but out of a commitment to improving our understanding.“ Demnach versteht More diese Standards nicht als materiale Werte, sondern als Qualitätsansprüche an das Verfahren von Erkenntnisfortschritt.

Mores Verständnis von *individueller Freiheit* ist eng verknüpft mit dem eines spezifischen Gesellschaftssystems, das er in Anlehnung an ökonomische Theorien der spontanen Ordnung entwickelt, die sich auf die unsichtbare Hand bei Adam Smith beziehen. Aus ihnen zieht More die Erkenntnis, dass wenn alle, ausgestattet mit einem Gerüst an Eigentumsrechten („the rule of law, not of rulers, private property, voluntary exchange, and price signals in a free market“), ihre Interessen verfolgen, sich automatisch ein sozialer Organismus bildet, der Wohlstand, technischen Fortschritt und soziale Evolution befördert. Das Recht auf Privateigentum bildet die Voraussetzung von Selbsteigentum – siehe Lockes Formel vom „Eigentum an der Arbeit des Körpers und dem Werk der Hände“, Ideen sind quasi geistiges Eigentum –, denn damit kann der Selbsteigner (*self-owner*) in Mores Verständnis in den Austausch des freien Markts treten. Das Eigentum am Körper spielt eine zentrale Rolle dabei: „My values, desires, and plans need to be translated into action. Owning my self includes owning my body. My body – the vehicle of my mind – is my most intimate private property. My mind and body are not collective resources. They are me and they are mine.“ Individuelle Freiheit gewährleistet nach More, dass sich eine dynamische und flexible Gesellschaft entwickelt, die für die Herausforderungen der (posthumanen) Zukunft gewappnet ist.

More balanciert sie mit der *Eigenverantwortung* aus. Denn „Freedom without responsibility is license“. Freiheitsausübung geht einher mit Verantwortungsübernahme für das eigene Tun und Handeln. „Without this connection our political institutions become a means for the shifting of blame, for compelling others to fix our problems, and for living off the efforts of others.“ Verantwortung für sich und seine Entscheidungen zu übernehmen, ist eine Herausforderung in einer Welt der vielen Möglichkeiten, wie More zugesteht. Darum muss Eigenverantwortlichkeit eingeübt werden. In Abgrenzung zur (Nach-)Lässigkeit der Kultur der 1960er-Jahre fordert More darum Werte wie Beständigkeit, Ausdauer und Inte-

gritt ein, an denen sich ein erfolgreiches Leben im Status des Self-Ownerships zeigt.

Eng mit der Eigenverantwortung verwandt ist die *Selbststeuerung*. Laut More zeichnet sich menschliches Leben durch seine Reflexionsfähigkeit aus. „Humans, far more than the other species we know, can be aware of the forces acting on them, both internally and externally.“ Zahlreiche Handlungsoptionen fordern die Selbststeuerung heraus und im von ihm antizipierten posthumen Leben rechnet More mit noch mehr Wahlmöglichkeiten, dementsprechend sieht er die Ansprüche an die Selbststeuerung steigen. Wer damit nicht umgehen kann, wird sich nach Mores Einschätzung Zuflucht bei der Religion suchen, welche einfache Lösungen zur Verfügung stellt und so von Unsicherheit befreit. Self-Ownership heißt dagegen, mittels Selbstkontrolle und Selbstdisziplin selbstgewählte Ziele zu verfolgen und zu erreichen. Zur Selbststeuerung gehört ferner eine dialektische Bezogenheit von Selbstbewusstsein im Sinne von Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung im Sinne von Selbstformung. Einerseits sollen Self-Owner sich und ihre Wünsche, Träume, Fähigkeiten etc. gut kennen, damit sie sich in die richtige Richtung steuern können. Gleichzeitig stellt sie More vor die Aufgabe, sich selbst zu definieren, zu kreieren und zu formen, um sich wirklich ganz zu gehören. „If we want to fully own ourselves, we will create and shape our own identity. We will define who we are in every aspect of our lives.“

Selbstachtung ist für More die unerlässliche Voraussetzung für das bisher Gesagte. Sie umfasst Selbstvertrauen und Selbstwertgefühl. Sich selbst gehören kann nur jemand, der sich selbst als wertvoll und als würdig erachtet, Erfolg zu haben und Vertrauen in sich selbst und seine Fähigkeiten hat, das Leben meistern zu können. Dieses Selbstvertrauen ermöglicht gemäß More die Beharrlichkeit, die es braucht, um Hindernisse aus dem Weg zu den gesteckten Zielen zu räumen.

Schließlich gehört für More der *Respekt für andere* zum Self-Ownership. Keineswegs darf dieser Respekt blind sein. Vielmehr speist er sich aus dem Bewusstsein, dass die oben entwickelten Aspekte auch gut für andere sind. Andere respektieren Self-Owner vor allem für ihre Fähigkeiten und ihr Potential. Darin erkennen sie sich selbst wieder. Der Transhumanist More reformuliert die Goldene Regel, wenn er die hinter solchem Respekt liegende Motivation freilegt: „By treating others with respect we help to foster a culture of respect. By treating others with respect we engender respect in return.“ Der Respekt zeigt sich in einer Mentalität, die aus folgenden Elementen zusammengesetzt ist: „[C]ivility, sensitivity, generosity, effective communication, honesty, and recognizing other’s rights to life, liberty, and the pursuit of happiness, and refraining from treating others purely as means to our ends“. Das Ideal sieht More in einer Kultur des gegenseitigen Respekts für und das gemeinsame Feiern des je eigenen Selbsteigentums.

Self-Ownership ist für Max More nicht weniger als eine Frage des Überlebens in einer sich schnell entwickelnden Welt. Die Entwicklung der Menschen muss seiner Ansicht nach mit dem technologischen Fortschritt Schritt halten. „Only when psychological maturity accompanies technological augmentation can we be assured that posthumans will survive and flourish as never before in the future world.“ More erlaubt damit einen etwas anders gearteten Blick auf das Verhältnis von Enhancement und Selbstbestimmung. Sein Konzept von Selbsteigentum beschreibt eine Haltung, die der Mensch entwickeln muss, damit er mit den Folgen von Enhancement Schritt halten und in einer Welt bestehen kann, welche den Menschen eine erweiterte Handlungspalette zur Verfügung stellt. Der technologische Fortschritt, sprich Enhancement, fordert die Menschen dazu auf, sich und ihre Fähigkeiten an ihn anzugleichen.

2.5 Ertrag: Enhancement als Portrait eines selbstbestimmten Menschen in einer Leistungsgesellschaft

Enhancement, begrifflich verortet zwischen Therapie und der Überwindung des Menschseins, ist mehr noch als ein technischer, deskriptiver ein normativer Begriff, über den Bewertungen vorgenommen werden. Ihre Normativität beziehen diese Bewertungen aus den zugrundeliegenden anthropologischen Reflexionen über den Umgang mit dem Mängelwesen Mensch. Dieses wird nicht affirmiert, sondern dient im Kontext einer Leistungsgesellschaft als Anlass zur Verbesserung und Übersteigerung. Hinter allem oszilliert ein Freiheitsbegriff, der als Grund und Ziel von Enhancement-Maßnahmen fungiert. Im Folgenden wird das oben Entfaltete zusammengefasst und in fünf Punkten geordnet.

2.5.1 Enhancement als Grenz- und Reflexionsbegriff

Die begriffliche Annäherung an das Phänomen Enhancement hat gezeigt, dass seine Distinktionen nicht geklärt sind. Einerseits ist Enhancement ein technischer Begriff, der ein Konvolut an medizinischen, biotechnologischen, pharmakologischen Eingriffen und Behandlungen bezeichnet. Die Bandbreite ist groß und reicht von plastischer Chirurgie bis zu Gentherapien. Gleichzeitig ist Enhancement kein neutraler Begriff, sondern führt eine Bewertung dieser Optionen mit. In den Anfängen der Debatte fungierte Enhancement als Grenzbegriff innerhalb der Medizin, welcher Behandlungen, die zu den Kernaufgaben der medizinischen Profession gehören, von jenen unterschied, die nicht mehr zu diesen gehören, weil sie über therapeutische Maßnahmen hinausgehen. Enhancement hat aber eine gesamtgesellschaftliche Virulenz. Es will seiner Intention nach *verbessern*. Verbesserung ist jedoch ein unspezifischer Begriff, der positive Bedeutungsassoziationen weckt, faktisch aber keine objektiven Kriterien für sich beanspruchen kann. Vielmehr ist die Einschätzung, ob etwas eine Verbesserung darstellt, kontextabhängig und subjektiv. Sie beruht auf der Konstruktion der ihr zugrundeliegenden Bezugsgrößen: Zentral ist dabei das unterstellte Menschenbild. Das anthropologische Ideal entscheidet darüber, welche Entwicklung erwünscht und damit gut ist. Damit stellt dieses Ideal die Triebfeder für die Forschung dar und entscheidet, in welche Technologien investiert wird.

Die großen Fragen, die das Phänomen aufwirft, zeigen, dass Enhancement in der Debatte unter anderem als Reflexionsbegriff dient. Unter ihm verdichten sich gesellschaftliche Problemlagen und er legt Umbruchsprozesse frei, in denen es sich zu orientieren gilt. In herausragender Weise zeigt sich dies in jenen Debatten um die Zukunft der Menschheit, in denen verhandelt wird, was das Wertvolle und

darum zu Konservierende am Menschsein ist und was hingegen überwunden werden kann und soll. Anhand der Umbrüche im Feld der Erwerbsarbeit wurden die gesellschaftlichen Ansprüche an die Leistung ihrer Mitglieder transparent und Enhancement konnte darin verortet werden. Es dient einerseits dazu, Leistung zu steigern und damit diesen wachsenden Ansprüchen gerecht zu werden. Andererseits verändert es die Wahrnehmung von Leistung und stellt herkömmliche Überzeugungen in Frage, was als authentische Leistung anerkannt werden soll. In der Enhancement-Debatte wird drittens das Ideal des Menschen als selbstbestimmtes Wesen evident. Der Mensch unterwirft sich eigenverantwortlich medizinischen Prozeduren, die unter anderem zum Ziel haben, seine Selbstbestimmungsfähigkeit zu steigern. In den folgenden Unterabschnitten werden diese Punkte ausführlicher rekapituliert.

2.5.2 Der Mensch in der Enhancement-Debatte

Die Einschätzungen, welche Rückwirkung Enhancement auf das Menschsein und sein Verständnis hat, könnten nicht stärker auseinandergehen. Sehen Skeptiker technische Maßnahmen zur Verbesserung des Menschen als eine Gefahr für diesen – auch was dessen Selbstverständnis als Mensch betrifft –, betrachten Befürworterinnen Enhancement geradezu als Chance, dem Menschen die Möglichkeiten in die Hand zu geben, um volles Menschsein zu verwirklichen. Unter Enhancement werden Techniken diskutiert, die in die biologische oder genetische Konstitution des Menschen eingreifen. Die Invasivität und potentielle Irreversibilität solcher Eingriffe verleihen der Frage, was der Mensch sein will, Dringlichkeit und der Debatte Brisanz.

In der Bewertung der Konsequenzen divergieren die bioliberalen und bio-konservative Position erheblich, was auf die unterschiedlichen Menschenbilder zurückzuführen ist, die jeweils den Argumentationen zugrunde liegen. Der bio-konservative Ansatz Francis Fukuyamas erachtet die unter Menschen gemeinsam geteilte genetische Disposition als Grundlage für die moralische Struktur ihres Zusammenlebens. Was den Menschen auszeichnet und ihn von anderen Lebewesen abhebt, hängt für Fukuyama nicht an einer einzelnen Eigenschaft oder Fähigkeit, sondern an der Komplexität seiner Natur. Er nennt dies den „Faktor X“ und meint damit das, was bleibt, wenn von allem Individuellen eines Menschen abstrahiert wird. Wenn diese gemeinsame Natur nicht mehr von allen geteilt wird, verlieren die Menschen den Sinn für das Gemeinsame, und ihr Zusammenleben steht auf dem Spiel.

Anders argumentieren Vertreter einer bioliberalen Position. Nick Bostrom und Anders Sandberg hegen zwar eine Faszination für die Schönheit und Kom-

plexität der Evolution, stellen aber gleichzeitig fest, dass dieser Grenzen gesetzt sind. Durch ein tieferes Verständnis ihrer Funktionsweise wollen die beiden Ethiker die menschliche Natur von diesen natürlichen Grenzen befreien und so die menschliche Evolution an das Tempo der kulturellen Entwicklung angleichen. Der Mensch soll in diesem Verständnis beschleunigt weiterentwickelt werden, aber in den Bahnen, welche die menschliche Natur bzw. die Evolution vorgeben.

Debatten um Enhancement sind stets Debatten darum, was ein Mensch ist, wie lange ein Mensch ein Mensch bleibt und ob es überhaupt wertvoll ist, ein solcher zu sein. Trans- und Posthumanisten sehen im Menschsein eine mangelhafte Entwicklungsstufe, die es zu überwinden gilt. Moderate Positionen entdecken Enhancement als lineare Fortführung menschlicher Bestrebungen, sich zu verbessern, Grenzen zu verschieben und das Leben angenehmer zu gestalten. Dieser Sachverhalt wird von biokonservativen Positionen nicht unbedingt bestritten. Der strittige Punkt liegt vielmehr in der Grenzziehung zwischen einer natürlichen Fortführung und einem Eingriff, der die Würde (Fukuyama) oder den Gabecharakter (Sandel) des menschlichen Lebens missachtet. Unter dem Begriff Enhancement findet die Grundsatzdebatte statt, in welche Richtung es mit „dem Menschen“ gehen soll.

2.5.3 Die Motivation hinter Enhancement: Verbessern in einer Leistungsgesellschaft

Aufschluss über die Intention einer Verbesserungshandlung mittels Enhancement gibt der Blick auf die Gründe, weshalb sich Menschen überhaupt verbessern wollen. Zwei Gründe wurden hervorgehoben: Der eine besteht darin, dass Menschen sich als unfertige und mangelhafte Wesen verstehen. Daraus entsteht das Bedürfnis, diese Hemmnisse aus dem Weg zu räumen, damit die eigentlichen Potentiale des Menschen zum Vorschein kommen können: indem er länger lebt, ein besseres Gedächtnis und eine höhere Konzentrationsfähigkeit aufweist oder indem er bessere sportliche Leistungen erbringt. Der menschliche Zug zum Mängelausgleich entwickelt im Kontext von Enhancement einen Hang zur Überkompensation, weil individuelle Schwächen nicht auf ein normal menschliches Niveau gehoben werden sollen, sondern der Mensch soll besser als „gut“ werden. Korrigieren Einzelne innerhalb einer Gesellschaft ihre Schwächen zu Stärken oder steigern ihre Fähigkeiten über ein Normalmaß, erwächst ihnen ein Vorteil gegenüber den anderen, denen diese Möglichkeiten nicht offenstehen oder die diese nicht in Anspruch nehmen wollen. Die Aussicht auf einen Vorteil ist das zweite motivationale Element hinter Verbesserungen.

Enhancement zielt vor allem auf Leistungssteigerung und Wettbewerbsvorteile, insofern ist es ein Phänomen der Leistungsgesellschaft. Am arbeitssoziologischen Typus des Arbeitskraftunternehmers wird dieser Zusammenhang augenfällig. Im Zug von Entgrenzungs- und Subjektivierungstendenzen auf dem Feld der Erwerbsarbeit wird die Grenze zum „Anderen“ der Arbeit fluid. Die Arbeitnehmerin bringt sich, ihre persönlichen Vorlieben und Eigenschaften verstärkt und aktiv in den Arbeitsprozess ein. Im Gegenzug hält die Arbeit in ihr Privatleben und in ihre Freizeit Einzug. Das hat für den Arbeitnehmer zwei Konsequenzen: Er kann seine Arbeitsprozesse freier gestalten und planen. Gleichzeitig muss er sich aktiv um die Attraktivität seiner Arbeitskraft bemühen, um die Nachfrage am Markt zu bedienen, welche vermehrt auf individuelle Fähigkeiten und Eigenschaften zielt. Der Körper kommt unter diesen Umständen als Ressource in den Blick – bereits Marx hat auf die Verbindung von Arbeitskraft und Körper hingewiesen. Als potentieller Erfolgsfaktor entsteht für die Arbeitnehmerin eine starke Motivation, in ihre körperliche Konstitution zu investieren. Enhancement stellt ein Mittel dar, die geforderten Leistungen zu erreichen bzw. sie zu übertreffen und sich so potentiell von anderen Marktteilnehmern abzuheben.

2.5.4 Was zählt als Leistung?

Parallel zum obigen Punkt entwickelt sich eine gegenläufige Tendenz. Enhancement als Leistungssteigerungsmittel wird ob seiner Legitimität hinterfragt. Denn mit Enhancement erodiert ein Verständnis von Leistung, das auf Anstrengung, Fleiß und klare Zurechenbarkeit abstellt. Enhancement, so der Vorwurf, stellt eine unlautere Abkürzung dar. „Echte“ Leistungen würden vielmehr durch Training, Erziehung, Übung und Lernen erzielt. Dahinter steht der Anspruch, eine Leistung klar zurechnen zu können. Ist das der Fall, wird sie wertgeschätzt. Durch Enhancement wird die Urheberschaft quasi verwässert. Die Ingenieurin und der Arzt können ihren Anteil am Verdienst ebenso geltend machen.

Analog zu den Ausführungen zum Menschenbild zeigt sich beim Phänomen Enhancement eine Verdichtung gesellschaftlicher Problemlagen. Enhancement ist nicht die einzig denkbare „Abkürzung“. Beim Sport, wo die Ausrüstung in einzelnen Disziplinen über Sieg oder Niederlage (mit)entscheidet, wird dies besonders deutlich. Beruf und Freizeit sind aber genauso wenig denkbar ohne vielerlei elektronische und technische Hilfsmittel.

Das gesellschaftliche Aushandeln muss darüber gehen, wie Leistung bewertet wird und wie die Gewichtung von Prozess oder Zweck einer Handlung ausfallen soll. Enhancement verschiebt das Gewicht auf zweiteres. In diesem Sinn stellt sich mit Nachdruck die Frage, was als authentische Leistung angerechnet und wert-

geschätzt wird, zumal wenn in einer Leistungsgesellschaft Leistungen den Ausschlag geben, welcher Status einem Individuum zukommt.

2.5.5 Enhancement und der selbstbestimmte Mensch

In der Enhancement-Debatte wird offenkundig, wie stark „Freiheit“ das Selbstverständnis moderner und liberaler Menschen prägt. Unter unterschiedlichen Absichten stellt sie eine zentrale Argumentationsstrategie für oder gegen Enhancement dar. Drei Aspekte stechen hervor.

Freiheit meint *einerseits* Selbstbestimmung und damit mitgemeint ist ein Abwehrrecht gegen ungewollte Einflussnahme von außen. Dieser Aspekt ist virulent im Blick auf die Frage, wer über den Einsatz von Enhancement-Techniken entscheiden darf. Mit Rekurs auf das Selbstbestimmungsrecht aller, ihr Leben nach selbstgewählten Wertvorstellungen und Plänen zu gestalten und unter Anwendung des Modells der informierten Zustimmung wird von befürwortenden Positionen argumentiert, dass bei vollständiger Transparenz, was die Risiken betrifft, niemand außer der betroffenen Person selbst über die Anwendung befinden kann und darf, es sei denn, es entstünden Schäden für Dritte. Die Bedeutung der selbstbestimmten Entscheidung für den Menschen wird *zweitens* durch sein Bemühen unterstrichen, die Fähigkeit dazu mittels Enhancement zu fördern. Von einem Eingriff in die leiblichen Bedingungen einer freien Entscheidung erwartet er einen Zugewinn an Freiheit. *Schließlich* bietet Enhancement dem Menschen eine erweiterte Handlungspalette. Es eröffnet ihm Möglichkeiten, Pläne umzusetzen, die ohne diese Hilfe nicht zu realisieren wären. Auch in diesem Sinn erhält der Mensch mehr Freiheit. Ob er diese zu nutzen weiß oder ob sich die Freiheit als versteckter Zwang, sie zu nutzen, entpuppt, ist Gegenstand andauernder Debatten. Max More entwirft das Bild eines Menschen in totaler Selbstbeherrschung, der sich allein auf sich selbst verlässt, um den neuen Möglichkeiten begegnen zu können. Woher die Kraft und Motivation kommen, um ein solches Maß an Selbsteigentum realisieren zu können, bleibt unklar. Die Begründung, dass die Menschen nur so mit dem technischen Fortschritt mithalten können, erscheint sehr dünn.

Alles in allem reflektieren die drei Ebenen von Selbstbestimmung die Haltung eines Menschen, der darüber bestimmen will, wer er ist und was er mit seinem Leben tut. Enhancement dient ihm dabei, diese Pläne umzusetzen und zu unabhängigen Entscheidungen zu gelangen. Das gelingt ihm, indem er sich unabhängig von kurzfristigen Impulsen und ungewollten Einflüssen macht. Enhancement setzt einen Menschen voraus, der in selbstbestimmender Freiheit zu sich selbst steht und eine Gesellschaft, die diese Freiheit gewährt.

3 Der neue Mensch bei Johannes Calvin: Leben vom Ziel her

Grundlage für die theologische Reflexion der Enhancement-Debatte bildet die Anthropologie und die Heiligungstheologie Johannes Calvins. Die Entfaltung derselben orientiert sich an zwei thematischen Schwerpunkten. Einerseits wird der Mensch in seiner wechselvollen Geschichte als Beziehungspartner Gottes eingeführt (3.2 und 3.3). Die Konstellation als neuer Mensch in wiederhergestellter Beziehung zu Gott wirkt sich auf sein Leben und dessen Gestaltung aus. Wie sich zeigen wird, zeichnet sich das Leben des neuen Menschen durch eine Zielorientierung und einen Entwicklungsgedanken aus und ist auf Gemeinschaft bezogen (3.4–3.6). Vor der inhaltlichen Aufarbeitung stehen einige Vorbemerkungen (3.1), um Calvins Theologie zu kontextualisieren und so den Einstieg in sie zu erleichtern.

3.1 Kontexte: Calvins Leben und sein theologisches Schaffen

Johannes Calvin ist eine große Figur der Kirchengeschichte, aber er ist keine Lichtgestalt. Er steht gewöhnlich im Schatten des großen und ersten Reformators – Martin Luther. Dieser erhält nicht nur mehr Aufmerksamkeit in Forschung und Öffentlichkeit, sondern ist als Person zugänglicher und beliebter. Calvins Ruf hingegen ist nicht besonders gut und seine Lobby klein. So jedenfalls der erste Eindruck für jemanden, der sich neu mit Calvin auseinandersetzt. Darum empfiehlt sich ein tastendes Annähern an den Genfer Reformator. Zunächst wird seine Person vorgestellt und ihre – mindestens in Teilen der medialen Öffentlichkeit und der akademischen Forschung – meist negativ konnotierte Wahrnehmung. Diese beißt sich mit einer anderen Beobachtung: Calvin hat eine enorme Rezeption erfahren und stellt, was die weltweite Verbreitung von Gemeinschaften, die sich auf ihn beziehen, betrifft, seinerseits Luther in den Schatten. Nach solchen biographischen und wirkungsgeschichtlichen Präliminarien folgen einige Hinweise zur *Institutio Christianae Religionis*, seinem theologischen Hauptwerk, das eine interessante Entstehungsgeschichte hat. Calvin hat sich stets als Schüler der biblischen Schriften verstanden. Wie dies sein theologisches Arbeiten geprägt hat, dazu gibt ein letzter Abschnitt dieses Kapitels Auskunft.

3.1.1 Ein streitbarer Reformator: Von Hitler-Vergleichen und Playmobil-Figuren

Bereits zu Lebzeiten ließ Calvin niemanden kalt. Er war Zielscheibe übelster polemischer Attacken, und der Angegriffene stand seinen Gegnern in der Art seiner Verteidigung in nichts nach, ob sie nun katholisch, lutherisch oder – in seinen Augen – Ketzer waren. Wer sich ihm in den Weg stellte, spürte seine Härte.¹ Noch heute genießt der Reformator sowohl in der Forschung als auch bei einem breiteren Publikum einen zweifelhaften Ruf.² Insbesondere in Westeuropa ist ein ausgesprochen negatives Calvinbild auszumachen, während in anderen Weltgegenden seine Rolle als Erneuerer von Theologie, Kirche und Gesellschaft gewürdigt und geschätzt wird.

Wie keine andere Episode aus Calvins Leben trugen der Prozess und die Hinrichtung von Michael Servet im Jahr 1553 zum negativen Urteil bei, wie Bruce Gordon resümiert:

From the sixteenth century to this day detractors have seized this moment as confirmation of his tyrannical, intolerant character. In contrast, supporters frequently argue that the execution of a heretic in Geneva was no worse than what was taking place across Europe, where the Inquisition used torture, Anabaptists were drowned and Protestants went to the stake. On these terms the debate will never be resolved.³

An dieser Stelle wäre es vermessen, dieses Problem lösen zu wollen und über Schuld, Unschuld oder Mitschuld Calvins am Tode Servets zu urteilen. Für die populäre Calvinrezeption ist der Fall deshalb wichtig, weil ihn der Schriftsteller Stefan Zweig 1936 zum Gegenstand seines historischen Romans *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt*⁴ gemacht hat. Darin deutet er die damaligen Ereignisse vor dem Hintergrund des Machzuwachses des totalitären NS-Regimes und rückt Calvin in die Nähe Adolf Hitlers. In Analogie zu seiner Zeit spricht Zweig von der „Machtergreifung Calvins“⁵. Die Wirkung des Zweig'schen Calvinportraits war enorm und forcierte im deutschsprachigen Raum ein negatives Calvinbild und überall, wo eine Übersetzung seines Buches erschien.⁶ Seit der Veröffentlichung von Zweigs Erzählung hat sich die Quellenlage verbreitert und die Forschung konnte das Bild Calvins differenzieren. Doch das Vorurteil des freud- und rücksichtslosen Tyrannen und Inbegriffs der Intoleranz lässt sich

¹ Vgl. Kuhn, Politikum, 165–167.

² Vgl. Selderhuis, Calvinbilder.

³ Gordon, Calvin, 217.

⁴ Vgl. Zweig, *Castellio gegen Calvin*.

⁵ Zweig, *Castellio gegen Calvin*, 29.

⁶ Vgl. Freudenberg, Calvinrezeption, 496 und Selderhuis, Calvinbilder, 3.

schwer korrigieren.⁷ So nimmt Wolfgang Stämmler in seinem Herausgebervorwort zu Uwe Plaths Begleitband zu dessen Edition von Sebastian Castellios *Contra libellum Calvini*⁸ die Diktion Zweigs auf und attestiert Calvin, einen „totalitären Überwachungsstaat[]“⁹ errichtet zu haben. Stämmler nimmt Bezug auf Volker Reinhardt, der – neben vielen anderen – eine Biographie zum Calvinjahr 2009 verfasst und sie mit dem nicht schmeichelhaften Titel *Die Tyrannei der Tugend*¹⁰ überschrieben hat. Reinhardt übernimmt in seiner Darstellung des Falls Servet die Zweig'sche Gegenüberstellung von Gewissen und Gewalt und stilisiert Servet zu einem Aufklärer *avant la lettre*. Differenziertere Kommentatoren reiben sich angesichts einer derartigen Vereinfachung die Augen und werfen Reinhardt mangelhaftes Quellenstudium vor.¹¹

Es scheint, wenn es um Johannes Calvin und speziell um den Fall Servet geht, nur Gegner oder Anhänger des Reformators zu geben. Je härter die Angriffe sind, desto unnachgiebiger fallen die Verteidigungen aus und umgekehrt. Aus einer heutigen westeuropäischen, pluralistischen und reformierten Perspektive ist es schwer nachvollziehbar, warum jemand aufgrund einer Leugnung der Trinitätslehre hingerichtet werden sollte, was tendenziöse Einschätzungen zumindest miterklären kann. Das Einnehmen und Auseinanderdriften von Pro- und Contra-Positionen in der Calvinrezeption sind jedoch kein modernes Phänomen des 19. und 20. Jahrhunderts, sondern haben eine lange Tradition, die ihren Anfang schon kurz nach dem Tod des Reformators nahm. Noch im Sterbejahr 1564 veröffentlichte sein Kollege und Nachfolger Theodor Beza eine Lebensdarstellung, die Calvin als treuen Diener Gottes und Verteidiger des Evangeliums preist. 1577, inzwischen war die dritte Auflage von Bezas Biographie gedruckt, schrieb Hieronymus Bolsec eine eigene und nahm die exakte Gegenposition zu Beza ein. Irena Backus montiert anschaulich diese Ausgangslage für die fortwährende Kluft in der Calvinhistoriographie:

Whereas Beza praises Calvin's chastity and austerity, Bolsec credits him with total licentiousness. To Beza's praises of the reformer's zeal and capacity for hard work, Bolsec opposes an obsessive interest with the rewriting of one work, in itself a proof of inconstancy. Where Calvin's successor expounds on Calvin's marriage as a model of what a pious marriage should be, the ex-Carmelite does not even advert to it in his treatment of Calvin as the local seducer of married women. Whereas Beza praises Calvin's good death, Bolsec has him die a

7 Michael Weinrich nennt solche Typisierungen „schlicht verleumderisch“; Weinrich, Gott die Ehre geben, 126.

8 Vgl. Castellio, Gegen Calvin.

9 Stämmler, Vorwort, 18.

10 Vgl. Reinhardt, Tyrannei.

11 Vgl. Opitz, Reinhardt; Kuhn, Politikum, 166 f. und Hofheinz, Friedensethik, 5 (Fn. 2).

miserable death in solitude, as behoves a heresiarch, who embodies all the ancient heresies. While Beza exalts Calvin's kindness to heretics, Bolsec has him bear the entire responsibility for the death of Servetus [...].¹²

Von der – bemerkenswert erfolgreichen – Playmobil-Figur über Socken („Hier stehe ich. Ich kann nicht anders“) und Geschirr zu allerlei anderen Kuriositäten: Die Diskrepanz zwischen dem Luthergedenken des Reformationsjahrs 2017 und dem Calvinjahr 2009 – anlässlich seines 500sten Geburtstags – ist augenfällig. An Calvin lässt sich nicht volkstümlich erinnern. Sein Gedenkjahr war geprägt von Konferenzen,¹³ auf denen eine überschaubare Gruppe von Calvinexpertinnen versuchte, die Relevanz Calvins für die Gegenwart nachzuweisen, sowie von Forschungsarbeiten und einer Vielzahl an neuen Biographien: In den Jahren 2008 und 2009 wurden deren sechzehn publiziert, fünf davon allein in deutscher Sprache.¹⁴ Die reformierte Tradition selbst hat – gerade im deutschsprachigen Raum – eine ambivalente Beziehung zu ihrem Kirchenvater.¹⁵ Calvin taugt nicht zur Heldenverehrung, dazu sind seine Lehre, seine Person und sein Wirken bisweilen zu irritierend. Er selbst wollte gar nicht zu einem Idol werden. Personenkult lag ihm fern. Seine Lehre wollte er stets an der Schrift überprüft wissen und relativierte damit selbst bisweilen seinen Standpunkt. Ob ihm dies tatsächlich gelungen ist, kann hier nicht entschieden werden.¹⁶

12 Backus, Calvin, 243. Karin Maag geht in ihrem Artikel von 2006 ebenfalls dieser geteilten Rezeption Calvins auf den Grund. Vgl. Maag, Hero.

13 Eine Konferenz zu Beginn des Jahres 2009 nahm seinen schlechten Ruf zum Ausgangspunkt und versuchte eine differenziertere Sicht auf Calvin zu gewinnen. Vgl. den Tagungsband Selderhuis, Saint.

14 Einen Überblick über das Calvinjahr und seinen Output bietet Maag, Calvin 2009.

15 Eine ausgesprochen positive Rezeption erfuhr Calvin durch Friedrich Engels. Im Gegensatz zu Luther, dessen Reform dem Feudalismus zudiene, ermögliche Calvin eine echte Revolution. Engels macht dies an Calvins Prädestinationslehre fest: „Aber wo Luther fehlschlug, da siegte Calvin. Sein Dogma war den kühnsten der damaligen Bürger angepasst. Seine Gnadenwahl war der religiöse Ausdruck der Tatsache, dass in der Handelswelt der Konkurrenz Erfolg oder Bankrott nicht abhängt von der Tätigkeit oder dem Geschick des Einzelnen, sondern von Umständen, die von ihm unabhängig sind. [...] Dazu war Calvins Kirchenverfassung durchweg demokratisch und republikanisch; wo aber das Reich Gottes republikanisiert war, konnten da die Reiche dieser Welt Königen, Bischöfen und Feudalherren untertan bleiben?“; Engels, Einleitung, 534. Zur Schweizer Reformationshistoriographie im Marxismus vgl. Koch, Zwingli.

16 Vgl. dazu Selderhuis, Calvinbilder, 5.

3.1.2 Von Genf in die Welt: Biographische Skizze

Zahlreiche Calvin-Biographien liegen auch aus jüngster Zeit vor. Im Folgenden gilt es nur in groben Zügen an einige Stationen im Leben Calvins zu erinnern.¹⁷ Johannes Calvin wurde am 10. Juli 1509 als Jean Cauvin in Noyon in Nordfrankreich geboren. Seinen Namen latinisierte er während der Zeit in Basel; ein Vorgang, der im 16. Jahrhundert üblich war, davon zeugen die Beispiele anderer Reformatoren wie Philipp Melanchthon (ursprünglich Schwartzert) oder Johannes Oekolampad (Hausgen bzw. Hausschein). Als Calvin geboren wurde, war Martin Luther bereits 26 Jahre alt, lehrte als Theologiestudent an der artistischen Fakultät über die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles und stand kurz vor seiner Romreise. Als Reformator zweiter Generation konnte Calvin an die kontroversen Debatten der ersten Generation anschließen und sie aufgrund dieses Abstands für sich fruchtbar machen. Ein Beispiel dafür ist seine Rechtfertigungs- und Heiligungslehre, die er nuancierter und differenzierter als seine Vorgänger ausarbeiten konnte.¹⁸ Gleichzeitig war die zweite Generation mit anderen Herausforderungen konfrontiert, unter anderem mit der römischen Gegenreformation.

Calvins Vater war am Domkapitel beschäftigt und hatte neben Jean noch vier weitere Söhne und zwei Töchter. Über die früh verstorbene Mutter ist wenig bekannt. 1523 verließ der junge Calvin seine Geburtsstadt, um seine Schulbildung in Paris fortzusetzen. Ursprünglich war für ihn eine Ausbildung zum Priester vorgesehen, doch in den späten 1520er Jahren wechselte Calvin ins juristische Fach. Es gibt verschiedene Hypothesen, warum es zu diesem Wechsel kam; keine davon ist gesichert. Calvin selbst gab die Auskunft, der Vater habe eine Karriere als Jurist als lukrativer für seinen Sohn erachtet. Jedenfalls betrieb Calvin ab 1528 in Orléans, unterbrochen durch Aufenthalte in Bourges und Paris, rechtswissenschaftliche Studien. Nach dem Tod seines Vaters 1531 kehrte Calvin nach Paris zurück und veröffentlichte 1532 sein erstes Buch, einen Kommentar zu Senecas *De Clementia*, als Resultat seiner humanistischen Studien, die er bereits in Orléans begonnen hatte. Am selben Ort begann, was als „Bekehrung Calvins“ bezeichnet wird und womit ein länger andauernder Prozess umschrieben ist.¹⁹ Calvin begann sich vom alten Glauben zu lösen und sich von der etablierten Kirche abzuwenden. Seine Beziehung zur Kirche hatte bereits durch die Verwicklungen um den Tod des

¹⁷ Vgl. zum biographischen Überblick Gordon, Calvin und die entsprechenden Stücke in Selderhuis, Handbuch, 24–57 und Ganoczy, Calvin's life.

¹⁸ Vgl. Beintker, Calvins Beitrag, 20 und Canlis, Sonship, 233f.

¹⁹ Die Bekehrung Calvins ist ein eigener kleiner Forschungszweig innerhalb der Calvinforschung und beschäftigt sich mit der Frage, wie der Ausdruck der *subita conversio*, den Calvin in einem Selbstzeugnis im Psalmenkommentar verwendet, zu verstehen ist. Vgl. Sprenger, Rätsel.

Vaters Schaden genommen. Dieser wurde vor seinem Tod aufgrund von Unregelmäßigkeiten in seinem Geschäftsbereich exkommuniziert. Um ihn ordentlich begraben zu können, musste dem Vater posthum Absolution erteilt werden, was erst nach langen Verhandlungen gelang. Nach dem Tod des Vaters wandte sich Calvin von der Jurisprudenz ab und ganz der Theologie zu.

Calvin erachtet seinen Bekehrungsprozess in Basel als abgeschlossen, wohin er 1534 floh. Hintergrund seiner Flucht war die sogenannte Plakataffäre. In der Nacht vom 17. auf den 18. Oktober wurden in ganz Paris (sogar an der Schlafzimmertür des Königs) Plakate aufgehängt, auf denen die römische Messe angegriffen wurde. Obwohl Calvin selbst nichts damit zu tun hatte, sah er sich als Anhänger des neuen Glaubens in Gefahr und entschloss sich zum Aufbruch. In Basel begann er die Arbeit an seinem Hauptwerk *Christianae Religionis Institutio/Unterricht in der christlichen Religion*. Inspiriert wurde er dabei von den Schriften Martin Luthers. Im März 1536 wurde die erste Version in Basel gedruckt. Im selben Jahr bat Guillaume Farel Calvin mit Nachdruck, nach Genf zu kommen und ihn beim Leiten der reformatorischen Bemühungen zu unterstützen. Nach anfänglicher Zurückhaltung lenkte Calvin ein. Er wurde zum Lehrer der Theologie und übernahm pfarramtliche Tätigkeiten. 1538 kommt es zur Krise. Calvin und Farel sahen sich mit Widerstand konfrontiert, der unter anderem von ihrer Reform der Abendmahlspraxis in der Stadt seinen Ausgang nahm. Die Krise führte zum Bruch und zur Verbannung der beiden aus der Stadt.

Sein Weg führte Calvin nach Strassburg, wo er insgesamt drei Jahre verbrachte und als Dozent und Pfarrer wirkte. In diese Zeit fallen die zweite, erweiterte Fassung der *Institutio*, die 1539 erschien, und seine Heirat mit Idelette de Bure. Diese war zuvor mit ihrem ersten Mann als Täufer nach Strassburg geflüchtet, wo Calvin beide zum reformatorischen Glauben „bekehrt“ und dem Mann bei dessen Sterben beigestanden hat. Als sich die Mehrheitsverhältnisse im Rat der Stadt Genf zugunsten Farels drehten, bat dieser Calvin um seine Rückkehr. Tatsächlich kehrte Calvin nach einigem Zögern im September 1541 nach Genf zurück. Bei diesem zweiten Aufenthalt in Genf entfaltete Calvin eine enorme und – wie oben gesehen – ambivalent wahrgenommene Wirkung in der Organisation und im Leben der Kirche und der Stadt Genf. Zentrales Element darin war die Eröffnung und Etablierung der Akademie, welche stark ausstrahlte und zum Ausbildungszentrum von protestantischen Geistlichen für Frankreich wurde. Das letzte Jahrzehnt in Calvins Leben war von nachlassenden Kräften und Krankheiten geprägt.²⁰ Dies hielt ihn jedoch nicht davon ab, weiterhin ausgiebig zu schreiben

20 Das Leiden, insbesondere das körperliche, ist ein Leitmotiv der Biographie Calvins, aufgrund

und zu predigen. Am 27. Mai 1564 starb Calvin. Auf eigenen Wunsch wurde sein Leichnam ohne Zeremonie an einem nicht markierten, heute unbekannten Ort begraben. Auf diese Weise wollte Calvin einen posthumen Kult um seine Person verhindern.

Calvins Wirkung war groß, vielfältig und international.²¹ Sowohl in Kirche und Theologie als auch in der Gesellschaft. Die Entstehung des Kapitalismus wurde mit ihm in Verbindung gebracht genauso wie die Demokratie; ob zu Recht oder nicht, muss hier offenbleiben. Er hinterlässt unzählige Predigten, Bibelkommentare, Bekenntnisse, Kirchenordnungen und vor allem die *Institutio* als sein Hauptwerk und nicht zu vergessen: den Genfer Psalter. Die von ihm ausgehende reformierte Tradition²² breitet sich so weit wie keine andere protestantische Bewegung in Europa²³, Asien, Afrika und Nordamerika aus.

3.1.3 Die *Institutio*: Ihre Genese und ihr Aufbau

Seine *Institutio Christianae Religionis* oder *Unterricht in der christlichen Religion* ist zweifelsohne Calvins *Opus magnum*. Sie bildet den einschlägigen Zugang zu seiner Theologie. Ihre Bedeutung zeigt sich unter anderem darin, dass die Forschung einst dazu neigte, sie als einzig maßgebliche Quelle zu betrachten und davon auszugehen, dass seine anderen Schriften nichts Zusätzliches enthielten. Heute geht sie zwar nicht so weit zu sagen, der Calvin der *Institutio* sei ein gänzlich anderer als beispielsweise der seiner Predigten, doch sie ist zur Überzeugung gelangt, dass sich die beiden Calvins ergänzen und gemeinsam ein kompletteres Bild ergeben.²⁴ Neben ihrem Inhalt zeichnet sich die *Institutio* durch ihre lange Entstehungsgeschichte und die Verbundenheit des Autors mit seinem Werk aus, was Klaas Huizing plastisch und mit polemischer Spitze zusammen-

dessen er in der Folge zu einem Helden des Glaubens stilisiert wurde, wie Oliver Millet in einem Artikel nachzeichnet. Vgl. Millet, Leidensmann.

²¹ Vgl. zur Wirkungsgeschichte in Auswahl: Hirzel/Sallmann, Johannes Calvin; Hofheinz/Lienemann/Sallmann, Calvins Erbe; Holder, Calvin's heritage.

²² Weder ist Calvin Stifter noch Vater der reformierten Konfession. Aber er ist eine zentrale Figur im Prozess, der eine solche hervorgebracht hat. Vgl. Campi, reformierte Konfession.

²³ Debrecen, Sitz des in der Reformationszeit gegründeten Reformierten Kollegiums, das einzige seiner Art, welches während der kommunistischen Diktatur seine institutionelle Autonomie und seine konfessionelle Identität bewahren konnte, wird bisweilen als das „calvinistische Rom“ bezeichnet, was von der starken Wirkung Calvins und des Calvinismus in Ostmitteleuropa zeugt. Vgl. dazu Fata/Schindling, Calvin und Reformiertentum; zu Debrecen und dem Kollegium vgl. Győri, Bedeutung.

²⁴ Vgl. Selderhuis, *Institutio*, 197 f.

fasst: „Mit ihr ist er aufgestanden und zu Bett gegangen. Sie hat sich im Laufe der Jahre immer weiter ausgewachsen. Je magerer er wurde, umso umfänglicher wurde die *Institutio*, als würde alle Kraft in dieses Werk eingehen und seinen Meister aufzehren.“²⁵ Die Arbeit an diesem Buch hat Calvin über Jahre hinweg begleitet und er hat darin wie nirgendwo sonst theologische Problemstellungen methodisch reflektiert und in einen Zusammenhang gebracht.²⁶

In den über zwanzig Jahren von der ersten Ausgabe 1536 bis zur finalen Fassung aus dem Jahr 1559 hat Calvin sein Hauptwerk mehrmals umgebaut, übersetzt, überarbeitet und vor allem erweitert. Erst am Schluss dieses Prozesses konnte Calvin in seiner Vorrede an den Leser resümieren: „Obwohl ich nun die damals aufgewendete Mühe nicht bereut habe, war ich doch solange nicht mit mir zufrieden, bis ich es in die jetzt vorgelegte Ordnung gebracht habe.“²⁷ Aus den sechs Kapiteln der ersten Ausgabe wurden bis zum Schluss deren achtzig, aufgeteilt auf vier Bücher.²⁸ Die Ausgaben der *Institutio* unterscheiden sich zum Teil so stark in ihrer Charakteristik und in ihrem Umfang, dass die Forschung nicht von einem Buch mit verschiedenen Auflagen, sondern von drei Büchern spricht. Sie meint damit jeweils die erste und letzte Ausgabe, die Ausgaben dazwischen bilden zusammen das zweite Buch.²⁹

Das erste Buch sollte als Hilfe für Christinnen in religiösen Fragen dienen und war dementsprechend in seiner Struktur als Katechismus angelegt. Calvin behandelte das Gebot, das Glaubensbekenntnis, das Unser Vater und die Sakramente. Ferner trug dieser erste Versuch bekenntnishafte und apologetische Züge. Diese Eigenheit tritt in den späteren Ausgaben in den Hintergrund.³⁰ Bereits ab der zweiten Ausgabe von 1539 orientiert sich Calvin verstärkt an der Ausbildung von Theologiestudenten, denen er eine Einführung in die Dogmatik und in die Schriftlektüre geben wollte. Seine Absichtserklärung in der Vorrede von 1539 wiederholt er praktisch identisch in der letzten Ausgabe von 1559: „[D]ie Kandidaten der heiligen Theologie so zum Lesen des göttlichen Wortes vorzubereiten und anzuleiten, dass sie einen leichten Zugang zu ihm haben und sich mit ihm mit ungehindertem Schritt vorwärtsbewegen können.“³¹

²⁵ Huizing, Calvin, 87 (Hvb. i. O.).

²⁶ Vgl. Hesselink, Development, 210.

²⁷ Inst. Vorrede (19).

²⁸ Zur Entstehungsgeschichte der *Institutio* vgl. den klassischen Text Warfield, Literary History. Die Verschiebungen und Erweiterungen sind hervorragend grafisch dargestellt bei Battles, Analysis, 15.

²⁹ Vgl. Selderhuis, *Institutio*, 199–203.

³⁰ Vgl. Hesselink, Development, 212f.

³¹ Inst. Vorrede (19).

Neben dieser Akzentverschiebung – das ursprüngliche katechetische Interesse hat er nie ganz aus den Augen verloren³² – in Absicht und Ziel der *Institutio* sind es seine Lektüren und Bibelstudien, die ihn sein Werk überarbeiten lassen. Nach Veröffentlichung der ersten Ausgabe trieb er intensive Kirchenväterstudien, infolgedessen sind die darauffolgenden Erweiterungen Resultate seiner Beschäftigungen mit Augustin und Johannes Chrysostomos. In der 1539er Ausgabe ist ferner der Einfluss Martin Bucers zu spüren, mit dem Calvin in seiner Straßburger Zeit intensiv zusammengearbeitet und zeitweise zusammengelebt hat. Seine damaligen Aktivitäten als Pfarrer der kleinen französischen Gemeinde für Geflüchtete schlugen sich in den ekklesiologischen Passagen insbesondere der 1543er Ausgabe nieder. Schließlich waren ihm sowohl seine Auseinandersetzungen mit Gegnern und Freunden als auch sein Engagement für die Stadt Genf und ihre Kirche Stimulans, die Materie weiter zu durchdringen und seine Lehre weiterzuentwickeln.³³ Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass die Heiligungs- und Rechtfertigungslehre von diesen größeren und kleineren Überarbeitungsschritten nur wenig tangiert wird.³⁴

In der Struktur der vier Bücher der *Institutio* in ihrer letzten Ausgabe orientiert sich Calvin lose am Apostolischen Glaubensbekenntnis, wobei er den dritten Artikel auf zwei Bücher aufteilt. Das erste Buch ist dementsprechend überschrieben mit „Erkenntnis Gottes des Schöpfers“, worauf das zweite die „Erkenntnis Gottes als des Erlösers“ behandelt. Die Heiligungslehre ist im dritten Buch zu finden, das den Titel „Empfang der Gnade Jesu Christi und ihre Wirkungen“ trägt und durch ein Kapitel zum Heiligen Geist eröffnet wird, was den dritten Artikel des Apostolikums anzeigt. Dessen zweiter Teil – Kirche und Sakramente – ist Gegenstand des vierten Buchs: „Äußere Mittel, durch die Gott in die Gemeinschaft mit Jesus Christus einlädt und in ihr bewahrt“.

3.1.4 „Ich liebe die Kürze“ – Calvin und die Schrift oder: die systematische Unsystematik

In seiner zum Klassiker avancierten Darstellung³⁵ *Calvins Lehre von der Heiligung* von 1934 schwärmt Alfred Göhler vom „in sich geschlossene[n], klare[n] Denken Calvins“³⁶, für dessen Gedanken keine künstliche systematische Ord-

³² Vgl. Selderhuis, *Institutio*, 203.

³³ Vgl. Battles, *Analysis*, 13f.

³⁴ Vgl. Kp. 3.3.3.

³⁵ Vgl. Schönberger, *Gemeinschaft*, 114.

³⁶ Göhler, *Calvins Lehre*, 9.

nung gefunden oder entwickelt werden müsste, weil sie sich ganz natürlich aus dem Material ergäbe, sie dränge sich quasi auf. Göhler bezieht sich zugegebenermaßen nicht spezifisch auf die Institutio und die von Calvin selbst gewählte formale Struktur, sondern auf seine in Calvins reichhaltigem Material – wie er sagt – vorgefundene synchrone und diachrone Ordnung. Andere Beobachter haben mehr Mühe damit, Calvin ein Systemdenken nachzuweisen. So notiert John Hesselink: „But the *Institutes* is no dogmatics or ordinary systematic theology. It does represent considerable systematic genius, but it is not as systematic or logical as Thomas Aquinas' *Summa Theologica*, Schleiermacher's *Der Christliche Glaube* or Barth's or Tillich's *Dogmatics*.“³⁷ Und Willem van't Spijker meint: „[S]trenggenommen [passt] für das Ganze von Calvins Denken das Wort ‚System‘ nicht. Sein Buch [die Institutio, MF] ist kein zusammengetragenes Ganzes, keine *Summa* von Glaubensweisheiten. [...] Es gibt kein irgendwo entliehenes Ordnungsprinzip, das gleichsam über dem Stoff läge. Der Stoff selbst, die Schrift selbst, davon ist Calvin überzeugt, bestimmt den Inhalt und die Methode. Calvin wollte nur Schüler der Schrift sein.“³⁸

Die Früchte dieser Schule sind zahlreich. Ein Predigtkorpus, das beinahe die gesamten biblischen Bücher abdeckt³⁹ und ungefähr 2.300 Predigten⁴⁰ umfasst, zeugt von dieser reichen Ernte. Calvin predigte jede zweite Woche täglich und hat – wenn möglich – sonntags jeweils zwei Predigten gehalten. Er tat dies in seiner bevorzugten Methode der *lectio continua*. Die Forschung hat die Predigten der Reformatoren als Quellenmaterial lange Zeit vernachlässigt, weil sie die zu erwartende Ausbeute unterschätzt hatte. Dies hat sich in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts gewandelt und insbesondere für Calvin, einen so produktiven Homiletiker, bedeutete dies einen enormen Zugewinn für die Erforschung seiner Theologie und seiner Person.⁴¹ Ein zweites Standbein seiner Schriftauslegung sind die Bibelkommentare. Auch dies tat er ausführlich und leidenschaftlich, was ihm den Ruf, unter den Reformatoren der „king of commentators“⁴² zu sein, verschafft hat. Nahezu jedem neutestamentlichen Buch widmete Calvin einen Kommentar. Dazu kamen später etliche Kommentare zu den Büchern des Alten Testaments. Er begann mit dem Römerbriefkommentar in der Straßburger Zeit (1539) und schloss kurz vor seinem Tod die Arbeit am Josuakommentar ab.

37 Hesselink, *Development*, 214 (Hvb. i. O.).

38 Van't Spijker, Calvin, J192 (Hvb. i. O.).

39 Bernard Cottret bietet in seiner Calvinbiographie eine chronologische und thematische Übersicht. Vgl. Cottret, Calvin, 487 f.

40 Moehn, *Predigten*, 174.

41 Vgl. Stauffer, *Dieu*, 9–13.

42 De Long, *Interpreter*, 127.

Calvin verstand sein Werk insgesamt als Schriftauslegung. Und so ist sein dogmatisches Hauptwerk, die *Institutio*, durchdrungen von Schriftbezügen und kleineren Auslegungstücken. Calvin war sich bewusst, dass sich die Orientierung an der Schrift nachteilig auf eine strenge Systematik auswirken würde. So vermerkt er in Abgrenzung zu den Methoden der Philosophen zu Beginn des Heiligungsabschnitts seiner *Institutio*:

Die Philosophen waren ehrgeizige Leute und haben sich deshalb mit großem Fleiß um eine ausgesuchte Klarheit der Anordnung bemüht, um auf ihre Weise die Gewandtheit ihres Geistes an den Tag zu legen; der Heilige Geist dagegen trieb sein Lehramt ohne Künstelei, und deshalb hat er die geordnete Darstellungsweise nicht so scharf und unentwegt innegehalten.⁴³

Wo die Abgrenzung zur Gattung der Predigt auf der Hand liegt, ist die Linie zwischen Schriftkommentar und systematischer Aufarbeitung in der *Institutio* sehr fein. Calvin reflektiert diesen Zusammenhang und die Aufgabenteilung zwischen den Genres in der Vorrede⁴⁴ zur zweiten lateinischen Ausgabe der *Institutio*, deren Erscheinen ins selbe Jahr fiel wie die Fertigstellung seines ersten Bibelkommentars, jenen zum Römerbrief.

Die *Institutio* ist dem Bibelkommentar inhaltlich vorgeordnet. Calvin versteht sie als „hermeneutische Schrift“⁴⁵, die Anweisung gibt und Unterstützung bietet in der rechten Lektüre der Heiligen Schrift. Indem er in der *Institutio* „die Summe der Religion“⁴⁶ zusammenfasst und darstellt, sind die Kommentare von dogmatischen Reflexionen entlastet und die Leserin derselben vor „großem Verdross und Erschöpfung“⁴⁷ bewahrt – sofern sie die *Institutio* kennt. Diese Aufgabenteilung erlaubt Calvin, sich in seinen Kommentaren ganz auf die Textauslegung nach humanistisch-reformatorischen Grundsätzen zu konzentrieren. Wenn nötig, kann Calvin auf die ausführlichen dogmatischen Überlegungen in der *Institutio* verweisen. Da diese parallel zur fortlaufenden exegetischen Arbeit gewachsen ist, ist dieser Verweisungszusammenhang gegenseitig.⁴⁸

⁴³ Inst. III,6,1 (373).

⁴⁴ Die betreffenden Bemerkungen sind beinahe identisch in der Vorrede zur Ausgabe von 1559 enthalten. Die *Institutio*-Ausgabe von 1539 ist schlecht überliefert. Die einschlägige Passage ist zweisprachig abgedruckt in Heron, Römer, 2f. und in abweichender deutscher Übersetzung in Neuser, Johann Calvin, 341.

⁴⁵ Opitz, Hermeneutik, 2.

⁴⁶ Inst. Vorrede (19).

⁴⁷ Inst. Vorrede (20).

⁴⁸ Vgl. Mickelsen, Relationship, 365–369.

Über seine exegetische Methode gibt Calvin in seinem Römerbriefkommentar Auskunft, genauer im Widmungsschreiben an Simon Grynaeus, einem Humanisten aus Basel, das dem Kommentar vorangestellt ist und damit „programmatische[] Bedeutung“⁴⁹ erhält. Calvin erinnert an die Gespräche, welche die beiden Gelehrten über die Methodik der Schriftauslegung geführt haben und formuliert dann seinen Grundsatz: „Denn wir beide hielten die *klare Bündigkeit* für die vorzügliche Tugend des Auslegers, zumal es nahezu seine einzige Pflicht ist, den Gedanken des Schriftstellers, dessen Erklärung er sich vorgenommen hat, offen zu legen.“⁵⁰ Der zentrale Begriff aus diesem Satz – *perspicua brevitās* – wird oft mit „durchsichtige Kürze“⁵¹ wiedergegeben. Ekkehard W. Stegemann dagegen schlägt vor, ihn mit „luzide Kürze“⁵² zu übersetzen und bindet die Klarheit und Durchsichtigkeit zusammen. Hier zeigt sich Calvins Verpflichtung zur humanistischen Hermeneutik, die er bereits in seinem Kommentar zu Senecas *De Clementia* an einem säkularen Text eingeübt und von dort gelernt hat. „Entscheidend ist [...], dass der ‚Gedanke des Schriftstellers‘ erklärt wird, also der argumentative Sinn des Textes erhellt wird, und zwar nach philologischer und rhetorischer Analyse des Textes und der historisch-kulturgeschichtlichen Kontextualisierung.“⁵³ Dem entspricht, dass Calvin an die Auslegungen von Johannes Chrysostomos anknüpft und sich gegen die allegorische Methode eines Augustin oder Origenes abgrenzt, die den Literalsinn eher verdunkelt denn erhellt.⁵⁴

Hauptanliegen jeder exegetischen Tätigkeit ist es nach Calvin, den Gedanken des Autors – möglichst in dessen Sinn – der Leserin einfach und verständlich darzulegen. Der Exeget muss daher auf alles verzichten, was die Leserin vom Gedanken des Autors ablenken könnte. In dieser Sache kritisiert Calvin die Römerbriefkommentare von Kollegen wie Philipp Melanchthon und Martin Bucer. Dem einen, Melanchthon, wirft er vor: „Weil er sich aber offenbar vorgenommen hat, nur das zu untersuchen, was in besonderer Weise Aufmerksamkeit verdient, hat er im Verlauf seiner Erklärung mit Absicht vieles übergangen, was den Geist der Leute einigermaßen ermüden könnte.“⁵⁵ Melanchthon erfüllt zwar den Anspruch an Luzidität, sein Kommentar ist jedoch zu kurz geraten. Martin Bucer hingegen „ist zu ausführlich, um von Menschen, die mit weiteren Aufgaben beschäftigt sind, zügig gelesen, und zu anspruchsvoll, um von einfachen und nicht

49 Opitz, Hermeneutik, 94.

50 RömK 17 (Hvb. MF).

51 So Opitz, Hermeneutik, 94 und Neuser, Johann Calvin, 341.

52 Stegemann, Calvin als Ausleger, 77.

53 Stegemann, Calvin als Ausleger, 77.

54 Vgl. Stegemann, Calvin als Ausleger, 79.

55 RömK 21.

besonders aufmerksamen Leuten leicht verstanden werden zu können. Denn bei jedem Gegenstand, den er behandeln wollte, drängte sich ihm aus seiner unglaublichen und hervorragenden Geistesgewandtheit eine solche Fülle von Inhalten auf, dass er vom Schreiben nicht ablassen konnte.“⁵⁶

Calvin sah sich in seinem ganzen Tun als Schüler der Schrift. In ihr ist nämlich das Entscheidende verborgen: „[S]o bringt die Schrift unser sonst so verworrenes Wissen um Gott in die richtige Ordnung, zerstreut das Dunkel und zeigt uns deutlich den wahren Gott.“ In ihr „öffnet [er] selbst seinen heiligen Mund“⁵⁷. Calvin versteht sich gleichzeitig als Lehrer der Schrift, und mit der Institutio erhebt er den Anspruch, den „Weg gebahnt“⁵⁸ zu haben und einen „„Schlüssel‘ zur Auslegung“⁵⁹ vorgelegt zu haben. Das Gebot der Kürze gilt im Übrigen genauso für die Institutio, wie Calvin in seiner kurzen Reflexion zur Schrift als Quelle seiner Lehre zu Beginn des Heiligungskapitels festhält: „Ich liebe von Natur die Kürze; und wenn ich auch weitläufiger reden wollte, so würde es mir vielleicht nicht gelingen. [...] Die Aufgabe des hier vorliegenden Werkes [...] erfordert es geradezu, dass wir die schlichte Lehre mit möglichster Kürze umreißen.“⁶⁰

3.2 Der Weg Gottes mit den Menschen im heilsgeschichtlichen Drama

Der erste inhaltliche Schwerpunkt in der Darstellung von Calvins theologischem Ansatz liegt auf seiner Anthropologie. Die Frage, wer der Mensch ist, lässt sich bei Calvin unter zwei Punkte subsumieren: Der Mensch lebt in Relation zu Gott und ist demnach stets in seiner Beziehung bzw. Nicht-Beziehung zu Gott zu denken. Diese Relation wird von Calvin in der Beziehungsgeschichte von Gott und Mensch entfaltet, die von der Schöpfung über den Fall hin zur Erneuerung durch Christus und zur Vollendung im Eschaton führt. Dieses heilsgeschichtliche Drama wird im Folgenden entfaltet.

⁵⁶ RömK 23.

⁵⁷ Inst. I,6,1 (38).

⁵⁸ Inst. Vorrede (19).

⁵⁹ Neuser, Johann Calvin, 342.

⁶⁰ Inst. III,6,1 (373).

3.2.1 Die Dynamik und Relationalität der Anthropologie Calvins

Wenn – wie oben gesehen⁶¹ – Calvin und seiner Theologie Vorbehalte entgegengebracht werden, gilt dies insbesondere für die Anthropologie. Wie könnte auch ein „tyrannischer, rücksichtsloser“ Theologe eine menschenfreundliche Lehre vom Menschen entwickeln? Dementsprechend gilt die Anthropologie Calvins – insbesondere im deutschsprachigen Raum – als vernachlässigtes Feld.⁶² Schwierigkeiten in ihrer Rekonstruktion sind nicht bloß Vorurteilen dem Reformator und seiner Lehre gegenüber geschuldet, sondern haben systemimmanente Gründe. So bestehen einerseits – prominent vertreten durch Mary Potter Engel⁶³ – Zweifel darüber, ob Calvins Anthropologie als geschlossenes und in sich kohärentes Lehrstück betrachtet werden kann. Zu viele Widersprüche, Ungereimtheiten und Kontraste zwischen substantiellen und relationalen Aussagen seien darin enthalten, als dass sich diese Vielstimmigkeit in ein geordnetes Ganzes eintragen ließe. Andererseits stellt Calvin seine Ausleger vor die Herausforderung, dass er seine Anthropologie aufs Engste mit und in seinen übrigen Lehrstücken entwickelt. „Dadurch wird die Aufgabe, eine Anthropologie zu erstellen, quantitativ so erschwert, dass die Anstrengung *der* gleichkommt, eine Gesamtdarstellung der Theologie Calvins zu leisten.“⁶⁴

Aufschluss über diese Verwobenheit gibt der erste Abschnitt der *Institutio*, der seit der ersten Ausgabe von 1536 fast unverändert geblieben ist und zu den berühmtesten des ganzen Werkes zählt:

All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfasst im Grunde eigentlich zweierlei: die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis. Diese beiden aber hängen vielfältig zusammen, und darum ist es nun doch nicht so einfach zu sagen, welche denn an erster Stelle steht und die andere aus sich heraus bewirkt.⁶⁵

Die *cognitio Dei et cognitio nostri* kann getrost als Leitmotiv der Theologie Calvins insgesamt und der *Institutio* im Speziellen bezeichnet werden. Denn sie gibt „Auskunft über die Struktur seines theologischen Denkens und über seine Darstellungsmethode“⁶⁶. Calvin bedient sich mit dieser Formel einer weitverbreiteten

⁶¹ Vgl. Kp. 3.1.1.

⁶² Vgl. Mathwig, No body, 13 und Van Vliet, As a Son, 108f.

⁶³ Vgl. Potter Engel, Anthropology, 22. Vgl. dazu Van Vliet, As a Son, 108f. und Link, Finalität, 160.

⁶⁴ Esser, Anthropologie, 269 (Hvb. i. O.).

⁶⁵ Inst. I,1,1 (23).

⁶⁶ Neuser, Johann Calvin, 203.

Tradition. Sie ist so verbreitet, dass umstritten ist, welche Quelle Calvin tatsächlich benutzt.⁶⁷ Von den Reformatoren kennt beispielsweise Zwingli eine ähnliche Formulierung.⁶⁸ Doch Wilhelm Neuser weist zurecht darauf hin, dass Calvin nicht wie in der Tradition üblich *homo*, sondern konsequent *nos* sagt. Es geht durchaus um die Erkenntnis des Menschen, aber nicht abstrakt und distanziert, sondern um *uns* Leserinnen, die direkt betroffen werden und sind – hier zeigt sich der katechetische Charakter der Institutio. Darum ist die hier verwendete Übersetzung von Otto Weber nicht präzise: Calvin geht es nicht um die delphische Selbsterkenntnis des „Erkenne dich selbst!“, sondern um die Erkenntnis *unserer selbst*.⁶⁹ Das Ineinandergreifen der beiden Erkenntniswege zieht sich durch die gesamte Theologie Calvins, wie Karl Barth in seiner Calvinvorlesung bemerkt:

Man kann und man muss sogar bei Calvin *durchlaufend* dieses Doppelte bedenken, dass von *Gott* und vom *Menschen* die Rede sei; es ist diese Synthese, die mit mehr oder weniger Klarheit alle Thesen und Antithesen seiner Theologie in ihrer dialektischen Gegensätzlichkeit und Gemeinschaftlichkeit aus sich entlässt, auf die sie, recht verstanden, alle zurückweisen wollen.⁷⁰

Dies gilt besonders für die Anthropologie. Was der Mensch ist und ob dieses Interrogativum überhaupt das richtige ist, lässt sich bei Calvin nicht abgesehen von Gott beantworten. Gott und Mensch „existieren in multiplen, interaktiven, lebendigen Relationen“⁷¹. Der Mensch kommt stets als Gottes Gegenüber in den Blick. Ein unabhängiger Mensch gänzlich ohne Gottesverhältnis ist für Calvin undenkbar. Auf das Leitmotiv gemünzt heißt das: „Ohne Gotteserkenntnis lebt der Mensch in Unkenntnis über sich selbst“⁷². Menschen wissen erst von Gott her, was oder wer sie sind oder sein sollen bzw. was oder wer sie nicht sind oder nicht sein sollen. Umgekehrt gilt: Gott kann von den Menschen „gar nicht rein und gewiss erkannt werden, wenn nicht wiederum die Selbsterkenntnis hinzukommt“⁷³.

Diese Dynamik in Calvins Denken und in der Konfiguration seiner Anthropologie erlaubt es ihm und seinen Auslegern nicht, sich auf eine Definition des Menschen festzulegen. Denn was der Mensch ist und – wichtig für Calvin – was

⁶⁷ Vgl. Opitz, Hermeneutik, 183.

⁶⁸ Vgl. Zwingli, *De vera et falsa religione*, 640 (Hvb. MF): „Cum deus sit, in quem tendit religio, homo vero, qui religione tendit in eum fieri nequit, ut rite de religione tractetur, nisi ante omnia deum agnoveris, hominem vero cognoveris.“

⁶⁹ Vgl. Neuser, Johann Calvin, 212.

⁷⁰ Barth, *Theologie Calvins*, 215 (Hvb. i. O.).

⁷¹ Beintker, *Calvins Denken*, 27.

⁷² Busch, *Zusammenleben*, 113.

⁷³ Inst. I,15,1 (96).

sein Ziel ist, wird dem Menschen von außerhalb seiner selbst gesagt. Dies macht die Rekonstruktion von Calvins Anthropologie zu einer Herausforderung.⁷⁴ Wenn sich Erkenntnis über den Menschen – über *uns* – nur in der Beziehung zu Gott gewinnen lässt, ist es erfolgsversprechend, den Fortgang des Weges Gottes mit dem Menschen zu rekonstruieren. Calvin bietet, mit Christian Link gesprochen, eine „*geschichtliche*“ Anthropologie⁷⁵. Diese Geschichte lässt sich in folgende Etappen einteilen: Schöpfung – Fall – Erneuerung.

3.2.2 Die Schöpfung: Der Mensch als Meisterstück Gottes

Mit dem Menschen ist Gott das „Meisterstück unter seinen Werken“ gelungen, denn er hat ihn „mit so köstlicher Zier, so vielen und so herrlichen Gaben ausgezeichnet“⁷⁶. So drastisch und pessimistisch Calvin den Zustand nach Adams Fall beschreiben wird, so euphorisch fällt seine Schilderung des Menschen aus, wie er „eigentlich im Anfang geschaffen worden ist“⁷⁷. In Gottes Schöpfung ist der Mensch „der edelste und sichtbarste Erweis seiner Gerechtigkeit, Weisheit und Güte“⁷⁸. Bereits das kurze Innehalten Gottes vor der Erschaffung des Menschen – im Kontrast zum Befehl „Es werde Licht!“ insinuiert das „Lasst uns Menschen machen“ (Gen 1,26), dass Gott „mit sich zu Rate gegangen“⁷⁹ ist, bevor er sich an die Arbeit machte – zeigt an, dass „er ein großes und einzigartiges Werk“⁸⁰ im Sinn hatte.

Gewiss reflektiert die ganze Schöpfung Gottes Glanz,⁸¹ aber der Mensch ist der „leuchtendste Spiegel, in dem wir seine Herrlichkeit erblicken können“⁸². Gott hat die Menschen so geschaffen, „dass sie in ihrer Konstitution nicht weit hinter der göttlichen und himmlischen Herrlichkeit zurückstehen“⁸³, wie Calvin in seinem Kommentar zu Ps 8,6 ausführt. All diese Aussagen stehen im Kontext der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen – *Imago Dei* –⁸⁴, die charakteristisch

74 Vgl. Link, Finalität, 163.

75 Link, Finalität, 162 (Hvb. i. O.).

76 Inst. I,14,20 (94).

77 Inst. I,15,1 (96).

78 Inst. I,15,1 (96).

79 GenK 20 (zu 1,26).

80 GenK 20 (zu 1,26).

81 Vgl. Van Vliet, As a Son, 116 f.

82 PsK 55 (zu 8,2). Die Metapher des Spiegels verwendet Calvin ebenso in Inst. I,15,4.

83 PsK 65 (zu 8,6). Vgl. Selderhuis, Gott in der Mitte, 75 f.

84 Eine umfassende Studie zur Entwicklung, zum Kontext und zur Wirkung der *Imago Dei*-Lehre bei Calvin bietet Van Vliet, Children of God.

für die Anthropologie Calvins ist. Bereits in seiner Vorrede zur Olivétanbibel von 1535, die kurz vor der Erstausgabe der *Institutio* erschienen ist und sozusagen eine Kurzfassung jener darstellt, ist dieser Zusammenhang prominent enthalten: Der Mensch ist das Meisterwerk Gottes, weil er diesen nach seinem Ebenbild gestaltet hat, damit Gottes Herrlichkeit „klar in ihm leuchtete“⁸⁵.

Zentrale Belegstelle für die Imago-Lehre ist Gen 1,26: Gott schuf den Menschen „als unser Bild, uns ähnlich“⁸⁶. Der Weg zur Erkenntnis ihres Urstands ist für die Menschen nach dem Fall verschüttet. Zur ihr gelangen sie daher nur von hinten, von der Erneuerung des Ebenbildes Gottes her. Denn die Wiedergeburt meint „nichts anderes als ein Erneuertwerden desselben Bildes (Kol 3,10; Eph 4,24)“⁸⁷. Und „[w]as in der Erneuerung des Ebenbildes Gottes an erster Stelle steht, dass muss auch in der Schöpfung selbst das wesentlichste gewesen sein.“⁸⁸ Von Paulus gewinnt Calvin die Einsicht, dass „Gerechtigkeit und Heiligkeit die Hauptstücke des Ebenbildes“⁸⁹ sind. Inhaltlich führt er aus, dass die Imago die „Vollkommenheit der ganzen Natur“⁹⁰ meint und dreierlei umfasst:⁹¹ die rechte Einsicht, die Vernunft, die über die Triebe herrscht, gesunde und wohlgeordnete Sinne. Die Imago bezieht sich vornehmlich auf psychische, kognitive und geistige Vorgänge und insbesondere auf die geordneten Verhältnisse unter und zwischen menschlichen Fähigkeiten und Eigenschaften.⁹² Es überrascht daher nicht, dass

85 Olivetanbibel 35.

86 Die in diesem Vers enthaltene Doppelung von Bild und Ähnlichkeit führte in der Tradition zu einer Unterscheidung von *imago* und *similitudo*. Prominent vertritt Augustin diese Unterscheidung. Sie wurde aber wahrscheinlich durch Iräneus in die christliche Tradition eingeführt: „Wenn nun dieser Geist sich vermengt mit der Seele und mit dem Körper vereint, dann entsteht der geistige und vollkommene Mensch, der nach dem *Bild* und *Gleichnis* Gottes erschaffen wurde. Fehlt aber der Seele der Geist, dann ist ein solcher Mensch nur psychisch, und da er fleischlich geblieben ist, wird er unvollkommen sein; er trägt zwar das *Bild* Gottes in seinem Körper, aber die *Ähnlichkeit* mit Gott nimmt er nicht an durch den Geist.“ (Irenäus, Gegen die Häresien, Buch 5, Kp. 6,1 [Hvb. MF]). *Imago* meint also eine dem Menschen unverlierbare, weil eine natürliche in der Schöpfung zugeeignete Größe. Dagegen hat der Mensch die *similitudo*, die Gottähnlichkeit, durch den Sündenfall verloren und diese kann nur durch die Gnade Gottes wiederhergestellt werden. Calvin lehnt diese Unterscheidung kategorisch ab und betont, dass das zweite das erste erläutere: „Der Mensch heißt Gottes ‚Ebenbild‘, weil er eben Gott ‚ähnlich‘ ist!“; Inst. I,15,3 (98). Vgl. auch GenK 20f. (zu 1,26).

87 GenK 21 (zu 1,26).

88 Inst. I,15,4 (99).

89 GenK 21 (zu 1,26).

90 GenK 21 (zu 1,26). Vgl. dazu Esser, Anthropologie, 271.

91 Vgl. GenK 21 (zu 1,26) und Inst. I,15,3.

92 Vgl. Baschera, Total Depravity, 38.

Calvin, welcher den Menschen als Einheit von Leib und Seele begreift,⁹³ den Sitz der Imago der Seele zuweist⁹⁴ bzw. dem Verstand und dem Gemüt⁹⁵. Der Leib ist jedoch nicht gänzlich unberührt, auch in ihm leuchten „gewisse Fünklein davon“⁹⁶ auf.

Um die Gottebenbildlichkeit zu beschreiben, nimmt Calvin verschiedene Metaphern zu Hilfe.⁹⁷ Im Genfer Katechismus von 1537 ist sie eine Art edle Bekleidung, die der Mensch erhält;⁹⁸ die bereits erwähnte Spiegelmetapher verwendet Calvin häufiger; die Rede vom „Meisterwerk“ impliziert einen Bildhauer, der das Beste von sich in seine Arbeit hineingibt. Eine weitere Metapher, die insbesondere Jason Van Vliet⁹⁹ in seinen Untersuchungen hervorhebt, ist die der Familie – Gott als Vater, die Menschen als seine Kinder. Sie zieht sich von der bereits erwähnten Vorrede zur Olivétanbibel¹⁰⁰ bis zu den Predigten zum Hiobbuch, bspw. zu Hi 1,6, durch: „Gewiss, auch die Menschen werden bisweilen Gotteskinder genannt, weil Gott ihnen sein Bild eingepägt hat, vornehmlich die Gläubigen, weil sie erneuert sind nach dem Ebenbild unseres Herrn Jesus Christus, der das lebendige Abbild seines Vaters ist, und auch weil sie den Geist der Kindschaft empfangen haben, der ihnen ein Unterpfand der väterlichen Gottesliebe ist.“¹⁰¹ Oder im Kommentar zum zweiten Schöpfungsbericht in Gen 5,1: „Es ist ein Großes, dass der Mensch der Herr der andern Geschöpfe ist, aber viel höher ist der Adel, dass er nach dem Bilde Gottes, wie ein Kind seinem Vater gegenüber, dasteht. Gott prägt ihm den Stempel seiner Herrlichkeit auf.“¹⁰²

Van Vliet veranschaulicht den Gehalt dieser Metapher mit der alltags-sprachlichen Wendung „wie der Vater so der Sohn“¹⁰³: Die Kinder erben Eigenschaften der Eltern, in denen sie sich und andere als Kinder ihrer Eltern wiederentdecken. Daneben bringt die Familienmetapher einen zentralen Aspekt der Imago zum Ausdruck: die spezielle Beziehung zwischen Mensch und Gott.

93 Vgl. Inst. I,15,2 (96): „Weiterhin muss außer allem Streite stehen, dass der Mensch aus Seele und Leib besteht.“ Vgl. dazu Kp. 3.5.2.

94 Vgl. Inst. I,15,3 (97f.).

95 Vgl. GenK 21 (zu 1,26) und Inst. I,15,3 (99); dort „Gemüt und Herz“.

96 Inst. I,15,4 (99).

97 Vgl. Van Vliet, *As a Son*, 115f.

98 Vgl. GKG 143.

99 Vgl. Van Vliet, *As a Son* und ders., *Children of God*.

100 Vgl. Olivétanbibel 35: „Und so wie er ihn [den Menschen, MF] ins Leben gerufen und dazu bestimmt hatte, an ihm sich zu erfreuen und Gefallen zu finden wie ein Vater an seinem ihm so teuren Kinde“.

101 HiobPr 32 (zu 1,6). Vgl. dazu Van Vliet, *As a Son*, 114f.

102 GenK 85 (zu 5,1; Hvb. i. O. getilgt).

103 Bzw. „like father, like child“; Van Vliet, *As a Son*, 116.

Denn: „Adam hat das Bild Gottes nur insoweit in sich getragen, als er mit Gott verbunden war – denn das ist die wahre und höchste Würde.“¹⁰⁴ Der Mensch ist auf Gott hin und damit zu einer Beziehung mit ihm geschaffen. Die Imago ist in Calvins Verständnis „das eigentliche Band, das Gott und Mensch verbindet“¹⁰⁵. Im Urstand war dieses Verhältnis unbeschädigt. All die herrlichen Gaben, die mit der Imago verbunden sind – die Einsicht, die der Vernunft untergeordneten Triebe, die wohlgeordneten Sinne – waren auf Gott ausgerichtet und dienten seiner Verherrlichung. Im Kommentar zu Ps 8,6 ergänzt Calvin die Reihe von Imago-Eigenschaften um solche, die das Zusammenleben der Menschen betreffen: „dass sie miteinander kommunizieren können, indem sie einander durch bestimmte heilige Bande verbunden sind, dass sich bei ihnen Respekt und Scham regen und sie durch Gesetze im Zaum gehalten werden“¹⁰⁶. Der ungetrübten Beziehung zu Gott entspricht ein geordnetes und störungsfreies Verhältnis zu den Mitmenschen.

Unter der Familienmetapher kommt ein weiterer Aspekt der besonderen Beziehung von Gott und Mensch zum Ausdruck: dessen privilegierte Stellung innerhalb der Schöpfung. Die Menschen sind in Calvins Augen als Herrschende über die Schöpfung eingesetzt. Diese gibt es gar nur wegen des Menschen: „Das Wort Gottes sagt uns, dass der Mensch nicht um der Welt willen da ist, sondern die Welt um des Menschen willen. Der Mensch ist die Krone der Schöpfung“¹⁰⁷, resümiert Thomas F. Torrance in seinem Klassiker zum Thema *Calvins Lehre vom Menschen*. Gott hat, so sieht es Calvin, die Welt für die Menschen und zu deren Nutzen geschaffen. „Der ganze Fortgang der Schöpfung ist ein deutlicher Beweis für Gottes väterliche Fürsorge gegen den Menschen: ehe er ihn bildet, schafft er eine Welt für ihn, mit allem Nötigen, ja mit einer unermesslichen Fülle von Schätzen ausgestattet. So war der Mensch reich vor seiner Geburt.“¹⁰⁸ Der paradiesische Urstand ist bekanntlich nur von kurzer Dauer. Mit dem Fall Adams wird sich die Stellung des Menschen in der Schöpfung und in der Beziehung zu Gott ins Gegenteil verkehren. Die Imago – wie bereits angeklungen – wird dabei als Zentralkategorie der Anthropologie Calvins weiterhin eine wichtige Rolle spielen.

104 Inst. II,12,6 (250).

105 Busch, Zusammenleben, 116.

106 PsK 67 (zu 8,6). Vgl. Selderhuis, Gott in der Mitte, 75 f.

107 Torrance, Calvins Lehre, 21.

108 GenK 22 (zu 1,26).

3.2.3 Der Fall: Das Ebenbild liegt in Trümmern

Wie kann es passieren, dass der zum Ebenbild Gottes geschaffene Mensch in der ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit seiner Natur sich gegen diese Bestimmung wendet und damit sich selbst und Gott als seinem Schöpfer zuwiderhandelt? Einen kurzen Abriss über die Vorkommnisse bietet Calvin zu Beginn seines Kommentars zur Sündenfallepisode:

In diesem Kapitel erzählt Mose, wie der Mensch, durch Satans Schlaueit betrogen, von seinem Schöpfer abfiel, wie er dann ein völlig anderer, also verderbter geworden ist, so dass das ursprüngliche Bild Gottes in ihm zerstört worden ist. Die ganze Welt aber, die für den Menschen geschaffen war, ist damit verkehrt und vielfach ihrer ursprünglichen Vollkommenheit beraubt worden.¹⁰⁹

Im Folgenden wird der Fall des Menschen in dreifacher Perspektive entfaltet: Was passiert überhaupt und worin liegt der Fehler? Dann: Wer trägt die Verantwortung dafür? Und als drittes: Was sind die Konsequenzen daraus?

3.2.3.1 Was passiert? – „Und er ass. Wie kurz lautet dieser Bericht!“

Für Calvin¹¹⁰ liegt der erste Skandal dieser Geschichte darin, dass sich die ersten Menschen von einem Tier, also einem ihnen untergebenen Geschöpf, verführen lassen. Die Güte, in der Gott ihnen die Schöpfung und die Geschöpfe anvertraut hat, lassen sie links liegen und werden abtrünnig. Für den Reformator illustriert dies die große menschliche Undankbarkeit Gott gegenüber.¹¹¹ Natürlich ist es eigentlich der Satan, der die Menschen verführt und sich zu diesem Zweck eine Schlange zu Hilfe nimmt. Sein eigentliches Ziel ist Gott selbst und dessen Thron, was für den Satan aber unerreichbar ist, weil er selbst Gott untertan ist. Also versucht er, Gott über die Menschen als dessen Ebenbilder zu treffen, um damit die geschaffene Ordnung zu zerstören: „So sollte mit den Menschen Gottes Ehre und Herrlichkeit geschändet werden.“¹¹² Calvin beschreibt, wie geschickt der Satan bzw. die Schlange im Menschen¹¹³ Zweifel sät, ob man Gottes Wort wirklich

¹⁰⁹ GenK 40 (zu 3,1).

¹¹⁰ Zitat in der Überschrift: GenK 47 (zu 3,6; Hvb. i. O.).

¹¹¹ Vgl. GenK 41 (zu 3,1).

¹¹² GenK 44 (zu 3,1).

¹¹³ Eva lässt sich von der Schlange verführen und sie verführt wiederum Adam. Diese Differenzierung ist hier vernachlässigbar. Weil es einerseits die „Sünde der beiden“ (GenK 47 [zu 3,6]) ist und andererseits die Personen Adam und Eva nicht entscheidend sind, sondern sie stehen „stellvertretend für das ganze Menschengeschlecht“ (Bockwoldt, Menschenbild, 86). Zur Ge-

so nehmen könne, wie es ist. Denn – so führt die Schlange aus – der Grund, warum sie von allen Bäumen essen dürfen, nur von einem (!) nicht, sei höchst fadenscheinig. Das ist die erste Aussage, welche die Sündenfallepisode veranschaulicht: „Es ist eine äußerst gefährliche Versuchung, wenn wir den Gehorsam gegen Gott davon abhängig machen, dass wir den Grund des Befehls verstehen wollen.“¹¹⁴ Dann zerstreut die Schlange die Bedenken vor den drastischen Folgen, sollten die Menschen das Gebot Gottes übertreten. Die Folgen des Essens seien nicht schlecht. Im Gegenteil, sie seien nützlich. Gott gönne den Menschen schlicht die Vollkommenheit und die vollständige Erkenntnis von Gut und Böse nicht. Das ist das zweite Problem, welches die Erzählung verdeutlicht. Das Erkenntnisstreben ist dem Menschen inhärent. Gott legt aber das Maß des Wissens fest. „An dieser Krankheit leiden wir noch heute: wir wollen mehr wissen, als Gott gibt. Und doch ist es das Hauptstück wahrer Weisheit, dass man sich mit dem Gehorsam gegen Gott bescheide.“¹¹⁵

Damit ist Calvin zur Kernproblematik der Sündenfallgeschichte vorgestoßen. Die Menschen schenken den Worten der Schlange mehr Glauben als Gottes Wort. „Wenn das Herz erst sich abgekehrt hat von Glauben und Gehorsam gegen Gottes Wort, dann verkehren sich auch alle Sinne, und der ganze Mensch nach Leib und Seele ist verderbt. Darin haben wir ein Kennzeichen des Abfalls von Gott, dass das Weib der Ansicht ist, *dass von dem Baume gut zu essen wäre*.“¹¹⁶ Die Abwendung vom Wort Gottes beginnt, als Eva der Schlange, also Satan, Aufmerksamkeit schenkt und ihr zuhört. Daraus schließt Calvin, wie wichtig es ist, auf Gottes Wort zu hören, ihm Glauben zu schenken und zu gehorchen; das ist die rechte Gottesverehrung. Demgegenüber ist der „Unglaube die Wurzel des Abfalls“¹¹⁷ und drängt den Menschen aus der Beziehung mit Gott und öffnet der Selbstsucht Tür und Tor. Diese geht so weit, dass der Mensch wie Gott sein will und vergisst, dass er nur nach „Gottes Bild, ihm ähnlich“¹¹⁸, geschaffen wurde. Dem Menschen sind Grenzen gesetzt, er ist eben nicht Gott, er kann und soll nicht alles wissen. Die Sündenfallepisode illustriert, dass der Mensch diese Grenzen missachtet. Dabei war er von Gott bloß unter einer Bedingung als „König der Welt“¹¹⁹ eingesetzt, dass er unter so vielen Bäumen einen nicht anrühren durfte. Man könnte meinen,

schlechterfrage bei Calvin vgl. Graesslé, Calvin und die Frauen; Sewell, Calvin, the Body, 173 – 190; Gause, Calvin und Calvinismus; Potter, Gender Equality.

114 GenK 45 (zu 3,1).

115 GenK 46 (zu 3,5).

116 GenK 46 (zu 3,6; Hvb. i. O.).

117 GenK 47 (zu 3,6).

118 GenK 48 (zu 3,6).

119 GenK 48 (zu 3,6).

dass diese Gehorsamsprobe nicht allzu schwer sei. Umso schwerer wiegt aus Calvins Sicht die Übertretung. Dieser – wie Calvin sagt – „krankhafte Ehrgeiz“¹²⁰ ist Teil des Menschen. Solange er aber im Glauben ist und auf Gottes Wort hört, kann diese Regung in geordneten Bahnen gehalten werden. Der Glaube kontrolliert die Triebe und Begierden, indem er auf das eigentliche Ziel ausrichtet. „Der eine Gedanke hielt sie [die Menschen, MF] nämlich, dass Gott gerecht sei und Gehorsam gegen ihn das höchste Gut, Genuss seiner Liebe des Lebens letztes Ziel.“¹²¹

Der Sündenfall besteht in Calvins Verständnis darin, dass die Menschen dem Wort Gottes kein Gehör schenken, ihm nicht glauben und somit in den Bereich des Unglaubens fallen. Damit zeigt sich, dass es Calvin nicht um den äußeren Vorgang des Fruchtessens geht, sondern vielmehr um die Haltung Gott gegenüber, die das Fruchtessen hervorbringt: „Wir erkennen hieraus, dass Gott die Sünde nicht nach ihrer äußeren Erscheinung abschätzt, sondern nach den inneren Beweggründen.“¹²²

3.2.3.2 Wer ist schuld? – Das „*decretum horribile*“

Der Sündenfall beschreibt den Wechsel vom Glauben zum Unglauben. Weiterhin besteht die Frage, warum muss es überhaupt so weit kommen? Wer ist schuld? Kann oder muss gar Gott dies nicht verhindern? Bezüglich der Schuldfrage besteht bei Calvin kein Zweifel: Der Mensch, also Adam, ist schuld. Dieser war nicht zum „tausendfachen Jammer geschaffen [...], an welchem all seine Nachkommen leiden, sondern [...] er [stürzte] durch eigene Schuld hinein“¹²³. Das heißt, Adam hätte nicht sündigen müssen. Denn in der „ursprünglichen Reinheit war der Mensch im Besitz des freien Willens, so dass er das ewige Leben erlangen konnte, wenn er wollte“¹²⁴. Und weiter: „[S]eine Entscheidung über Gut und Böse war frei, und nicht nur dies: In Verstand und Willen herrschte vollkommene Rechtschaffenheit, und alle sinnlichen Fähigkeiten waren fein zum Dienst eingerichtet“¹²⁵. Im Gegensatz zu seinen Nachfahren sind bei Adam die Voraussetzungen gegeben, „das Gute zu erwählen“¹²⁶ und seiner Bestimmung gemäß zu leben. Er kann *nicht* sündigen (*posse non peccare*). Dass er es dennoch tut, erklärt Calvin mit der

120 GenK 48 (zu 3,6).

121 GenK 48 (zu 3,6).

122 GenK 48 (zu 3,6).

123 GenK 42 (zu 3,1).

124 Inst. I,15,8 (102).

125 Inst. I,15,8 (102).

126 Inst. I,15,8 (103).

Unterscheidung von Verstand (*intellectus*) und Wille (*voluntas*). Der Verstand hat die Fähigkeit und die Aufgabe, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Der Wille ist ihm nachgeordnet und dafür zuständig, sich für das Gute zu entscheiden, das Böse abzulehnen und dann das Gute in die Tat umzusetzen. Wie gesehen, funktioniert im Urstand das Zusammenspiel der beiden Seelenvermögen potentiell reibungslos. Das Problem liegt in der *voluntas*, dem Willen, der frei ist. Die Fähigkeit, wählen zu können, setzt ein gewisses Maß an Instabilität und Unbeständigkeit aus sich heraus und damit die Anfälligkeit, sich gegen seine eigentliche Natur zu entscheiden. Adam fehlt in Calvins Ansatz die Beharrlichkeit im Willen, die es bräuchte, um den Versuchungen der Schlange zu widerstehen und am Guten festzuhalten.¹²⁷ „Der Mensch besaß eben das Können, wenn er wollte, aber nicht das Wollen, um zu können – denn solchem Wollen wäre die Beharrlichkeit gefolgt“¹²⁸. Gott könnte diese Beharrlichkeit im Willen schenken. Er tut dies nicht – und muss es nicht, wie Calvin betont: „Aber für Gott gab es kein Gesetz, ihm einen anderen als solchen in der Mitte stehenden, wandelbaren Willen zu geben“¹²⁹. Warum es Gott nicht tut, liegt in seinem Ratschluss verborgen, einem Ratschluss, den Calvin später einen „furchtbare[n] Ratschluss“¹³⁰ (*decretum horribile*) nannte.

Wie ist Gottes Rolle in Calvins Auffassung vom Sündenfall einzuschätzen? Die Schuldfrage ist für ihn geklärt. Die Schuld liegt ganz beim Menschen. Gänzlich unberührt von der Sünde der Menschen kann der allmächtige Gott aber nicht sein. Calvin räumt ein: „Er [Gott, MF] hätte den Fall verhindern können, wenn es ihm gut erschienen wäre.“¹³¹ Gott lässt also in Calvins System den Fall zu. Gottes „Zulassung“ unterscheidet Calvin bewusst nicht von Gottes „Tun“¹³². „Gottes Zulassen ist ebenso ein aktives wie seine Vorsehung eine wirksame“¹³³. Für das Handeln des Menschen heißt das, „[d]ass der Mensch ohne Gottes geheimen Befehl nichts ausrichten, noch etwas durch Überlegung zuwege bringen kann, ohne dass Gott es schon bei sich beschlossen hätte und es in seiner verborgenen Leitung herbeiführte“¹³⁴. Obwohl der Sündenfall Gottes Willen und „der richtigen und guten Ordnung“¹³⁵ diametral widerspricht, können die ersten Menschen ihn

127 Vgl. Lane, Mensch, 271 und Lexutt, Dass der freie Wille, 349 f.

128 Inst. I,15,8 (103).

129 Inst. I,15,8 (103).

130 Inst. III,23,7 (530).

131 GenK 42 (zu 3,1).

132 Inst. I,18,1 (120).

133 Janowski, Calvins Lehre, 211.

134 Inst. I,18,1 (120).

135 GenK 43 (zu 3,1).

nicht tun, ohne dass Gott seine „Anordnung und Zustimmung“¹³⁶ gibt. Angesichts dieser Ausgangslage ist fraglich, inwiefern Calvin hier derart deutlich eine (Mit-) Schuld Gottes ausschließen kann. Seine Rede vom „fürchterlichen Ratschluss“ könnte ein Hinweis darauf sein, dass Calvin selbst weiß, wie abenteuerlich und intuitiv nicht zustimmungsfähig seine Argumentation ist. Gleichzeitig bleibt er konsequent. Was Gott zulässt, muss in Calvins Augen gerecht bzw. kann nicht unrecht sein. Es mag für menschliches Ermessen noch so abwegig sein, es ist nicht deren Aufgabe, Gott zu richten, sondern „[sie] mögen sich lieber von Gott richten lassen“¹³⁷. Die Maßstäbe Gottes sind andere als die des Menschen; hinter dieses Axiom geht Calvin nicht zurück.¹³⁸

3.2.3.3 Was sind die Folgen? – Unter freiwilligen Sklaven

Calvins Urteil und Schilderung vom Zustand des Menschen nach dem Fall lassen an Deutlichkeit nichts vermissen:

[Er] stürzte in den Untergang; er verlor die ganze Würde und Auszeichnung der ursprünglichen Schöpfung; er wurde seiner ganzen Herrlichkeit entkleidet und beraubt; er verscherzte die in ihn gelegten Gaben; alles, [...] um ihn das lernen zu lassen, was er nicht gutwillig hatte hören wollen, nämlich, dass er ein Nichts sei und nie etwas anderes gewesen wäre, wenn nicht der Gott der Stärke ihm beigestanden wäre. So begann ihn Gott nun auch zu hassen und ihn, wie er es wohl verdiente, als sein Werk zu verwerfen, da doch sein Bild und seine Ähnlichkeit in ihm ausgewischt und die Gnadengaben seiner Güte aus ihm entfernt waren. [...] Kurz, der ganze Mensch mit allem, was ihm eigen war, seinen Taten, seinen Gedanken, seinen Worten, missfiel Gott ganz und gar, wie wenn er sein besonderer Feind und Gegner gewesen wäre, bis hin zum Ausspruch, dass er es bereue, ihn geschaffen zu haben (Gen 6,6). Nachdem er in eine solche Verwirrung gestürzt worden war, wurde er fruchtbar in seiner fluchbeladenen Nachkommenschaft und zeugte ein Geschlecht, das seinesgleichen war: lasterhaft, verkehrt, verdorben, leer und entblößt von allem Guten, reich im Überfluss an Bösem.¹³⁹

Dieser Kurzbericht aus der Vorrede zur Olivétanbibel enthält mindestens drei Charakteristika der menschlichen Lage nach dem Fall, wie sie Calvin vorstellt. Der Sündenfall hat Folgen (1) für die Gottesbeziehung, (2) für die Gottebenbildlichkeit und damit für die Menschlichkeit des Menschen und (3) für die nachfolgenden Generationen; hier taucht die Frage der Erbsünde auf.

¹³⁶ GenK 42 (zu 3,1).

¹³⁷ GenK 43 (zu 3,1).

¹³⁸ Vgl. Janowski, Calvins Lehre, 212 und Lane, Mensch, 273.

¹³⁹ Olivetanbibel 35.37.

Die folgenschwerste, weil umfassendste Veränderung betrifft die *Gottesbeziehung* des Menschen. Durch das Missachten von Gottes Wort und die Übertretung seines Gebotes entfremdet sich der Mensch von Gott. Er fällt aus der Beziehung zu ihm heraus und lebt fortan seiner Natur zuwider. Sein „Sündersein ist die tiefe Störung, ja, Zerstörung seiner Menschlichkeit“¹⁴⁰. Der Unglaube – was synonym für das Sündersein steht – führt dazu, dass Menschen nun mit den Tieren auf einer Stufe stehen oder gar noch tiefer.¹⁴¹ Denn je grösser sich Menschen machen, desto weiter entfernen sie sich von Gott. Nach dem Abbruch der Gottesbeziehung fehlt ihnen das Instrumentarium zu erkennen, wer sie selbst sind. An dieser Stelle wird die Verzahnung von Gottes- und Selbsterkenntnis in Calvins Theologie augenfällig. Die Ausrichtung auf Gott, das Hören auf Gottes Wort weise den Menschen ihren Platz in der Schöpfung zu. Sie könnten ihrer eigentlichen Natur gemäß leben. Aber nun leben Menschen in der Illusion, selbst Gott zu sein. Und damit haben sie alle Privilegien und Sonderrechte verloren, mit denen sie ursprünglich ausgestattet wurden. Von Seiten Gottes ist aber nicht aller Tage Abend für den Menschen. Calvin ist überzeugt, dass auch im Zustand tiefster Schuld und Sünde Gott sein Geschöpf nicht loslässt. Im Kommentar zu Ps 138,8 notiert er: „Gott verlässt nicht das Werk seiner Hände.“¹⁴² Und die oben zitierte Vorrede zur Olivétanbibel nimmt eine versöhnliche Wendung: „Er [Gott, MF] hat die Menschen ganz und gar nicht vertrieben, zugrunde gerichtet und vernichtet, wie es ihre Sünde forderte, sondern er hat sie in Sanftmut und Geduld erhalten, um ihnen eine Frist und Zeit zu geben, sich ihm wieder zuzuwenden und sich wieder zu dem Gehorsam bereitzufinden, von welchem sie sich abgewandt hatten.“¹⁴³

Auf der zweiten Ebene der *Gottebenbildlichkeit* und für den Zustand der Menschlichkeit des Menschen zeitigt der Fall ebenfalls fatale Konsequenzen: Das Ebenbild Gottes im Menschen liegt in Trümmern.¹⁴⁴ Durch die fehlende Ausrichtung auf Gottes Wort wird er zum „Sklaven“¹⁴⁵ seiner Triebe, vom Herrscher über die Schöpfung wird er zum Gefangenen: „[D]ie nach dem Fall Adams aus dem Paradies vertriebene Menschheit [ist] nicht nur der glänzenden und ehrenvollen Stellung beraubt und zu ihrer vormaligen Herrschaft nicht mehr imstande, sondern [wird] nun auch in einer schmachvollen und beschämenden Knecht-

¹⁴⁰ Busch, Zusammenleben, 117.

¹⁴¹ Vgl. Inst. I,3,3. Vgl. dazu Selderhuis, Gott in der Mitte, 79 und Busch, Zusammenleben, 119.

¹⁴² Zit. nach Busch, Zusammenleben, 121.

¹⁴³ Olivétanbibel 37.

¹⁴⁴ Vgl. PsK 69 (zu 8,6).

¹⁴⁵ GenK 48 (zu 3,5).

schaft gefangen gehalten.¹⁴⁶ Insgesamt bewirkt der Fall in Calvins Anthropologie „eine allgemeine Verderbnis des Menschengeschlechts“¹⁴⁷. Diese zeigt sich besonders im Willen. „Der Mensch ist jetzt des freien Willens beraubt und elender Knechtschaft unterworfen“¹⁴⁸; so überschreibt Calvin das zweite Kapitel des zweiten Buchs der *Institutio*, in dem er den Zustand der Sünde des Menschen analysiert. Die Knechtschaft des Willens besteht für ihn darin, dass diesem die Reinheit abhandenkommt und darum „kann er sich nicht zum Guten hin bewegen, geschweige denn es erfassen“¹⁴⁹. Calvin lehnt es ab, vom freien Willen beim gefallen Menschen zu sprechen, denn ein solcher erfordert, „dass er auf Grund richtiger und vernünftiger Überlegung (*recta ratione*) das Gute erkennt, sich für das richtig Erkannte entscheidet und diese Entscheidung auch ausführt“¹⁵⁰. So ist der natürliche (verdorbene) Zustand nach dem Fall, dass der Mensch nichts anderes kann, als zu sündigen, denn er erkennt das Gute, sein eigentliches Ziel, nicht mehr, umso weniger kann er das Gute zum Gegenstand seines Willens machen und es ausführen. In diesem Sinne sündigt der Mensch notwendig.¹⁵¹ Aber, so betont Calvin, gleichzeitig ist sein Handeln frei von Zwang. Der Mensch sündigt nicht aufgrund äußeren Drucks oder gegen seinen Willen. Sein Handeln steht in Übereinstimmung einerseits mit seiner verderbten Natur und andererseits mit seinem Willen, seiner „tiefsten Neigung des Herzens“ und dem „Trieb eigener Lust“¹⁵². Eine Freiheit von Zwang bedeutet in Calvins Freiheitsverständnis nicht automatisch eine Freiheit des Willens. Im Paradies besitzt der Mensch einen freien Willen, weil sein Verstand und sein Wille in Einklang stehen. Er kann das Gute erkennen, wählen und tun. Dazu ist der Mensch in Calvins Verständnis geschaffen, dies ist seine eigentliche Natur. Zu dieser steht er nunmehr im Widerspruch, was ihn folglich unfrei macht. Gottes Handeln ist hingegen gleichzeitig notwendig und frei, denn er handelt in Übereinstimmung mit seinem Wesen. Menschliches Handeln ist notwendig und unfrei, weil seine Natur verderbt ist. Hier zeigt sich Calvins qualitatives Konzept von Freiheit: Freisein heißt, das Gute zu wollen. Das ist dem gefallen Menschen nicht möglich.¹⁵³

146 PsK 71 (zu 8,7). Vgl. dazu Selderhuis, *Gott in der Mitte*, 77 f.

147 GenK 48 (zu 3,5).

148 Titelüberschrift Inst. II,2 (134).

149 Inst. II,3,5 (154).

150 Inst. II,2,26 (150). Zur Auseinandersetzung Calvins mit Albert Pighius über den freien Willen vgl. Lane, *Mensch*, 274–277 und ders., *Anthropology*, 190–195.

151 Vgl. Inst. II,3,5. Vgl. dazu Scheiber, *Freiheit*, 197 f.

152 Inst. II,3,5 (155). Vgl. Scheiber, *Freiheit*, 198.

153 Vgl. Scheiber, *Freiheit*, 199. Vgl. auch Kp. 3.5.3.

Wenn bislang vom gefallenem Menschen die Rede war, meinte Calvin nicht Adam oder Eva, sondern die *gesamte Menschheit*. Adam oder/und der gefallene Mensch sind quasi Prototypen oder Chiffren¹⁵⁴ für das, was aus dem ursprünglich geschaffenen Menschen geworden ist. Adam vererbt seine Sünde in Form der verderbten Natur weiter. Das ist Calvins Verständnis von Erbsünde. „Es erscheint da nämlich die Erbsünde als die erbliche Zerrüttung und Verderbnis unserer Natur, die in alle Teile der Seele hineingedrungen ist; diese macht uns zunächst vor Gottes Zorn zu Schuldigen, dann aber bringt sie auch in uns die Werke hervor, die die Schrift ‚Werke des Fleisches‘ nennt (Gal 5,19).“¹⁵⁵ Die vererbte Sünde betrifft die „Zerrüttung und Verderbnis“ der menschlichen Natur, diese führt dazu, dass die Nachgeborenen – notwendig – sündig handeln. Im Gegensatz zum augustinischen Verständnis, in welchem alle in Adam gesündigt haben und mit diesem die Verantwortung für die Sünde tragen, ist bei Calvin Adam der alleinige Sünder. Die Nachgeborenen müssen aber mit den Konsequenzen seiner Sünde leben.¹⁵⁶ Calvin versucht zu argumentieren, dass die Nachgeborenen nicht für eine Sünde büßen müssen, die irgendein Vorfahre irgendwann getan hat. Diese genealogische Deutung kann er jedoch nicht vollständig ausräumen, wenn er die Gründe für die Sündenvererbung wiederum Gottes Ratschluss zuweist: „Wie er die ganze Menschheit mit seinen reichsten Gaben beschenkt hat in dem Erstling Adam, so hat er sie auch wieder arm werden lassen. Zudem tragen wir ja, seit wir in Adam verderbt wurden, nicht die Strafe fremder Übertretung, sondern wir sind schuldig in eigener Sache.“¹⁵⁷ Calvins Intention ist es, zu zeigen, wie die in Adam verderbte und verkehrte Natur dazu führt, dass alle Menschen nach ihm notwendig sündigen und so schuldig werden, ohne an Adams Schuld teilzuhaben.

Von der Verderbtheit sind nach Calvin alle Bereiche des Menschen betroffen, nicht nur die Triebe oder Begierden. „[K]ein Gebiet unseres Wesens [ist] unbefleckt geblieben; der Verstand ist getrübt und unzählbarem Irrtum unterworfen, alle Triebe des Herzens sind voller Hochmut und Verkehrtheit; da herrschen schändliche Lüste und andere ebenso schlimme Gebrechen; alle unsere Sinne leiden an Mängeln mancherlei Art.“¹⁵⁸ Dieses Verständnis hat – insbesondere im englischsprachigen Raum – wirkungsgeschichtlich unter dem Begriff der „völligen Verderbtheit“ bzw. „total depravity“ als einer der fünf Punkte des Calvinismus Karriere gemacht.¹⁵⁹ Dieser Ausdruck impliziert ein absolutes und totales Ver-

154 Vgl. Scheiber, Freiheit, 200.

155 Inst. II,1,8 (131).

156 Vgl. Lane, Mensch, 273.

157 GenK 49 (zu 3,6).

158 GenK 49 (zu 3,6).

159 Vgl. Baschera, Total Depravity, 37.

ständnis, das irreführend ist für eine direkte Interpretation Calvins. Das Ebenbild Gottes im Menschen liegt zwar in Trümmern, aber Reste sind geblieben: „Sage niemand, dass das Ebenbild Gottes im Menschen zerstört sei: es ist doch so viel übriggeblieben, dass der Mensch besondere Würde und Vorzug besitzt. Auch steht dem Schöpfer trotz aller Verderbnis das Ziel der anfänglichen Schöpfung vor Augen.“¹⁶⁰ Das Ebenbild ist zwar verderbt, doch „nicht ganz erloschen oder zerstört worden“¹⁶¹, und Gott hat nicht vergessen, was er ursprünglich mit dem Menschen im Sinn hatte. Zur Wiederherstellung bedarf es dennoch mehr als „bloß der Heilung, sondern geradezu der Annahme einer neuen Natur“¹⁶².

Calvin entfaltet seine Sündenlehre konsequent im Zusammenhang seiner Erlösungslehre, also im zweiten Buch der Institutio und nicht im ersten, welches der Schöpfung gewidmet ist.¹⁶³ Diese Eigenheit Calvins überrascht auf den ersten Blick angesichts seiner negativen und pessimistischen Schilderung des Zustands der gefallenen Menschheit. Doch dieser Zusammenhang von Sünden- und Gnadenlehre gehört zu Calvins didaktischem Konzept, wie Thomas Torrance herausarbeitet:

Besinnung über die Sünde muss von der Gnade her geschehen. Jede Theorie vom Menschen, die ihn ausschließlich im Rahmen des Sündenfalls betrachtet, führt einerseits zur Verachtung des Menschen als Geschöpf, andererseits zur Verleumdung Gottes des Schöpfers. Die Lehre von der menschlichen Verderbtheit ist eigentlich Konsequenz der Lehre von der Gnade, eine Schlussfolgerung aus dem Evangelium der neuen Schöpfung. Gerade weil das

160 GenK 117 (zu 9,6).

161 Inst. I,15,4 (99).

162 Inst. II,1,9 (133).

163 Vgl. Busch, Zusammenleben, 117. Im 20. Jh. wurde dies prominent von Karl Barth aufgenommen und weitergeführt. Er entfaltet die Hamartiologie im größeren Rahmen der Versöhnungslehre seiner IV-er Bände der KD: „Warum wir nicht nach dem Vorbild der ganzen älteren und neueren Dogmatik aller Kirchen und Richtungen mit einer Lehre von der Sünde anfangen und damit gewissermaßen das Problem fixiert haben, um dann in der Lehre von Jesus Christi Menschwerdung und Versöhnungstod die entscheidende Antwort darauf zu geben und um diese dann, geradlinig fortfahrend, in der Lehre von der Rechtfertigung, von der Kirche, vom Glauben zur Entfaltung zu bringen? Warum haben wir uns, indem wir mit der Christologie anfangen, in die Lage versetzt, das Verständnis ihrer negativen Voraussetzung nun nachholen zu müssen? Oder handelt es sich hier doch nur scheinbar um ein Nachholen und also um einen Schritt zurück? mußte von Jesu Christi Menschwerdung und Versöhnungstod darum zuerst die Rede sein, weil der Mensch der Sünde, seine Existenz, sein Wesen und seine Situation gerade nur von daher offenbar ist und erkannt werden kann? Gehen wir in Wirklichkeit gerade von dorthin geradlinig vorwärts, wenn wir unsere Aufmerksamkeit jetzt – jetzt erst, von dorthin erleuchtet, von dorthin zunächst gerade auf ihn hingewiesen! – ihm zuwenden?“; Barth, Kirchliche Dogmatik IV/1, 396 (Hvb. i. O.).

Evangelium in absoluten Begriffen von der Erlösung spricht, muss auch die Lehre von der Verderbtheit in absoluten Begriffen verkündet werden.¹⁶⁴

Der desaströsen Beschreibung des Zustands nach dem Fall entspricht wechselseitig eine euphorische Beschreibung des Zustands der Erlösung bzw. der Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen. Calvin bereitet mit der Rede von der Verderbtheit die bereits geschehene Rettung aus eben diesem Zustand vor, damit diese umso dringlicher erscheint und entsprechend Dankbarkeit und Freude Gott gegenüber weckt. Wer den Sündenfall thematisiert, muss gleichzeitig über die Erlösung sprechen, weil das Wissen um eine Beeinträchtigung das Wissen von der ursprünglichen oder potentiellen Qualität voraussetzt.

Calvin verfolgt eine weitere Absicht. Der Mensch neigt nach seinem Dafürhalten stark zu Selbstüberhöhung und Selbstliebe. So gesehen ist es nicht ratsam, dem Menschen zu schmeicheln und derartige Tendenzen zu unterstützen.¹⁶⁵ Calvins Strategie ist, den Menschen auf den Boden der Tatsachen zurückzuführen und ihm seinen angestammten Platz zuzuweisen, Demut zu lehren und ihm einzuschärfen, von wo – im ausschließlichen Sinn – er Hilfe erwarten kann.

Als drittes muss eine Analyse des Begriffs der Verderbtheit beachten, dass Calvins Fokus nicht auf etwas Substantiell-Stofflichem liegt. Oftmals verwendet er den Begriff der Verkehrtheit, was anzeigt, dass etwas aus den Fugen ist, ein Zusammenspiel nicht klappt oder die Orientierung fehlt. In diesem Sinn kann der Sündenfall als etwas begriffen werden, bei dem die Erkenntnis versagt und die Ausrichtung auf das eigentliche Ziel abhandenkommt.

Denn Gott hat uns im Anfang zu seinem Bilde geschaffen, um unsere Seele zum Eifer in rechtem Tun und zum Trachten nach dem ewigen Leben zu erwecken, und so müssen wir, damit nicht der Adel unseres Geschlechts, der uns von den Tieren unterscheidet, durch unsre Trägheit gar verfallt, dies erkennen: Wir sind mit Vernunft (*ratio*) und Verstand (*intelligentia*) begabt, um in einem heiligen und ehrbaren Leben uns nach dem vorgesteckten Ziel der seligen Unsterblichkeit auszustrecken.¹⁶⁶

Dieses Ziel ist verrückt. Im Sündenfall geht es Calvin nicht um Ontologie, sondern um den Verlust einer Ausrichtung, die ordnet, orientiert, ausbalanciert.¹⁶⁷ Schlussendlich meint der Sündenfall den Verlust der Beziehung zu Gott.

¹⁶⁴ Torrance, Calvins Lehre, 94 (Hvb. i. O. getilgt).

¹⁶⁵ Vgl. Inst. II,1,2 (127 f.).

¹⁶⁶ Inst. II,1,1 (127).

¹⁶⁷ Vgl. Link, Finalität, 172f.

3.2.4 Die Erneuerung: Gott wird Mensch

Der Mensch ist so tief gefallen, dass er von sich aus nichts an seiner verzweifelten Situation ändern kann. Wie auch? Sein Erkenntnisvermögen ist grundlegend gestört – verderbt in den Worten Calvins –, so dass das Geschöpf seinen Schöpfer nicht mehr erkennt, selbst wenn Gottes herrliche Gaben dem Menschen direkt vor Augen stünden.¹⁶⁸ Um diese Entfremdung und Distanz aufzuheben, braucht es mehr als bloße Retouchen. Der Mensch braucht in Calvins Verständnis eine grundlegende Transformation seiner Natur. Möglich wird diese, wenn Gott selbst sie herbeiführt.

3.2.4.1 Das Heil liegt bei Christus – die Mittlerchristologie

Die Voraussetzung von Calvins Theologie ist: Gott möchte Gemeinschaft mit den Menschen haben. Eva-Maria Faber spricht von einer „Symphonie von Gott und Mensch“¹⁶⁹, die Calvins Denken prägt. Gott überwindet die große Kluft, die sich durch den Fall zwischen Gott und Mensch aufgetan hat. Er gibt den Menschen nicht auf, sondern erinnert sich, warum und wozu er ihn ursprünglich geschaffen hat: zur Gemeinschaft mit ihm. Diese wird wieder möglich durch den „Mittler“ Jesus Christus, der wahrer Mensch und wahrer Gott ist und menschliche und göttliche Sphäre vereint.¹⁷⁰

Aufgrund der prominenten Stellung der Mittlerfunktion Christi wird Calvins Christologie gelegentlich als „Mittlerchristologie“¹⁷¹ bezeichnet. Calvin entfaltet sie im übergeordneten Rahmen der Bundesgeschichte von Gott und Mensch. Nach der Schöpfung im ersten Buch der *Institutio* folgt zu Beginn des zweiten die Lehre von Sünde und Fall, welche in der Erkenntnis gipfelt, dass der Mensch seine Erlösung in Christus suchen muss. Im sechsten Kapitel des zweiten Buches etabliert Calvin Christus als den, der den Bund schließt und an dem das ganze Heil des Menschen hängt und „nicht das geringste Stücklein anderswoher“¹⁷² abzuleiten ist:

Suchen wir das Heil, so sagt uns schon der Name Jesus: Es liegt bei ihm! (1Kor 1,30). Geht es uns um andere Gaben des Geistes, so finden wir sie in seiner Salbung! Geht es um Kraft – sie liegt in seiner Herrschaft, um Reinheit – sie beruht auf seiner Empfängnis, um Gnade – sie

¹⁶⁸ Vgl. Inst. II,6,1 (179).

¹⁶⁹ Faber, Symphonie.

¹⁷⁰ Vgl. Inst. II,12,1 (246 f.).

¹⁷¹ Plasger, Einführung, 63.

¹⁷² Inst. II,16,19 (281).

bietet sich uns dar in seiner Geburt, durch die er uns in allen Stücken gleich geworden ist, auf dass er könnte Mitleiden haben mit unseren Schwachheiten (Hebr 2,17; 4,15). Fragen wir nach Erlösung – sie liegt in seinem Leiden, nach Lossprechung – sie liegt in seiner Verdammnis, nach Aufhebung des Fluchs – sie geschieht an seinem Kreuz (Gal 3,13), nach Genugtuung – sie wird in seinem Sühnopfer vollzogen, nach Reinigung – sie kommt uns zu in seinem Blut, nach Versöhnung – wir haben sie um seines Abstiegs zur Hölle willen, nach der Absterbung unseres Fleisches – sie beruht auf seinem Begräbnis, nach dem neuen Leben – es erscheint in seiner Auferstehung, nach Unsterblichkeit – auch sie wird uns da zuteil. Wir möchten Erben des Himmels sein – wir können es; denn er ist in den Himmel eingegangen; wir begehren Schutz und Sicherheit, Reichtum aller Güter: In seinem Reich finden wir sie! Wir möchten zuversichtlich dem Gericht entgegensehen: Wir dürfen es, denn ihm ist das Gericht übertragen! Und endlich: In ihm liegt ja die Fülle aller Güter, und deshalb sollen wir aus diesem Brunnenquell schöpfen, bis wir satt werden, nicht aus einem anderen!¹⁷³

Diese Ausschließlichkeit in Heilsdingen bedingt, dass Calvin Christus bereits im Alten Bund als gegenwärtig denken muss. Folglich richtet sich in seinem Verständnis die Hoffnung Israels letztlich auf Christus, „dessen Erlösungswerk in der Geschichte der Wiederherstellung von Anfang an aufleuchtet“¹⁷⁴. In ihm ist der Bund vollkommen verwirklicht, weil er als Mittler die göttliche und menschliche Natur vereint und so die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen ermöglicht. Christus wird zum Immanuel, zum Gott mit uns, denn in ihm ist „Gottes Majestät selber zu uns herniedergekommen“¹⁷⁵. „Auf keine andere Weise konnte Gott uns ganz nahekomen, auf keine andere Art eine feste innere Verbundenheit und damit die zuversichtliche Hoffnung entstehen, dass er wahrhaft unter uns wohne!“¹⁷⁶

Die zwei Naturen des Mittlers leisten in Calvins soteriologischem Ansatz die Vermittlung zwischen Gott und Mensch. Sie besteht darin, dass der Sohn Gottes menschliche Gestalt annimmt und darin den Menschen Anteil an seiner (göttlichen) Natur gibt. Er macht sich die Art des Menschen zu eigen, damit der Mensch Anteil an seiner bekommt. Dieser Wechsel ist das „Unterpfand [...], dass wir nun Gottes Kinder sind“¹⁷⁷. Heilsökonomisch hat die Inkarnation mindestens zwei entscheidende Aspekte für die Versöhnung von Gott und Mensch: Gott als Mensch überwindet die Sünde, den Tod und die Mächte der Welt¹⁷⁸ und der Sohn ent-

¹⁷³ Inst. II,16,19 (281).

¹⁷⁴ Faber, *Symphonie*, 218.

¹⁷⁵ Inst. II,12,1 (247).

¹⁷⁶ Inst. II,12,1 (247).

¹⁷⁷ Inst. II,12,2 (247).

¹⁷⁸ Vgl. Inst. II,12,2 (247).

spricht dem geforderten menschlichen Gehorsam dem Vater gegenüber und erleidet die Strafe,¹⁷⁹ die eigentlich die Menschen verdient hätten.

Calvin tendiert im Geschehen um Person und Werk Christi, auf letzteres zu fokussieren. Die zwei Naturen stehen ganz im Dienst seiner Mittlerschaft. Hier hat Heiko Obermans Beobachtung ihren Anhalt, dass Calvin einen „shift of accent from a natures-Christology to an offices-Christology, converging towards a Mediator-theology“¹⁸⁰ vollzieht. Diese Konzentration auf das Erlösungswerk des Mittlers hat Calvin – will man ihn schwach lesen – den Vorwurf, wie ihn beispielsweise Jürgen Moltmann äußert, einer „funktionalistisch gedachte[n] Christologie“¹⁸¹ eingebracht. In der Lehre vom dreifachen Amt versteht es Calvin, Christi Person und Werk zu verbinden.¹⁸² In dieser Arbeit interessiert besonders das Werk Christi, weil darin der *pro nobis*-Charakter des Christusgeschehens deutlich wird, darum wird im Folgenden dieses Lehrstück – das „Herzstück“¹⁸³ von Calvins Theologie – mit diesem Fokus skizziert.

3.2.4.2 Prophet, König und Priester – Christi dreifaches Amt

Ansätze zu einer Lehre vom dreifachen Amt Christi gibt es bereits in der Alten Kirche.¹⁸⁴ Vor Calvin wurde jedoch ein *duplex munus Christi*, also ein zweifaches Amt, prominent rezipiert. Martin Luther kannte das königliche und das priesterliche Amt. Und noch in der Institutio von 1536 tat es ihm Calvin gleich. Drei Jahre später stellt Calvin zwar fest, dass im Alten Bund Träger von drei Ämtern gesalbt wurden: Könige, Priester und Propheten. Die Salbung zeugt von der speziellen Verbindung, in welcher der Gesalbte zu Gott, welcher salbt, steht. Calvin hielt aber am *munus duplex* fest, denn er betonte, dass Christus nur zum Priester und zum König gesalbt wurde. Erst im Katechismus von 1542 wird die Lehre zum *munus triplex*. Bis zur letzten Fassung der Institutio bleibt das Prophetenamt den anderen nachgeordnet. In dieser stellt es Calvin den beiden anderen gleich und bespricht es sogar als erstes der Reihe.¹⁸⁵

179 Vgl. Inst. II,12,3 (247 f.).

180 Oberman, Dimension, 179.

181 Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 244. Diesem Vorwurf hält Peter Opitz entgegen, dass sich die Anliegen Calvins mit denen Moltmanns durchaus deckten und die Mittlerrolle Christi eben nicht in der Erlösung von den Sünden aufginge, sondern ein Aspekt der Mittlerschaft darstelle. Vgl. Opitz, Hermeneutik, 129 (Fn. 156).

182 Vgl. Opitz, Hermeneutik, 125 f.

183 Blaser, Calvins Lehre, 5.

184 Vgl. Freudenberg, Das dreifache Amt, 75 f. und Boysen, Christus, 77 f.

185 Zur Entwicklung der Ämterlehre Calvins vgl. Blaser, Calvins Lehre, 7–10.

Die dreifache Ausgestaltung des Amtes Christi wird zum Spezifikum der Theologie Calvins. Neben der Anzahl unterscheidet sich der Genfer vom Wittenberger Reformator auch in der pneumatologischen Fundierung seiner Lehre:

36. Aber mit welchem Öl wurde er gesalbt?

Nicht mit einem sichtbaren, so wie es bei der Salbung der alten Könige, Priester und Propheten gebraucht wurde, sondern mit einem besseren, nämlich der Gnadengabe des Heiligen Geistes, welcher die eigentliche Wahrheit jener äußeren Salbung ist (Jes 61,1; Ps 45,8).¹⁸⁶

Im Gegensatz zu Luther, der mit seiner Ämterlehre die Person Christi im Blick hatte, erlaubt die Verknüpfung von Christologie und Pneumatologie Calvin, die Ämterlehre stärker auf das Werk zu beziehen und sie damit soteriologisch und ekklesiologisch fruchtbar zu machen.¹⁸⁷ Denn nach dem Nutzen des *munus triplex* gefragt, antwortet der Katechismus von 1545 in Frageantwort 40: „[A]ll dies zielt ja auf nichts anderes ab als auf unser Bestes. Denn Christus ist vom Vater mit all dem begabt worden, um es uns mitzuteilen, damit wir alle aus seiner Fülle schöpfen (Joh 1,16).“¹⁸⁸

Die folgende Darstellung des dreifachen Amtes Christi knüpft an die Reihenfolge, die Calvin in der letzten Ausgabe der *Institutio* wählt, an: Prophet – König – Priester. Im Text von 1559 präsentiert sich die Lehre in ihrer voll entwickelten Form.¹⁸⁹

Calvin umreißt das *prophetische Amt* (*munus propheticum*) Christi mit der Aufgabe, ein „Herold und Zeuge der Gnade des Vaters“¹⁹⁰ zu sein. Christus verkündigt und lehrt das Wort Gottes und führt in dessen Willen ein.¹⁹¹ Von den Propheten des Alten Bundes unterscheidet ihn, dass diese auf ihn hinweisen: „Das gemeinsame Amt der Propheten war aber doch, die Kirche in der Erwartung zu halten und sie zugleich zu stärken bis zum Kommen des Mittlers“¹⁹². Mit dem Mittler ist nun „die vollkommene Lehre“, die „aller Prophetie ein Ende gemacht“¹⁹³ hat, da. In seinem prophetischen Amt ermöglicht Christus den Menschen die durch den Fall verunmöglichte Gotteserkenntnis und damit wiederum deren Selbsterkenntnis. Das ist der soteriologische Gehalt dieses Amtes. „Es gibt

186 GK 27.

187 Vgl. Opitz, *Hermeneutik*, 125 f.

188 GK 27. Vgl. dazu Freudenberg, *Das dreifache Amt*, 77 f.

189 Vgl. Blaser, *Calvins Lehre*, 11.

190 Inst. II,15,2 (264).

191 Vgl. Plasger, *Einführung*, 67.

192 Inst. II,15,1 (264).

193 Inst. II,15,2 (264).

keine heilbringende Erkenntnis Gottes ohne Christus¹⁹⁴. In Christus, ausschließlich in ihm, begegnet Gott den Menschen und offenbart sich ihnen.¹⁹⁵ Es gibt und braucht keine weitere Quelle zur Gotteserkenntnis. Im Genfer Katechismus, Frageantwort 44, verwendet Calvin dazu die Lehrer-Schülerinnen-Analogie: „Das Amt eines Lehrers der Seinen wurde dem Sohne Gottes zu dem Zweck übertragen, dass er sie mit der wahren Erkenntnis des Vaters erleuchte, in der Wahrheit erziehe und zu vertrauten Schülern Gottes mache.“¹⁹⁶ In dieser Version bleibt die Gemeinde Gottes passiv empfangend.¹⁹⁷ In der *Institutio* erweitert er die ekklesiologische Dimension um eine aktive Note: „[F]reilich [ist] diese Salbung vom Haupte aus auch den Gliedern zugekommen“¹⁹⁸, „damit in der immerwährenden Verkündigung des Evangeliums die Kraft des Geistes sich entsprechend auswirke“¹⁹⁹. Die Gemeinde nimmt am Prophetenamt teil und erhält die Aufgabe zur Verkündigung. „So sind wir denn alle Propheten am einen Propheten, Verkündiger am Verkündigenden“²⁰⁰, wie Klauspeter Blaser trefflich zusammenfasst. Es bleibt die Frage, warum das „jüngste“ Amt am Anfang der Reihe zu stehen kommt. Matthias Freudenberg vermutet, dass Calvin damit „das Gewicht von Wort, Verkündigung und Bildung in den Vordergrund“ rücken wollte „und der hervorragenden Bedeutung des Wortes in den entstehenden ‚nach Gottes Wort reformierten‘ Kirchen Ausdruck“²⁰¹ geben wollte. Dieses textpragmatische Argument lässt sich durch ein sachliches stützen: Die Predigt des Evangeliums weckt den Glauben und führt in die Erkenntnis ein, dass in der Lehre Christi „alle Weisheit in vollkommener Fülle beschlossen ist“²⁰². Sie steht somit – chronologisch – am Anfang des christlichen Lebens.²⁰³

Seine Mittelposition und der Umfang in seiner Entfaltung weisen darauf hin, dass das *königliche Amts* (*munus regale*) der „Kulminationspunkt“²⁰⁴ der Dreiamterlehre bildet. Das Amt beschreibt die geistliche Herrschaft Christi. Die wie-

194 Inst. II,6,4 (183).

195 Vgl. Plasger, Einführung, 68.

196 GK 29.

197 Vgl. Freudenberg, Das dreifache Amt, 79.

198 Inst. II,15,2 (264).

199 Inst. II,15,2 (264).

200 Blaser, Calvins Lehre, 14.

201 Freudenberg, Das dreifache Amt, 79.

202 Inst. II,15,2 (264). Vgl. Kp. 3.6.

203 Die sich an Calvin anschließende Orthodoxie begründet die Reihenfolge ähnlich und verweist auf die „historische Aufeinanderfolge“ der Tätigkeiten Christi. Christus trat zunächst als Lehrer auf, dann leistete er das priesterliche Opfer und wirkt seither als König. Vgl. Heppe/Bizer, Dogmatik, 356.

204 Blaser, Calvins Lehre, 15.

derholte Betonung seines geistlichen Charakters fällt auf. Offensichtlich wollte sich Calvin jeglicher Vorstellungen einer irdischen Regentschaft im Sinne einer Theokratie erwehren.²⁰⁵ Aus dem Kontext lässt sich ein weiterer Hinweis ableiten. Die drei einschlägigen Abschnitte²⁰⁶ sind geprägt von der Gegenüberstellung von irdischem und himmlischem Leben, gegenwärtigem und zukünftigem. Die Menschen haben es schwer auf der Welt, sie leiden allerlei Kampf und Krampf, aber ihre Hoffnung liegt im himmlischen Leben, an dem sie Anteil erhalten. Die geistliche Verfasstheit der Herrschaft Christi hat bei Calvin also eschatologischen Charakter, es geht um die Ewigkeit dieser Herrschaft.²⁰⁷ Diese hat wiederum eine ekklesiologische Dimension und soteriologische Bedeutung für das einzelne Glied. Christus ist Herr der Kirche, hier „[ist] vom Schutz die Rede, der die Kirche immerdar bewahren soll, so dass sie mitten in allen wirbelnden Erschütterungen, denen sie je und je ausgesetzt ist, mitten in allen schweren, furchtbaren Stürmen, die sie unzählige Male zu erdrücken drohen, doch unverseht bleiben wird!“²⁰⁸ Christus ist die Zukunft und die Ewigkeit der Kirche, in ihm ist „[sie] ermuntert zu fröhlicher Hoffnung“²⁰⁹. Für die Einzelnen bedeutet die Ewigkeit des Königreichs Christi „die Hoffnung auf die selige Unsterblichkeit“²¹⁰. Was für die Kirche gilt, gilt für den einzelnen Christenmenschen. Inmitten eines Lebens, das als hart und voll von Widerständen und Widersprüchen erlebt wird, richtet die Hoffnung auf das ewige Leben aus, auf das eigentliche Ziel, das letztlich in der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott besteht: „Es geht nicht darum, dass wir ein fröhliches und kampffloses Leben führen, reichen Besitz haben, von aller Not, allem Schaden unberührt bleiben und alle Vergnüglichkeit im Überfluss haben, an der das Fleisch Gefallen hat. Nein, es geht darum, dass uns das himmlische Leben zuteil wird.“²¹¹ Der Weg zum himmlischen führt darüber, dass Christinnen dem irdischen Leben absagen. Durch Christus erhalten sie Anteil an dessen Geistbegabung in der Taufe, wo der Geist „in Christus seinen Sitz [nahm], damit uns von ihm aus die himmlischen Reichtümer zuströmten, deren wir gänzlich ermangeln.“²¹²

205 Vgl. Plasger, Einführung, 61. Wer die Deutung Stefan Zweigs von der Terrorherrschaft Calvins in Genf in den Ohren hat (vgl. Kp. 3.1.1), mag von dieser Aussage überrascht sein. Zu dieser Auseinandersetzung vgl. Manetsch, *Holy Terror*. Manetsch wirft der Zweigdeutung vor, die eigentliche Intention der Kirchenzucht zu ignorieren, die pastoral ausgerichtet war und spirituelle Medizin sein wollte.

206 Vgl. Inst. II,15,3–5 (264–267).

207 Vgl. Blaser, *Calvins Lehre*, 15–17.

208 Inst. II,15,3 (265).

209 Inst. II,15,3 (265).

210 Inst. II,15,3 (265).

211 Inst. II,15,4 (265).

212 Inst. II,15,5 (266).

Als Mittler zwischen Gott und Mensch führt Christus die Christen „Schritt für Schritt zu fester Gemeinschaft mit Gott“²¹³ und hat von seinem Vater alle Gewalt, „um uns durch seine Hand zu lenken, zu erhalten, zu stärken, uns unter seinem Schutz zu beschirmen und uns Hilfe zu leisten“²¹⁴. Christenmenschen leben kein besseres Leben als andere, sie erleben Leid und Übel. Ihr Leben steht aber unter der Vorwegnahme dessen, dass Christus Sünde und Tod überwunden und damit die destruktiven Mächte im irdischen Leben zerbrochen hat.²¹⁵ Die Herrschaft Christi bedeutet für Calvin, dass es keine andere Herrschaft mehr gibt, der die Christen im Letzten verpflichtet wären. Das befreit „zu einem frommen und heiligen Leben“²¹⁶. „Christliches Leben ist per definitionem befreites Leben, das den lebensfeindlichen Gewalten zu trotzen vermag.“²¹⁷ Calvin fundiert im königlichen Amt die Heiligung des Menschen und präsentiert seine Heiligungslehre *in a nutshell*. Auch die Vorordnung des königlichen vor das priesterliche Amt, mit welchem die Rechtfertigung verknüpft ist, wiederholt Calvin im dritten Buch der Institutio, wo er die Heiligungslehre vor der Rechtfertigungslehre verhandelt.²¹⁸

Im *priesterlichen Amt* (*munus sacerdotale*) kommt das Mittleramt Christi im Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch vollends zum Tragen und stellt in Calvins Theologie die Voraussetzung für das königliche Amt dar. Die priesterliche Tätigkeit eröffnet erst den Zugang zu Gott und die Möglichkeit, dass „wir voller Vertrauen vor sein Angesicht treten, um uns selbst und alles, was unser ist, ihm als Opfer darzubringen“²¹⁹. Christus wäscht als Hohepriester die Sünden ab, heiligt und erwirkt die Gnade für die Menschen. Die von Calvin verwendete Opferterminologie erinnert zwangsläufig an Anselm von Canterbury und eine in dessen Tradition stehende Satisfaktionslehre. Die oberflächlichen Parallelen dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Calvin eigene Wege geht. Dass Gott Mensch wird und dass er den Menschen mit sich versöhnt, liegt nicht in einer Notwendigkeit zum Opfer begründet, sondern im freien Entschluss (Ratschluss) des Vaters.²²⁰ Dennoch braucht es auch in Calvins Ansatz das Opfer des Hohepriesters, das die Sünde der Menschen tilgt. Dieses Opfer ist im Sinne eines Lebens in Gemeinschaft und in totalem Gehorsam zu Gott zu verstehen. Der Mittler tut, was dem Menschen unmöglich ist und gibt ihm Anteil daran. Calvin verweist

213 Inst. II,15,5 (266).

214 Inst. II,15,5 (266).

215 Vgl. Blaser, Calvins Lehre, 18 f.

216 GK 29.

217 Freudenberg, Das dreifache Amt, 78.

218 Vgl. Kp. 3.3.3.

219 GK 29.

220 Vgl. Blaser, Calvins Lehre, 21.

auf Joh 17,19: „Und ich heilige mich für sie, damit auch sie geheiligt seien in der Wahrheit.“²²¹ Damit verbindet Calvin den Anspruch als Teilhabende am Priesteramt Christi, „uns selbst und alles, was wir sind und haben, Gott zum Opfer“²²² darzubringen, sprich ein heiliges Leben zu führen. An dieser Stelle zeigt sich wiederum die enge Verbundenheit von Priester und König, also von Rechtfertigung und Heiligung. Sie wird noch anschaulicher im König und Priester Melchisedek, der in der Interpretation des Hebräerbriefts Calvin als Vergleichsgröße dient, um das Priesteramt Christi zu entfalten. Melchisedek heißt „König der Gerechtigkeit“ (Hebr 7,2). Dieser Titel lässt sich in besonderer Weise auf Christus übertragen. „Er übt nicht nur, wie man dies auch von anderen sagen könnte, eine gerechte Herrschaft aus, sondern gibt uns Anteil an der göttlichen Gerechtigkeit, und zwar in doppelter Weise: wir werden ohne eigenes Verdienst durch sein Versöhnungswerk für gerecht erklärt und durch seinen Geist erneuert zu einem frommen und heiligen Wandel.“²²³ Hier deutet sich an, was Calvin später explizit unter dem Begriff der doppelten Gnade (*duplex gratia*) entwickeln wird.²²⁴

3.2.4.3 Jeden Tag Gott ähnlicher werden – Wiederherstellung der Ebenbildlichkeit

Den Urstand ermittelte Calvin – wie oben gesehen²²⁵ – im Rückschlussverfahren. Erkenntnisse über die Gottebenbildlichkeit des Menschen gewinnt er, indem er mit Paulus auf Christus schaut, „der das einzige wahre Bild des Vaters ist“²²⁶. Von der Erkenntnis seines Versöhnners gelangt der Mensch zur Erkenntnis seines Schöpfers. Im Erkennen der Vergebung wird ihm erst das Ausmaß seiner Sünde bewusst.²²⁷ In Christus als dem einzig wahren und vollkommenen Ebenbild Gottes sieht der Mensch ein Doppeltes: Einerseits wird, wie Calvin im Kommentar zum Hebräerbrief bemerkt, in ihm Gott erkannt, „denn nicht bloß einen dunkeln, unvollkommenen Umriss haben wir in ihm, sondern das deutliche Ebenbild, das die Züge Gottes ebenso wiedergibt, wie die Münze das Bild des Prägstempels“²²⁸. Christus ist im Sinne seines prophetischen Amtes wahrer Gott *pro nobis*, er ist die

²²¹ Vgl. Inst. II,15,6 (268).

²²² Inst. II,15,6 (268).

²²³ HebrK 75 (zu 7,1–2).

²²⁴ Vgl. Kp. 3.3.3.

²²⁵ Vgl. Kp. 3.2.2.

²²⁶ GenK 21 (zu 1,26).

²²⁷ Vgl. Busch, Zusammenleben, 122.

²²⁸ HebrK 8 (zu 1,3).

Selbstoffenbarung Gottes.²²⁹ Wichtiger als die christologische Wesensaussage ist die soteriologische Bedeutung:

Doch weil der himmlische Vater wiederum die Fülle all seiner Gaben auf seinen Sohn gelegt hat, damit wir alle aus dieser Quelle schöpfen sollen, kommt ihm in erster Linie zu, was immer uns Gott durch ihn schenkt. Ja, er selbst ist das lebendige Bild Gottes (Kol 1,15), zu dem wir erneuert werden müssen, und das ist die Vorbedingung für alles andere.²³⁰

Die urständliche Gottebenbildlichkeit des Menschen, die nach dem Fall in Trümmern liegt, wird durch Christus erneuert, indem der Mensch an Christi Gottebenbildlichkeit teilnimmt: „[I]hm sollen wir gleichgestaltet und dadurch derart erneuert werden, dass wir in wahrer Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Reinheit und Erkenntnis das Ebenbild Gottes tragen.“²³¹ Diese Erneuerung ist ein lebenslanger Prozess. Selbst Wiedergeborene sind nicht vor den Verführungen der Sünde gefeit, auch wenn ihre Natur anders, mehr noch: neu geworden ist.²³² Der Prozess kennt bei Calvin gleichwohl nur eine Richtung: Die Wiedergeborenen beginnen „das Ebenbild Christi [...] aufzunehmen“ und „werden von Tag zu Tag mehr in dasselbe verklärt“²³³. Vollendet wird die Umgestaltung im Eschaton: „Eben dieses Ebenbild wird jetzt in den Erwählten, sofern sie aus dem Geiste wiedergeboren sind, teilweise wieder sichtbar, seinen vollen Glanz aber wird es im Himmel bekommen!“²³⁴

Mit der Erneuerung des Ebenbildes und der Gleichgestaltung nach Christus formuliert Calvin einen Auftrag. Denn „das lebendige und anschauliche Urbild“ ist „allen Kindern Gottes zur Nachahmung vor Augen gestellt“²³⁵ und dies schließt die unangenehmen Seiten des christlichen Lebens mit ein: „Die gnädige Annahme an Kindes Statt, die unser Heil ausmacht, ist untrennbar mit jenem anderen Beschluss Gottes verbunden, der uns verpflichtet, das Kreuz zu tragen. Denn es kann niemand ein Erbe des Himmels werden, der nicht zuvor dem eingeborenen Sohn Gottes gleichgestaltet ist.“²³⁶

Bei der Gottebenbildlichkeit des Menschen hat Calvin nicht Wesen und Substanz des Menschen im Blick, jedenfalls nicht entscheidend. Vielmehr geht es ihm um eine Ausrichtung und um Fähigkeiten, die richtig oder für das Richtige

²²⁹ Vgl. Faber, *Symphonie*, 227–230.

²³⁰ PsK 69 (zu 8,6).

²³¹ Inst. I,15,4 (99).

²³² Vgl. Selderhuis, *Gott in der Mitte*, 86 f.

²³³ 1KorK 465 (zu 15,49).

²³⁴ Inst. I,15,4 (100).

²³⁵ RömK 439 (zu 8,29).

²³⁶ RömK 439 (zu 8,29). Vgl. zum Kreuztragen Kp. 3.4.8.

eingesetzt werden. Die Gottebenbildlichkeit bildet „das kritische Maß“, um „die Menschlichkeit des Menschen“²³⁷ zu bestimmen, wie Christian Link erklärt. Das heißt, der Mensch wird umso menschlicher, je mehr er dem Ebenbild Gottes entspricht, zu dem er geschaffen wurde. Dieses Ebenbild ist in erster Linie relational zu verstehen und besteht darin, dass der Mensch auf Gott hingeeordnet ist und in seine Gemeinschaft eintritt. In diesem Sinne ist die Imago ein Vermittlungsgeschehen zwischen Gott und Mensch.²³⁸ Letzterer wechselt vom Unglauben zum Glauben, vom Ungehorsam zum Gehorsam; seine falsche Erkenntnis wird rechte Erkenntnis und seine Sinne und Triebe sind geordnet und dienen der Gemeinschaft mit Gott.

Daraus folgt, dass die Frage, was der Mensch sei, in Calvins Konzeption keine Antwort findet. Sie beantwortet vielmehr die Frage: Wozu ist der Mensch da?²³⁹ „Ich [Gott, MF] will einen Menschen machen, der mich wie in einem Ebenbilde darstellt, und zwar vermöge der ihm eingeprägten Merkmale der Ähnlichkeit!“²⁴⁰ Ziel menschlichen Lebens in Calvins Verständnis ist, Gott als sein Ebenbild darzustellen, sichtbar zu machen, zu vergegenwärtigen, kurz: Gott zu verherrlichen. Dies geschieht, wenn der Mensch die Gaben, die er von Gott erhalten hat, in seinem Lebensvollzug realisiert.²⁴¹

3.2.5 Zusammenfassung & Ertrag

1. Calvin denkt den Menschen konsequent in dessen Bezogenheit auf Gott. Außerhalb dieser Beziehung den Menschen zu denken, ergibt für Calvin keinen Sinn. Denn Menschen wissen erst von Gott her, wer und was sie sind. Calvin entwirft seine Anthropologie und Epistemologie relational innerhalb der Gottesbeziehung.
2. Die Beziehung von Gott und Mensch koppelt Calvin an die Idee der Gottebenbildlichkeit. Gott schafft den Menschen als sein Ebenbild. Dementsprechend kommt ihm eine spezielle Würde innerhalb des Schöpfungszusammenhangs zu. Im Urstand ist der Mensch bei Calvin in völligem Einklang mit Gott. Sein ganzes Wesen und Sein ist auf Gott ausgerichtet.
3. Den Fall beschreibt Calvin als Heraustreten des Menschen aus der Beziehung zu Gott. Indem der Mensch die ihm gesetzten Grenzen missachtet, verliert er

²³⁷ Link, Finalität, 172.

²³⁸ Vgl. Faber, Symphonie, 112.

²³⁹ Vgl. Link, Finalität, 173.

²⁴⁰ Inst. I,15,3 (98).

²⁴¹ Vgl. Link, Finalität, 174.

seine Ausrichtung. Sein neuer Zustand ist jener der Sünde bzw. des Unglaubens. Die Schuldfrage bezüglich des Falls kann in Calvins System nicht vollständig befriedigend geklärt werden. Adam hat die Schuld auf sich zu nehmen, denn im Urstand hätte er nicht sündigen müssen, seine Entscheidung war insofern frei. Gleichzeitig denkt Calvin Gottes Zulassen der Sünde Adams sehr aktiv. Der Mensch kann und ist nichts ohne Gott in Calvins Denken. Gott ist gleichzeitig *per definitionem* gut und gerecht. Damit sind die Rollen von Gott und Mensch in seiner Theologie klar verteilt. Am Sündenfall zeigt sich dies exemplarisch: Der Mensch kann nichts ohne Gott vollbringen. Trotzdem muss er alleine die Schuld tragen, weil Gott gerecht sein und bleiben muss. Die einzige Haltung, die für den Menschen gegenüber Gott übrigbleibt, ist die Demut. Calvins hermetisches Gottesbild lässt kaum Ambivalenz zu. Sein enigmatischer Verweis auf den „fürchterlichen Ratschluss“ wirkt mehr hilflos als erhellend.

4. Durch den Verlust der Gottesbeziehung ist dem Menschen in Calvins Denkanlage das Wissen über sich selbst nicht mehr zugänglich. Das hat zur Folge, dass der Mensch sich selbst ins Zentrum stellt und fortan in der Illusion lebt, selbst Gott zu sein. Daraus ergibt sich nach Calvin eine unfreie Situation. Da dem Menschen die Erkenntnis Gottes verwehrt ist, kann er nicht mehr wissen, was das Gute ist, das er in seinem Handeln anzustreben hat – das entspricht Calvins Definition von Freiheit. Als Triebfedern dienen dem Menschen nur seine eigenen Impulse, was ihn von sich selbst und seinen wechselnden Bedürfnissen abhängig macht.
5. Der Schöpfungswille Gottes ist in Calvins Theologie nach dem Fall des Menschen weiterhin intakt. Dessen fortwährender Wille zur Gemeinschaft bildet die Grundlage dafür, dass Gott eigenständig die Beziehung zu den Menschen erneuert. Calvin stellt die Mittlertätigkeit Christi ins Zentrum seiner Soteriologie. In Christus wird Gott Mensch und Christus realisiert in seinem dreifachen Amt die Gemeinschaft von Gott und Mensch und ermöglicht damit den Menschen, in die Gottesbeziehung einzutreten.
6. Der Angelpunkt von Calvins Erneuerungskonzeption ist die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit durch Christus. Die Menschen werden erneuert, indem sie an dessen Gottebenbildlichkeit teilnehmen und sich in diese verwandeln lassen. Ziel des Menschen ist die vollständige Restitution, die erst im Eschaton realisiert werden wird. Gleichwohl sieht Calvin in der Aufgabe des Menschen, Gott in der Schöpfung zu vergegenwärtigen, eine stete Bewegung im Leben auf das Ziel vor.

3.3 Der Mensch und die Bedingungen seines neuen Lebens: Der Heilige Geist, der Glaube und die zweifache Gnade

Bewegten sich die Darlegungen des letzten Unterkapitels vornehmlich im Bereich von Calvins Christologie, folgt nun ein Wechsel des theologischen Referenzthemas. Im dritten Buch der *Institutio* argumentiert Calvin pneumatologisch und demonstriert, wie „wir der Gnade Christi teilhaftig werden, was für Früchte uns daraus erwachsen und was für Wirkungen sich daraus ergeben“²⁴².

In Calvins heilsgeschichtlichem Drama stellt sich die Lage wie folgt dar: Der Fall ist überwunden. Gott selbst hat die Möglichkeit zur Gemeinschaft wiedereröffnet. Damit ist es dem Menschen möglich, seiner Bestimmung gemäß zu leben. Calvin richtet den Blick nach vorne. Der Mensch kann und darf Mensch sein. Er soll seine neu gewonnene Menschlichkeit in seinem Leben realisieren. Bevor das Leben der wiedergeborenen, also neuen Menschen unter dem Stichwort der Heiligung betrachtet wird, sind zunächst die pneumatologischen Bedingungen desselben zu beleuchten: Der Heilige Geist vermittelt die Heilstat Christi dem konkreten Menschen durch den Glauben. Darin erhält dieser Anteil an Christi Werk, das eine doppelte Gnade ist. Somit ist außerdem das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung innerhalb von Calvins Soteriologie zu klären.

3.3.1 Der Heilige Geist, der Glaube und die Gemeinschaft mit Christus

Ist Christus der Mittler in Calvins Theologie, kann der Heilige Geist als der Vermittler bezeichnet werden.²⁴³ Das Versöhnungsgeschehen in Christus kann seine Wirkung erst entfalten, wenn der einzelne konkrete Mensch damit in Beziehung gesetzt wird. Ohne persönliche Betroffenheit liegt gemäß Calvin „Christus sozusagen nutzlos für uns da“²⁴⁴. „Solange Christus außer uns bleibt und wir von ihm getrennt sind, ist alles, was er zum Heil der Menschheit gelitten und getan hat, für uns ohne Nutzen und gar ohne jeden Belang!“²⁴⁵ Der Geist muss dazukommen und die Versöhnungstat „vermitteln“. In Calvins Soteriologie ist er das Verbindungsstück des Menschen zu Christus; der Geist ist „das Band, durch das uns Christus wirksam mit sich verbindet“²⁴⁶. Durch die Wirkungen des Heiligen

²⁴² Titelüberschrift Inst. III (287).

²⁴³ So z. B. Schönberger, *Gemeinschaft*, 167.

²⁴⁴ Inst. III,1,3 (290).

²⁴⁵ Inst. III,1,1 (289).

²⁴⁶ Inst. III,1,1 (289).

Geistes können „wir Christus und alle seine Güter genießen“²⁴⁷. Denn er schafft und erhält die heilsame Gemeinschaft mit ihm. Das Gewicht der Lehre von der Gemeinschaft mit Christus für Calvins Theologie ist kaum zu überschätzen. Das ganze heilsgeschichtliche Drama – Schöpfung, Fall, Erneuerung – zielt bei ihm darauf, dass der Kulminationspunkt, die Heilstat Christi, tatsächlich im Menschen wirksam wird. „[W]eil Jesus Christus, der sich in der Menschwerdung zum Immanuel, zum Gott-mit-uns erklärt hat, zum Gott-in-uns werden will, weil also das ganze Christusgeschehen erst in der vom Heiligen Geist hergestellten unio cum Christo zur Wirkung kommt.“²⁴⁸ Christus versöhnt Gott und „Mensch“ – verstanden als überpersönliches Objekt, als formales Gegenüber Gottes. Der Geist hingegen handelt am konkreten, einzelnen Menschen und gibt diesem Anteil an der überpersönlichen Heilstat Christi. Der Heilige Geist „erleuchtet unseren Sinn mit des Glaubens Licht, er besiegelt die Gotteskindschaft in unseren Herzen, er wirkt in uns die Wiedergeburt zum neuen Leben und macht uns zu Gliedern am Leibe Christi, so dass er in uns lebt und wir in ihm“²⁴⁹.

Mit diesem pneumatischen Verständnis der Gemeinschaft mit Christus setzt sich Calvin bewusst vom lutherischen Verständnis ab, wie es etwa Andreas Osiander vertritt, den Calvin in diesem Zusammenhang als Sparringspartner hat. Christus und die Glaubenden sind eins, hier ist Calvin mit Osiander einig, aber diese Einheit darf aus Calvins Sicht keinesfalls substantiell gedacht werden. Calvin wirft Osiander vor, in seiner Rechtfertigungslehre eine Wesensvermischung von Christus und dem Menschen vorzunehmen und hält gegen ihn fest, „dass unsere Einung mit Christus durch die verborgene Kraft seines Geistes erfolgt“²⁵⁰ und es keiner wesenhaften Einwohnung bedarf, um der Gerechtigkeit teilhaftig zu werden.²⁵¹

Den Glauben bezeichnet Calvin als das „vornehmste Werk des Heiligen Geistes“²⁵². Denn durch diesen realisiert sich die Gemeinschaft mit Christus. Ebenfalls gegen Osiander gerichtet betont Calvin den funktionalen Charakter des Glaubens. Dieser ist „bloß ein Werkzeug“²⁵³; die materiale Ursache des Heils bzw. der den Menschen angerechneten Gerechtigkeit ist allein Christus. Der Glaube ist Mittel zum Zweck, nicht der Zweck selbst. Er glaubt nicht an sich, sondern an Christus. Der Glaube „ist die feste und gewisse Erkenntnis des göttlichen Wohl-

247 Inst. III,1,1 (289).

248 Krusche, Wirken, 266.

249 HebrK 126 f. (zu 10,29).

250 Inst. III,11,5 (399).

251 Vgl. Baschera, Hinkehr, 79 f.

252 Inst. III,1,4 (291).

253 Inst. III,11,7 (401). Vgl. Schönberger, Gemeinschaft, 195.

wollens gegen uns, die sich auf die Wahrheit der in Christus uns dargebotenen Gnadenverheißung stützt und durch den Heiligen Geist unserem Verstand geoffenbart und in unserem Herzen versiegelt wird“²⁵⁴.

Der Geist wirkt auf Verstand und Herz. Sein Wirken auf den *Verstand* hat erleuchtenden Charakter – „Erleuchtung, Erkenntnis und Glaube bezeichnen dasselbe pneumatische Geschehen“²⁵⁵. Erkenntnis,²⁵⁶ die bislang unzugänglich war, steht jetzt offen. Dabei setzt der Heilige Geist beim „verbliebenen formalen Denkvermögen an“, dennoch hat die Erleuchtung „die Qualität von Neuschöpfung; erleuchten heißt: blinde Augen *öffnen*, Augen *geben*, sie *wiederherstellen*, eine *neue* Sehschärfe verleihen“.²⁵⁷ Der Geist gibt in Calvins Verständnis den Menschen durch den Glauben die Möglichkeit, Gottes Heilswerk an ihnen zu erkennen und dieses Wissen im Glauben zu ergreifen. Der Glaube ist also nur insofern Antwort auf Gottes Ruf, als Gott selbst im Menschen die Bedingung der Möglichkeit dieser Antwort schafft. Das zeichnet den Geschenkcharakter des Glaubens aus. „Wir dürfen also formulieren“ – resümiert Werner Krusche – „die Erleuchtung ist die Wiedergeburt in ihren noetischen Wirkungen.“²⁵⁸

Den Glauben konzipiert Calvin jedoch nicht als reines Erkennen. Dem Verstand wird zwar die Wahrheit offenbart, aber im *Herzen* wird sie versiegelt. Im Kommentar zu Röm 10,10 („Mit dem Herzen nämlich glaubt man, auf Gerechtigkeit hin“) reflektiert Calvin diesen Doppelcharakter des Glaubens:

Indessen sollen wir beachten, dass der Glaube seinen Sitz nicht im Gehirn hat, sondern im Herzen. Dabei will ich nicht darum streiten, in welchem Teil des Körpers sich der Glaube befindet, sondern weil der Begriff ‚Herz‘ hier geradezu für eine ernste und unverfälschte Befindlichkeit des Gemüts genommen wird, sage ich: der Glaube ist ein festes und wirksames Vertrauen, nicht nur ein bloßer Gedanke.²⁵⁹

254 Inst. III,2,7 (296).

255 Krusche, Wirken, 259.

256 Warum Calvin in seiner Glaubenskonzepktion der Erkenntnis einen derart zentralen Stellenwert einräumt, erklärt sich u. a. durch seine Ablehnung der scholastischen Auffassung einer *fides implicita*. Dieser wirft er vor, dass sie „das arme Volk auf die verderblichste Weise [täuscht]“, weil sie aussage, der Mensch gelange zum Heil, indem er sich der Lehre der Kirche unterwerfe und nicht durch eigene Erkenntnis der Versöhnungstat Gottes. Vgl. Inst. III,2,2 (292f.). Vgl. dazu Venema, *Accepted and Renewed*, 89f. Für eine aktuelle evangelische Auseinandersetzung mit diesem Glaubensbegriff und der reformatorischen Kritik daran vgl. Wüstenberg, *Fides implicita*.

257 Krusche, Wirken, 260 (Hvb. i. O.).

258 Krusche, Wirken, 260.

259 RömK 543 (zu 10,10).

Die Zustimmung des Glaubens ist „mehr Sache innerer Bewegung als des Verstandes“²⁶⁰. Der Mensch erkennt Gottes Wohltaten und Verheißungen als objektive Sachverhalte und macht sie sich zu eigen und lebt darin.²⁶¹ Nicht nur *was* die nun geöffneten Augen sehen, macht den Glauben zum Glauben, *dass* sie in neuer Sehschärfe sehen, steht für Calvin ebenso im Zentrum. Aber: „Does the eye of faith actually see, or is at the end of the day only the case that it *trusts* in a hidden reality?“²⁶² Es ist bei Calvin ein weder noch. Der Glaube ist eine „ganz bestimmte Wahrnehmungsqualität“²⁶³. Darum ist, auf Calvins Glaubensverständnis angewendet, das Bild der Sehschärfe missverständlich. Die Glaubenden sehen nichts Zusätzliches, aber sie ordnen das Gesehene neu und anders ein. „[D]er Glaube wird anerkennen, dass das, was uns zufällig erscheint, tatsächlich Gottes geheimer Antrieb gewesen ist!“²⁶⁴ Erleuchtung und Erkenntniserweiterung verbinden sich so mit einer neuen und anderen Art zu leben, eben als in das Ebenbild Gottes hinein Erneuerte: „Diese [die Erleuchtung des Heiligen Geistes, MF] ist lebendig und wirksam, so dass sie nicht nur den Geist mit dem angezündeten Licht der Wahrheit erleuchtet, sondern den ganzen Menschen umgestaltet.“²⁶⁵

Mit der im Glauben ergriffenen Gemeinschaft mit Christus haben Christenmenschen Anteil an seinen Gütern:

Der Glaube erfasst Christus, wie er uns vom Vater gegeben ist; er wird uns aber nicht allein zur Gerechtigkeit, zur Vergebung der Sünden und zum Frieden dargegeben, sondern auch zur Heiligung und als Quelle lebendigen Wassers: der Glaube kann ihn also ohne Zweifel niemals recht erkennen, ohne zugleich die Heiligung des Geistes mit zu ergreifen. [...] Der Glaube ruht auf der Erkenntnis Christi. Christus aber kann man nur zusammen mit der Heiligung seines Geistes erkennen.²⁶⁶

Rechtfertigung und Heiligung: das ist als „doppelte Gnade“²⁶⁷ der „Hauptinhalt des Evangeliums“²⁶⁸. Es ist eine Gnade in zweifacher Gestalt. Das eine ist in Calvins Soteriologie nicht ohne das andere zu haben. Diesen Zusammenhang gilt es nun näher zu betrachten.

260 Inst. III,2,8 (297).

261 Vgl. Inst. III,2,16 (302).

262 Pitkin, *Pure Eyes*, 162.

263 Pitkin, *Glaube*, 289.

264 Inst. I,16,9 (110).

265 KolK 331 (zu 3,10). Vgl. Shepherd, *Nature and Function*, 20 f.

266 Inst. III,2,8 (297).

267 Inst. III,11,1 (396).

268 Inst. III,3,1 (320).

3.3.2 Rechtfertigung und Heiligung im Spannungsfeld von Tun und Lassen

Die Rechtfertigungslehre ist das Kernstück reformatorischer Theologie.²⁶⁹ Sie legt dar, dass sich Gott dem sündigen Menschen, ohne dass dieser eine Vorleistung jedweder Art erbringen müsste, allein aus Gnade zuwendet. Darin liegt potentiell die Gefahr, dass der motivationale Grund für eine sittliche Lebensführung wegbricht, da diese nicht mehr relevant für das Heil ist. Von einer solchen in der spätmittelalterlichen Gnadenlehre gelehrtten Werkgerechtigkeit haben sich die Reformatoren abgewendet. Damit der allein aus Gnade gerettete Mensch aber nicht in die moralische Beliebigkeit fällt, muss er in die Verantwortung für sein Leben genommen werden, ohne dass diese über Heil und Unheil entscheiden könnte. Diese theologische Verhältnisbestimmung zwischen Rechtfertigung und Heiligung birgt in sich Sprengpotential, wie sich eindrücklich im Fall der Reformation selbst zeigt.

Aus reformatorischer Perspektive eine Heiligungslehre zu entwickeln, gleicht einem Tanz auf dem Seil; auf zwei Seiten hin besteht Absturzgefahr. Es gilt das christliche Leben und seine Gestaltung zu würdigen und den Menschen Verantwortung für ihr Tun und Lassen zuzuweisen. Gleichzeitig muss unter allen Umständen verhindert werden, dass ihnen die Möglichkeit zugestanden wird, das Heil durch ihr Handeln zu gewinnen. Hier droht der Absturz in die Werkgerechtigkeit. Dies wird vermieden, indem Gott als das eigentlich handelnde Subjekt in der Heiligung des Menschen bestimmt wird. Das bringt wiederum das Problem mit sich, dass das Leben als determiniert missverstanden werden kann, was einer fatalistischen Haltung, bei der jegliche Verantwortung für das gute Handeln an Gott delegiert wird, Vorschub leistet.

Calvin nimmt diesen Balanceakt an und zeigt sich darin als Reformator der zweiten Generation,²⁷⁰ der nicht allein die römischen Auswüchse der Gnaden-theologie einschließlich des Ablasshandels vor Augen hatte, sondern genauso das Schreckgespenst einer allzu streng verstandenen Rechtfertigung allein aus Gnade, wie sie ihm in der libertinistischen Spielart ein Dorn im Auge war.²⁷¹

3.3.2.1 Gerechtworden vor Gottes Gericht *in* Christus

Mit der römischen Kirche und deren Rechtfertigungstheologie setzt sich Calvin ausführlich in seinem Kommentar zum einschlägigen Dekret des Konzils von

²⁶⁹ Vgl. Beintker, Calvins Beitrag, 9.

²⁷⁰ Vgl. Beintker, Calvins Beitrag, 10.

²⁷¹ Vgl. dazu auch Plasger, Einführung, 98f.

Trient auseinander. Unter dem Eindruck der Reformation wurde das Konzil einberufen und konterte unter anderem die reformatorische Kritik an der Rechtfertigungslehre. Calvins Schrift *Acta Synodi Tridentini. Cum antidoto*²⁷² ist erstaunlich unpolemisch. Er gab sich – seiner Selbstauskunft nach – Mühe, dass seine Einschätzung „nichts Anklägerisches beinhaltet“²⁷³. Gleichwohl ist er mit dem Ergebnis nicht zufrieden, denn „es gibt keinen Satz, der mir nicht mehr verdreht, als mir lieb ist“. Und so tadelt Calvin das Konzil, auch wenn er es „gezwungenermaßen“ tut.

Er attestiert den Konzilsvätern, dass sie im Grundsatz keine Werkgerechtigkeit in einem pelagianischen Sinne vertreten. „Sie dachten sich jedoch einen Mittelweg aus, damit sie Gott bei der Rechtfertigung des Menschen weder alles noch nichts gäben.“²⁷⁴ Und so bleibt es dabei, „dass die Menschen teils durch Gottes Gnade, teils durch eigene Werke gerechtfertigt werden“²⁷⁵. Calvin identifiziert als Hauptproblem das Stehenbleiben auf halber Strecke in der Christologie: „So schicken sie zwar voraus, dass sie von Anfang an nur von Christus erfüllt sind. Wenn man aber zur Sache gekommen ist, ist man weit davon entfernt, ihm zu überlassen, was ihm zusteht.“²⁷⁶ Christus ist für Calvin alleiniger Orientierungspunkt. Wenn es um die Rechtfertigung geht, so sollen wir „alles Achten auf die Werke beiseite stellen und allein Gottes Barmherzigkeit erfassen, wir sollen den Blick von uns selbst abwenden und Christus allein anschauen“²⁷⁷. Rechtfertigung, wie sie Calvin versteht, ist „die Annahme, mit der uns Gott in Gnaden aufnimmt und als gerecht gelten lässt. [...] Sie beruht auf der Vergebung der Sünden und der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi.“ Im oder vom Menschen her gibt es schlechterdings nichts, was Gott dazu animierte, sich ihm zuzuwenden – „so ist es leichter, aus einem Stein Öl herauszupressen, als aus uns ein gutes Werk“²⁷⁸. Gottes Barmherzigkeit und sein Erbarmen mit dem Elend der Menschen allein bewegt ihn dazu, sie anzunehmen.

Calvin, der gelehrte Jurist, vertritt ein forensisches Verständnis von Rechtfertigung und entfaltet es in juristischer Nomenklatur. Vor Gott gerechtfertigt zu werden, heißt, vor Gottes Gericht als gerecht angesehen zu werden. Vor dem Richterstuhl Gottes sind alle Menschen „in ein und dasselbe Verdammungsur-

272 Vgl. AS. Vgl. dazu Busch, Gotteserkenntnis, 31–51.

273 AS 201; ebenso die beiden folgenden Zitate.

274 AS 137.

275 AS 137.

276 AS 137.

277 Inst. III,19,2 (460).

278 Inst. III,14,5 (423).

teil²⁷⁹ eingeschlossen. Denn im Zustand des Falls sind alle unter der Sünde, was bedeutet, „vor Gott zu Recht als Sünder verurteilt [zu] werden, ja sogar unter dem Fluch bleiben zu müssen, den unsere Sünden nach sich ziehen. Denn wie die Gerechtigkeit den Freispruch mit sich bringt, so folgt auf die Sünde die Verurteilung“²⁸⁰. Der Mensch kann nichts vorbringen, was ihn vor dieser Verurteilung bewahren könnte; keines seiner Werke hält stand. Darum muss er den Blick von sich auf Christus lenken und von dort alle Hilfe erwarten. Es ist dessen Gerechtigkeit, die dem Menschen zugerechnet wird. Ein effektives Verständnis von Rechtfertigung bedeutet, dass aus Ungerechten Gerechte werden.²⁸¹ Der Freispruch vor Gottes Gericht im forensischen Verständnis Calvins ist nicht die „Anerkennung unserer eigenen Unschuld“, sondern „in Christus für gerecht gehalten [zu werden], obwohl wir es in uns nicht sind“²⁸². In Ausübung seines priesterlichen Amtes tritt Christus „an unsere Stelle, um an unserer Statt verklagt und verurteilt zu werden, nicht für eigene, sondern für fremde Schuld“²⁸³. Die Sünden werden den Menschen durch das Opfer Christi nicht mehr angerechnet. Sie werden ihnen vergeben, denn Christus, der keine Schuld hatte, hat in seinem Tod die Strafe auf sich genommen. Eberhard Busch nimmt in diesem Zusammenhang die traditionelle Rede vom „Tauschgeschehen“²⁸⁴ auf. Die menschliche Ungerechtigkeit wird mit Christi Gerechtigkeit getauscht. Damit wird der Mensch an Christus gebunden. In ihm wird der Mensch von Gott für gerecht erklärt und freigesprochen. „So werden wir vor Gott gerecht *in ihm*, nicht nur durch ihn.“²⁸⁵

3.3.2.2 „Damit ist dann jeder Unterschied zwischen Gut und Böse aufgehoben.“ – Wider die moralische Indifferenz

Einmal befand sich Quintin, dieses berüchtigte Schwein, in einer Straße, in welcher ein Mann ermordet worden war. Zufällig war dort auch ein Gläubiger, der ihn ansprach: ‚Ach, wer ist wohl schuld an dieser abscheulichen Tat?‘ Als bald antwortete ihm Quintin in seinem Picardie-Dialekt: ‚Wenn du es wissen willst: ich war’s.‘ Erschrocken gibt der andere zurück: ‚Wie konnten Sie so feige sein?‘ Worauf er antwortet: ‚Nicht ich war es, sondern Gott.‘ ‚Wie?‘, sagt der andere, ‚Soll man Gott jene Verbrechen anlasten, welche er doch zu bestrafen verlangt?‘ Aber dieser Widerling versprüht sein Gift nur noch stärker und sagt: ‚Ja, du bist’s,

279 RömK 173 (zu 3,9). Vgl. Venema, *Accepted and Renewed*, 98 f.

280 RömK 173 (zu 3,9).

281 Vgl. Beintker, *Calvins Beitrag*, 15.

282 Inst. III,11,3 (398).

283 2KorK 536 (zu 5,21).

284 Busch, *Gotteserkenntnis*, 37.

285 2KorK 536 (zu 5,21; Hvb. i. O.).

ich bin's, Gott ist's. Denn was immer du tust oder ich tue: es ist Gott, der's tut. Und was Gott tut, das tun wir, denn er ist in uns.²⁸⁶

Calvin verdeutlicht mit dieser Geschichte die Folgen, wenn der Anspruch, der aus der Erneuerung an die Lebensführung erfolgt und den Zuspruch der Gnade begleitet, ausgeblendet wird und damit jegliche Verantwortung für das eigene Leben und Handeln Gott zugeschoben wird.²⁸⁷ Beim Protagonisten Quintin handelt es sich um Quintin Thierry – Calvin begegnete ihm 1534 in Paris –, den Anführer einer Bewegung, die sich nach ihm als „Quintinisten“ bezeichneten.²⁸⁸ Ihre Gegner nannten sie zusammen mit ähnlich gearteten Gruppierungen „Libertiner“. Calvin widmet ihnen 1545 eine Streitschrift – *Wider die entrückte und rasende Sekte der Libertiner, welche sich „spirituell“ nennen*²⁸⁹ –, aus der die obige Passage stammt. Die Libertiner zählen zur radikalen Reformation und wurden dementsprechend von den etablierten reformatorischen Kräften bekämpft. Quintin wurde 1546 in Frankreich wegen Unsittlichkeit und Häresie verurteilt und hingerichtet.²⁹⁰ „Libertiner“ bzw. „Libertinismus“ ist als Fremdzuschreibung ein Kampfbegriff des 16. Jahrhunderts. Das Wissen über sie verdankt sich Schriften wie jener von Calvin, also von ausgesprochenen Gegnern. Originalschriften sind nicht überliefert, entsprechend stehen die zeitgenössischen Charakterisierungen unter Vorbehalt und das Profil dieser Strömung bleibt diffus.²⁹¹

Grundsätzlich begegnet bei Calvin libertinisches Denken als eine Art pantheistischer Spiritualismus, der von *einem* Geist ausgeht, der in allen Geschöpfen lebt und alles bewirkt. Diese Art von Determinismus führt zu einer moralischen Indifferenz, weil er den Unterschied von Gut und Böse nivelliert. Festmachen lässt sich dieser Sachverhalt im Verständnis der Wiedergeburt.²⁹² Calvin stimmt mit den Libertinern überein, dass eine Gemeinschaft mit Gott nur durch Wiedergeburt möglich ist. Für Calvins Opponenten besteht diese jedoch darin, dass der Mensch wieder in den Urstand zurückkehrt, also in den Status der Unschuld vor Adams Fall, in welchem der Mensch keine Erkenntnis von Gut und Böse hat (da er die Frucht der Erkenntnis noch nicht gegessen hat) und sich „wie ein kleines Kind von

286 ConLib 313. Zitat in der Überschrift ebd.

287 Vgl. Beintker, Calvins Beitrag, 20.

288 Vgl. Verhey, Introduction, 193.

289 ConLib 250.

290 Vgl. Ritschl, Libertinismus, 103.

291 Vgl. van Veen, Gegner.

292 Vgl. ConLib 345–355 (Kp. 18). Vgl. dazu Verhey, Introduction, 195f. und Niesel, Libertiner, 66f.

seinem natürlichen Sinn leiten“²⁹³ lässt. Sünde ist in diesem Zustand kein Thema, sie ist „Einbildung“²⁹⁴, das heißt, sie besitzt keine eigene Realität, sondern verflüchtigt sich und verschwindet, „sobald man sie nicht mehr erwähnt“²⁹⁵. Gewissensbisse sind in diesem Sinn bloß Überbleibsel des alten Menschen, quasi ein Nach-„Geschmack des Apfels“²⁹⁶, die als Einbildungen zu überwinden sind. Sobald sich der Mensch ganz von seinen natürlichen Trieben leiten lässt – was als Führung des Geistes interpretiert wird – und nicht mehr darüber nachdenkt, ob eine Handlung gut oder böse ist, hat er die Sünde überwunden und ist neu geworden.

Calvin bestreitet nicht, dass „alles allein durch den Willen Gottes geschieht“²⁹⁷ und was den Begriff des freien Willens angeht, würde er „von seinem Gebrauch abraten“²⁹⁸. Darum gibt es nicht wenige, die Calvin selbst einen Deterministen nennen.²⁹⁹ Der Determinismus der Libertiner zeitigt aber gemäß Calvin drei „entsetzliche“³⁰⁰ Folgen: Der Unterschied von Gott und Teufel wird eingeebnet, im Endeffekt wäre Gott ein Teufel. Zweitens zerstört er das menschliche Gewissen und drittens würde jegliches moralische Urteil obsolet; alles müsste für gut befunden werden, selbst die schlimmsten Verbrechen. Um diesen unerwünschten Konsequenzen zu begegnen, entfaltet Calvin in der Folge sein Verständnis von Gottes Vorsehung.

Als Zeichen vor der Klammer steht bei Calvin, dass „Gottes Güte mit seiner Gottheit derart verbunden [ist], dass sein Dasein als Gott ebenso sehr notwendig ist wie sein Gut-Sein“³⁰¹. Daraus folgt, „[d]ass Gott nichts Böses tun kann“³⁰². Es wäre aber ein grobes Missverständnis, wenn deshalb behauptet wird, dass Gott keinen freien Willen hätte. „Vielmehr handelt Gott seinem Wesen entsprechend und in Übereinstimmung mit dem Gesetz, das er sich selbst gibt und ist damit für die Menschen ein verlässlicher Bundespartner.“³⁰³ Vor diesem Hintergrund entwickelt Calvin seine Vorsehungslehre, die sich gegen den moralisch indifferenten Determinismus der Libertiner abgrenzt. Vorsehung Gottes meint, dass Gott nach seiner Schöpfung weiterhin „[u]nablässig [daran] arbeitet, alle Dinge zu bewah-

293 ConLib 345.

294 ConLib 347.

295 ConLib 307.

296 ConLib 347.

297 ConLib 317.

298 Inst. II, 2, 8 (139). Vgl. Kp. 3.2.3.2–3 und Kp. 3.5.3.

299 Vgl. Verhey, Introduction, 198.

300 ConLib 317.

301 Inst. II, 3, 5 (155).

302 Inst. II, 3, 5 (155).

303 Scheiber, Freiheit, 195.

ren und sie so einzusetzen, wie es ihm richtig dünkt“³⁰⁴. Er hält „das Ruder“ in der Hand und lenkt „alle Ereignisse“³⁰⁵. Gottes Regierung hat in Calvins Lehre drei Wirkweisen.

Erstens handelt Gott durch die „Ordnung der Natur“³⁰⁶. Gott stattet seine Geschöpfe innerhalb gewisser Rahmenbedingungen mit gewissen Eigenheiten aus und demgemäß leitet er sie an. Er wirkt also in den von ihm selbst gebahnten Wegen nach den Absichten, die er in die Schöpfung legte. Diese „allgemeine Vorsehung“³⁰⁷ schützt die Menschen vor Überheblichkeit, weil sie erkennen, dass sie ohne Gottes Wirken nicht fortbestehen könnten. Das bedeutet nicht, dass die Geschöpfe keine eigenen Neigungen hätten, denen sie nachgehen können.

Zweitens wirkt Gott in der speziellen Vorsehung in seinen Geschöpfen, „dass er sie seiner Güte, seiner Gerechtigkeit und seinem Gericht dienen lässt“³⁰⁸. Gott bedient sich ihrer, um seinen Willen durchzusetzen. So etwas wie Zufall gibt es bei Calvin nicht. Alles geschieht, „wie es Gott bei sich bestimmt hat“³⁰⁹. Der Fehler der Libertiner besteht nach Calvin darin, dass sie daraus schließen, die Geschöpfe könnten nunmehr nichts selbst tun. Calvin differenziert. Gott gebraucht Menschen, auch böse, ihrer Natur gemäß, also als vernunftbegabte Wesen mit eigenen Absichten und Neigungen. Auch wenn Gott sie gebraucht, handeln sie weiterhin nach ihrem eigenen Willen. Ihr Tun bleibt *ihr* Tun. Ebenso unterscheidet Calvin – was die Libertiner seiner Ansicht nach nicht tun – zwischen den Beweggründen Gottes und jenen des handelnden Menschen in dessen Werk. Der Mensch ist von seinen Neigungen getrieben und sind diese schlecht, bleiben sie schlecht. Daran ändert sich nichts, selbst wenn Gott den Menschen als Werkzeug benutzt. Gottes Absicht ist nie böse, sondern steht stets in dem Dienst, „seine Gerechtigkeit zum Wohl und zur Bewahrung der Guten auszuüben, seine Güte und Gnade den Gläubigen zukommen zu lassen, und diejenigen zu züchtigen, die es verdient haben“³¹⁰. Böse Menschen und ihre Werke werden nicht dadurch gut, dass Gott sie als Werkzeuge für seinen Willen benutzt. „Gott wendet die Niedertracht des Satans und der bösen Menschen zum Guten, nicht, um diese zu entschuldigen oder um sie zu heiligen, auf dass sie nicht mehr sündigten, und auch nicht um ihre

304 ConLib 317.

305 Inst. I,16,4 (105).

306 ConLib 317.

307 ConLib 319.

308 ConLib 319.

309 ConLib 321.

310 ConLib 323.

Werke weniger schlecht oder verdammenswert zu machen. Jedes Werk ist nämlich nach der *Absicht* desjenigen zu beurteilen, der es ausführt.“³¹¹

Die *dritte* Weise seiner Vorsehung übt Gott durch den Heiligen Geist aus. Er herrscht in den Gläubigen und leitet sie. Diese Vorsehungsweise entspricht der Wiedergeburt.³¹² Durch die Erneuerung wird die von der Sünde verdorbene Natur vom Schlechten zum Guten verändert. Die Menschen sind wieder „in der Lage zu unterscheiden, zu wollen und dieses oder jenes zu tun“³¹³. Wählt der Mensch Schlechtes, ist dies bedingt durch die Korruption durch die Sünde. Wählt er Gutes und führt es aus, ist dies auf den Heiligen Geist zurückzuführen, „der uns in ein göttliches Leben hinein erneuert“³¹⁴. Weil die Libertiner davon ausgehen, dass Gott alles wirkt, machen sie ihn in Calvins Augen zum Urheber des Bösen und verkennen oder ignorieren dabei, dass Gottes Güte unauslöschlich zu ihm gehört und verwandeln „schwarz in weiss“³¹⁵. „Auf diese Weise haben sie sich alsbald vorzüglich selber freigesprochen. Nachdem sie Gott einen Schurken, einen Lüstling und einen Dieb genannt haben, fügen sie noch bei, dass in alledem nichts Schlechtes stecke.“³¹⁶

Calvin insistiert darauf, dass der Mensch sich nicht aus der Verantwortung stehlen kann. Denn im Gesetz ist ihm die Einsicht in den Willen Gottes gegeben und dieses lehrt, „Gott zu dienen, ihm anzuhängen, seinem Willen zu gehorchen und ihn nicht durch unser Sündigen zu erzürnen“³¹⁷. Die Schrift ist in diesem Zusammenhang klar; etwas anderes zu behaupten, wäre, wie Calvin sagt, eine „Dummheit“³¹⁸. In Form des Gewissens ist selbst jenen das Gesetz in die Herzen eingeprägt, die weder „Lehre noch Schrift besitzen“³¹⁹. Calvin wirft den Libertinern vor, dieses Gewissen einzuschläfern und wirkungslos zu machen. Und dies hätte, wie gesehen, fatale Folgen: „Einen Mann gelüstet es nach der Frau des Nächsten? Möge er Spaß daran haben, wenn er kann! Er tut gewiss nichts anderes als Gottes Willen – so wird’s gar einen göttlichen Akt geben!“³²⁰

311 ConLib 323 (Hvb. i. O.).

312 Vgl. Verhey, Introduction, 202.

313 ConLib 325.

314 ConLib 327.

315 ConLib 327.

316 ConLib 327.

317 ConLib 329.

318 ConLib 331.

319 ConLib 331.

320 ConLib 313.

3.3.3 Die doppelte Gnade: Das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung

In diesem Spannungsfeld von Tun und Lassen, von tridentinischer Werkgerechtigkeit und moralischer Indifferenz entwickelt Calvin sein Verständnis von Rechtfertigung und Heiligung und ihrer Zuordnung. Dieser „theologische[n] Meisterfrage“³²¹ begegnet er mit einem Konzept der engen Zusammengehörigkeit bei betonter Differenz der beiden soteriologischen Loci. Dies zeigt sich auf zwei Ebenen – strukturell und sachlich.

Allein, dass Calvin die Heiligung als separaten Locus behandelt, ist ein Statement. Luther und die sich an ihn anschließende Tradition sind an dieser Stelle zurückhaltender. Es erlaubt Calvin aber, sowohl mit der römischen als auch mit der lutherischen Position ins Gespräch zu kommen und sich gleichzeitig von den jeweiligen – in Calvins Augen – Engführungen abzugrenzen. Gegenüber Rom kann er den Eigenwert der Rechtfertigung und gegenüber der lutherischen Tradition jenen der Heiligung betonen.³²² In der Durchführung fällt auf, dass Calvin in der *Institutio* die Heiligung vor der Rechtfertigung behandelt, analog zur Besprechung des königlichen vor dem priesterlichen Amt Christi. In der ersten Ausgabe von 1536, die in ihrer inneren Systematik an einem Katechismus orientiert ist, hat die Rechtfertigungslehre keinen eigenen Platz. Das ändert sich 1539, als Calvin an das Kapitel *De poenitentia* – Buße/Wiedergeburt – eines zur Rechtfertigung anschließt. An dieser Reihenfolge wird Calvin nichts mehr ändern, sondern bis zur letzten Ausgabe zuerst die Heiligung bzw. die Wiedergeburt, dann die Rechtfertigung entfalten.³²³ Ebenfalls 1539 ergänzt Calvin ein Kapitel über das christliche Leben und setzt es an den Schluss seines Werkes, wo es bis 1550 bleibt. In der finalen Fassung 1559 kombiniert er es mit dem Kapitel zur Wiedergeburt und rückt es ins dritte Buch von vieren vor. In ihrer Substanz erfahren sowohl Heiligungs- als auch Rechtfertigungslehre kaum Richtungsänderungen, sondern legen eine überraschende Kontinuität an den Tag. So bleibt etwa Calvins Teilnahme am Regensburger Gespräch von 1541 ohne nennenswerte Folgen für die Konzeption der Rechtfertigungslehre.³²⁴ Der Umfang erweitert sich aber noch beträchtlich, beispielsweise durch die Ergänzung einer umfangreichen Auseinandersetzung mit dem Lutheraner Andreas Osiander (III,11,5–12) und dessen Auffassung einer „wesenhaften Rechtfertigung“³²⁵ (*essentialis iustitia*).

³²¹ Köberle, Rechtfertigung und Heiligung, 274.

³²² Vgl. van Vlastuin, *Be Renewed*, 47.

³²³ Vgl. Stadtland, Rechtfertigung und Heiligung, 109 f.

³²⁴ Vgl. Busch, Gotteserkenntnis, 33 f.

³²⁵ Inst. III,11,5 (399).

Die Anordnung der Stücke ist inhaltlich bemerkenswert, denn Calvin nennt die Wiedergeburt den zweiten Aspekt der doppelten Gnade und die Rechtfertigung den ersten, analog zur sachlichen Vorordnung des priesterlichen vor das königliche Amt Christi. Was sind die Gründe dafür? Calvin reflektiert seine Vorgehensweise jeweils zu Beginn der beiden Stücke.³²⁶ Zuerst tut er das nach den Ausführungen über den Heiligen Geist und den Glauben, als er auf die Wiedergeburt (III,3,1) zu sprechen kommt:

Zunächst müssen wir aber vom Glauben zur Buße übergehen; haben wir dies Lehrstück recht verstanden, so wird es uns besser klar werden, wieso der Mensch allein durch den Glauben und durch reine Vergebung gerechtfertigt wird und wieso doch von dieser gnadenweisen Anrechnung der Gerechtigkeit die wirkliche Heiligkeit des Lebens – wenn ich mich so ausdrücken darf! – nicht getrennt ist. Dass aber die Buße alsbald auf den Glauben folgt, ja aus ihm entsteht, das muss außer Zweifel stehen. [...] [N]iemand [kann] die Gnade des Evangeliums annehmen, ohne aus den Irrtümern seines bisherigen Lebens heraus auf den rechten Weg zurückzulenken und all seinen Eifer auf ein ernstes Trachten nach der Buße zu richten.³²⁷

Und vor dem Abschnitt zur Rechtfertigung (III,11,1) ruft er in Erinnerung, dass die Gnade Gottes eine doppelte ist, und rechtfertigt seine Entscheidung, die Wiedergeburt zuerst zu behandeln:

[D]ie Sache erforderte [es], dass wir uns zunächst zweierlei deutlich machten: Einerseits ist der Glaube, durch den allein wir die Gerechtigkeit aus Gnaden durch Gottes Barmherzigkeit erlangen, durchaus nicht etwa müßig, ohne alle guten Werke, und andererseits müssen wir auch wissen, wie denn diese guten Werke der Heiligen beschaffen sind, um die sich ja ein Teil dieser ganzen Frage dreht. Jetzt müssen wir diese Frage (nämlich die nach der Rechtfertigung) gründlich durchdenken, und dabei stets fest im Auge zu behalten, dass sie den hauptsächlichsten Pfeiler darstellt, auf dem unsere Gottesverehrung ruht – Grund genug, hier die größte Aufmerksamkeit und Sorgfalt walten zu lassen! Weißt du nicht vor allen Dingen, wie es bei Gott um dich steht und was er für ein Urteil über dich spricht, so gibt es keinen Grund, auf dem dein Heil ruhen könnte und deshalb auch kein Fundament, auf dem du die Frömmigkeit gegen Gott aufrichten könntest!³²⁸

In diesen beiden Abschnitten zeigt sich Calvins Verhältnisbestimmung der beiden oben entfalteten Pole.³²⁹ Mit der römischen Position als impliziter Gesprächspartnerin legt er Wert auf die Differenzierung von Rechtfertigung und Heiligung. Durch eine separate Behandlung können die je eigenen Schwerpunkte heraus-

³²⁶ Vgl. zum Folgenden Venema, *Accepted and Renewed*, 132–137.

³²⁷ Inst. III,3,1 (321).

³²⁸ Inst. III,11,1 (396 f.).

³²⁹ Vgl. Kp. 3.3.2.

gearbeitet werden, was das Ganze der Versöhnungstat Gottes besser zur Geltung bringt. Wenn zunächst von der Wiedergeburt die Rede ist, tritt danach umso deutlicher hervor, „wieso der Mensch allein durch den Glauben und durch reine Vergebung gerechtfertigt wird“. Die Beschaffenheit der „guten Werke der Heiligen“ muss zuerst geklärt sein, um die Frage der Rechtfertigung behandeln zu können. So beugt Calvin dem Missverständnis vor, gute Werke würden etwas zur Rechtfertigung beitragen. Das tun sie bei Calvin dezidiert nicht. Allein durch den Glauben und aus lauter Gnade erlangen Christinnen Gottes Gerechtigkeit. Dies gilt es für Calvin auf der einen Seite klarzustellen. Mit Blick auf Wittenberg und gegenüber libertinistischen Strömungen akzentuiert Calvin auf der anderen Seite die Verbundenheit in der Unterschiedenheit der beiden Stücke. Die Rechtfertigung wird begleitet durch die Reue des Christen über die „Irrtümer seines bisherigen Lebens“. Und der Glaube ist nicht „müßig“; zu ihm gehören gute Werke.

Die Entscheidung Calvins, strukturell die Heiligung vor der Rechtfertigung zu behandeln, ist im Grunde eine didaktische. Er will eine „geordnete Reihenfolge in der Unterweisung“³³⁰. Streng sachlich gesehen, müsste er die Rechtfertigung als erste Gnade vor der Heiligung als zweiter behandeln. Aber die konzise Darstellung der Sache ist nur eine Seite. Calvin möchte seine Leserinnen von seiner Sicht der Dinge überzeugen. Und durch seine Anordnung erhofft sich Calvin, Fehlschlüsse ausräumen zu können und seinen Standpunkt profiliert zur Geltung kommen zu lassen. Die Struktur korrespondiert mit seinem inhaltlichen Anliegen. Calvin beschreibt das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung – wie Schönberger treffend formuliert – als „differenzierten Zusammenhang“³³¹ oder in Anlehnung an die chalcedonensische Formulierung als Unterscheidung ohne Trennung.³³²

Rechtfertigung und Heiligung sind „verschiedene Wohltaten Christi“³³³, die darum unterschieden werden müssen. Dies hält Calvin insbesondere Rom entgegen. Den Konzilsvätern von Trient wirft er vor, dass sie die Erneuerung und Heiligung in die Rechtfertigung inkludieren und damit die Werke, die zu einem christlichen Leben gehören, zur Mitbedingung der Rechtfertigung machen. Die Rechtfertigung umfasst aber „nur“ die Vergebung der Sünden und beruht auf freier Gnade. Die Rechtfertigung „wird von den Werken des Gesetzes abgetrennt, damit sie frei geschenkt sei, und es wird von ihr gesagt, dass sie durch den Glauben empfangen werde“³³⁴. Und weiter: „Denn wenn die Gnade doppelt ist, weil uns Christus rechtfertigt *und* heiligt, dann enthält die Gerechtigkeit nicht die

330 Inst. III, 3, 1 (321).

331 Schönberger, Gemeinschaft, 183.

332 Vgl. Venema, Accepted and Renewed, 137.

333 Inst. III, 11, 14 (407).

334 AS 149. Vgl. dazu Beintker, Calvins Beitrag, 23.

Erneuerung des Lebens in sich.³³⁵ Aus ihrer unauflöslichen Verbundenheit kann nicht geschlossen werden, „sie seien ein und dasselbe“³³⁶. Die Differenzierung von Rechtfertigung und Heiligung stellt klar, dass der Anlass zur Rechtfertigung allein bei Gott zu suchen ist und es keine Voraussetzungen, etwa allfällige gute Werke, beim Menschen gibt und geben darf. Nur so kommt Gottes Güte angemessen zum Tragen. Um jeglicher Konfusion, Gott ließe sich durch die Werke der Menschen in seiner Barmherzigkeit bewegen, zuvorkommen, unterscheidet Calvin gar eine „zwifache Annahme des Menschen vor Gott“³³⁷, die er jeweils mit der Rechtfertigung und der Heiligung verknüpft. Im ersten Fall nimmt Gott den Menschen aus lauter Barmherzigkeit an „und macht ihn frei“³³⁸, im anderen Fall „nimmt er ihn als eine neue Kreatur samt den Gaben seines Heiligen Geistes auf – weil er ihn ja wiedergeboren und zu neuem Leben geschaffen hat“³³⁹.

Calvin verdeutlicht seine Position mit dem Bild der Sonne, die sowohl Licht als auch Wärme spendet:

Man kann auch die Helligkeit der Sonne nicht von ihrer Wärme abtrennen – aber sollten wir deswegen behaupten, die Erde werde durch das Licht der Sonne erwärmt und durch ihre Wärme erhellt? [...] Die Sonne gibt der Erde durch ihre Wärme Leben und Fruchtbarkeit, mit ihren Strahlen erleuchtet und erhellt sie sie; hier liegt eine wechselseitige und untrennbare Verbundenheit vor – aber schon die Vernunft verbietet es uns, das, was dem einen eigen ist, auf das andere zu übertragen.³⁴⁰

Wärme und Helligkeit sind nicht das gleiche, aber sie gehören zusammen. Darum belässt es Calvin nicht dabei, auf die Unterschiedenheit der beiden Gnadenaspekte hinzuweisen, sondern unterstreicht gleichzeitig ihre Zusammengehörigkeit. Es sind nicht zwei „Gnaden“, es ist eine Gnade in zweifacher Gestalt. Wie Wärme und Licht nicht getrennt werden können, kann „Christus nicht in Stücke zerrissen werden“³⁴¹, wie Calvin gegenüber dem Lutheraner Osiander betont. Das Eine gibt es nicht ohne das Andere: „Wer durch Christus vor Gott gerechtesprochen werden will, muss Christus auch zur Heiligung annehmen.“³⁴² Die Heiligung des Menschen gehört gleichberechtigt neben der Rechtfertigung zu den Wohltaten

335 AS 149 (Hvb. i. O.).

336 AS 151.

337 Inst. III,17,4 (443). Vgl. dazu Hunsinger, *Two Simultaneities*, 72–74.

338 Inst. III,17,4 (444).

339 Inst. III,17,5 (444).

340 Inst. III,11,6 (400).

341 Inst. III,11,6 (400).

342 1KorK 323 (zu 1,30).

Gottes, welche die Menschen in Christus empfangen. Das heilige Leben kann nicht in die Rechtfertigung aufgelöst werden.

Verbunden, nicht vermischt – unterschieden, nicht getrennt. So stellt sich das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin dar. Seine Bemerkung, die Rechtfertigung sei die erste Gnade, der „hauptsächliche[] Pfeiler“³⁴³, der Heiligung, impliziert keine Chronologie oder zeitliche Folgebeziehung. Wohl stehen sie in einer „sachlich-logischen Reihenfolge“³⁴⁴, aber sie stehen nebeneinander nicht nacheinander.³⁴⁵ „Whereas justification concerns the *basis* or *reason* for our salvation, sanctification concerns the *way* in which our life is converted to God.“³⁴⁶ Das Verhältnis kann als Grund-Ziel-Beziehung bestimmt werden. Karl Barth, der in dieser Sache an Calvin anknüpft,³⁴⁷ verdeutlicht diesen Punkt durch die Unterscheidung einer strukturell-sachlichen von einer teleologischen Ordnung, in denen er jeweils die Reihenfolge umkehrt. Auf der sachlichen Ebene ist die Rechtfertigung prioritär, denn sie stellt als Vergebung der Sünden den Grund und die Ermöglichung der Versöhnung dar. Aber – so fragt Barth – „[m]uss die Frage nach der Sachordnung des ganzen Geschehens nicht doch auch [...] im Blick auf seinen Sinn, seine Absicht, sein Ziel gestellt werden? Und erscheint dann nicht das im Vollzug zweite (*executione posterius*), die Heiligung, als das in der Absicht Erste (*intentione prius*)?“³⁴⁸ Sachlich ist die Rechtfertigung vorgeordnet, aber teleologisch ist die Heiligung übergeordnet, denn sie stellt das eigentliche Ziel Gottes mit den Menschen dar. So sind beide dem jeweils anderen gleichzeitig über- und untergeordnet, einmal strukturell, einmal teleologisch.

Calvin schenkt dem Ziel mehr Aufmerksamkeit. Er platziert die Heiligung prominent vor deren sachlicher Voraussetzung und rückt sie so stärker als Luther in den Vordergrund. In Calvins Konzeption zielt die Rechtfertigung auf „die Heiligung und das Rechtfertigungsgeschehen wird im Horizont der Heiligung entfaltet“³⁴⁹. Diese Eigenheit Calvins lässt sich an sein forensisches Verständnis der Rechtfertigung rückbinden. Luther legt in seinem effektiven Verständnis das neuschöpferische Element bereits in die Rechtfertigung. Das Leben der Chris-

343 Inst. III,11,1 (396).

344 Schönberger, Gemeinschaft, 185.

345 Aufgrund dieser Struktur von Rechtfertigung und Heiligung, die eben *keine* Struktur von Ursache und Wirkung ist, kann nicht davon gesprochen werden, Calvin habe einen *ordo salutis* gelehrt. Vgl. dazu Beintker, Calvins Denken, 42f.; Stadtland, Rechtfertigung und Heiligung, 112–114 und Graafland, Ordo salutis. Zur Entwicklung dieses Lehrstücks und der Kritik daran vgl. Fesko, Beyond Calvin, 53–102.

346 Venema, Accepted and Renewed, 138.

347 Vgl. Beintker, Calvins Beitrag, 20f.

348 Barth, Kirchliche Dogmatik IV/2, 575 (Hvb. i. O.).

349 Beintker, Calvins Beitrag, 17.

tenmenschen und ihre guten Werke sind dann quasi automatische Konsequenz und haben insofern keine Eigenständigkeit. Eine separate Darstellung der Heiligung erscheint unter diesen Voraussetzungen nicht zwingend. Calvins forensisches Verständnis, das die Rechtfertigung auf den Freispruch Gottes konzentriert, forciert demgegenüber eine eigenständige Betrachtung der Heiligung.³⁵⁰ Die Frage Luthers „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ wird – wie Michael Beintker bemerkt – bei Calvin durch diese Aktenverschiebung in der Soteriologie zur Frage Gottes „Wie komme ich zu einem neuen Menschen – zu einem Menschen, der seiner geschöpflichen Bestimmung gemäß leben kann?“³⁵¹

3.3.4 Zusammenfassung & Ertrag

1. Die christologische Fundierung der Versöhnung Gottes mit den Menschen ergänzt Calvin mit den pneumatologischen Bedingungen für deren Aneignung durch den konkret Einzelnen. Der Heilige Geist fungiert in Calvins System als Verbindung zu Christus. Der Glaube hat die Funktion, die Gemeinschaft mit Christus zu realisieren. Seine Wirkung ist zweifach: In epistemologischer Hinsicht erhält der Mensch die verlorene Möglichkeit, Gott und sich selbst zu erkennen, zurück. Andererseits entfaltet der Glaube eine den ganzen Menschen transformierende Wirkung. Nicht nur kommt ihm eine neue Wahrnehmungsqualität zu, sein Leben wird ebenso affiziert. Der Glaube vermittelt nämlich zweierlei in Einem: die Rechtfertigung und die Heiligung.
2. Rechtfertigung und Heiligung bezeichnet Calvin als doppelte Gnade und meint damit eine enge Verbundenheit dieser soteriologischen Loci und betont gleichzeitig ihre Differenz. Damit wählt er den Weg zwischen einem katholischen und einem lutherischen bzw. in radikaler Form einem libertinistischen Verständnis. Pauschal könnte man sagen: Er sucht den Mittelweg zwischen einer Gerechtigkeit nach Werken und moralischer Indifferenz.
3. Ihre Differenz betont Calvin gegenüber der katholischen Position und gewährleistet damit, dass es beim Menschen keinerlei Anhaltspunkte gibt, die Gott zur Versöhnung reizen. Werke sind damit prinzipiell nicht heilsrelevant. Durch das Herausstellen ihrer Verbundenheit generiert Calvin gegenüber einer lutherischen Position den Eigenwert der Heiligung. Diese steht in Calvins System gleichberechtigt neben der Rechtfertigung.

³⁵⁰ Vgl. Beintker, Calvins Beitrag, 15.

³⁵¹ Beintker, Calvins Beitrag, 21.

4. Das Nebeneinander von Rechtfertigung und Heiligung ist geordnet. Die Rechtfertigung ist der Sache nach vorgeordnet. Gleichzeitig ist sie teleologisch der Heiligung nachgeordnet. Ohne das rechtfertigende Handeln Gottes kann es keine Heiligung des Menschen geben. Aber – und hier zeigt sich Calvins Fokus – die Heiligung ist die eigentliche Absicht Gottes im Versöhnungsgeschehen. Der Mensch *ist* noch nicht gut, wie es ein effektives Verständnis von Rechtfertigung insinuiert. Der Mensch bei Calvin ist in seinem Leben weiterhin auf dem Weg, seiner geschöpflichen Bestimmung zu entsprechen.

3.4 Der neue Mensch und sein Leben: Einübung ins Freiwerden von sich selbst

Auf dem Weg Gottes mit dem Menschen in der Theologie Calvins kommt nun – nach Schöpfung, Sündenfall und Erneuerung durch die Mittlertätigkeit Christi und die Vermittlertätigkeit des Heiligen Geistes – der Punkt, an dem Calvin zeigt, wie sich die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes und das Geschenk der doppelten Gnade auf die einzelne Christin auswirkt. Es geht um die Auswirkungen des Glaubens auf das Leben der neuen bzw. erneuerten Menschen. Die folgenden zwei Kapitel entfalten die Heilungslehre Calvins zunächst mit dem Fokus auf das Neuwerden des Menschen (3.4), dann mit Blick auf dessen Zielorientierung (3.5). Den Prozess des Neuwerdens beschreibt Calvin in seiner Theologie unter dem Begriff der Buße. Er zeichnet in dieser Lehre nach, wie der Mensch seine alte Natur abstreift und seine neue anzieht. Damit legt er die Basis für seine Heilungstheologie. Die Bewegung des Ablegens zeigt sich konkret als Selbstverleugnung und im Tragen des Kreuzes. Die zweite Bewegung ist verknüpft mit der Zielorientierung und wird im nächsten Kapitel behandelt.

3.4.1 Buße oder Wiedergeburt: „Mit dem Trost und der fröhlichen Botschaft beginnen!“

In der Buße erhalten die Menschen Anteil an Christi Tod und Auferstehung. Dadurch wird in ihnen das Ebenbild Gottes wiederhergestellt. Insofern ist Buße bei Calvin Wiedergeburt und besteht darin, den alten Menschen aus- und den neuen Menschen anzuziehen.³⁵² In der Taufe, „durch welche wir in die Gemeinschaft mit

³⁵² Vgl. Inst. III,3,9 (325). Bei Calvin begegnet an dieser Stelle eine begriffliche Unschärfe: Er

Christus versetzt worden sind“³⁵³, wird dies zeichenhaft angeeignet. Sie bedeutet die Verheißung, „mit Christus bekleidet und mit seinem Geist beschenkt“³⁵⁴ zu werden.

Calvin trennt die Buße nicht zeitlich vom Glauben und dennoch betrachtet er sie als dessen Wirkung. Eine umgekehrte sachliche Reihenfolge kommt für ihn nicht in Frage, weil „der Mensch nicht ernstlich nach der Buße trachten kann, wenn er nicht weiß, dass er Gottes Eigentum ist. Die Gewissheit, Gottes Eigentum zu sein, kann aber nur der erlangen, der zuvor seine Gnade ergriffen hat.“ Das heißt, nur aus der Glaubensperspektive kann der vorherige Zustand als unangemessen, sprich sündig, erkannt werden. Calvin verweist auf den Aufruf Johannes des Täufers zur Buße (Mt 3,2), der in der Verheißung gründet, das Himmelreich sei nahe herbeigekommen. Johannes wird in der betreffenden Perikope mit dem Rufer in der Wüste aus Jes 40,3 identifiziert und diesem ist ausdrücklich und zuerst der Auftrag gegeben: „Tröstet, tröstet mein Volk!“ (Jes 40,1) Wenn es also um das Verhältnis von Glaube und Buße geht, folgert Calvin, ist „mit dem Trost und der fröhlichen Botschaft zu beginnen“³⁵⁵. Die Buße ist sachlich dem Glauben nachgeordnet.

unterscheidet nicht trennscharf zwischen Heiligung (*sanctificatio*), Wiedergeburt (*regeneratio/renovatio*) und Buße (*poenitentia*), sondern verwendet die Begriffe – im Falle von Wiedergeburt und Buße gar explizit (vgl. Inst. III,3,9 [325]) – zuweilen synonym. Wobei er den Begriff der Wiedergeburt (*regeneratio*) häufiger verwendet als jenen der Heiligung. Dies deutet eine inhaltliche Akzentsetzung zugunsten der Neuwerdung des individuellen Menschen gegenüber dem Handeln Gottes an den Menschen insgesamt an (vgl. Strohm, Ethik, 449f.). Die Begriffsunschärfe schlägt sich in der Diskussion nieder, ob die Darstellung der Heiligungslehre bereits beim dritten oder erst beim sechsten Kapitel des dritten Buches der Institutio einsetzt. Otto Weber subsumiert bspw. die Kapitel 3 bis 10 ganz selbstverständlich unter die Heiligungsthematik (vgl. Weber, Grundlagen, 381f.). Seounggyu Park (Rechtfertigung und Heiligung, 234–239) als Gegenbeispiel leistet viel Aufwand, um zu zeigen, dass die Buße/Wiedergeburt bei Calvin nicht identisch mit der Heiligung ist und deshalb davon unterschieden werden muss. Er bezieht sich dabei auf Alfred Göhler, der die Wiedergeburt bei Calvin als „Verwirklichung der Heiligung“ bestimmt hat (vgl. Göhler, Calvins Lehre, 28–35). Göhler hat dies jedoch nicht derart explizit gemacht. Er verhandelt die Wiedergeburt als Facette der Heiligungslehre, ohne sie voneinander trennen zu wollen. Park ist in seiner Lektüre stark von Karl Barth geprägt, dem es in der Heiligung zuerst und vor allem um die Heiligung des einen Heiligen, Jesus Christus, geht, an dessen Heiligung die Christenmenschen partizipieren. Dieses Motiv ist bei Calvin aber nicht in gleicher Weise ausgeprägt. Daher ist die These, dass Calvin einen relativ freien Umgang mit den Begriffen (notabene nicht nur in diesem Fall) gepflegt hat, wahrscheinlicher. Der Sache nach gehört die Buße zur Heiligung, wie sich im Folgenden zeigen wird.

353 RömK 33. Vgl. zur Taufe Kp. 3.6.

354 GK 121.

355 Inst. III,3,2 (321).

3.4.2 Die „Kampfbahn der Buße“ – Abtötung und Lebendigmachung

„Buße ist die wahre Hinkehr unseres Lebens zu Gott, wie sie aus echter und ernster Gottesfurcht entsteht; sie umfasst einerseits das Absterben unseres Fleisches und des alten Menschen, andererseits die Lebendigmachung im Geiste.“³⁵⁶ Aus drei Elementen setzt sich bei Calvin die Buße zusammen: Die Hinkehr zu Gott ist das Ziel der Buße; die Furcht Gottes ist ihr Antrieb, und ihr Prozesscharakter wird durch die Abtötung sowie die Lebendigmachung (*mortificatio* und *vivificatio*) beschrieben.

Das Ziel stellt Calvin als radikale Umgestaltung des Menschen dar, die nicht auf der äußerlichen Ebene der Handlungen stehenbleibt, sondern und vor allem auf dessen innere Konstitution zielt. Das biblische Bild der Beschneidung des Herzens (Dtn 10,16 und 30,6; Jer 4,4) dient Calvin zur Illustration einer solch umgreifenden Umkehr. „Sie werden also [...] mit all ihrem Eifer um die Erlangung der Gerechtigkeit nichts ausrichten, wenn nicht zu allererst aus dem tiefsten Herzen die Unfrömmigkeit hinausgeworfen wird!“³⁵⁷ Den Antrieb dazu gewinnt der Mensch aus der „rechte[n] Scham und ernstliche[n] Furcht“³⁵⁸. Die Gottesfurcht unterteilt Calvin in drei Stücke: Der Gedanke an das göttliche Gericht weckt *erstens* das Herz auf. Der Ausblick, Rechenschaft über sein Leben ablegen zu müssen, drängt den Menschen, ein neues Leben anzufangen. Er beginnt *zweitens* „Abscheu und Hass“³⁵⁹ der Sünde gegenüber zu empfinden, weil er weiß, dass sie Gottes Willen widerstrebt (2Kor 7,10). Die Kombination zweier negativ motivationaler Elemente – der Aussicht auf Strafe und der Verachtung, die ein Mensch gegen sein altes Selbst aufbaut – ist gemäß Calvin nötig, „denn freundliche Lockung wäre bei uns Schlafenden vergebens“³⁶⁰. Dazu tritt ein *drittes* Element, das die Ehre Gottes betrifft. Selbst wenn sich ein Mensch tadellos und durchweg tugendhaft verhält, es aber nicht im Dienst Gottes und zu dessen Ehre tut, wird er im

356 Inst. III,3,5 (323). Dieses Verständnis von Buße (*poenitentia*) setzt sich vom spätmittelalterlichen dezidiert ab. Wo dieses zwischen *paenitere* und *converti* unterscheidet und somit die Buße auf Einzelhandlungen bezieht und deren Reinigung gesondert von der Umkehr des Lebens behandelt, versteht die reformatorische Tradition um Calvin und Bullinger *poenitentia* im Sinne des griechischen *μετάνοια* und denkt beide Aspekte in der Umkehr des Lebens zu Gott zusammen (vgl. Baschera, Hinkehr, 124 f.). Diese ganzheitliche Auffassung ist bei Calvin Ergebnis eines Prozesses. Noch 1536 hat er die Buße auf das Element der *mortificatio* konzentriert, bevor er 1539 die *vivificatio* gleichberechtigt daneben stellt. Vgl. dazu und zum Verhältnis zu Melanchthon in der Bußtheologie Pitkin, *Redefining Repentance*.

357 Inst. III,3,6 (324).

358 GenK 51 (zu 3,7).

359 Inst. III,3,7 (324).

360 Inst. III,3,7 (324).

Himmel keinen Lohn erwarten dürfen. Sein Leben wird im Gegenteil als „ein Greuel“³⁶¹ taxiert, denn sein Herz ist noch das alte, inklusive der Vorhaut.

Die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit ist „eschatologische Gabe in Jesus Christus (unio) und dem Heiligen Geist“³⁶². Dementsprechend kann die Buße in dieser Welt nicht zum Abschluss kommen, sondern ist in Calvins Verständnis ein lebenslanger Prozess, der durch eine Doppelbewegung charakterisiert ist: „die Abtötung des Fleisches und die Lebendigmachung des Geistes“³⁶³ (*mortificatio* und *vivificatio*). Aufgrund seines Verständnisses der totalen Verderbtheit der menschlichen Natur muss Calvin die Wiedergeburt so konzipieren, dass diese nicht am alten Menschen anknüpft, sondern einen neuen Menschen schafft. Der alte Mensch, „unser angeborenes Wesen, das wir vom Mutterleibe her mitbringen“³⁶⁴, wird in der Buße abgelegt. Calvin meint mit der Abtötung des Fleisches einen Herrschaftswechsel. Die bisherigen handlungsleitenden Prinzipien Selbstruhm und Eigensucht legt die Wiedergeborene ab – tötet sie ab – und stellt sich „in Demut und Beugung“³⁶⁵ unter das Gesetz Gottes. Diese Denkfigur wird unter dem Titel Selbstverleugnung in der Lehre vom christlichen Leben wiederkehren.³⁶⁶

Mit der zweiten Bewegung, Lebendigmachung, *vivificatio*, bezeichnet Calvin positiv die Zielrichtung des neuen, wiederhergestellten Menschen. Ihr schreibt er insofern tröstlichen Charakter zu, als sie dem durch die Sünde auf den Boden gedrückten Menschen aufhilft und seinen Blick auf „Gottes Güte, Barmherzigkeit und Gnade“ und „auf das Heil, das durch Christus geschieht“³⁶⁷, richtet. In der Erneuerung erhält das menschliche „Gemüt und Herz“ eine neue, rechte „Gesinnung“, indem „der Geist Gottes unsere Seele in seine Heiligkeit eintaucht, sie mit neuen Gedanken und Regungen erfüllt, so dass sie wirklich als neu gelten darf“³⁶⁸. Das ganzheitliche Neuwerden durch die Vermittlung der Heilstat Christi durch den Heiligen Geist ist das eigentliche Ziel der Buße, wobei der Terminus Wiedergeburt dieses Geschehen besser auf den Punkt bringt.

Trost und Aufrichtung bezeichnen eine – passive – Seite der *vivificatio*. Die Lebendigmachung hat bei Calvin zudem eine aktive Seite: „Lebendigmachung bedeutet vielmehr das eifrige Trachten nach einem heiligen und frommen Leben,

361 Inst. III,3,7 (324).

362 Stadtland, Rechtfertigung und Heiligung, 182.

363 Inst. III,3,8 (324).

364 EphK 176 (zu 4,22).

365 Inst. III,3,3 (322).

366 Vgl. Kp. 3.4.6.

367 Inst. III,3,3 (322).

368 Inst. III,3,8 (325).

wie es aus der Wiedergeburt erwächst, es besagt also soviel, als wenn es hieße: Der Mensch stirbt sich selber, um Gott zu leben.“³⁶⁹ Die Gesinnungsänderung zeigt sich im alltäglichen Leben, welches sich unter dem Eindruck des Herrschafts- und Prinzipienwechsels neu orientiert. „Wir, die wir von Natur unheilig sind, werden durch seinen Geist zur Heiligung wiedergeboren, damit wir Gott dienen.“³⁷⁰

In der Doppelstruktur von *mortificatio* und *vivificatio* steht die erste im Dienst der zweiten, welche klar die sachliche Priorität hat. In der Ausgestaltung von Calvins Theologie ist der Aspekt des Kampfes gegen die alte Natur jedoch deutlich präsenter, was sich im Zusammenhang mit der Selbstverleugnung und dem Tragen des Kreuzes akzentuieren wird. Eine Beschäftigung mit Calvin darf nicht aus den Augen lassen, worin das eigentliche Ziel seiner Buß- und Heiligungslehre besteht. Ihre negative Seite, die Abtötung und der Kampf, steht im Dienst der Erneuerung und des Heils.³⁷¹ Calvins Schwerpunktsetzung in seinen Ausführungen hat insofern einen lebensweltlichen Anhalt, als es dem intuitiven Erleben entspricht, dass dem Leben der Aspekt des Ringens mit Gewohnheiten und Eigenschaften inhärent ist, die als hemmend und nachteilig erachtet werden und nicht den Vorstellungen eines gelungenen Lebens entsprechen. Die Fokussierung auf die negativen Aspekte des Lebens rücken Calvins positive Bestimmungen in den Hintergrund. Zuweilen ist seine Begrifflichkeit aber auch gar martialisch. So spricht er von der Buße als einer „Kampfbahn“ und als „Kriegsdienst“, der „erst mit dem Tode sein Ende findet“³⁷².

3.4.3 Übung unter dem Fleisch

Die Dauerhaftigkeit des Prozesses der Buße liegt bei Calvin darin begründet, dass die Sünde weiterhin in den Heiligen bzw. Wiedergeborenen wohnt, wenn auch nicht mehr herrscht.³⁷³ Die völlige Freiheit haben sie noch nicht erreicht, es „[bleibt] immer Anlass genug zum Streite, der ihnen Übung verleihen, ja nicht nur dies, sondern der ihnen auch ihre Schwachheit besser zum Bewusstsein bringen soll“³⁷⁴. Entsprechend dem forensischen Verständnis von Rechtfertigung sind die Heiligen bei Calvin nicht frei von der Sünde, aber sie sind befreit von der Schuld, die aufgrund der Sünde erwächst. Weil aber die Schwachheit so lange bleibt, wie

³⁶⁹ Inst. III,3,3 (322).

³⁷⁰ 1KorK 323 (zu 1,30).

³⁷¹ Vgl. van Vlastuin, *Be Renewed*, 34.

³⁷² Inst. III,3,9 (325).

³⁷³ Vgl. Inst. III,3,11 (326).

³⁷⁴ Inst. III,3,10 (326).

die Menschen in der Welt und im Fleisch leben, werden sie ihr ganzes Leben lang gegen die Sünde ankämpfen müssen. Dabei steht für Calvin das Ergebnis des Kampfes bereits fest: „Indem Gott die Seinigen zur Wiedergeburt kommen lässt, bewirkt er freilich, dass die Herrschaft der Sünde in ihnen abgetan wird – denn er schenkt ihnen ja die Kraft seines Geistes, in der sie den Kampf gewinnen und Sieger werden sollen!“³⁷⁵

Die Regungen des Fleisches, die Begierden, stehen im Zentrum dieser Auseinandersetzung. Sie stellen für Calvin nicht als solche ein Problem dar, sondern insofern sie nicht *in Ordnung* sind.³⁷⁶ Bedingt durch den Fall sind sie weder Gott noch dem Leben dienlich. Der Wiederherstellungsprozess beinhaltet, die „Begierden [zu] zähmen und [zu] unterwerfen“³⁷⁷ und zum „Gehorsam gegenüber der Gerechtigkeit Gottes“ zu kommen. Auf diesem Weg geht es darum, „Tag für Tag etwas weiter[zu]schreiten“³⁷⁸. Die fortschreitende Buße im Leben der Wiedergeborenen veranschaulicht Calvin in sieben „Regungen“³⁷⁹, die er aus 2Kor 7,11 destilliert. Die neuen Menschen legen zunächst einen *Fleiß* an den Tag, der Sünde und ihren Verlockungen zu entkommen. Scheitern sie, werden sie für ihre *Verfehlungen* Verantwortung übernehmen und um Vergebung bitten. Dazu kommt der *Zorn* darüber, dass sie hinter ihrer Bestimmung zurückbleiben. Die *Furcht* vor Gottes Zorn hat Calvin bereits als Antrieb der Buße eingeführt. An dieser Stelle fungiert sie als Lehrerin für Demut und erhöhte Aufmerksamkeit. Weiter sind die Heiligen vom *Verlangen* erfüllt, ihrer Bestimmung gemäß zu leben und somit eine „freudige Bereitwilligkeit zum Gehorsam“³⁸⁰ aufzuweisen. Die Einsicht in die Hoffnungslosigkeit ihrer Lage und die darum umso größere Freude über ihre Rettung entzündet in den Wiedergeborenen einen *Eifer* oder „feurigen Ernst“³⁸¹, mit dem sie nunmehr ihr Leben leben und ihre Ziele verfolgen. Schließlich strafen sich die Heiligen angesichts der an sich selbst erkannten Sünde selbst. Diese sogenannte *Rache* gegenüber sich selbst kann Formen von „Beschämung, Seufzen, Selbstverurteilung“³⁸² annehmen. Calvin warnt davor, es damit zu übertreiben, „denn nichts liegt dem erschrockenen Gewissen näher, als in Verzweiflung

375 Inst. III,3,11 (326).

376 Vgl. Inst. III,3,12 (327).

377 Inst. III,3,14 (328).

378 Inst. III,3,14 (329).

379 Inst. III,3,15 (329). In der Übersetzung der Zürcher Bibel 2007 (Hvb. MF): „Denn seht, ihr seid nach dem Willen Gottes betrübt worden: Wie viel *Einsatz* hat dies doch bei euch ausgelöst, ja *Bereitschaft zur Entschuldigung, Entrüstung, Gottesfurcht, Sehnsucht, Eifer, Willen zu gerechter Bestrafung*.“

380 Inst. III,3,15 (329).

381 Inst. III,3,15 (329).

382 Inst. III,3,15 (329).

zu versinken“³⁸³. Genau dies ist aber in seinen Augen nicht zielführend, weil es von Gott wegführt.

Die Heiligen dürfen sich in Calvins Bußlehre nicht zu sicher fühlen, zu gut, weil ansonsten der Hang zur Eigensucht überhandnimmt. Andererseits dürfen sie sich nicht zu schlecht fühlen, weil das wiederum demotivierend und desillusionierend wirkt. Diese Spannung prägt Calvins Buß- und Heiligungslehre. Er schätzt die erste Gefahr als größer ein, daher nimmt ihre Bearbeitung unweigerlich mehr Raum ein. Der dadurch erweckte Eindruck, Calvin habe ein durch und durch schlechtes Menschenbild, korrigiert sich, wenn in Erinnerung gerufen wird, dass Calvin vom Ziel her bzw. auf das Ziel hin denkt: ein Leben der Heiligen zu Gottes Ehre. So ermutigt Calvin mit den Worten Bernhards von Clairvaux:

„Der Schmerz um die Sünde ist notwendig, sofern er nicht ohne Unterlass währt. Deshalb rate ich: Lasst zuweilen auch einmal die qualvolle und schmerzliche Erinnerung an eure Wege beiseiteliegen [sic] und lenkt eure Schritte in die weite Ebene der fröhlichen Besinnung auf Gottes Wohltaten! Lasst uns Honig unter den Wermut mischen, damit seine heilsame Bitterkeit, wenn wir sie mit Süßigkeit vermischt und so gemildert trinken, uns das Heil wirklich zu geben vermag! Und wenn ihr über euch selber in Demut nachdenkt, so denkt zugleich auch über den Herrn nach seiner Güte!“³⁸⁴

Die sieben Regungen bilden die innere Seite der Buße. Diese ist prioritär, denn sie bringt die „Früchte der Buße“³⁸⁵ hervor: „Werke der Frömmigkeit gegen Gott, der Liebe zu den Menschen, und [...] außerdem die Heiligkeit und Reinheit in unserem ganzen Leben“³⁸⁶. Die Buße stellt Calvin dar als eine innere Übung, (Gefühls-) Regungen auszurichten und auszubalancieren. Dementsprechend steht Calvin äußeren leiblichen Übungen der Buße zurückhaltend gegenüber. Diese haben in Calvins Ansatz ihren Ursprung in der Rache, also in der Regung der Selbstbestrafung, und bestehen klassischerweise aus „Weinen und Fasten und (Sitzen in der) Asche“³⁸⁷. Besonders in ihrer öffentlichen und sichtbaren Form sollen sie nach Calvins Dafürhalten für „besondere Notzeiten“³⁸⁸ aufgespart werden. Denn ein solches öffentliches Schuldbekenntnis ist uneigentliche Form der Buße, weil sie beim schlichten Konstatieren der Schuld und der Bitte um Vergebung stehenbleibt. Buße meint aber für Calvin eine Umkehrbewegung, eine Bekehrung zu

383 Inst. III,3,15 (329 f.).

384 Inst. III,3,15 (330).

385 Inst. III,3,16 (330).

386 Inst. III,3,16 (330).

387 Inst. III,3,17 (331).

388 Inst. III,3,17 (331).

Gott. Diese schließt das Schuldbekenntnis ein, aber nicht ein öffentliches, sondern eines, das Gott gegenüber geäußert wird.³⁸⁹

3.4.4 Der Gottesdienst: Einübung ins christliche Leben

Exemplarischer Ort des Sündenbekenntnisses vor Gott ist bei Calvin der liturgische Gottesdienst. Dessen Bußteil dreht sich weniger um die Reinigung von den Folgen einzelner Verfehlungen; vielmehr vollzieht sich in ihm exemplarisch eine ganzheitliche Umorientierung des Menschen. Insofern kann von einer „Umkehrliturgie“³⁹⁰ gesprochen werden. Ein Beispiel davon gibt die Genfer Gottesdienstordnung von 1542 bzw. ihre Kombination mit dem ihr zugrundeliegenden Straßburger Formular.³⁹¹ Ihre Umkehrliturgie setzt unmittelbar nach der Eröffnung des Gottesdienstes ein und besteht aus drei Teilen: Anamnese – Epiklese – Doxologie.³⁹²

In der *Anamnese*³⁹³ wird sich die Gemeinde ihres Sünderseins ansichtig und bekennt:

Herr Gott, ewiger und allmächtiger Vater, wir bekennen und erkennen rückhaltlos vor deiner heiligen Majestät, dass wir arme Sünder sind, empfangen und geboren in Unrecht und Verderbnis, geneigt, Böses zu tun, unnütz zu allem Guten, und dass wir durch unsere Schuld endlos und ununterbrochen deine heiligen Gebote übertreten.³⁹⁴

Die Beterinnen konstatieren ihren Zustand der totalen Verderbtheit nach dem Fall und identifizieren ihn als Grund, warum sie die göttlichen Gebote andauernd übertreten. In der ver-rückten Beziehung zu Gott besteht das eigentliche Problem, nicht in den einzelnen Tatsünden. Diese Erkenntnis und das „Missfallen an uns selbst“³⁹⁵ – die mit der Buße verbundene Regung des Zorns – sind möglich, weil der Gemeinde die Versöhnung bereits zugesagt ist. Sie verharrt daher nicht beim Sündenbekenntnis, sondern daraus folgt die Bitte um Erneuerung – die *Epikle-*

389 Vgl. Inst. III,3,18 (331).

390 Baschera, Hinkehr, 103.

391 Vgl. Gottesdienstordnung. Vgl. zur Entstehung und Redaktionskritik Baschera, Hinkehr, 103–105.

392 Vgl. Baschera, Hinkehr, 105.

393 Vgl. dazu Baschera, Hinkehr, 106–110.

394 Gottesdienstordnung 163.

395 Gottesdienstordnung 163.

se³⁹⁶, welche aus zwei Elementen besteht: der Bitte um Vergebung und der Bitte um Erneuerung:

[L]ass uns von Tag zu Tag die Gnadengaben deines heiligen Geistes grösser und kräftiger werden, damit wir von ganzem Herzen unsere Ungerechtigkeit erkennen und vom Missfallen über uns selbst bewegt werden, welches echte Reue erzeugt. Diese soll uns allen Sünden absterben lassen und in uns die Früchte von Gerechtigkeit und Unschuld bewirken, die dir angenehm sind durch ihn, Jesus Christus [...].³⁹⁷

In dieser Erneuerungsbitte begegnen sowohl die bekannten Elemente der Buße, *mortificatio* und *vivificatio*, als auch ihr prozesshafter Charakter der lebenslangen Heiligung des Lebens und Wiederherstellung der *Imago Dei*, welche als Gnadengaben des Heiligen Geistes und damit als passiv zu empfangen gedacht werden. Die Beter bitten im Bewusstsein ihres Zustandes in der Sünde und im Wissen um ihre Bestimmung als Kinder Gottes, dass der Heilige Geist ihnen beistehe und sie Tag für Tag darin führe, ihrer Bestimmung gerecht(er) zu werden.

Die Bitte mündet in die *Doxologie*³⁹⁸ der Umkehrliturgie, welche aus einem Gnadenzuspruch und der Bundeserneuerung besteht.

Für alle diejenigen, die auf diese Weise bereuen und Jesus Christus zu ihrem Heil suchen, verkündige ich die Vergebung im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen.³⁹⁹

Die „Absolution“ ist an die Sündenerkenntnis, die Reue und die Bereitschaft, das Heil in Jesus Christus zu suchen, geknüpft. Sie wird von der Pfarrerin nicht gespendet, sondern verkündet. Der Pfarrer vergibt nicht. Er spricht der Gemeinde die in der Versöhnungstat Jesu Christi geschehene Vergebung der Sünden zu. Darauf antwortet die Gemeinde mit dem Gesang der ersten Tafel (nach reformierter Zählung: die ersten vier) der Zehn Gebote. Was auf den ersten Blick überrascht, ist im Zusammenhang der Bundestheologie zu verstehen. Das Gesetz wird „im Lichte des Evangeliums [...] als das erkannt [...], was es ist: die Urkunde des ewigen Gnadenbundes Gottes und die ‚Gestaltungsnorm der christlichen Gemeinschaft‘“⁴⁰⁰. Andererseits wirken sich die enge Zusammengehörigkeit von

³⁹⁶ Vgl. dazu Baschera, Hinkehr, 122–129.

³⁹⁷ Gottesdienstordnung 163.

³⁹⁸ Vgl. dazu Baschera, Hinkehr, 129–135.

³⁹⁹ Gottesdienstordnung 163.

⁴⁰⁰ Baschera, Hinkehr, 134.

Rechtfertigung und Heiligung und das damit einhergehende positive Gesetzesverständnis aus.⁴⁰¹ Vor dem Gesang der zweiten Tafel bittet die Pfarrerin Gott:

[S]o schreibe und präge es [das Gesetz, MF] auch dergestalt in unsere Herzen ein, dass wir unser Leben lang nur danach streben, dir zu dienen und zu gehorchen. Rechne uns die Übertretungen, die wir gegen dieses Gesetz begangen haben, nicht an, damit wir seine vielfältige Gnade über uns in solcher Überfülle spüren, dass wir Grund haben, dich zu loben und zu verherrlichen durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn.⁴⁰²

Die Gemeinschaft der Heiligen eignet sich das Gesetz als Verpflichtung für ihr Leben an. Sie tut dies in vollem Bewusstsein ihrer Situation in der Sünde und der stetigen Angewiesenheit auf Vergebung. Die erfahrene Vergebung und die damit verbundene Befreiung, wenn auch in der Welt nur fragmentarisch erfahrbar, aber eschatologisch als vollendet antizipiert, mündet in das Lob und in die Dankbarkeit gegenüber Gott.

Die Umkehrliturgie des Gottesdienstformulars von 1542 vollzieht das gesamte heilsgeschichtliche Drama Gottes mit den Menschen nach. Sie führt von der Sündenerkenntnis zur Wiederherstellung und zur Aussicht auf Vollendung und gibt dabei handlungsleitende Impulse. Der liturgische Gottesdienst soll in den reformatorisch weit verstandenen Gottesdienst im Alltag hineinwirken. Im ersten vergewissert sich die Gemeinde ihrer Situation als begnadigte Sünderin und in der Befreiung zum „Gehorsam eines Lebens im Bund“⁴⁰³ erhält sie ihre Bestimmung, Gott zu dienen und zu verherrlichen. Das ergibt den Boden für das christliche Leben im Alltag, welches in der „beständige[n], eifrige[n] Übung“ besteht, „das Fleisch zu töten, bis es ganz gestorben ist und der Geist Gottes in uns die Herrschaft gewonnen hat“⁴⁰⁴. Indem der liturgische Gottesdienst den neuen Menschen aufs Wesentliche besinnt und ausrichtet, übt sich dieser innerlich für den Kampf mit dem Fleisch im alltäglichen Leben ein.

3.4.5 Das Evangelium ist eine Lebenslehre

Wie denkt sich Calvin den Kampf mit dem Fleisch und die Wirkung des wiederhergestellten Ebenbildes Gottes im neuen Menschen konkret in dessen Leben? Die Kapitel sechs bis zehn des dritten Buches der *Institutio* bilden den eigentlichen Kern von Calvins Heiligungstheologie und handeln vom „Leben eines Christen-

⁴⁰¹ Vgl. Kp. 3.5.3.

⁴⁰² Gottesdienstordnung 163.

⁴⁰³ Baschera, Hinkehr, 134.

⁴⁰⁴ Inst. III,3,20 (333).

menschen“⁴⁰⁵. Darin untersucht Calvin die konkreten Wirkungen der Gnade, die der Mensch durch Christus empfängt.

Das Ziel christlichen Lebens – „der eigentliche Zweck der Wiedergeburt“⁴⁰⁶ – und damit die Richtschnur, an welcher das Leben im Glauben ausgerichtet werden soll, steckt Calvin hoch: „Im Leben der Gläubigen soll ein Gleichklang, ein Zusammenstimmen zwischen Gottes Gerechtigkeit und ihrem eigenen Gehorsam stattfinden.“⁴⁰⁷ Christliche Lebensgestaltung erachtet Calvin als Ausdruck des Vermittlungsgeschehens zwischen Gott und Mensch und richtet sich demnach an der Berufung des Menschen, Kind Gottes zu sein, aus. Das Leben kann daher nicht an der Anzahl gehaltener Gebote qualifiziert werden. Vielmehr misst Calvin das Leben eines Christen an seiner Gottorientierung. „Die Würde des Menschen liegt [...] darin, das Leben auf Gott hin auszurichten und in der durch die Zuwendung Gottes geweckten gehorsamen Antwort mit ihm vermittelt zu sein.“⁴⁰⁸ Das wirkt sich im Alltag der Christin aus, aber christliches Leben – Heiligung – erschöpft sich nicht darin, sittlich zu leben.

Ausgangspunkt ist die biblische Ermahnung: „Ihr sollt heilig sein, denn ich, der HERR, euer Gott, bin heilig.“ (Lev 19,2) Die Heiligkeit ist das Band zwischen Gott und Mensch, das einseitig durch Gott aufgerichtet ist und nicht durch menschliches Verdienst gebunden werden kann. In der Gemeinschaft mit Gott überträgt sich dessen Heiligkeit auf den Menschen. Weil Gott, der Heilige, in Calvins Verständnis keinen Umgang mit Ungerechten und Unreinen pflegt, muss der Mensch heilig werden. Die Heiligkeit zieht wiederum die Gerechtigkeit nach sich. Die „Liebe zur Gerechtigkeit, zu der wir sonst von Natur keineswegs geneigt sind, [wird] in unser Herz hineingeträufelt und eingeführt“⁴⁰⁹. Das wiederhergestellte Ebenbild soll in der Lebensgestaltung Niederschlag finden, wie Calvin im Kommentar zur betreffenden Levitikusstelle, den er in die Auslegung des ersten Gebots integriert, unterstreicht:

Ferner empfangen wir einen Fingerzeig, dass wir vor allem auf einen heiligen Wandel bedacht sein sollen. Denn den Menschen wird nichts schwerer, als alle fleischlichen Lüste abzustreifen und sich ganz nach Gottes Bilde zu gestalten. Zudem ist er nur zu sehr an seinen Schmutz gewöhnt, den er häufig nur mit einer äußeren Frömmigkeit überdecken möchte. So vernehmen wir hier einen Aufruf, wir möchten dem Gott nachfolgen, der uns sein Bild

405 Titelüberschrift Inst. III,6 (373).

406 Inst. III,6,1 (373).

407 Inst. III,6,1 (373).

408 Faber, *Symphonie*, 463.

409 Inst. III,6,2 (373).

aufprägen wollte, als er uns zu seinen Kindern annahm: müssen doch rechte und wohlgeartete Kinder ihres Vaters Art an sich tragen.⁴¹⁰

Calvin präsentiert hier ein Schema von Zuspruch und Anspruch. Die neue Beziehung zu Gott ist etabliert, dieser gilt es nun im Handeln zu entsprechen. Wahre Christinnen werden gemäß Calvin daran erkannt, dass sie das Evangelium nicht nur predigen, sondern leben. „Denn dies [das Evangelium, MF] ist nicht eine Zungenlehre, sondern eine Lebenslehre“⁴¹¹, die „in unser Herz tief eingesenkt werden und in unsere Lebensführung eindringen [soll], ja sie muss uns in sich hineinbilden!“⁴¹² Alle anderen – sagt Calvin – sind Schwätzer.

3.4.6 Der Mensch gehört nicht sich selbst

Die Wiedergeburt entwickelt Calvin – wie oben gesehen – nicht als Anknüpfung an den alten Menschen, sondern als Neuschöpfung. Die menschliche Natur ist in Calvins Ermessen nach dem Fall in einem derart desolaten Zustand, dass nur ein radikaler Neuanfang die Beziehung zu Gott wiederherstellen kann. Der absolut Heilige nimmt sich der Unheiligen an und heiligt sie. Alles, was der Mensch war, muss er ablegen, um in echter Gemeinschaft mit Gott zu sein. Das beinhaltet der eine Aspekt der Wiedergeburt, die *mortificatio*. Diesen konkretisiert Calvin unter dem Begriff Selbstverleugnung (*abnegatio nostri*) im Hinblick auf eine „Anleitung zur Gestaltung unseres Lebens“⁴¹³ und bezeichnet sie als „Hauptsumme des christlichen Lebens“⁴¹⁴.

Der Mensch ist auf Gott hin geschaffen. Diese Aussage ist bei Calvin so radikal zu verstehen, dass der Mensch keinen Eigenwert besitzt. Nur in der Hingabe seines ganzen Lebens an Gott ist volles Menschsein realisiert. Calvin knüpft dabei an Röm 12,1 an: „Bringt euren Leib dar als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer – dies sei euer vernünftiger Gottesdienst!“ Diesen Vers legt Calvin im Sinne der Teilnahme am priesterlichen Amt Christi⁴¹⁵ so aus, dass „wir aufhören [müssen], uns selbst zu leben, und alle Aktivitäten unseres Lebens in den Dienst des Gehorsams ihm gegenüber [stellen]“⁴¹⁶. Um Gott das Leben als Opfer dar-

⁴¹⁰ MoseK 285 (zu Lev 19,1–2).

⁴¹¹ Inst. III,6,4 (375).

⁴¹² Inst. III,6,4 (375).

⁴¹³ Inst. III,7,1 (376).

⁴¹⁴ Titelüberschrift Inst. III,7 (376).

⁴¹⁵ Vgl. Kp. 3.2.4.2.

⁴¹⁶ RömK 619 (zu 12,1).

bringen zu können, muss es der Heiligkeit Gottes wegen geheiligt sein. Folglich muss das Leben in Entsprechung zur empfangenen Heiligung gelebt werden. Ein allfälliger (und wahrscheinlicher) „Rückfall in unreines Wesen ist darum eine besondere Form des Frevels, denn das heißt ja nichts anderes, als einen heiligen Besitz zu entweihen.“⁴¹⁷

Die zweite Aussage des Verses besteht darin, „dass wir kein Verfügungsrecht mehr über uns selbst haben, sondern ganz in den Herrschaftsbereich Gottes übergetreten sind. Das wiederum kann nur geschehen, wenn wir unserem Willen völlig entsagen und uns auf diese Weise selbst verleugnen.“⁴¹⁸ Der neue geheiligte Mensch gehört nicht sich selbst, sondern seinem Herrn. Das ist der Grundsatz hinter Calvins Verständnis der Selbstverleugnung. Die neue Wirklichkeit gilt es nachzuvollziehen und zu realisieren. Der erste, negative Schritt ist, der alten abzusagen und sich ganz auf die neue auszurichten. Das geht als „Erneuerung eures Sinnes“⁴¹⁹ über bloße Gesetzesobservanz hinaus und zielt auf die Transformation des gesamten Menschen. „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2,20) Durch die Wiedergeburt tritt alles Menschliche, im Speziellen die menschliche Vernunft, zurück zugunsten der christlichen Weisheit und des Heiligen Geistes.⁴²⁰ Das menschliche Dasein, so präludiert Calvin seine Institutio, „besteht doch nur darin, dass wir unser Wesen in dem einigen Gott haben“⁴²¹. Das bedeutet, dass Menschsein nur von Gott her qualifiziert werden kann und „an keiner Idee und keinem Prinzip gemessen werden kann“ und nicht am „Standard einer bestimmten Kultur und Moral“⁴²² abgelesen werden kann. Entsprechend müssen sich neue Menschen bei Calvin von menschengemachten Idealen verabschieden.

3.4.7 Selbstverleugnung vor Gott und den Menschen: Für mehr Ruhe und Gelassenheit

Selbstverleugnung im christlichen Leben beinhaltet für Calvin anzustreben, was Gottes Wille ist, und allem Streben nach Macht, Ruhm und insgesamt danach, was Menschen Wert beimessen, abzusagen für ein Leben zu Gottes Ruhm und Ehre. Ein noch so tugendhaftes Leben schützt nicht vor Eigensucht, denn ein solches

⁴¹⁷ RömK 621 (zu 12,1).

⁴¹⁸ RömK 621 (zu 12,1).

⁴¹⁹ Inst. III,7,1 (376).

⁴²⁰ Vgl. Inst. III,7,1 (376 f.).

⁴²¹ Inst. I,1,1 (23).

⁴²² Link, Finalität, 165.

sucht in den Augen Calvins tendenziell nach öffentlicher Anerkennung. „[I]n der Menschenseele sei eine Welt von Lasten verborgen“⁴²³, daher bleibt für Calvin nur eine Möglichkeit: alles Menschliche ausräumen und sich ganz nach Gottes Willen ausrichten.

Aus Tit 2,11–14 deduziert Calvin zwei Hindernisse auf dem Weg zu vollendeter Selbstverleugnung.⁴²⁴ Einerseits des Menschen Gottlosigkeit bzw. dessen „ungöttliche[s] Wesen“⁴²⁵, das ihn dazu verleitet, sich selbst den Vortritt zu lassen und Ansprüche Dritter, das schließt jene von Gott ein, niedriger zu priorisieren. Andererseits wird der Mensch durch weltliche Begierden, sprich die „Regungen des Fleisches“⁴²⁶, gebremst. Drei Mittel für ein „recht geordnetes Leben“⁴²⁷ und damit gegen diese beiden Hemmschuhe findet Calvin in der Titusperikope: Es sind Züchtigkeit, Gerechtigkeit und Gottseligkeit. Wo diese im Leben eines Christenmenschen zusammenspielen, ist „rechte Vollkommenheit“⁴²⁸ erreicht. Calvin bezieht diese drei Stücke zurück auf Tit 2,2, wo er mit der Trias Glaube, Liebe und Geduld eine parallele Umschreibung für „das Ganze der christlichen Vollkommenheit“⁴²⁹ identifiziert.

Die Züchtigkeit – oder in modernen Übersetzungen: die Besonnenheit – verbindet Calvin mit der Geduld, die er inhaltlich mit dem „reinen und besonnenen Genuss der zeitlichen Güter“⁴³⁰ füllt, was Maßhalten, Aushalten von Mangel und einen keuschen Lebensstil meint. Die Geduld gehört zum Glauben wie zur Liebe, denn ohne sie „würde der Glaube nicht lange bestehen, und tagtäglich trägt sich andererseits vieles zu, was uns in seiner Würdelosigkeit oder Bitterkeit verletzte und damit derart in der Liebe erschlaffen oder gar entleeren würde, dass sie nicht mehr wirksam wäre, wenn uns nicht die Geduld aufrechterhielte“⁴³¹. Die Gerechtigkeit bzw. die Liebe bezieht Calvin auf das „Verhalten von Mensch zu Mensch“⁴³². Sie umfasst unter anderem, dass jeder, das empfangen soll, was ihm zusteht. Schließlich meinen die Gottseligkeit bzw. der Glaube die Absonderung von der Welt in eine Gemeinschaft der Heiligkeit mit Gott. Damit umschreibt Calvin die rechte Gottesfurcht, welche die Christin an den Tag legen

⁴²³ Inst. III,7,2 (377).

⁴²⁴ Vgl. Inst. III,7,3 (377 f.).

⁴²⁵ Inst. III,7,3 (377).

⁴²⁶ Inst. III,7,3 (377).

⁴²⁷ TitK 608 (zu 2,12).

⁴²⁸ Inst. III,7,3 (378).

⁴²⁹ TitK 605 (zu 2,2).

⁴³⁰ Inst. III,7,3 (378).

⁴³¹ TitK 605 (zu 2,2).

⁴³² TitK 609 (zu 2,12).

soll. Die Motivation dazu kommt aus der Hoffnung auf Unsterblichkeit. Diese gibt dem Christen die Gewissheit, dass sein Streben nicht umsonst gewesen sein wird, sondern auf himmlische Herrlichkeit zielt. „[E]r [Paulus, MF] lehrt uns, dass wir in der Welt als Fremdlinge wandern müssen, damit uns das himmlische Erbe nicht verlorengeht oder entfällt.“⁴³³

In zweierlei Beziehungskonstellationen ringen die Christen darum, die Hindernisse aus dem Weg zu räumen und das rechte Maß an Glauben, Liebe und Geduld zu erreichen. Calvin setzt sie in Relation zu den beiden Tafeln der Zehn Gebote, wovon die erste die „Pflichten der Gottesverehrung“ umfasst und die zweite die „Pflichten der Liebe“⁴³⁴ im Umgang mit anderen Menschen. Calvin wendet dementsprechend das Prinzip der Selbstverleugnung auf die Gottesbeziehung und auf zwischenmenschliche Verhältnisse an.

Im menschlichen Miteinander bedeutet Selbstverleugnung eine Haltung gegenseitiger „Ehrerbietung“ und die Suche nach dem „Wohlergehen“⁴³⁵ des Anderen. Gemäß Calvin steht dem die Selbstliebe der Menschen im Weg. Sie führt dazu, dass diese sich zu wichtig nehmen. Menschen sind stolz auf ihre guten Eigenschaften und Fähigkeiten, während sie ihre weniger vorteilhaften herunterspielen oder sie als gute verkleiden. Gegenüber anderen drehen sie dieses Verhalten um: Gute Eigenschaften werden heruntergespielt, schlechte Eigenschaften skandalisiert. In Calvins Augen sind alle betroffen, denn „jeder Einzelne [trägt] durch seine Selbstbespiegelung irgendein Königreich in seinem Herzen. Denn jeder spricht sich anmaßend etwas zu, kraft dessen er an sich selbst Gefallen findet – und von da aus sitzt er dann über den Charakter und die Lebensweise des anderen zu Gericht.“⁴³⁶ Diese übermütige Haltung lässt sich in Calvins Augen in eine demütige korrigieren, indem sich alle von der Schrift belehren lassen, dass all ihre Talente und Fähigkeiten von Gott geschenkt sind, also nicht ihr Eigentum sind. Dieses Bewusstsein ermöglicht, den Talenten anderer mit Achtung und deren Schwächen mit Nachsicht zu begegnen. Selbstverleugnung heißt, nicht das Eigene zu suchen, sondern seine Ressourcen für andere und das große Ganze einzusetzen. Mit dem biblischen Bild des Leibes mit seinen vielen Gliedern illustriert Calvin, dass die Gaben Gottes dem „gemeinen Nutzen der Kirche“⁴³⁷ dienen sollen und dem eigenen. Die Menschen sind Empfänger der Gnadengaben Gottes und sind als deren Haushälter über ihren Gebrauch rechenschaftspflichtig.

433 Inst. III,7,3 (378).

434 Inst. II,8,11 (198).

435 Inst. III,7,4 (378).

436 Inst. III,7,4 (378).

437 Inst. III,7,5 (379).

Die Selbstverleugnung stellt Calvin in direkten Zusammenhang mit dem Gebot der Nächstenliebe: „Nur der kann jemals diesem Gebot nachkommen, der ganz seiner Eigenliebe aufsagt oder – besser – sich ganz verleugnet. Für einen solchen sind die Menschen nach Gottes Fügung so sehr Nächste, dass er sie noch liebt, wenn er von ihnen nur Hass empfängt.“⁴³⁸ Das Gebot denkt Calvin universal und es behält seine Geltung auch gegenüber Mitmenschen, die es aus einer subjektiven Perspektive, etwa aufgrund deren Verhaltens, nicht verdient haben. Dieses zur Feindesliebe radikalisierte Gebot der Nächstenliebe begründet Calvin darin, dass selbst im ärgsten Feind durch Christi Geist Gottes Ebenbild aufgerichtet ist. Diesem Umstand gilt es dadurch Rechnung zu tragen, dass dieser Person mit Liebe begegnet wird: „Wir sollen nicht die Bosheit der Menschen in Betracht ziehen, sondern in ihnen auf das Ebenbild Gottes achten; das bedeckt und vertilgt ihre Missetaten und reizt uns durch seine Schönheit und Würde, den Menschen zu lieben und ihm mit Freundlichkeit zu begegnen.“⁴³⁹ Das muss und wird nicht auf Resonanz stoßen: „Obgleich in der Regel die meisten diese heilige Gemeinschaft verleugnen, wird durch ihren Abfall die natürliche Ordnung doch nicht verletzt, weil Gott als der große Verbindende zu betrachten ist.“⁴⁴⁰ Weil sich Gott in Christus mit den Menschen versöhnt hat – ein wohlriechendes Opfer, wie Eph 5,2 festhält –, sollen sich die Menschen auch untereinander versöhnen. Ihr Opfer wird nicht vollkommen sein, dennoch ist es gefordert, weil es die Voraussetzung zu gutem Handeln ist. Die Liebespflicht sieht Calvin in der liebenden Gesinnung den Mitmenschen gegenüber erfüllt, nicht in äußerlichen Taten. „Denn wenn die durch Christus geschehene Versöhnung der Menschen mit Gott das Opfer ‚eines guten Geruchs‘ gewesen ist, so wird dann erst ein ‚guter Geruch‘ von uns zu Gott gelangen, wenn dieser heilige Weihrauchduft auf uns übergegangen ist.“⁴⁴¹ Die Versöhnung mit den Mitmenschen konkretisiert Calvin in einer empathischen Haltung:

Sie [die Christen, MF] sollen zunächst die Person dessen, den sie ihrer Hilfe bedürftig sehen, annehmen und sich sein Unglück ebenso zu Herzen gehen lassen, als ob sie es selber erfahren und durchmachen; so sollen sie dazu gebracht werden, ihm aus der Empfindung der Barmherzigkeit und der Menschlichkeit heraus ebenso zu Hilfe zu kommen, wie sie es sich selber zugut tun würden.⁴⁴²

⁴³⁸ EvH 1 199 (zu Mt 5,44/Lk 6,27).

⁴³⁹ Inst. III,7,6 (380).

⁴⁴⁰ EvH 1 199 (zu Mt 5,43).

⁴⁴¹ EphK 183 (zu 5,2).

⁴⁴² Inst. III,7,7 (380 f.).

Eine solche Haltung – so ist Calvin zu verstehen – bringt die Parteien auf Augenhöhe und schützt vor paternalistischen Vereinnahmungen und herablassenden Urteilen. Wenn das Eigene zurückgestellt ist und das Wohlergehen des Anderen im Zentrum steht, ist wahre Zuwendung möglich.

Der Anspruch, der vom Liebesgebot ausgeht, ist total und kann in Calvins Augen weder ausgesetzt, eine Zeitlang sistiert noch erledigt werden. „Nein, es soll vielmehr jeder bei sich bedenken, dass er mit allem, was er ist und hat, seines Nächsten Schuldner ist – und dass sein Wohltun gegenüber dem Nächsten erst dann sein Ende findet, wenn sein Vermögen dazu aufhört; denn soweit sein Vermögen reicht, muss es auch nach der Regel der Liebe bestimmt sein!“⁴⁴³

Zusammenfassend kann bei Calvin von einer negativen und einer positiven Seite der Selbstverleugnung im Verhältnis zu den Mitmenschen gesprochen werden. Negativ gewendet bedeutet sie, dass die Christin keine Vorteile für sich mehr verfolgt; ihre eigenen Bedürfnisse und Wünsche stellt sie zurück. Dafür – das ist der positive Aspekt – wird der Christ offen für die Wünsche und Bedürfnisse anderer bzw. der Gemeinschaft. Sein Handeln bedient keine Eigeninteressen, sondern verfolgt das Wohlergehen aller. Insofern stirbt – um die Terminologie der Selbstverleugnung als Konkretion der *mortificatio* aufzunehmen – die selbstbezügliche Haltung des *homo incurvatus in se*, die im Umgang mit den Mitmenschen den besten Deal für sich selbst sucht, ab und wird im christlichen Leben durch einen die Versöhnung mit den Mitmenschen suchenden Habitus ersetzt.

Im Verhältnis zu Gott entwirft Calvin die Selbstverleugnung als Überwindung der großen Unruhe, die das menschliche Leben prägt. Dieses bewegt sich in seiner Darstellung zwischen Lust, Gier und Stolz, was Menschen nach Ehre und Macht streben lässt, und der Furcht vor dem sozialen und monetären Abstieg, vor Verachtung und Demütigung. „[D]er Mensch, geboren von der Frau, kurzlebig und voller Unruhe“, heißt es in Hi 14,1. Weil sein Leben auf der Welt kurz ist, klammert sich der Mensch daran und wird zu einem „unersättliche[n] Abgrund; an allen Gütern dieser Welt hat er noch nicht genug“⁴⁴⁴. Das zwanghafte Streben nach mehr und noch mehr – „Dem Stolzen genügt ja kaum die ganze Welt. Einzelne sind von ihren Wahngebilden so aufgeblasen, dass sie beinahe auf die Sonne, Luft und Erde Anspruch erheben.“⁴⁴⁵ – lässt die Menschen in Calvins Augen vergessen, was wichtig ist und was ihnen Ruhe gäbe. Darum „müssen wir in der Welt entsagen und absterben, um von Gott durch sein Wort Leben zu empfangen. Das ist

⁴⁴³ Inst. III,7,7 (381).

⁴⁴⁴ HiobPr 251 (zu 14,1).

⁴⁴⁵ PsK AHS 1 505 (zu 49,15).

der einzige Weg, sich das Heil zu bewahren“⁴⁴⁶, wie Calvin in seiner Genesisauslegung notiert.

Um das Leben „angenehm und ruhig“⁴⁴⁷ führen zu können und um zu „Gleichmut und Geduld“⁴⁴⁸ zu gelangen, muss der Mensch diese „Regungen des Herzens“⁴⁴⁹ Gott ausliefern, damit dieser sie zähmt. Ein erster Schritt ist für Calvin, dass der Mensch aus dem Segen Gottes lebt und sich auf nichts anderes – vor allem nicht auf sich selbst – verlässt. Menschen können nur etwas erreichen, wenn Gott „das Gedeihen schenkt“⁴⁵⁰. Calvin präzisiert: Ohne Gott kann durchaus etwas – Reichtum und Macht – erreicht werden, nur wird es zu nichts Gutem führen, sondern dem Bösen dienen. Es lohnt sich, aus dem Segen Gottes zu leben, denn er führt „durch alle Hindernisse hindurch [...] und schenkt uns, dass uns alles fröhlich und glücklich ausgehe“⁴⁵¹. Noah dient Calvin als Vorbild. In der Arche und ohne Land in Sicht wurde er sicherlich von mancherlei Anfechtungen erschüttert: Warum dauert das so lange? Hat Gott mich vergessen? Dennoch hielt er an Gottes Verheißung fest und wurde dafür belohnt. „Auch wir sollen uns auf Gottes Verheißung verlassen, wenn er auch unser zu vergessen scheint. Endlich wird er eingreifen und an uns denken.“⁴⁵²

Der Gegensatz von Ruhe und Unruhe ist bei Calvin analog zum Gegensatz Glaube und Unglaube zu verstehen. Der Glaube, also die Ruhe, ist der Normalzustand, zu dem der Mensch ursprünglich geschaffen wurde. Insofern ist „Glaube kein Plus, sondern Unglaube ist ein Manko“⁴⁵³. Nur verwechseln dies die meisten. „Während alle Sterblichen eine natürliche Sehnsucht nach Glück haben, gehen sie doch nicht auf geradem Wege der Glückseligkeit entgegen, sondern wollen lieber auf zahllosen Irrwegen in ihr Verderben laufen.“⁴⁵⁴ Das Herz der Menschen ist unruhig, wird „bald da, bald dorthin fortgerissen“⁴⁵⁵. Und Augustin⁴⁵⁶ ist zum Greifen nah, wenn Calvin dazu bemerkt: „Denn es ist ein unruhiges Ding, bis Gott es an sich zieht und ihm eine stete und gleichmäßig gehorsame Haltung ver-

⁴⁴⁶ GenK 107 (zu 7,17).

⁴⁴⁷ Inst. III,7,8 (381).

⁴⁴⁸ Inst. III,7,8 (381).

⁴⁴⁹ Inst. III,7,8 (381).

⁴⁵⁰ Inst. III,7,8 (381).

⁴⁵¹ Inst. III,7,8 (381).

⁴⁵² GenK 109 (zu 8,1).

⁴⁵³ Selderhuis, Gott in der Mitte, 72.

⁴⁵⁴ PsK AHS 2 426 (zu 119,1).

⁴⁵⁵ PsK AHS 2 139 (zu 86,11).

⁴⁵⁶ „Du selber reizest an, dass Dich zu preisen Freude ist; denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis dass es seine Ruhe hat in Dir.“; Augustinus, Bekenntnisse, I,1,13.

leiht.“⁴⁵⁷ Durch Gottes Segen wird die Christin unabhängig von der Welt, von sich selbst und von der eigenen Sucht nach Ehre und Macht sowie von der Furcht vor Demütigung. Gottes Segen lässt sie mit guten Mitteln nach guten Dingen streben, also nach dem göttlichen Willen leben. Dementsprechend werden die Regungen und Neigungen – die Selbstsucht –, die zu Dingen führen, die Gott nicht will, gezügelt. Wenn etwas den Plänen der Menschen zuwiderläuft, können sie darauf vertrauen, dass Gott das Leben so lenkt, wie es ihrem Heil zuträglich ist, unabhängig davon, ob es sich kurzfristig für sie auf der Welt in Form von Erfolg und Reichtum auszahlt. So verstanden, ist Selbstverleugnung ein Weg zu Zuversicht und Gelassenheit. Mehr noch: Das Gelingen liegt in Gottes Hand, was zu einer dankbaren Haltung führt. Und es schenkt Trost in Momenten des Scheiterns, da dieses auf lange Sicht zu Gottes Plan gehört und darum mit Geduld ertragen wird. Diesen Aspekt denkt Calvin konsequent zu Ende. Rechte Selbstverleugnung bewährt sich gerade in Erfahrungen von Bösem: Krankheit, Krieg, Gefährdung der wirtschaftlichen Existenz, Tod. In Momenten, da Menschen sich und ihr Leben verfluchen, sollen sich Christen gemäß Calvin auf Gott konzentrieren, ihn nicht lästern, sondern zuversichtlich bleiben und sich auf seine Treue verlassen. Denn sie wissen, dass sie keinem blinden Schicksal ausgeliefert sind, sondern in der Hand Gottes sind, der „in herrlich geordneter Gerechtigkeit Gutes wie Böses“⁴⁵⁸ zuteilt.

3.4.8 „Übung unter dem Kreuze“: Prüfung von Gehorsam und Geduld

Der Segen Gottes führt alles zu einem guten Ende. Dieses Ideal bricht selbstverständlich mit den real empfundenen Irrungen und Wirrungen des menschlichen Lebens, in dem selten die Guten die Oberhand haben und so oft die Bösen gewinnen oder immerhin unverschämt reich sind. Calvin räumt ein, das Christsein nicht vor Leid und Übel schützt. „Ich gestehe, dass unser Leben in dieser Welt so reich ist an Leiden und so wechselvoll, dass fast kein Tag ohne Mühe und Schmerz vergeht; auch der zweifelhafte Ausgang aller unserer Schritte macht uns immer wieder ängstlich und furchtsam. Wohin daher auch die Menschen sich wenden mögen, überall umgibt sie ein Irrgarten von Übeln.“⁴⁵⁹ In diesem Irrgarten von Übeln müssen sich Christinnen bewähren und so ihr Maß an Selbstverleugnung unter Beweis stellen.⁴⁶⁰ Calvin spricht vom Kreuz, das Christen tragen müssen

⁴⁵⁷ PsK AHS 2 139 (zu 86,11).

⁴⁵⁸ Inst. III,7,10 (383).

⁴⁵⁹ PsK AHS 1 294 (zu 30,6).

⁴⁶⁰ Vgl. Zachman, *Deny Yourself*, 474.

(*tolerantia crucis*)⁴⁶¹, wie Christus sein Kreuz auf sich genommen hat. In Mt 16,24 sagt Jesus seinen Jüngern: „Wenn einer mir auf meinem Weg folgen will, verleugne er sich und nehme sein Kreuz auf sich, und so folge er mir.“ Auf diese Weise „erzieht Gott die Seinen [...], damit sie dem Bilde seines Sohnes gleichgestellt werden“⁴⁶². Jesus musste Gehorsam lernen, daraus folgert Calvin, müssen es seine Jüngerinnen auch. Gleichzeitig nehmen sie Anteil an seiner Auferstehung, was ihnen die Hoffnung eröffnet, dass alles Schlechte, das sie im Laufe ihres Lebens ereilt, ihrem Heil zudient.

Die Symptome des Kreuzes haben verschiedene Funktionen. Calvin stellt zwei in den Vordergrund: Stärkung des Glaubens und Strafe. Beides dient letztlich dazu, dass Menschen von sich selbst und der Welt unabhängig werden und ihr Heil und ihre Zuflucht bei Gott suchen. Als Indikator ihrer Unabhängigkeit dient die Frage, ob Menschen auf erlittenes Leid mit Gehorsam und Geduld reagieren. Das sind Gnadengaben Gottes, die dieser auf die Probe stellt, „damit sie nicht untätig im Innern verborgen bleiben“⁴⁶³. Auf diese Weise zeigt sich in Calvins Augen, ob das Unterordnen unter Gottes Willen nur ein Lippen- oder eben ein Tatbekenntnis ist. „Gehorsam heißt, anthropologisch gewandt: Verzicht auf eigenen Willen, Vernunft und äußeren Besitz, oder – theologisch gewandt: Unterwerfung unter Gottes Weisheit und Wille, Einsatz und Hingabe des Lebens zur Ehre Gottes.“⁴⁶⁴ Tjarko Stadtland zeigt, dass Calvins Gehorsamsbegriff über Gesetzesobservanz hinausgeht und das ideale Verhältnis von Gott und Mensch beschreibt.⁴⁶⁵ Das Leben der Seinen soll Gott ein wohlriechendes Opfer sein (Eph 5,2), das in Gehorsam und Lobpreis besteht. Ein solches Opfer ist den Menschen in Calvins Theologie möglich, wenn sie am Leben des Mittlers Jesus Christus teilhaben, der sein Leben als Opfer für alle hingegeben hat und damit den „Zugang zum Vater eröffnet“ und „uns gleichsam zu Teilhabern an seinem Priestertum“⁴⁶⁶ macht.⁴⁶⁷ „[I]n ihm sind wir Priester, bringen uns selbst und alles, was wir sind und haben, Gott zum Opfer dar, haben wir freien Zugang zu dem Allerheiligsten im Himmel, so dass all unsere Opfer an Gebet und Lobpreis, die wir zu bringen haben, vor Gott ein guter Geruch sind!“⁴⁶⁸ Das ist für Calvin das christliche Ideal. Und die christliche Hoffnung besteht darin, eines Tages das zu werden, was

⁴⁶¹ Vgl. Inst. III,8 (383–389).

⁴⁶² EvH 2 70 (zu Mt 16,24).

⁴⁶³ Inst. III,8,4 (385).

⁴⁶⁴ Stadtland, Rechtfertigung und Heiligung, 185.

⁴⁶⁵ Vgl. auch Kp. 3.5.3.

⁴⁶⁶ GK 29.

⁴⁶⁷ Vgl. Torrance, *The vicarious humanity*, 74 f.

⁴⁶⁸ Inst. II,15,6 (268).

Christinnen in Christus schon sind, „but meanwhile by a life in union with Christ, as members of His Body we are called to a daily life of conformity to Christ our head – to a life of daily *mortificatio* and *vivificatio* through the Spirit, by whom we are renewed in the image of God“⁴⁶⁹.

Im Leben auf der Welt neigen Menschen in Calvins Augen zur Selbstüberschätzung. Die kleinen und großen Übel erinnern sie daran, dass sie sich nicht selbst retten können und so „alles verkehrte Vertrauen auf das Fleisch von sich ablegen und zu Gottes Gnade ihre Zuflucht nehmen“⁴⁷⁰. Calvin geht davon aus, dass aus der darauffolgend von Gott erfahrenen Hilfe ein festeres Zutrauen und Zuversicht auf dieselbe erwächst. Diese „Übung unter dem Kreuze“⁴⁷¹ stärkt den Glauben und die Hoffnung. Selbstüberschätzung und Übermut sind gefährlich, weil sie jederzeit aufflammen können, wenn der Weg des Menschen allzu reibungslos verläuft. Calvin zieht zur Veranschaulichung den Vergleich zu Pferden: „Hat man sie einige Tage lang müßig stehen lassen und dabei gut genährt, dann lassen sie sich hernach vor Wildheit nicht mehr bändigen, erkennen auch ihren Reiter nicht mehr an, dessen Befehl sie zuvor doch gehorcht haben.“⁴⁷² Darum ist die ständige Übung in Gehorsam so wichtig für den Menschen und seine Freiheit von sich selbst. Denn es reicht in Calvins Augen nicht, nur äußerlich, nach Taten, Gehorsam zu üben. Die innere Haltung ist einmal mehr entscheidend – auch beim Pferd: „Denn auch ein trotziges und widerspenstiges Pferd trägt seinen Reiter; aber es trägt ihn nur ungern. Die Geduld der Gläubigen bedeutet also, dass sie das ihnen auferlegte Kreuz willig auf sich nehmen.“⁴⁷³

Gott züchtigt seine Kinder, jedoch – so betont Calvin – jedes nach seinen Kräften und wie es gut für es ist. Calvin sieht Gott als „himmlische[n] Arzt“⁴⁷⁴, der seine Patienten individuell nach ihren jeweiligen Krankheiten behandelt. Aber krank sind alle. Den Strafaspekt des Kreuztragens bestimmt Calvin daher weniger wiedergutmachend denn pädagogisch.⁴⁷⁵ Gott züchtigt zielorientiert und nach vorn gerichtet:

⁴⁶⁹ Torrance, *The vicarious humanity*, 80 (Hvb. i. O.).

⁴⁷⁰ Inst. III,8,2 (384).

⁴⁷¹ Inst. III,8,3 (384).

⁴⁷² Inst. III,8,5 (385).

⁴⁷³ EvH 2 71 (zu Mt 16,24).

⁴⁷⁴ Inst. III,8,5 (385).

⁴⁷⁵ Im Kommentar zu Jes 38,17 kommt dies explizit zur Geltung: „Was Gott vergeben hat, das rechnet er dann auch nicht zu. Und züchtigt er uns später nichtsdestominder, so tut er's nicht als Richter, vielmehr als Vater, um seine Kinder zu erziehen und in Pflicht zu halten.“; JesK 80 (zu 38,17). Vgl. Faber, *Symphonie*, 450f.

Denn wenn Gott die Gläubigen züchtigt, dann hat er dabei nicht im Auge, was sie verdient haben, sondern was ihnen in Zukunft heilsam ist. Er ist mehr ein Arzt denn ein Richter. [...] Und wenn er trotzdem die straft, die er in Gnaden angenommen hat, dann darf man darin nicht die Vergeltung für eine begangene Sünde sehen, sondern streng genommen ist es eine heilsame Züchtigung für die Zukunft.⁴⁷⁶

Insofern begegnen Christen ihrem Kreuz willig mit Geduld und Gehorsam, weil sie gewiss sind, dass es ihnen langfristig zum Besten dient. Gleichwohl wohnt dem Strafhandeln Gottes der Aspekt der Sündenerkenntnis inne. Alle werden, wenn sie ehrlich sind, etwas in ihrem Leben finden, wofür sie eine Strafe verdient haben. Gottes Züchtigung regt dann zur Buße und zur Demut an.⁴⁷⁷ „Dabei wollen wir uns merken, dass Menschen, die sich geduldig unter die Mühsal beugen, einen gottwohlgefälligen Gehorsam leisten, – sofern nämlich das Tragen des Kreuzes mit Sündenerkenntnis verbunden ist, die sie zur Demut anleitet.“⁴⁷⁸ Aber dies ist bei Calvin ein untergeordneter Effekt. Gott „schickt uns die Trübsal nicht, um uns zu verderben oder zugrundezurichten, sondern vielmehr, um uns von der Verdammnis der Welt freizumachen.“⁴⁷⁹ Das Leid und das Böse sind nicht Selbstzweck. Der Gott, der die Wiedergeborenen auf die Probe stellt und sie züchtigend zur Demut anregt, ist ein gerechter Gott, also dient schließlich alles seiner Gerechtigkeit und Wahrheit.⁴⁸⁰ In Calvins Verständnis ist Verfolgung eine Auszeichnung. Zu verlieren gibt es letztlich nur Endliches und Weltliches – wovon der Christ sowieso frei sein soll –, während ein herrlicher Platz im Reich Gottes in Aussicht steht.⁴⁸¹ „Aber es ist nötig, dass wir in dieser Weise heftig erschüttert werden, damit wir von den falschen Hoffnungen frei werden, die den Glauben niederdrücken, uns am Leben hindern und uns durch ihre süße Torheit ganz betäuben.“⁴⁸²

Erst wenn die Bindungen an die Welt gelöst sind und sich die Christin ganz auf Gott ausrichtet und sich unter seinen Willen begibt, ist Leben im Vollsinn möglich. Alle anderen Formen von Leben sind gemäß Calvin Ausnahmезustand und defizitär. Die Logik, dass weltlicher Reichtum, Macht und Anerkennung wertvoll und erstrebenswert sind, muss nach Calvins Dafürhalten durchbrochen werden. Die Symptome des Kreuzes im Leben des Christen befördern diesen Prozess.

⁴⁷⁶ GenK 62 (zu 3,19).

⁴⁷⁷ Vgl. Inst. III,8,6 (385f).

⁴⁷⁸ GenK 60 (zu 3,19).

⁴⁷⁹ Inst. III,8,6 (386).

⁴⁸⁰ Vgl. Inst. III,8,11 (388f.).

⁴⁸¹ Vgl. Inst. III,8,7 (386).

⁴⁸² PsK AHS 1 297 (zu 30,8).

Calvin folgert sogar daraus, dass die Christin Übles in Dankbarkeit empfangen soll.⁴⁸³ Dankbarkeit heißt nicht ein frohes Herz und Geduld heißt nicht Taubheit oder Indifferenz. Schmerz und Trauer bleiben intensiv. Diese darf und soll der Christ zeigen – „damit niemand aus der Traurigkeit ein Laster machte“⁴⁸⁴! Um in Leid und Unglück nicht in Verzweiflung zu stürzen, gilt es sich nach Calvin vor Augen zu führen, wofür und für wen die Christin dies alles erleidet. Christliche Geduld zeigt sich, wo der Christ in der Anfechtung nicht zugrunde geht, sondern weiterhin an Gott festhält.⁴⁸⁵ Paradigmatisch für diese Haltung steht der Beter von Ps 22, der mit dem Schrei „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, bist fern meiner Rettung, den Worten meiner Klage?“ (Ps 22,2) einsetzt: „Ja wir sehen, dass er dem Glauben den Vorzug gibt, denn bevor er seiner Klage freien Lauf lässt, bricht er ihr schon die Spitze ab, indem er sich trotzdem zu seinem Gott flüchtet.“⁴⁸⁶

Das Kreuz, das Christinnen zu tragen haben, dient ihrem Heil. Calvin geht noch weiter: „Deshalb reicht uns unser lieber Vater auch an diesem Stück seinen Trost dar, indem er uns sagt, dass er eben durch das Kreuz, welches er uns zu tragen gibt, für unser Heil *sorgt*.“⁴⁸⁷ Darum können sie es tragen und Gott – in aller Trauer und in allem Schmerz – sogar dabei loben und dankbar sein.

3.4.9 Zusammenfassung & Ertrag

1. Der Glaube setzt die Buße aus sich heraus. Diese beschreibt den Prozess, in dem sich die erneuerten Menschen auf Gott ausrichten. Da Calvin die vollständige Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit ins Eschaton verlegt, bleibt dieser Prozess prinzipiell unabgeschlossen. Calvin kennzeichnet ihn durch eine Doppelbewegung, wovon die eine negativ und die andere positiv konnotiert ist: das Ablegen des alten Zustands und die Ausrichtung am neuen Zustand. Die Buße beschreibt Calvin als vornehmlich innerlichen Prozess der Kräftigung der Gottesbeziehung. Das heißt, Calvin geht es in erster Linie um Handlungsmaximen und Haltungen und erst in zweiter Linie um konkrete Moral.

⁴⁸³ Vgl. Inst. III,8,8 (386 f.).

⁴⁸⁴ Das betont Calvin gegen die stoische Auffassung, die Gleichgültigkeit gegenüber erlittenem Unheil als Ideal ansieht. Vgl. Inst. III,8,9 (387).

⁴⁸⁵ Vgl. Inst. III,8,10 (387 f.).

⁴⁸⁶ PsK AHS 1 210 f. (zu 22,2). Zu Calvins Auslegung von Ps 22 vgl. Harasta, Lob und Bitte, 132–137.

⁴⁸⁷ Vgl. Inst. III,8,11 (388 f.; Hvb. MF).

2. Seine Heiligungslehre baut Calvin auf dem Heiligkeitsimperativ aus Lev 19,2 auf. Das „Ihr sollt heilig sein“ bezieht Calvin auf die Gottebenbildlichkeit, es bleibt aber in seiner Konzeption nicht ohne Folgen für die konkrete Lebensgestaltung. Das Evangelium ist keine bloß geistlich und kognitiv zu erfassende Größe, sondern es soll zum Habitus werden.
3. Die negative Bewegung innerhalb der Heiligung veranschaulicht Calvin in der Praxis der Selbstverleugnung. Diese fundiert Calvin im durch die Erneuerung stattgefundenen Herrschaftswechsel im Leben der Menschen. Indem Gott als der eigentliche Bezugspunkt und als Begründung menschlichen Lebens erkannt wird, setzt sich in Calvins Logik ein Verfahren der Distanzierung von sich selbst und von den eigenen Zielen in Gang. Kurz: Der Narzissmus des Menschen wird durchbrochen.
4. Dieser Prozess hat Folgen auf zwei Ebenen: In Bezug auf die Sozialität der neuen Menschen erwartet Calvin einen Paradigmenwechsel von der Verfolgung von Eigeninteressen zum Einsatz der eigenen Ressourcen für die anderen, flankiert durch eine erhöhte Empathiefähigkeit für die Bedürfnisse der Mitmenschen. Für die Gottesbeziehung bedeutet Selbstverleugnung im Sinne Calvins, dass die neuen Menschen Gott als Grund und Ziel ihres Lebens er- und anerkennen und sich entsprechend allein auf ihn und sein Vorsehen verlassen. Negativ meint dies, dass alle weltlichen Güter in ihrem Wert für den Menschen herabgesetzt werden. Damit strebt Calvin jedoch einen positiven Nutzen an: Auf negative Erfahrungen kann der Mensch ruhig und gelassen reagieren, weil er weiß, dass sein eigentliches Ziel nicht in diesseitigen Dingen liegt.
5. Calvin radikalisiert seine Position durch die Lehre vom Kreuztragen. Selbstverleugnung bewährt sich in seinen Augen in schwierigen Momenten des Lebens. Calvin vertritt die These, dass Gott die Gottesbeziehung der neuen Menschen auf die Probe stellt und so ihren Gehorsam testet. Indem die Menschen in solchen Situationen die Fürsorge Gottes erfahren, stärkt das in den Augen Calvins ihren Glauben. Das hat für ihn die Konsequenz, dass die Christen Leid und Übel dankbar zu empfangen hätten.
6. Calvins Aussagen über das Leid und dessen Sinn und Zweck bewegen sich hart an der Grenze zur Leidverherrlichung, indem Calvin das Kreuztragen zu einem integralen Bestandteil der Gottesbeziehung macht und so das Leid quasi sakralisiert. An dieser Stelle zeigt sich die Unfähigkeit Calvins, Ambivalenzen in sein Gottesbild einzuzichnen. Gott ist in seinem Denken gut und gerecht und aufgrund seiner Allwirksamkeit muss alles, was auf der Welt geschieht, in Entsprechung zu diesen Gotteseigenschaften gebracht werden. Der Mensch hat alles demütig und dankbar zu (er-)tragen bzw. positiv zum Guten zu deuten.

7. Bei aller Kritik, die hier angebracht und nötig ist, hat dieses Teilstück von Calvins Theologie produktive Aspekte.⁴⁸⁸ Calvins bettet es in seine Lehre vom Trachten nach dem zukünftigen Leben ein, die im nächsten Kapitel ausgearbeitet wird. Calvin hat die Freiheit des Menschen im Blick, die für ihn insbesondere im Freisein von sich selbst und von einer ungesunden Bindung an die Welt besteht. Selbstbezogenes und auf die Welt fixiertes Leben ist in Calvins Augen defizitäres Leben, weil es verhindert, dass der Mensch sich ganz auf Gott ausrichtet. Damit zielt Calvin auf die Realisierung von Menschsein im Vollsinn. Ein zweiter Aspekt ist zu bedenken: Calvin nimmt mit dieser Lehre auf, dass das menschliche Leben im Allgemeinen und das christliche Leben im Besonderen in vielerlei Hinsicht angegriffen sind. Calvins eigene Biographie als Religionsflüchtling und als einer mit stark angegriffener Gesundheit dringt hier an die Oberfläche.

3.5 Der neue Mensch und sein Ziel: Der Geist setzt sich durch – langsam, aber sicher

Im letzten Kapitel lag das Augenmerk innerhalb von Calvins Buß- bzw. Heilungsverständnis auf dem Aspekt der *mortificatio*; dementsprechend konzentrierten sich die Ausführungen auf das, wovon der neue Mensch Abschied nehmen muss und wovon er frei werden soll. Nun erfolgt ein Perspektivwechsel auf die Bewegung der *vivificatio*. Die folgenden Abschnitte gehen den Fragen nach, wozu der Mensch in Calvins Heilungslehre positiv bestimmt ist, wozu er fähig ist und wie gut er es verwirklichen kann: Im Zentrum dieses Teilstücks von Calvins Theologie steht die Ausrichtung auf das künftige Leben als Ziel menschlichen Lebens. Darin sind die Möglichkeitsbedingung und die Motivation hinter der Selbstverleugnung und dem Kreuztragen enthalten. Daraus ergeben sich weiterführende Fragen: Was sind die Folgen für die körperliche Verfasstheit des gegenwärtigen Lebens? Die Ausrichtung am Jenseitigen führt in Calvins Ansatz zu keiner Indifferenz dem Diesseitigen gegenüber. Welche Rolle spielt auf diesem Hintergrund das Gesetz und was folgt daraus für den Gebrauch und Genuss der Annehmlichkeiten des Lebens? Menschliches Handeln kann in Calvins System keine Heilsrelevanz erlangen. Das führt zur Frage nach den guten Werken und

⁴⁸⁸ Sung Wook Chung unternimmt bspw. in einem evangelikalischen Kontext den Versuch, Calvins Lehre vom Kreuztragen für die Gegenwart und für unterschiedliche Weltgegenden fruchtbar zu machen. Vgl. Chung, Cross.

dem Subjekt der Heiligung. Schließlich bleibt die Frage, wie vollkommen ein christliches Leben nach Calvins Dafürhalten sein kann oder soll.

3.5.1 Das Leben nicht verschlingen: Leben im Lichte des Zukünftigen

Calvin hat der Eschatologie in der *Institutio* weder ein eigenes Buch noch ein eigenes Kapitel reserviert. Gleichwohl ist diese „von eschatologischen Grundgedanken durchzogen, ja, Calvin ist durch und durch von der Hoffnung auf Gottes herrliche Zukunft bewegt“⁴⁸⁹. Besonders im Abschnitt über die *Meditatio futurae vitae* kommt das zum Ausdruck. Otto Weber hat die Titelüberschrift von *Institutio* III,9 mit „Vom Trachten nach dem zukünftigen Leben“⁴⁹⁰ übersetzt. Trachten ist insofern eine passende Übertragung, als das Wortfeld *meditatio* im Abschnitt wenig mit stiller Kontemplation gemein hat. Es sind Wendungen, die sich mit Aktivität, Bewegung und mit der Überwindung von Widerständen verbinden. Insgesamt, resümiert Christian Link, handelt es sich bei der *meditatio* um „ein[en] existentielle[n] Vollzug“⁴⁹¹ des menschlichen Seins und Lebens. Dieser Vollzug ist nur in seinem eschatologischen Rahmen zu verstehen: „*Meditatio futurae vitae*‘ is not only a spiritual exercise, but designates the appropriate mental attitude or frame of mind with which the Christian ‚sees‘ and interprets *all* events in the world and in his own life, namely in terms of the eschaton, ‚the end.‘“⁴⁹² Calvin führt in diesem Kapitel aus, wie das gegenwärtige Leben nur mit Blick auf das zukünftige verstanden und gelebt werden kann. Obschon Calvins Eschatologie stark futurische Züge aufweist, liegt ihr eine Vertröstung auf die Ewigkeit, um die Leiden des Gegenwärtigen auszuhalten, ferne. Vielmehr entfaltet der Abschnitt, der der Gattung der *ars moriendi* zugeordnet werden kann, „die Relevanz der Eschatologie für das Leben des Einzelnen [...], und zwar im Hier und Jetzt“⁴⁹³. Die eröffnete Perspektive stellt das Leben in einen Sinnzusammenhang, insofern erhält die Passage eine pastorale, seelsorgerliche Dimension und stellt gleichzeitig einen Schlüssel für das Verständnis von Calvins Theologie bereit: Ihre Perspektive ist stets nach vorne, auf das Ziel gerichtet.

Der Genfer Katechismus von 1545 setzt mit der Frage ein: „Was ist der Sinn des menschlichen Lebens?“⁴⁹⁴ Die Antwort darauf – „Die Erkenntnis Gottes unseres

⁴⁸⁹ Plasger, Eschatologie, 84.

⁴⁹⁰ Titelüberschrift *Inst.* III,9 (389).

⁴⁹¹ Link, Finalität, 162.

⁴⁹² Oberman, *Initia*, 126.

⁴⁹³ Ferrario, *Meditatio*, 218.

⁴⁹⁴ GK 17: „*Quis humanae vitae praecipuus est finis?*“

Schöpfers.“⁴⁹⁵ – eröffnet bereits 1537 als Titel des ersten Abschnitts den Katechismus, wo sie dann explizit als Ziel menschlichen Lebens ausgewiesen wird.⁴⁹⁶ Menschen sind zielorientierte Geschöpfe. Ihr Ziel besteht in der vollständigen Erneuerung des Ebenbildes Gottes in ihnen, was jedoch erst in Gott selbst, im Eschaton, abgeschlossen ist. Dann besteht wahre Beziehung zwischen Gott und Mensch und wahre Gotteserkenntnis ist möglich. „Deshalb muss es die wichtigste Sorge und Bemühung unseres Lebens sein, Gott zu suchen, mit der ganzen Zuneigung unseres Herzens zu ihm zu streben und nirgends Ruhe zu finden als allein in ihm.“⁴⁹⁷ Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Calvin den Menschen als „zum Trachten nach dem himmlischen Leben“⁴⁹⁸ geschaffen erachtet.

Die Ausrichtung auf das zukünftige Leben impliziert eine Haltung dem gegenwärtigen gegenüber, in der dieses als mindere und hinfällige Form gilt. Calvin verfolgt zwei sich widerstrebende Absichten: Menschen sollen das Leben dankend als Geschenk Gottes annehmen, ihm aber gleichzeitig distanziert-ablehnend gegenüberstehen. Für letzteres sorgen die vielfältigen Leiden, die mit dem Tragen des Kreuzes einhergehen. Aus ihnen wächst die Einsicht, dass das Leben auf der Welt „unruhig, stürmisch und auf gar vielerlei Weise jämmerlich, dagegen in keiner Hinsicht wirklich glücklich [ist], und alles, was man als Güter dieses Lebens ansieht, ist unbeständig, flüchtig, eitel, mit vielen Übeln untermischt und durch sie verdorben“⁴⁹⁹. Daraus folgt, dass Menschen vom gegenwärtigen Leben nichts als Vergänglichkeit erwarten können, die sich in vielerlei Formen kundtut: Kampf, Trauer, Krankheiten etc. Dies bringt sie dazu, „das gegenwärtige Leben zu verachten, und so zum Trachten nach dem zukünftigen gereizt zu werden“⁵⁰⁰. Die unbestreitbaren Unannehmlichkeiten des Lebens identifiziert Calvin als der Stachel im Fleisch, der die Menschen aus ihrer Bequemlichkeit, sich in diesem Leben einzurichten, herausreißt und sie auf das eigentliche Ziel fokussiert, das im zukünftigen Leben liegt.

Calvins Emphase auf die Flüchtigkeit und Eitelkeit des gegenwärtigen Lebens gründet in seinem Verdacht, seine Mitmenschen liebten dieses Leben etwas zu sehr, was aus seiner Sicht gefährlich ist, weil er diese Liebe als trügerisch erachtet. Das Leben ist äußerst verführerisch und geizt bisweilen nicht mit Reizen. Wird dieses Leben aus der Perspektive des zukünftigen gelebt, rückt dies die Vorzüge

495 GK 17.

496 Vgl. GKG 139.

497 GKG 139.

498 Inst. I,15,6 (101).

499 Inst. III,9,1 (389).

500 Inst. III,9,1 (389).

des gegenwärtigen ins rechte Licht und setzt die Einsicht frei, dass das gegenwärtige nur „Rauch oder ein Schatten“⁵⁰¹ ist. Im Kommentar zu Ps 63,4 bezeichnet Calvin ein Leben, das abgesehen von Gott gelebt wird und sich auf Weltliches verlässt, als ein „geblendetes“.⁵⁰²

Unser eigenes Sein blendet unsere Augen derartig, dass wir gar nicht mehr sehen, wie allein Gottes Gnade uns aufrecht erhält. Während die Menschen also gemeinhin in ihrem Vertrauen auf irdische Hilfsmittel Gottes vergessen, erklärt David hier, dass es besser sei, mitten im Sterben sich auf Gottes Barmherzigkeit zu stützen, als voll Selbstvertrauen im Schein des Lebens zu wandeln. Der Sinn ist also nicht einfach der, dass das Leben ein kostbares, Gottes Barmherzigkeit und Güte aber ein noch kostbareres Gut sei. Vielmehr müssen wir den Gegensatz zwischen einem unversehrten Lebensstande, mit dem Menschen sich begnügen, und zwischen Gottes Barmherzigkeit im Auge behalten, welche bereits gleitende und fast in den Abgrund fallende Menschen greift und hält, und welche allein ausreicht, allen Mangel auszufüllen. Mögen andere im Überfluss des Reichtums und aller Hilfsmittel sitzen, mag ihr Leben auf alle Weise gesichert und geschützt sein, so ist dies alles nichts: denn es ist besser, allein von Gottes Barmherzigkeit abzuhängen, als in seinem eigenen Wesen sich auf scheinbar feste Stützen zu gründen. Mögen also die Gläubigen Mangel leiden, unter ungerechtem Druck stehen, in Krankheit dahinsiechen, Hunger und Durst leiden, durch viele Sorgen und Schmerzen gequält werden, so kann dies alles ihnen ihr Glück nicht rauben. Denn wenn sie Gottes Gnade haben, geht es ihnen gänzlich wohl.⁵⁰³

Calvin macht sich keine Illusionen darüber, was den Menschen näherliegt. Sind sie bei sich oder ihren Nahen mit Krankheit oder Tod konfrontiert, steigt ihr Bewusstsein für die Vergänglichkeit und Eitelkeit des Lebens und das stärkt wiederum „die Bereitschaft[,] sich ganz dem Trachten nach jenem kommenden, ewigen Leben [zu] widmen“⁵⁰⁴. Nur ist dieses Bewusstsein nicht nachhaltig. Schon sieht Calvin den Gedanken an die eigene Endlichkeit verdrängt und die Menschen frönen ihren Unsterblichkeitsphantasien: „Denn bei allem, was wir ins Werk setzen, tun wir so, als wollten wir hier auf Erden unsterblich werden!“⁵⁰⁵ Die Aufgabe, sein Kreuz zu tragen, bekommt geradezu den Charakter einer göttlichen Pädagogik. Dadurch werden die Menschen „von der allzugroßen Gier nach ihm [dem Leben, MF] frei gemacht, zu der wir [...] von Natur ganz von selbst geneigt sind“⁵⁰⁶. Für diese Gier findet Calvin im Psalmenkommentar eine starke Metapher: „So wird es keinem gottlosen Menschen gelten, dass er mit langem Leben

501 Inst. III,9,2 (390).

502 Vgl. Kraus, Leben und Tod, 54.

503 PsK AHS 1 612 (zu 63,4).

504 Inst. III,9,4 (391).

505 Inst. III,9,2 (390).

506 Inst. III,9,3 (391).

gesättigt wird; denn auch, wenn er tausend Jahre lebt, wird er nicht satt; er schlingt sein Leben hinunter und kennt in keinem Augenblick den Genuss der Güte Gottes, welche allein die Seele still macht.“⁵⁰⁷

Das Leben an sich stellt für Calvin nicht das Problem dar, vielmehr eine einseitige Fixierung darauf. Wenn Menschen versuchen, das Leben an sich zu reißen, werden sie es verfehlen und verpassen das eigentliche. Eine Verachtung des Lebens, wie sie Calvin einfordert, darf nicht mit Hass oder Verneinung verwechselt werden. Als eine der „Segnungen Gottes“⁵⁰⁸ deklariert Calvin das Leben als gute Gabe, für die Anlass zur Dankbarkeit besteht und die von den Menschen gebraucht werden darf und soll. Gott selbst schenkt tagtäglich die Mittel, um es zu erhalten. Darüber hinaus bezeichnet Calvin das Leben als Vorgeschmack auf das, was kommen wird, es bereitet „auf die Herrlichkeit des Himmelreichs“⁵⁰⁹ vor.

Calvins Haltung zum Leben ist dialektisch. Sie bewegt sich zwischen Verachtung und Gebrauch, Dankbarkeit und Geringschätzung. Er würdigt das gegenwärtige Leben als Segnung Gottes und ignoriert dessen Vorzüge nicht. Letzteres will Calvin jedoch nicht zu sehr betonen, um den Hang der Menschen zur Vergötzung des Lebens nicht zu verstärken.

„Es gibt kein Ding, das nicht danach strebt, sich zu erhalten! Das gebe ich durchaus zu, und ich behaupte, dass wir eben deshalb auf die zukünftige Unsterblichkeit schauen müssen; denn da wird uns ein bleibender Zustand zuteil, wie er auf Erden nirgendwo sichtbar ist!“⁵¹⁰ Die Uneindeutigkeit in diesem Leben mit all seinen Widersprüchen, Kämpfen und Krämpfen ist im künftigen „bleibend“ aufgehoben. Ein Christ kann daher nach Calvins Verständnis keine Angst vor dem Tod haben. Er kann „fröhlich in den Tod gehen“⁵¹¹, weil ihm „eine größere Hoffnung vor Augen“⁵¹² steht. Solche Aussagen tragen die Spuren von Todessehnsucht.⁵¹³ Dagegen spricht zweierlei: Calvin stellt einerseits klar, dass niemand außer Gott über Tod und Leben verfügen kann. Gott leben und sterben heißt, die Entscheidung darüber Gott zu überlassen. Zweitens dient die eschatologische Rahmung, also die hoffnungsvolle Aussicht auf das Reich Gottes, als Sinnstiftung und Trost im Diesseits. Calvin konzipiert seine futurische Eschatologie so, dass sie ihren Wert im Diesseits unter Beweis stellt. Die Aussicht auf Vollendung gibt dem Leben Sinn in Form einer Bestimmung, die handlungs-

507 PsK AHS 2 200 (zu 91,16).

508 Inst. III,9,3 (390).

509 Inst. III,9,3 (390).

510 Inst. III,9,5 (392).

511 Inst. III,9,5 (392).

512 2KorK 526 (zu 5,2).

513 Vgl. Inst. III,9,5 (391f.).

wirksam wird. Ohne Perspektive über den Tod hinaus wäre das Leben buchstäblich trostlos und „die Welt sich selbst überlassen“⁵¹⁴. Calvin eine lebensfeindliche Haltung zu unterstellen,⁵¹⁵ weil er den Weg zum Ziel unter den Begriffen Selbstverleugnung und Kreuztragen beschreibt, greift angesichts der *meditatio futurae vitae* zu kurz, wie etwa Karl Barth im Tambacher Vortrag anerkennt: „Pessimistische Diskreditierung des Diesseits und unserer Tätigkeit im Diesseits haben wir gerade *dann nicht* zu befürchten, wenn wir die Stellung des Christen in der Gesellschaft letztlich mit Calvin unter den Gesichtspunkt der *spes futurae vitae* stellen.“⁵¹⁶

Die Beterin steht paradigmatisch für eine Haltung, die in der Ausrichtung auf das Ziel besteht.⁵¹⁷ Im Gebet dringen „wir zu den Reichtümern durch, die bei dem himmlischen Vater für uns aufgehoben sind.“⁵¹⁸ Der Beter „tritt in das Heiligtum des Himmels ein und erinnert Gott persönlich an seine Verheißungen“⁵¹⁹. Seufzend ergreift er in zuversichtlicher Hoffnung, was für ihn bereit liegt. Das Gebet vergegenwärtigt das Schon-jetzt im Noch-nicht. Calvin verbindet das Gebet mit der Himmelfahrt Christi.⁵²⁰ Am Tag, an dem die irdische Geschichte Jesu zu Ende ist, beginnt das Bitten um sein Reich, an dem die Christen durch ihn bereits im Diesseits teilhaben. „[Wir] nehmen in ihm doch gewissermaßen schon die Erbschaft des ewigen Lebens wahr, weshalb seine Herrlichkeit uns in einer Weise der eigenen Herrlichkeit gewiss macht, dass unsere Hoffnung mit Recht als gegenwärtiger Besitz gelten kann.“⁵²¹ Betend vergewissern sich Christinnen ihrer Bestimmung, die dann in einer Lebensweise der Selbstverleugnung Gestalt gewinnt. Insofern hat Michael Beintker Recht mit seiner Beobachtung, dass die Lehre vom Gebet die Soteriologie in der *Institutio* abrundet.⁵²²

514 Plasger, Eschatologie, 87.

515 Prominent vertritt die Ritschl-Schule eine solche Calvinexegese. Vgl. dazu Plasger, Eschatologie, 81–84.

516 Barth, Christ, 547.

517 Vgl. dazu Link, Finalität, 175–178. Zum Gebet bei Calvin vgl. Harasta, Lob und Bitte, 112–142.

518 Inst. III,20,2 (469 f.).

519 Inst. III,20,2 (470).

520 Vgl. Inst. III,20,18 (484).

521 RömK 441.443 (zu 8,30).

522 Vgl. Beintker, Calvins Beitrag, 17.

3.5.2 Der Körper: Von einer baufälligen, wackligen Hütte zum Zuhause im Glück

Das Leben im Diesseits zeichnet sich durch seine zutiefst körperliche Verfasstheit aus. Was bedeuten die konsequente Ausrichtung auf das zukünftige Leben und die damit einhergehende Relativierung des gegenwärtigen in Calvins Theologie für die Wahrnehmung und Wertschätzung der körperlichen Existenz des Menschen? Wie versteht Calvin die Rolle des Körpers im Reich Gottes? Ist das Himmelreich ein rein geistig-seelisches? Es wäre eine Überforderung für Calvins Theologie, sie mit einer modernen Vorstellung von Körperlichkeit zu konfrontieren und Resultate auf moderne Fragen zu erwarten. Es findet sich bei ihm keine Theologie des Körpers. Calvins Beschäftigung damit ist beiläufig, nicht systematisch. Und das moderne Interesse am Körper und *Embodiment*-Ansätze in Philosophie und Theologie sind ihm gänzlich fremd.⁵²³ Seine Körperbetrachtungen werden sich zwangsläufig – in ihren Intentionen und Voraussetzungen – von solchen der heutigen Zeit unterscheiden.⁵²⁴ Gleichwohl ist eine Beschäftigung mit Calvins Körperauffassung ertragreich. Sie veranschaulicht seine Anthropologie und Soteriologie und fördert Überraschendes zu Tage.

Eine erste oberflächliche Sichtung endet für die moderne, körpersensible und ganzheitlich denkende Leserin ernüchternd: „Führt uns die Befreiung vom Leibe zu wahrer Freiheit – was ist dann dieser Leib anderes als ein Kerker?“⁵²⁵ Alida Sewell hat sich die Mühe gemacht und nachgezählt: 91-mal verwendet Calvin in seinem gesamten Werk diese Gefängnis-Metapher.⁵²⁶ Die zunächst sehr negative Sicht auf den Körper ist nachvollziehbar: Zu Calvins Lebzeiten war dieser ungleich stärker als heute von Krankheiten und Seuchen bedroht und angegriffen. Nicht zuletzt aufgrund seiner eigenen Erfahrungen mit vielfältigen körperlichen Gebrechen und einer angegriffenen Gesundheit erstaunt ein solcher Vergleich, der gleichzeitig die Hoffnung auf Erlösung transportiert, nicht. Eher ist es überraschend, dass Calvin überhaupt positive Aussagen über den Körper tätigt.⁵²⁷

⁵²³ Vgl. exemplarisch Etzel Müller/Weissenrieder, Verkörperung und Sigurdson, *Heavenly Bodies*.

⁵²⁴ Vgl. Sewell, *Calvin, the Body*, 7 f.

⁵²⁵ Inst. III,9,4 (391).

⁵²⁶ Vgl. Sewell, *Calvin, the Body*, 223–238.

⁵²⁷ Thomas Davis nimmt diese Beobachtung als Ausgangspunkt seiner Beschäftigung mit dem Körper bei Calvin. Er will nicht herausfinden, warum Calvin so viel Negatives über den Körper sagt, sondern will die Frage anders stellen: „Why does Calvin say anything *good* about the body? He has no reason to.“; Davis, *Not Hidden*, 408.

Die Metapher vom Körper als Gefängnis⁵²⁸ entlehnt Calvin bei Platon, der sie insbesondere im *Phaidon* im Zusammenhang mit Sokrates' Tod verwendet. Meistens weist Calvin aus, wenn er Platon als Gesprächspartner in seinen Argumentationen verwertet, ausgerechnet hier nicht. So gibt die Verwendung der Metapher Anlass zur Frage, inwieweit Calvin ein Platoniker sei und dessen Leib-Seele-Dualismus übernehme. Die Antwort darauf ist nicht eindeutig. Um sich dem Körperverständnis Calvins anzunähern, bietet sich eine zur allgemeinen Anthropologie analoge Vorgehensweise an.⁵²⁹ Der Körper wird von Calvin unterschiedlich perspektiviert je nachdem, ob er von ihm im Zusammenhang der Schöpfung, des Falls und des Zustandes danach oder der Auferstehung spricht.

3.5.2.1 Die Schöpfung – die Herberge der Seele und die Schönheit der Fingernägel

Calvin führt den Menschen in seiner Schöpfungstheologie als Meisterstück und Spiegel der Herrlichkeit Gottes ein.⁵³⁰ Der Körper ist davon nicht ausgenommen. Ausdrücklich bewundert Calvin die Kunstfertigkeit Gottes in dessen Schöpfung:⁵³¹ „[W]elch unvergleichliches Kunstwerk [strahlt] uns in der Gestalt des menschlichen Körpers entgegen. Wenn wir z. B. nur die Nägel betrachten: man könnte daran nichts ändern, ohne dass der Gebrauch der Finger erschwert würde und die Naturordnung empfindlich gestört wäre. Wie erst, wenn auch nur einzelne Glieder ganz entfernt würden?“⁵³² Die wohlgeordnete Konstruktion des menschlichen Körpers führt zum Gotteslob: „Ebenso erfordert es ausgezeichneten Scharfsinn, die innere Einheit, das Ebenmaß, die Schönheit und die Aufgabe der Organe des menschlichen Körpers mit der Genauigkeit eines Galenus⁵³³ festzustellen. Aber es

528 Ausführlich informiert Sewell über Calvins Verwendung der Gefängnis-Metapher. Vgl. Sewell, Calvin, the Body, 39–67.

529 Vgl. Kp. 3.2.2–3.2.4.

530 Vgl. Kp. 3.2.2.

531 Vgl. Selderhuis, Gott in der Mitte, 76.

532 PsK AHS 2 612 (zu 139,15).

533 Galen lebte im 2. Jh. und gilt als bedeutendster Arzt des Altertums. Seine Aufmerksamkeit gehört der Erhaltung der Gesundheit statt der Heilung von Krankheit. Gesundheit stellt für ihn einen graduellen Zustand eines Gleichgewichts dar. Er entwickelt auf der Basis der hippokratischen Qualitätenlehre ein Schema, in dem er die vier Elemente (Luft, Wasser, Erde und Feuer) mit den ursprünglichen Qualitäten (heiss/feucht, feucht/kalt, kalt/trocken und trocken/heiss), den vier wichtigen Organen (Herz, Gehirn, Milz und Leber) und den vier Körpersäften (Blut, Lymphe, schwarze und gelbe Galle) kombiniert. Aus den jeweiligen Mischverhältnissen leiten sich Temperamente (sanguinisch, phlegmatisch, melancholisch oder cholerisch) ab. Diese bestimmen die individuelle Beschaffenheit eines Körpers. Entscheidend für die Gesundheit ist die Ausgegli-

stimmen alle Betrachter in dem Bekenntnis überein, dass der menschliche Körper einen so sinnreichen Aufbau zeigt, dass der Schöpfer deswegen mit Recht wunderbar genannt wird.⁵³⁴ Calvin rechnet die körperliche Erscheinung sogar dem Ebenbild Gottes zu, denn „die äußere Gestalt, die uns von den Tieren unterscheidet und trennt, [verbindet] zugleich auch mit Gott“⁵³⁵.

Bei aller Hochachtung für den Körper bzw. für Gottes Werk, die in diesen Zitaten zum Ausdruck kommt, weist Calvin den Sitz der Imago klar der Seele zu, die an „äußeren Merkmalen sichtbar hervorschimmt“⁵³⁶. Der Mensch besteht aus Körper (Calvin unterscheidet nicht zwischen Leib und Körper) und unsterblicher Seele; eine Auffassung, die Calvin mit Platon teilt.⁵³⁷ Der menschliche Geist meint je nach Verwendung Unterschiedliches. Spricht Calvin im Dual Körper-Seele, ist der Geist deckungsgleich mit der Seele. In der Triade Seele-Geist-Körper beschreibt der Geist das Vermögen, Gut von Böse zu unterscheiden, also das Gewissen.⁵³⁸ Die Seele ist „ein unsterbliches, wenn auch geschaffenes Wesen, das des Menschen edlerer Teil ist.“⁵³⁹ Sie ist Sitz der herausragenden Fähigkeiten, Gott zu erkennen und das „Rechte, Gute, Anständige, das doch den körperlichen Sinnen verborgen ist“⁵⁴⁰, zu erfassen. Aufgrund dieses Vorzugs der Seele gegenüber dem Körper ist Calvin mehr darauf bedacht, die Seele als eigenständig zu beschreiben, als den Körper in seiner Eigenheit begreifen zu wollen. Der Körper ist „Herberge“⁵⁴¹ der Seele und verbindet sie mit dem Raum. Die Seele wiederum belebt und führt den Körper.⁵⁴²

chenheit der Körpersäfte. Das kann gesteuert werden durch das, was dem Körper zugeführt wird (Ernährung, Atmung, Arznei), was mit dem Körper getan wird (Sport, Schlafen, Sex etc.) oder was sonst auf den Körper einwirkt (Bäder, Salben etc.). Um länger und gesünder zu leben, gilt grundsätzlich die Regel, maßzuhalten, speziell was die Ernährung und die körperliche Ertüchtigung betrifft. Bis weit ins 19. Jh. hinein ist die Galen'sche Lehre von den vier Temperamenten für das Verständnis von der Individualität eines Körpers leitend. Vgl. Hädrich, Unsterblichkeitstechniken, 40–43 und Sarasin, Maschinen, 78. Calvin kannte offensichtlich Galens Lehre. Zu seiner Rezeption vgl. Sewell, Calvin, the Body, 69–71.

534 Inst. I,5,3 (30).

535 Inst. I,15,3 (98).

536 Inst. I,15,3 (98).

537 Vgl. Inst. I,15,6 (100).

538 Vgl. Inst. I,15,2 (96 f.). Vgl. dazu Miles, Theology, 307 f.

539 Inst. I,15,2 (96).

540 Inst. I,15,2 (97).

541 Inst. I,15,6 (100).

542 Vgl. zum Körper als Herberge der Seele Sewell, Calvin, the Body, 52–54 und Miles, Theology, 310.

3.5.2.2 Der Fall – Flucht aus dem Fleisch

Als unmittelbare Folge des Falls schämen sich die Menschen ob ihrer Nacktheit. So kommentiert Calvin Gen 2,25 – notabene zum Zustand vor dem Fall: „Bei den Menschen erscheint uns unanständig und ungehörig, was doch bei den Tieren uns keinen Augenblick Gedanken macht. Die Blöße scheint uns unverträglich mit der Menschenwürde, ja, es steht so, dass ein jeglicher sich seiner Nacktheit schämt, auch wenn sonst niemand gegenwärtig ist.“⁵⁴³ Nacktheit⁵⁴⁴ ist eng mit Schuld und Sünde verbunden. Die Scham, die Adam und Eva empfinden, als sie ihrer Nacktheit gewahr werden, interpretiert Calvin als Eingeständnis ihrer Schuld vor Gott: „Noch sind sie nicht vor Gottes Richtstuhl gefordert; noch ist kein Verkläger da; aber ist nicht die Scham, die sie plötzlich empfinden, ein sicherer Beweis ihrer Schuld?“⁵⁴⁵ So ist es im ersten Abschnitt der *Institutio* die Nacktheit, die „unendlich viel Schande“⁵⁴⁶ offenbart. Im Körper zeigt sich Schuld, er ist aber nicht schuld. Es wäre gar „abwegig, dem Leib die Schuld am Verhängnis der Sünde zuzuschreiben“⁵⁴⁷. Der Körper „is the helpless victim, along with the soul, of the destructive hegemony of ‚flesh‘“⁵⁴⁸, wie Margaret Miles konstatiert. Das Fleisch darf bei Calvin nicht mit dem Körper in eins gesetzt werden. „Fleisch“ ist ein Beziehungsbegriff, der den gefallenen Zustand beschreibt. Der ganze Mensch ist Fleisch und weil er Fleisch ist, muss er wiedergeboren werden.⁵⁴⁹ Auch die Seele ist Fleisch. Calvin bezeichnet sie bisweilen als „Sumpf und eine Herberge alles Schmutzes“⁵⁵⁰. Das Fleisch als das, was „voller Bosheit und Verderbnis steckt“⁵⁵¹ und in der *mortificatio* abgetötet werden soll, stellt das Gegenüber zur *vivificatio* und zum Wirken des Geistes dar. „Denn obwohl sie Gott von Herzen und aus lauterer innerer Regung lieben, so halten doch die Lüste des Fleisches noch einen großen Teil des Herzens und der Seele in Beschlag, und die ziehen sie zurück und halten sie fest, so dass sie nicht in eilendem Lauf ihren Weg zu Gott nehmen können.“⁵⁵²

In diesem Kontext erweitert sich der Bedeutungshorizont der Gefängnis-Metapher. Das Gefängnis ist nicht auf den Körper reduziert, sondern meint grund-

⁵⁴³ GenK 38 (zu 2,25).

⁵⁴⁴ Vgl. dazu ausführlich Sewell, Calvin, the Body, 191–205.

⁵⁴⁵ GenK 50 (zu 3,7).

⁵⁴⁶ Inst. I,1,1 (23).

⁵⁴⁷ RömK 399 (zu 8,10).

⁵⁴⁸ Miles, Theology, 314.

⁵⁴⁹ Vgl. Inst. II,3,1 (151).

⁵⁵⁰ Inst. I,15,5 (100).

⁵⁵¹ Inst. III,3,8 (325).

⁵⁵² Inst. III,19,4 (461f.).

sätzlich die gefallene weltliche Existenz des Menschen – Calvin spricht an einer Stelle vom „Zelt des Fleisches“⁵⁵³. Diese Bedeutungsweisen überlappen sich in seinem Sprachgebrauch.⁵⁵⁴ Calvins Hauptfokus liegt aber auf der sündigen Natur, von der der Mensch frei werden soll. Die Seele muss dem Körper nicht entfliehen, weil dieser ontologisch defizitär wäre, sondern um von der Sünde loszukommen.⁵⁵⁵ Calvin denkt wiederum vom Ziel her, von der Auferstehung und vom zukünftigen Leben. So verwendet er die Gefängnis-Metapher oft mit einer eschatologischen Rahmung.⁵⁵⁶ Die Aussicht auf das künftige Leben und auf das ewige Zuhause bei Gott lässt die weltliche Form zwangsläufig als „unbeständige, gebrechliche, vergängliche, baufällige, welke, faule Hütte“⁵⁵⁷ erscheinen: „Wenn wir nun mit gutem Gewissen in Frieden und Ruhe dem Grab entgegengehen wollen, müssen wir uns auf Christi Auferstehung gründen; denn wenn wir in der Hoffnung auf ein besseres Leben sterben, fahren wir gern zu Gott; wenn uns eine unvergängliche Wohnung erwartet, fällt es uns nicht schwer, diese hinfällige Hütte zu verlassen.“⁵⁵⁸

Der „Leib“, der nach Röm 12,1 dem Herrn als Opfer darzubringen ist, meint „nicht nur Haut und Knochen, sondern die ganze Stofflichkeit, die unser Wesen ausmacht“⁵⁵⁹. Er ist eingeschlossen in die Gemeinschaft mit Christus und in die Auferstehungshoffnung. Der Umgang mit dem Körper affiziert also die Gottesbeziehung, entsprechend erwartet Calvin von ihm Heiligkeit: „Der Leib gehört dem Herrn. Christus ist uns gleich geworden und wir ihm, so dass wir in einem Leib mit ihm leben. Wer sich nun mit einer Hure einlässt, zerreißt die Gemeinschaft mit Christus, die nicht nur geistlich ist, sondern auch unsern Leib betrifft. Auf diese Gemeinschaft darf sich unsere Auferstehungshoffnung gründen.“⁵⁶⁰ Damit stellt sich die Frage nach dem Körper in der Auferstehung.

3.5.2.3 Die Auferstehung – Verwandlung in das Bild Christi

Die Auferstehung ist für Calvin kein rein geistiges Geschehen, der Körper ist in sie einbezogen. Calvin plädiert dezidiert für eine Kontinuität des diesseitigen Körpers mit dem zukünftigen, auferstandenen Körper. Diese Position macht er stark gegen

⁵⁵³ Inst. I,15,2 (96).

⁵⁵⁴ Vgl. Sewell, Calvin, the Body, 44 f.

⁵⁵⁵ Vgl. Dieleman, Body, 161.

⁵⁵⁶ Vgl. Sewell, Calvin, the Body, 39.

⁵⁵⁷ Inst. III,9,5 (392).

⁵⁵⁸ GenK 479 (zu 49,33).

⁵⁵⁹ RömK 621 (zu 12,1).

⁵⁶⁰ 1KorK 360 (zu 6,15).

solche, die behaupten, „die Seelen würden einst nicht die Leiber erhalten, mit denen sie jetzt angetan sind, sondern mit neuen und anderen ausgerüstet werden“⁵⁶¹. Vielmehr verändert sich die Qualität. Die Fleischlichkeit des gegenwärtigen Lebens wird abgestreift und „[w]ie ein Gewand legt sich die neue Herrlichkeit darum“⁵⁶²: „Den gegenwärtigen Leib regiert die Natur, den zukünftigen der Geist als göttliche lebensspendende Kraft. Der Leib bleibt ein und derselbe, aber seine Beschaffenheit ändert sich.“⁵⁶³ Aber – und das ist wichtig – die Beschaffenheit des Körpers verändert sich nicht so sehr, dass von einem neuen die Rede sein könnte: Der erklärte Leib „wird von dem gegenwärtigen nicht derartig verschieden sein, dass er gar nichts mehr von dessen Art beibehielte“⁵⁶⁴.

Die Vorstellung einer Integrität des Körpers durch Tod und Verwesung hindurch bereitet Schwierigkeiten, die sich nur im Glauben aufheben lassen: „Nur wer von Gott erleuchtet wird, kann es fassen, dass Leiber, die in der Erde verwesen oder durchs Feuer verbrannt oder von wilden Tieren zerrissen werden, nicht nur wiederhergestellt, sondern sogar in einen viel herrlicheren Zustand verwandelt werden.“⁵⁶⁵ Es wäre ein „Wahnwitz“ zu glauben, dass Gott die menschlichen Körper, die er „zu Tempeln geweiht hat“, „zu Staub werden lässt ohne jede Hoffnung auf Wiederherstellung“.⁵⁶⁶ Das Anliegen Calvins, mit toten Körpern sorgfältig und respektvoll umzugehen und sie ordentlich zu begraben, entspringt wohl dieser Kontinuitätsvorstellung.⁵⁶⁷ Die Verwesung steht nicht für Diskontinuität und aus ihr erwächst den Vorverstorbenen keinen Nachteil gegenüber denen, die am Tag der Auferstehung noch am Leben sind: „Der Unterschied besteht lediglich darin, dass diejenigen, welche entschlafen sind, für einen bestimmten Zeitraum die Leiblichkeit ganz einbüßen, während diejenigen, welche plötzlich erneuert werden, nichts als die alte Beschaffenheit ihrer Leiblichkeit verlieren.“⁵⁶⁸

In der Zwischenzeit von physischem Tod und Auferstehung ist die Seele bei Gott aufgehoben.⁵⁶⁹ Dann wird sie mit dem wiederhergestellten und vom Fleisch bzw. der Sünde gereinigten Körper vereinigt. Über die Beschaffenheit dieses zukünftigen Körpers will Calvin nicht spekulieren. Während Martin Luther äußerst

561 Inst. III,25,7 (555).

562 1KorK 467 (zu 15,53).

563 1KorK 464 (zu 15,44).

564 1KorK 463 (zu 15,37).

565 1KorK 463 (zu 15,35).

566 Inst. III,25,7 (555).

567 Vgl. Sewell, Calvin, the Body, 214.

568 1ThessK 381 (zu 4,16).

569 Vgl. PsK AHS 1 508 (zu 49,16). Vgl. dazu Dieleman, Body, 161.

farbige Vorstellungen eines Körpers mit Superkräften hatte,⁵⁷⁰ beschränkt sich Calvin auf die Vermutung, dass weder Stoffwechsel noch Fortpflanzung eine Rolle spielen werden:

[S]ie [die Kinder Gottes, MF] [werden] von aller Schwachheit dieses Lebens befreit sein; er [Christus, MF] hätte auch sagen können, sie würden den Bedürfnissen dieses vergänglichen, hinfälligen Lebens nicht mehr unterworfen sein. Lukas (vgl. 20,36) drückt die Art der Gleichheit [mit den Engeln, MF] noch deutlicher aus, indem er nämlich sagt, sie könnten nicht mehr sterben, und darum brauchte auch ihr Geschlecht nicht mehr weiter fortgepflanzt zu werden wie auf der Erde.⁵⁷¹

In der Auferstehung vollendet sich die Transformation in das Bild Christi und damit die vollständige Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen. Neben der Seele betrifft diese auch den Körper:

Wie die Natur, die jetzt das Übergewicht in uns hat, das Abbild Adams ist, so wird die himmlische Natur die Gestalt Christi an sich tragen; dann wird unsere Erneuerung ihr Ziel erreicht haben. Jetzt fangen wir in einem Leben der Wiedergeburt erst an, das Ebenbild Christi in uns aufzunehmen; wir werden von Tag zu Tag mehr in dasselbe verklärt. Aber erst dereinst wird die völlige Erneuerung an Leib und Seele geschehen. Dann wird vollendet, was jetzt noch im Anfang steht. Dann werden wir besitzen, was wir jetzt nur hoffen.⁵⁷²

Die Herrlichkeit erhält der zukünftige Körper dadurch, dass er „dem Leib Christi gleichgestaltet“⁵⁷³ wird. Diese Angleichung nimmt im Hier und Jetzt ihren Anfang. Kombiniert man diese Aussagen mit den Hinweisen auf den Respekt toten Körpern gegenüber, lässt dies auf eine gewisse Wertschätzung und Aufmerksamkeit Calvins gegenüber dem Körper als Teil der guten und schönen Schöpfung Gottes schließen, der es wert ist, dass Menschen sich darum kümmern. Das unterscheidet Calvin von Platon, der den Körper äußerst geringschätzt, und eine Lebensweise, die auf Gesundheit und Körperpflege achtgibt, kritisiert.⁵⁷⁴ Gleichzeitig darf man die Aussagen Calvins zum Körper nicht überbewerten. Zweifellos

570 „Wir aber wissen, so schwach er itzt ist, on alle krafft und vermuegen, wenn er jm grab ligt, so starck wird er hernach werden, wenn die zeit kompt, das er mit einem finger wird diese kyrchen tragen, mit einer zee einen thurn versetzen koennen und mit einem grossen berg spielen wie die kinder mit einem pallen und jnn einem nu bis an die wolcken springen odder über hundert meil faren, Denn als denn sols eitel krafft heissen (wie itzt eitel schwacheit und unkrafft), das jm kein ding unmueglich sein wird“; WA 36, 657,24–31. Vgl. dazu Sewell, Calvin, the Body, 212 und Wimer, Trost, 178–182.

571 EvH 2 208 (zu Mt 22,29). Vgl. Sewell, Calvin, the Body, 212f.

572 1KorK 465 (zu 15,49).

573 PhilK 268 (zu 3,21).

574 Vgl. Hädrich, Unsterblichkeitstechniken, 34f.

ist er platonisch geprägt und übernimmt die Zweiteilung des Menschen in Körper und unsterblicher Seele; er verwendet die Gefängnismetapher und macht damit unmissverständlich klar, dass die Seele wichtiger ist als der Körper. Er setzt aber hie und da andere Akzente. Calvin betont die gegenseitige Angewiesenheit von Körper und Seele. Die Seele braucht ein Zuhause, der Körper ein belebendes Element. Sie gehören so eng zusammen, dass sie im Eschaton wiedervereinigt werden. Überhaupt ist die Ausrichtung auf das Zukünftige sowohl der Seele als auch des Körpers das Hauptaugenmerk Calvins. Die Seele ist nicht per se gut, sondern insofern sie, sprich ihre Anlagen und Fähigkeiten, auf Gott ausgerichtet ist, was erst in der Auferstehung vollständig der Fall sein wird. Ebenso gilt für den Körper, dass er nicht per se schlecht ist, sondern Teil des Meisterwerkes Mensch, der in der Auferstehung als derselbe wie vorher mit der Herrlichkeit Gottes bekleidet wird.

3.5.3 Kein Joch, sondern Ansporn: Das Gesetz und die Freiheit

Calvin hat bereits in seiner Auseinandersetzung mit den Libertinern gegen die Auffassung gekämpft, die Rechtfertigung allein aus Gnade dispensiere die Menschen von ihrer Verantwortung für ihr Handeln.⁵⁷⁵ Genauso wenig macht das Trachten nach der zukünftigen das Handeln in der gegenwärtigen Welt bedeutungslos. Das christliche Leben soll ein Gott wohlgefälliges Opfer und ein stetes Streben nach Heiligung sein. Hilfe und Anweisung erhalten die Christenmenschen vom Gesetz Gottes, das in Calvins Verständnis nicht in Konkurrenz zur Freiheit steht. Dieses Verhältnis gilt es zu entfalten.

Das Gesetz hat in Calvins Theologie neben seiner Funktion als „vollkommene[r] Richtschnur“ und „sichere[m] Wegweiser“⁵⁷⁶ für die Gestaltung des christlichen Lebens zusätzlich die prinzipielle Bedeutung als „Gestalt der Gottesverehrung“⁵⁷⁷. In dieser steht es grundsätzlich für die geordnete Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung⁵⁷⁸ und ist im Zusammenhang mit Calvins Bundestheologie zu sehen. Das Gesetz Moses erneuert den Bund, den Gott mit Abraham geschlossen hat, und hält „die Hoffnung auf das Heil in Christus lebendig“⁵⁷⁹. Das Gesetz des Alten Bundes ist ein „Vorgeschmack“ auf das, was „in Christus of-

⁵⁷⁵ Vgl. Kp. 3.3.2.2.

⁵⁷⁶ DtnPr 21 (zu 4,6 – 10).

⁵⁷⁷ Inst. II,71 (183).

⁵⁷⁸ Vgl. Venema, *Accepted and Renewed*, 229f.

⁵⁷⁹ Strohm, *Ethik*, 400.

fenbar geworden ist“⁵⁸⁰. In Christus wird der Alte Bund nicht obsolet, sondern er wird bekräftigt und auf Dauer gestellt. Christus ist die Erfüllung des Gesetzes, insofern in ihm dessen Absicht und Ziel vollständig sichtbar werden: „In ihm [Christus, MF] ist die Sache selbst zu erkennen, die vorher nur in Schattenbildern sichtbar war.“⁵⁸¹ Christus schafft also in Calvins Konzeption das Gesetz in keiner Art und Weise ab. Vielmehr ist von einem organischen Ineinandergreifen von Gesetz und Evangelium zu sprechen: „Um den Glauben an das Evangelium zu stärken, ist es nämlich wichtig zu hören, es sei nichts anderes als die Erfüllung des Gesetzes, so dass beide durch gegenseitige Übereinstimmung Gott als ihren gemeinsamen Urheber erkennen lassen.“⁵⁸² Die theologische Grundentscheidung, Gesetz und Evangelium aufeinander zu beziehen und nicht gegeneinander auszuspielen, schlägt sich in Calvins Verständnis vom dreifachen Gebrauch des Gesetzes nieder.

Zunächst hat das Gesetz überführenden Charakter. Es erinnert „jeden einzelnen an seine Ungerechtigkeit“⁵⁸³. Wie ein „Spiegel“, der „die Flecken und Runzeln unseres leiblichen Angesichts vor Augen“⁵⁸⁴ führt, macht das Gesetz die Verstrickung des menschlichen Daseins in die Sünde kenntlich. Die Sündenerkenntnis soll nicht dazu führen, „dass wir in Verzweiflung versinken und uns trostlos ins Verderben stürzen“⁵⁸⁵, sondern hat die pädagogische Absicht, dass die, die an Gott glauben, ausschließlich bei Gott Zuflucht suchen und auf seine Barmherzigkeit vertrauen lernen.

Den *zweiten* Gebrauch des Gesetzes bezieht Calvin auf die öffentliche Sicherheit. Damit nicht alle tun, was sie wollen, braucht es Regeln, die unter Androhung von Strafe durchgesetzt werden. Ansonsten würde „alles im Tumult durcheinanderkomm[en]“⁵⁸⁶. Diese Grundregeln ermöglichen ein friedliches Zusammenleben. Mehr nicht. Zur Gerechtigkeit vor Gott fehlen die innere Überzeugung und die Freiwilligkeit im Gehorsam.

Mit den beiden ersten Anwendungen des Gesetzes, dem *usus elencticus* und dem *usus politicus*, bewegt sich Calvin in der Nähe der Gesetzesauffassung Luthers. Ein eigenes Gepräge gewinnt er durch den dritten Gebrauch. Den *tertius usus legis*, den *usus legis in renatis*, bezeichnet er als den wichtigsten, weil er auf

⁵⁸⁰ Inst. II,7,1 (184).

⁵⁸¹ EvH 1 181 (zu Mt 5,17).

⁵⁸² EvH 1 182 (zu Mt 5,17).

⁵⁸³ Inst. II,7,6 (186).

⁵⁸⁴ Inst. II,7,7 (187).

⁵⁸⁵ Inst. II,7,8 (188).

⁵⁸⁶ Inst. II,7,10 (189).

den „eigentlichen Zweck“⁵⁸⁷ des Gesetzes zielt. Er dient den neuen Menschen, also den bereits wiedergeborenen, die „durch die Leitung des Geistes so gesinnt sind und gewillt, dass sie Gott gern gehorchen möchten“⁵⁸⁸, zur Belehrung und Ermahnung. Beides ist nötig, stehen die Heiligen doch noch immer unter dem Einflussbereich der Sünde und der Wille Gottes ist ihnen noch nicht vollständig erschlossen. Das Gesetz befördert einerseits die „reinere[] Erkenntnis“⁵⁸⁹ von letzterem. Der Ermahnung bedürfen sie andererseits, um der „Trägheit des Fleisches“⁵⁹⁰ beizukommen und um auf dem „schlüpfrigen Weg der Sünde und des Ungehorsams“⁵⁹¹ umzukehren. Das Gesetz weist den neuen Menschen den Weg zu Gott und zu ihrem Ziel. Gott „erquickt“⁵⁹² ihre Seele durch das Gesetz. Das erreicht Gott gemäß Calvin durch Lockung, nicht durch Drill: „Denn es [das Gesetz, MF] wirkt an uns nicht wie ein harter Treiber, der nur zufrieden ist, wenn das volle Maß erreicht ist, sondern es zeigt uns bei aller Ermahnung zur Vollkommenheit das Ziel, zu dem alle Zeit unseres Lebens zu laufen nützlich und unseres Amtes ist.“⁵⁹³

Das Ziel bzw. genauer: der Geist beseelt das Gesetz, sein Buchstabe ist von untergeordneter Bedeutung. Vor seiner Dekalogauslegung⁵⁹⁴ erklärt Calvin seine geistliche Exegese in einer hermeneutischen Vorbemerkung.⁵⁹⁵ „[I]n den Geboten und Verboten [ist] stets mehr enthalten, als mit Worten ausgedrückt wird“⁵⁹⁶. Damit die Auslegung nicht willkürlich wird, verweist Calvin auf die jeweilige Absicht des Ge- oder Verbotes, die zu erwägen ist; also es daraufhin zu befragen, „wozu es uns gegeben sei“⁵⁹⁷. Ein zweiter Hinweis auf die rechte Auslegung gibt die Anwendung des Umkehrschlusses. Ein Verbot ist gleichzeitig ein Gebot und umgekehrt. Wenn etwas verboten ist, ist das Gegenteil geboten; wenn etwas geboten ist, ist das Gegenteil verboten. Die Aufteilung des Dekalogs in zwei Tafeln gibt ebenso Aufschluss über dessen Absicht. Der erste Teil enthält die „Pflichten der Gottesverehrung“⁵⁹⁸. Ohne sie ist alles andere, sprich die zweite Hälfte, sinnlos:

587 Inst. II,7,12 (190).

588 Inst. II,7,12 (190).

589 Inst. II,7,12 (190).

590 Inst. II,7,12 (190).

591 Inst. II,7,12 (190).

592 PsK AHS 1 188 (zu 19,8).

593 Inst. II,7,13 (191).

594 Vgl. Inst. II,8 (193 – 223).

595 Vgl. dazu Strohm, Ethik, 404 – 406.

596 Inst. II,8,8 (197).

597 Inst. II,8,8 (197).

598 Inst. II,8,11 (198).

Ohne Gottesverehrung ist es umsonst, sich der Gerechtigkeit zu rühmen: Es ist genau so unsinnig, wie wenn man einen Rumpf ohne Kopf als Bild der Schönheit darstellen wollte! Denn die Frömmigkeit ist nicht nur das vornehmste Stück der Gerechtigkeit, sondern geradezu ihre Seele, die selbst alles durchweht und belebt; und ohne Gottesfurcht können die Menschen auch unter sich nicht Gerechtigkeit und Liebe bewahren.⁵⁹⁹

Die zweite Tafel ist verbunden mit dem Gebot der Nächstenliebe und regelt die Gemeinschaft unter Menschen. Das Gesetz verdichtet sich also im Doppelgebot der Liebe.

Die hermeneutischen Überlegungen Calvins lassen sich an seiner Auslegung des sechsten Gebotes veranschaulichen. Das Tötungsverbot beruht einerseits darauf, dass der Mensch Gottes Ebenbild ist, darum muss „uns der andere Mensch heilig und unverletzlich“⁶⁰⁰ sein. Andererseits sind Menschen ihr eigen Fleisch und Blut und sie verlören ihre Menschlichkeit, wenn sie dieses nicht gegenseitig „schützen und erhalten“⁶⁰¹. Das Verbot ist zugleich das Gebot, „das Leben unseres Nächsten zu schützen, alles daranzusetzen, um ihm zum Wohlergehen zu verhelfen und Schaden von ihm abzuwenden, und ihm in aller Not und Gefahr beizustehen“⁶⁰². Der Mord ist zwar unbestreitbar eine böse Tat, aber sein „Keim liegt im Herzen, wenn es Zorn und Hass in sich trägt“⁶⁰³. Das Verbot gebietet also, wenn die Absicht des Gesetzgebers in Anschlag gebracht wird, sich von Zorn und Hass gegenüber den Nächsten zu befreien. Dahinter steht die Vorstellung von Christus als dem „besten Ausleger des Gesetzes“⁶⁰⁴, der es erfüllt, indem er es auf die Spitze treibt und die Liebe als „Wesenskern“⁶⁰⁵ der Gebote offenbart. Das Tötungsverbot bedeutet letztlich, „dass der Nächste verletzt wird, wenn man ihn in irgendeinerweise lieblos behandelt“⁶⁰⁶. Die Orientierung an Christus verdeutlicht den eschatologischen Charakter der Gebote. Durch die Besinnung auf ihre Absicht werden sie von „fleischlichen Vorstellungen“ befreit und führen zum „rechtmäßigen Gottesdienst, der da geistlich ist“⁶⁰⁷, wie Calvin im Zusammenhang des Bilderverbotes bemerkt.

Das Gesetz dient den neuen Menschen zum Heil, weil es sie zu einem Leben zu Gottes Ehre und zu einem guten Zusammenleben mit den Nächsten anleitet.

599 Inst. II,8,11 (198).

600 Inst. II,8,40 (213).

601 Inst. II,8,40 (213).

602 Inst. II,8,39 (213).

603 Inst. II,8,39 (213).

604 Inst. II,8,7 (196).

605 Plasger, Eschatologie, 95.

606 EvH 1 186 (zu Mt 5,21).

607 Inst. II,8,17 (202).

Diese Interpretation deckt sich inhaltlich mit Calvins Konzept von der Selbstverleugnung. Insofern ist das Gesetz nicht heteronom und der geforderte Gehorsam kein Zwang, sondern ein freiwilliger, der mit „Lust“ geleistet wird. „[E]s hebt sich also ein freiwilliger und fröhlicher Eifer, das Gesetz zu halten, von einem knechtischen und erzwungenen Gehorsam ab. Es ist nicht genug, ungefähr auf Gottes Gebote zu achten: man muss sie freudig ergreifen, und die Liebe zu ihnen muss durch ihre Süßigkeit alle Lockungen des Fleisches überwinden.“⁶⁰⁸

Recht verstanden – im Sinne der Selbstverleugnung – befreit das Gesetz die Wiedergeborenen von sich selbst und zu einem Leben für Gott und den Nächsten.⁶⁰⁹ Damit ist das Verständnis der spezifischen Freiheit der Christenmenschen angeschnitten.⁶¹⁰ Das Gesetz steht für Calvin nicht im Widerspruch zur Freiheit. Im Gegenteil: Der *tertius usus legis* ist „als Mittel der Freiheitsgestaltung auf dem Weg der Heiligung zu verstehen“⁶¹¹. „Das ganze Leben der Christen soll gewissermaßen ein Trachten nach Frömmigkeit sein; denn der Christ ist ja zur Heiligung berufen! (Eph 1,4; 1Thess 4,3). Das Amt des Gesetzes besteht nun darin, ihn an seine Verpflichtungen zu mahnen und ihn so zu eifrigem Ringen um Heiligung und Unschuld anzuspornen.“⁶¹² Das Gesetz spornt an, die Freiheit, die der Christin aus der Rechtfertigung erwächst, recht zu nutzen. Gott führt die Seinen mit Sanftmut zum Gehorsam. So geht der Geist „doch lieber mit freundlichen Ermahnungen und Bitten zu Werke als mit harten Forderungen; denn er wusste, dass er auf diesem Weg bei gelehrigen Schülern mehr ausrichten würde“⁶¹³. Calvin hat ein affirmatives Verständnis vom Gesetz und ein qualitatives von Freiheit.

Menschliche Freiheit denkt und versteht Calvin nur im Zusammenhang mit der göttlichen. Gottes Freiheit ist durch nichts eingeschränkt und seinem Wollen und Tun steht nichts im Weg. Gott erweist sich als verlässlicher Bundespartner, indem er in Einklang mit seinem Wesen und „in Übereinstimmung mit dem Gesetz, das er sich selbst gibt“⁶¹⁴, handelt. Freiheit für den neuen Menschen gibt es nur innerhalb dieses von Gott eingesetzten Bundes und seines Gesetzes. Die Wahl zwischen Gut und Böse steht dem Menschen nur im Urstand offen.⁶¹⁵ Nach dem Fall kann er nur das Böse wählen, weil er der Fähigkeit, das Gute zu wollen, verlustig ging. Als wiedergeborener, neuer Mensch ist sein Wille erneuert, was

⁶⁰⁸ PsK AHS 2 381 (zu 112,1). Vgl. dazu Selderhuis, Gott in der Mitte, 188 f.

⁶⁰⁹ Vgl. Schönberger, Gemeinschaft, 227.

⁶¹⁰ Vgl. Inst. III,19 (460–469).

⁶¹¹ Hofheinz, Ethik, 148.

⁶¹² Inst. III,19,2 (461).

⁶¹³ RömK 619 (zu 12,1).

⁶¹⁴ Scheiber, Freiheit, 195.

⁶¹⁵ Vgl. dazu Kp. 3.2.3.2 und Kp. 3.2.3.3.

bedeutet, dass er von Gott neu justiert wird. Gott „[erregt] in unserem Herzen Liebe, Verlangen und Trachten nach der Gerechtigkeit“ und schenkt „die Kraft zur Beharrlichkeit“.⁶¹⁶ Der Mensch erhält von Gott die Möglichkeit, das Gute zu wollen, es zu wählen und in die Tat umzusetzen.⁶¹⁷ Auf diesem Weg erleidet er Rückschläge und Fehltritte, doch Gott rechnet es ihm nicht an. Denn die Beziehung zwischen Gott und Mensch wurde von ersterem wiederhergestellt und sie kann nicht durch ein Fehlverhalten von letzterem zerstört werden, beruht sie doch allein auf Gottes Gnade. Darin bestehen die Befreiung und die Freiheit des Menschen bei Calvin: nicht mehr sündigen zu müssen, sondern das Gute zu wollen. Diese Freiheit beruht allein auf der Gnade Gottes und kann daher nicht in Konflikt mit dessen Freiheit geraten. Willensfreiheit im herkömmlichen Sinn ist daher dem Menschen nicht gegeben. Christliche Freiheit ist Freiheit zum Guten, was „nicht einfach eine moralisch höherwertige Freiheit als die Freiheit zum Bösen [ist], sondern nur sie ist Freiheit im eigentlichen Sinne, während letztere viel eher ‚Unfreiheit zum Guten‘ zu nennen wäre“⁶¹⁸. Aufgrund dieser dezidiert qualitativen Bestimmung vermeidet es Calvin, vom freien Willen zu sprechen, weil damit Assoziationen geweckt werden, die sich nicht mit seinem Verständnis von Freiheit vertragen.⁶¹⁹

Die neuen Menschen stehen nicht mehr unter dem Joch des Gesetzes, es bedeutet für sie nicht mehr Tod und Verderben, sondern es ist ihnen Anleitung und Hilfe für ein Leben in Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen. Diese neu gewonnene Freiheit schenkt ihnen eine „freudige[] Bereitwilligkeit zu gehorchen“⁶²⁰. Calvin begreift christliche Freiheit als eine geschenkte Freiheit zum Gehorsam.

3.5.4 Der Gebrauch des gegenwärtigen Lebens: Wandern mit leichtem Gepäck

Die christliche Freiheit bezieht sich neben Abstrakta wie Gesetz und Gehorsam auf ganz handfeste und alltägliche Dinge. Calvin nennt sie „äußerliche[] Dinge“⁶²¹ und meint damit Nahrungsmittel, Kleider und was die Erde sonst noch an Annehmlichkeiten bereithält. Sich über die Verwendung dieser weltlichen

⁶¹⁶ Inst. II,3,6 (156). Vgl. dazu und zum Folgenden Scheiber, Freiheit, 200–205.

⁶¹⁷ Vgl. Inst. II,2,26 (150).

⁶¹⁸ Scheiber, Freiheit, 205.

⁶¹⁹ Vgl. Scheiber, Freiheit, 201 f. Zur Debatte zwischen Calvin und Albert Pighius über den freien Willen vgl. Lane, Anthropology, 190–195 und ders., Mensch, 274–277.

⁶²⁰ Inst. III,19,4 (461).

⁶²¹ Inst. III,19,7 (463).

Güter zu verständigen, ist alles andere als banal, auch wenn – wie Calvin feststellt – „wir heutzutage sehr vielen Leuten albern vor[kommen], wenn wir darum streiten, dass uns der Fleischgenuß freisteht, dass wir gegenüber Feiertagen und Kleidern und anderen, wie unsere Gegner meinen, ‚bedeutungslosen Possen‘ frei sind“⁶²². Die Freiheit gegenüber diesen Dingen zu unterstreichen, ist ihm wichtig: Denn „[w]enn einer schon einmal zu zweifeln angefangen hat, ob er zu Tüchern, Hemden, Schnupftüchern und Tischtüchern Leinen brauchen darf, so wird er nachher schon nicht mehr sicher sein, ob ihm Hanf verstattet ist, und schließlich wird ihn selbst noch bei Werg der Zweifel überfallen!“⁶²³ So kann es sein, dass eine skrupulöse Christin sich weder Brot noch minderen Wein gönnt und es gar „für Sünde hält, über einen quer im Wege liegenden Grashalm zu gehen“⁶²⁴. Dabei sind all dies Dinge, die Gott geschaffen und den Menschen zum Gebrauch überlassen hat. „Wie groß aber ist die Anmaßung der Menschen, das zu verbieten, was Gott freundlich darreicht!“⁶²⁵ Das Leben darf, soll und muss gelebt und seine Güter dürfen gebraucht werden. Die Freiheit zum Gebrauch gibt jedoch keinen Aufschluss über das Wie des Gebrauchs. Diesen orientiert Calvin wiederum an der Ausrichtung auf das zukünftige Leben, die zum rechten Gebrauch des „gegenwärtige[n] Leben[s] und seine[r] Mittel“⁶²⁶ anleitet.

Im gegenwärtigen Leben befinden sich die neuen Menschen auf einer „Wanderschaft, auf der sie zum Himmelreich streben“⁶²⁷. Die Metapher von der Wanderschaft veranschaulicht Calvins Vorstellung einer christlichen Lebensführung gut. Man nimmt auf eine Wanderung nur das Nötigste mit, weil übermäßiges Gepäck unnötig beschweren würde. Zum Nötigsten gehört aber auch das kleine Zückerchen zur Motivation unterwegs. Menschen dürfen gemäß Calvin ihr Leben und seine Güter genießen. Damit die Wanderschaft auf Erden gelingt, „müssen [wir] also Maß halten, um jene Mittel mit reinem Gewissen zur Notdurft oder auch zum Genuss zu verwenden.“⁶²⁸ Mäßigung ist das zentrale Stichwort. Auf dem Grat zwischen Ausschweifung und übertriebener Askese⁶²⁹ sieht Calvin die Christen-

⁶²² Inst. III,19,7 (463).

⁶²³ Inst. III,19,7 (463).

⁶²⁴ Inst. III,19,7 (463).

⁶²⁵ 1TimK 487 (zu 4,3).

⁶²⁶ Titelüberschrift Inst. III,10 (393).

⁶²⁷ Inst. III,10,1 (393).

⁶²⁸ Inst. III,10,1 (393).

⁶²⁹ Calvin sah keinerlei Nutzen in asketischen Praktiken, auch in solchen nicht – wie etwa in jener seines Zeitgenossen Ignatius von Loyola –, die zum Ziel hatten, die Energie und Kräfte auf sich und Gott zu konzentrieren. Calvin interessierte sich schlicht nicht dafür. Vgl. Miles, *Theology*, 317 f.

menschen balancieren. „Wir befinden uns aber hier auf schlüpfrigem Boden, und man kann nach beiden Seiten sehr leicht abstürzen“⁶³⁰. Ein allfälliger Absturz ist nicht den Gütern anzulasten, sondern einem schlechten Umgang mit ihnen, der von einer falschen Gesinnung herrührt. „Der Gebrauch der Gaben Gottes geht nicht vom rechten Wege ab, wenn er sich auf den Zweck ausrichtet, zu dem uns der Geber selbst diese Gaben erschaffen und bestimmt hat.“⁶³¹ Gott hat in seine Gaben eine Absicht gelegt. Wenn der Christ dieser nacheifert, ist er auf dem richtigen Weg. Calvins Position ist nicht die Suche nach der goldenen Mitte zwischen Enthaltbarkeit und Ausschweifung. Er meint vielmehr einen „praktischen Gehorsam“⁶³², der sich in selbstverleugnender Haltung bewusst ist, dass die Güter gute Gaben Gottes sind. Freude über und Dankbarkeit für die Gaben zeigen den maßvollen und damit rechten Umgang.⁶³³

Nun hat der Schöpfer seine Gaben nicht geschaffen, um ausschließlich Grundbedürfnisse zu decken, „sondern auch für unser Ergötzen und unsere Freude“⁶³⁴. Nahrungsmittel stillen Hunger und Durst, aber sie sind ebenso Genussmittel. Kleider sorgen für ein „anmutiges Aussehen und Anständigkeit“⁶³⁵ und die Blumen hat Gott „mit solcher Lieblichkeit geziert, dass sie sich unseren Augen ganz von selber aufdrängt“ und er hat ihnen einen „so süßen Duft verliehen, dass unser Geruchssinn davon erfasst wird“⁶³⁶. All das hat Gott „über den notwendigen Gebrauch hinaus kostbar für uns gemacht“⁶³⁷. Wird dieser Aspekt vernachlässigt, wird der Mensch zu einem unempfindsamen „Klotz“⁶³⁸. In diesem „Überfluss“ erkennen die neuen Menschen „Gottes Gunst“ und seine Gnade, auf „dass sie, von seiner Vaterliebe überzeugt, nach dem wahren Erbteil trachten“.⁶³⁹

Wie in den anderen Stücken seiner Heiligungslehre ist Calvins Ziel, Gott als die einzige und wahre Quelle menschlichen Glücks und Heils auszuweisen.⁶⁴⁰ Dazu gehört, dass Christinnen den Genussaspekt nicht zu stark ausreizen und sich der „Begierde des Fleisches“⁶⁴¹ hingeben. Sonst schlägt das Pendel zurück

630 Inst. III,10,1 (393).

631 Inst. III,10,2 (394).

632 Schönberger, Gemeinschaft, 236. Schönberger grenzt die Calvin'sche Figur der Mäßigung gegen die aristotelische Auffassung der anzustrebenden Mitte ab.

633 Vgl. Selderhuis, Gott in der Mitte, 147.

634 Inst. III,10,2 (394).

635 Inst. III,10,2 (394).

636 Inst. III,10,2 (394).

637 Inst. III,10,2 (394).

638 Inst. III,10,3 (394).

639 PsK AHS 2 648 (zu 144,15).

640 Vgl. Selderhuis, Gott in der Mitte, 147.

641 Inst. III,10,3 (394).

ins Maßlose. Das vernebelt den Blick auf den Schöpfer und den eigentlichen Zweck in den Gütern und verleitet zu nicht pflichtgemäßem Handeln. Wenn derart viel gegessen und getrunken wird, „dass man stumpf oder zur Erfüllung der Pflichten der Frömmigkeit oder seines Berufs untüchtig wird“⁶⁴², gerät das sinnstiftende Ziel aus dem Blick. Bei allem Genuss und bei aller Freude müssen sich die Menschen stets den eigentlichen Zweck ihres Daseins vor Augen führen: „Und wenn wir einen wahren Überfluss aller Genüsse und Güter hätten, dennoch wäre unser Glück eitel und nichtig, wenn wir nicht durch Glauben hineindringen in Gottes himmlisches Reich. Dort ist uns ein größerer und höherer Segen aufbehalten.“⁶⁴³

Der rechte Gebrauch der irdischen Güter ergibt sich, wenn der Christ das gegenwärtige Leben im Licht des zukünftigen lebt. Wie das geht, erklärt Calvin anhand dreier (Faust-)Regeln:

Erstens leitet Calvin aus 1Kor 7,29–31 den Grundsatz ab, „diese Welt zu gebrauchen, als gebrauchten wir sie nicht“⁶⁴⁴. Das heißt, es gilt den Blick fest auf das Ziel zu richten und dabei „diese Welt nüchtern“ im Bewusstsein, dass sie „nur Schein“⁶⁴⁵ ist, zu gebrauchen. Diese Regel schützt vor eigensüchtigem Handeln. Kettet sich die Christin zu sehr an das Leben und die Welt, verliert sie die Ausrichtung. „Wer sich viel mit der Sorgfalt um seinen Leib befasst, der kümmert sich gewöhnlich um seine Seele nicht!“⁶⁴⁶ Der Christ soll frei von weltlichen und äußerlichen Dingen sein. Erst dann fördert der Gebrauch dieser Dinge das Leben und hemmt es nicht. *Zweitens* rät Calvin, dem Mangel mit Geduld und dem Überfluss mit Mäßigung zu begegnen. Es sind zwei Seiten derselben Medaille; wer Probleme mit der einen hat, wird Probleme mit der anderen haben. Lebt jemand in bescheidenen Verhältnissen und verzehrt sich nach einer luxuriösen Wohnung, wird er, sollte er zu einer kommen, damit prahlen. Oder ein anderes Beispiel: „Wenn einer sich in geringer Kleidung schämt, dann wird er sich in köstlichem Gewände brüsten“⁶⁴⁷. Die *dritte* Regel schließt unmittelbar an die zweite an und erinnert, dass den Menschen alles geschenkt und anvertraut ist und sie daher über ihren Gebrauch Rechenschaft ablegen müssen. Und zwar vor Gott, der von seinen Geschöpfen Besonnenheit und Mäßigung erwartet.

Eine letzte Konsequenz für die Gestaltung des christlichen Lebens, die aus dem Trachten nach dem Zukünftigen und der Gemeinschaft mit Gott folgt, ist der

⁶⁴² Inst. III,10,3 (394).

⁶⁴³ GenK 185 (zu 17,20).

⁶⁴⁴ Inst. III,10,4 (395).

⁶⁴⁵ 1KorK 375 (zu 7,31). Vgl. auch RömK 683 (zu 13,14).

⁶⁴⁶ Inst. III,10,4 (395).

⁶⁴⁷ Inst. III,10,5 (395).

dem Menschen zugewiesene Ort auf der Welt. Der neu geordneten Beziehung zu Gott korrespondiert ein Leben in geordneten Strukturen. Jede Christin hat einen Ort, an den sie Gott gestellt hat, einen „Beruf“⁶⁴⁸: „[D]enn es gibt keinen sichereren Weg zu einem glücklichen Leben, als wenn jeder einzelne, zufrieden mit dem von Gott ihm verordneten Lose, nicht selbst seines Glückes Schmied sein will, sondern still wartet, wie Gott ihn ruft: nicht mehr begehrt, als ihm zusteht, nicht ungestüm sich vordrängt oder hoch hinausstrebt, sondern an seinem Stande sich gern genügen lässt.“⁶⁴⁹ Zwei Lesarten sind hier möglich: *Ad bonam partem* interpretiert, bedeutet der Beruf des Christen, dass ihn dieser vor Hochmut schützt und ihn sicher auf dem Weg zum Heil geleitet. Analog zur Selbstverleugnung soll der Christ nicht begehren, was ihm nicht guttut. So wird er frei von den Begehrlichkeiten und Verlockungen des schönen Scheins des Lebens und kann sich auf das, was wirklich zählt, konzentrieren. Der Beruf ist so gesehen Inbegriff christlicher Freiheit. *Ad malam partem* gelesen, verbietet der Beruf soziale Mobilität und politische Veränderung. Die Möglichkeit aufzubegehren gegen ungerechte, ja gar tyrannische Machtstrukturen ist nicht vorgesehen: „Das Wort des himmlischen Richters dagegen spricht gegen den, der als Privatmann die Hand gegen einen Tyrannen erhoben hat, ein klares Verdammungsurteil.“⁶⁵⁰ Damit scheint Calvin unterdrückerische Systeme zu stützen. Freilich gelten für die Unterdrückten dieselben Regeln, und so kann der Beruf gleichzeitig als Schutz für Schwächere ausgelegt werden. Das deutet jedenfalls Calvins Kommentar zu Ps 119,34 an: „Die Welt hält nur diejenigen für klug, die gut für ihren Vorteil sorgen, in irdischen Geschäften sich scharfsinnig und gewandt beweisen, vielleicht auch schlau die Einfältigen zu betrügen wissen.“⁶⁵¹ Aber tatsächlich sind diejenigen klug, die „sich ganz der Leitung Gottes“⁶⁵² übergeben.

In keinem Fall aber redet Calvin einem fatalistischen, passiv-abwartendem Verharren das Wort. Das Leben soll gebraucht und aktiv gestaltet werden: „Der Menschen Arbeiten oder Streben oder Planen verwirft er [Gott, MF] nicht: der Eifer in der Erfüllung unserer Pflicht ist eine lobenswerte Eigenschaft. Gott will nicht, dass wir Klötzen gleichen oder auf der faulen Haut liegen, sondern dass wir gebrauchen und anwenden, was er uns gegeben hat.“⁶⁵³ Ein daraus abgeleitetes Arbeitsethos ist aber – ganz im Sinne von Ps 127 – nichts wert, wenn nicht Gott selbst das Gelingen in allem schenkt. Der Vorbehalt richtet sich gegen die, die sich

648 Inst. III,10,6 (395).

649 PsK AHS 2 563 (zu 131,1).

650 Inst. III,10,6 (396). Vgl. Miles, Theology, 305.

651 PsK AHS 2 441 (zu 119,34). Vgl. Selderhuis, Gott in der Mitte, 190.

652 PsK AHS 2 441 (zu 119,34).

653 PsK AHS 2 542 (zu 127,1).

zu viel auf das eigene Können einbilden. Für sie „gibt es nichts Heilsameres, als in die Schranken gewiesen zu werden“⁶⁵⁴. Gleichzeitig ist es eine Absage an alle, die meinen, sich mit harter Arbeit den Segen Gottes verdienen zu können. Der Segen Gottes ist Ansporn zur Arbeit, nicht deren Lohn.⁶⁵⁵ Wer sich im Leben an seinen Beruf hält und diesen zur Basis seines Handelns macht, ist auf dem richtigen Weg. „Denn wenn wir nur unserem Beruf gehorchen, so wird kein Werk so unansehnlich und gering sein, dass es nicht vor Gott leuchtet und für sehr köstlich gehalten wird!“⁶⁵⁶

3.5.5 Gottes Gnade und die Antwort des Menschen: Das Subjekt der Heiligung und die guten Werke

Wenn nicht der HERR das Haus baut, mühen sich umsonst, die daran bauen; wenn nicht der HERR die Stadt behütet, wacht der Hüter umsonst. Umsonst ist es, dass ihr früh aufsteht und spät euch niedersetzt, dass ihr Brot der Mühsal esst. Dem Seinen gibt er es im Schlaf. (Ps 127,1f.)

Was liegt im Vermögen der Menschen, wenn es um die Gestaltung und Heiligung ihres Lebens geht? Wenn das Gelingen von Gott geschenkt ist, was ist des Menschen Beitrag?⁶⁵⁷ Calvin setzt unhintergebar voraus, dass Gottes Gnade alleinwirksam ist.⁶⁵⁸ Der Mensch hat schlechterdings nichts zu seiner Rettung beizutragen und kann von sich aus nichts Gutes wollen, geschweige denn umsetzen. Die traditionelle „Unterscheidung zwischen einer ‚wirkenden‘ und einer ‚mitwirkenden‘ Gnade (gratia operans und gratia cooperans)“ erachtet Calvin als „ungeschickt und unglücklich“.⁶⁵⁹ Der Begriff der mitwirkenden Gnade insinuiert nach seinem Dafürhalten, dass der Mensch die Gnade Gottes vervollständigen könne oder unabhängig von ihr Gutes tun könne.⁶⁶⁰ Beides lehnt Calvin entschieden ab. Die Unterscheidung ist nur insofern sinnvoll, als sie die „Vielfältigkeit der Gnade zum Ausdruck“⁶⁶¹ bringt. „Gott vollende[t]“, so schließt Calvin an Augustin an, „mitwirkend, was er wirkend begonnen ha[t]“.⁶⁶² Gott bewirkt

⁶⁵⁴ PsK AHS 2 542 (zu 127,1).

⁶⁵⁵ Vgl. Selderhuis, Gott in der Mitte, 191.

⁶⁵⁶ Inst. III,10,6 (396).

⁶⁵⁷ Vgl. dazu auch Kp. 3.3.2.2.

⁶⁵⁸ Vgl. Scheiber, Freiheit, 202.

⁶⁵⁹ Inst. II,3,11 (160).

⁶⁶⁰ Vgl. Lane, Mensch, 283.

⁶⁶¹ Inst. II,3,11 (160).

⁶⁶² Inst. II,3,11 (160).

„das Wollen und das Vollbringen“ (Phil 2,13). Paulus lässt für Calvin keinen Zweifel daran, dass alles, was der Mensch an Gutem vollbringen kann, allein auf Gott zurückzuführen ist und diesem damit das „vollständige Lob“⁶⁶³ zusteht. Nur wenn des Menschen „Wille vom Geist Gottes regiert wird“⁶⁶⁴, kann er Gutes wollen und tun. Kurzum: Alles, was der neue Mensch kann und tut, „geschieht nicht aus eigenem Vermögen, sondern ist Gottes Werk an ihm“⁶⁶⁵.

Dementsprechend liegt die Heiligung außerhalb menschlicher Reichweite. Sie ist Gottes Werk: „Durch die Kraft dieses Geistes [Heiliger Geist, MF] wird alle Begehrlichkeit unseres Fleisches von Tag zu Tag mehr ertötet, wir aber werden geheiligt, das heißt: Wir werden dem Herrn zu wahrhaftiger Reinheit des Lebens geweiht, und zwar dadurch, dass unser Herz so gestaltet wird, dass es dem Gesetz Gottes Gehorsam leistet.“⁶⁶⁶ Gleichwohl zeigt sich in Calvins Konzeption der Heiligung eine vom Rechtfertigungsgeschehen, welches der Mensch gänzlich passiv erfährt, differenzierte Stufe von menschlicher Aktivität. Gott als Heiliger Geist ist und bleibt das eigentliche Subjekt in der Heiligung, aber sie kann nicht ohne Engagement des Menschen gedacht werden. Die neuen Menschen müssen „alle Tage“ gegen das sie noch immer bedrängende Fleisch „kämpfen“ und vor seinen Tücken „auf der Wacht liegen“.⁶⁶⁷ Die Heiligung durch den Geist Gottes verlangt, ja evoziert eine Antwort des geheiligten Menschen. Die durch Gott ermöglichte Gemeinschaft beruht auf Reziprozität. Die Menschen leisten ihren Beitrag durch dankbaren Gehorsam, der wiederum ermöglicht und bewirkt wird durch den zurechtbringenden Geist Gottes.⁶⁶⁸ Den menschlichen Beitrag zu Gottes Werk denkt Calvin keinesfalls kausal. Der Glaube wirkt nicht aus sich selbst heraus und selbstständig gute Werke. Die Rechtfertigung ist nicht das Erste, die Heiligung nicht das Zweite.⁶⁶⁹ Sie sind eine Gnade, verortet im Bund zwischen Gott und Mensch. In diesem Bund heiligt Gott den Menschen, und der Mensch ehrt Gott mit seiner gehorsamen und dankenden Antwort. Gott verherrlicht den Menschen, auf dass dieser ihn verherrlicht durch die in ihm durchscheinende Herrlichkeit Gottes.⁶⁷⁰ Faber spricht gar von einer „gegenseitige[n] Heiligung von Gott und Mensch im Bund“⁶⁷¹.

⁶⁶³ PhilK 241 (zu 2,13).

⁶⁶⁴ PhilK 241 (zu 2,13).

⁶⁶⁵ Scheiber, Freiheit, 203.

⁶⁶⁶ Inst. III,14,9 (426).

⁶⁶⁷ Inst. III,3,14 (329). Vgl. Beintker, Calvins Beitrag, 18 f.24 f.

⁶⁶⁸ Vgl. van Vlastuin, Be Renewed, 30 und Faber, Symphonie, 458–462.

⁶⁶⁹ Vgl. dazu Kp. 3.3.3.

⁶⁷⁰ Vgl. 2ThessK 409 (zu 1,12).

⁶⁷¹ Faber, Symphonie, 458.

Die guten Werke sind in die menschliche Antwort innerhalb des Bundesgeschehens eingebettet. Darum können Werke per se nicht auf Verdienst aus sein und Gerechtigkeit erheischen wollen.⁶⁷² Sie sind Antwort, nicht Appell.⁶⁷³ Das „Himmelreich [ist] nicht ein Lohn für Knechte, sondern ein Erbe für Kinder“⁶⁷⁴. So verwehrt sich Calvin gegenüber jeglichem Verdacht einer Gerechtigkeit nach Werken. Er interpretiert den Jakobusbrief nach dessen unter der Oberfläche liegenden Intentionen. Jakobus redet in Calvins Exegese nicht davon, „wie sich Menschen vor Gott Gerechtigkeit erwerben, sondern wie sie sich als Gerechte bewähren“⁶⁷⁵. Das christliche Leben selbst ist Thema und nicht seine Voraussetzungen.⁶⁷⁶ Christliches Leben ist Antwort auf Gottes rechtfertigendes und heiliges Handeln: „Wer aus wahren Glauben gerecht ist, der beweist seine Gerechtigkeit durch Gehorsam und gute Werke und nicht durch eine nackte, eingebilddete Larve des Glaubens!“⁶⁷⁷ Das Leben der Christinnen beschreibt Calvin als tätigen Gehorsam, welcher gute Werke hervorbringt. Als Motivation dahinter fungiert weder die Aussicht auf Lohn noch Selbstruhm. Der Christ handelt allein zur Ehre Gottes im Bewusstsein, dass Gott das Vollbringen schenkt. Eine Ausscheidung der Anteile Gottes und des Menschen an den Werken ist unmöglich und nicht sinnvoll. Denn sie werden von Menschen in der Gemeinschaft mit Gott unter Einbezug der menschlichen physischen und psychischen Eigenschaften und Fähigkeiten getan. „The Spirit does not simply inject grace into a person like a steroid shot, leaving the person to perform good works to their own abilities.“⁶⁷⁸ Aber in der Gemeinschaft mit Gott sind die Christen „able to act out of love for God and neighbour“⁶⁷⁹.

Die Werke bleiben in der Welt kontaminiert durch die fleischliche Verfasstheit der menschlichen Existenz und sind auf Vergebung angewiesen. Die sündhaften Anteile werden von Gott nicht zugerechnet, weil „Gott uns und alles, was wir sind und haben, in Christus anschaut“⁶⁸⁰. Calvin spricht deshalb davon, „dass nicht nur wir, sondern auch unsere Werke allein durch den Glauben gerechtfertigt werden“⁶⁸¹. Trotzdem sind die Werke „Zeugnisse dafür [...], dass Gott in uns wohnt

672 Vgl. zum Verständnis Calvins von den Werken und dem Lohn ausführlich Raith, *After Merit*.

673 Vgl. Faber, *Symphonie*, 461.

674 Inst. III,18,2 (453).

675 RömK 211 (zu 3,28).

676 Vgl. Beintker, Calvins Beitrag, 21 f.

677 Inst. III,17,12 (450).

678 Raith, *After Merit*, 130.

679 Raith, *After Merit*, 130.

680 Inst. III,17,10 (448).

681 Inst. III,17,10 (448).

und regiert“⁶⁸². Sie unterstützen und stärken den Glauben als „Zeichen des ihm zugewandten göttlichen Wohlwollens“⁶⁸³ und dienen als Beweis, „dass er [Gott, MF] uns den Geist der Kindschaft gegeben hat“⁶⁸⁴. In solchen Aussagen wurde die Anlage zum *Syllogismus practicus* gesehen. Diese ist zweifellos vorhanden, jedoch nicht von Calvin intendiert. Sein Fokus liegt nicht auf der Selbstvergewisserung der Christinnen, sondern auf ihrer Antwort im Bundesgeschehen. Die Werke sind nicht dazu da, sich des Heils zu vergewissern, sondern um Gott in dankbarem und freiem Gehorsam zu antworten.⁶⁸⁵

3.5.6 Dass der heutige Tag über den gestrigen siegen möge: Zur Frage der Vollkommenheit

Gott heiligt den Menschen, indem er in ihm sein Ebenbild wiederherstellt. Der neue Mensch antwortet darauf mit seinem Gehorsam. Gottes Handeln findet im christlichen Leben eine Entsprechung und Resonanz im Handeln des Menschen. Diese Zusammenhänge von Calvins Heilungslehre sind im bisherigen Durchgang hinlänglich deutlich geworden. Für die konkrete Gestaltung ihres Lebens bleibt für die Christin die Frage: Wie gut muss ich sein? Welchen Grad an Vollkommenheit soll das christliche Leben aufweisen zwischen der Verheißung, dass Gott das Gelingen schenkt, und dem Imperativ, dass das ganze Leben ein Gott wohlriechendes Opfer sein soll? Calvin äußert sich dazu sehr klar: „Indessen verlange ich nicht, dass die Lebensführung eines Christenmenschen nichts als das vollkommene Evangelium atme – obwohl das zu wünschen ist und wir uns notwendig darum mühen müssen.“⁶⁸⁶

Der Christ muss kein perfektes Leben führen. Es ist ihm in seiner fleischlichen Verfasstheit schlicht nicht möglich. Diesem prinzipiellen Grund entspricht der empirische Befund, wie ihn Calvin gegen die Libertiner anführt:⁶⁸⁷ „Aber der springende Punkt ist es doch zu wissen, ob die Wiedergeburt je in einem sterblichen Menschen vollkommen wurde. Ich behaupte, dass es seit der Schöpfung

682 Inst. III,14,18 (431).

683 Inst. III,14,18 (431).

684 Inst. III,14,18 (431).

685 Vgl. Faber, *Symphonie*, 446 f.

686 Inst. III,6,5 (375).

687 Calvin positioniert sich analog gegenüber täuferischen Gruppierungen. Die Behandlung der christlichen Freiheit im Anschluss an die Rechtfertigungslehre ist in diesem Kontext zu verstehen. Vgl. Stadland, *Rechtfertigung und Heiligung*, 205 und Schönberger, *Gemeinschaft*, 232–234.

der Erde nie einen einzigen solchen gegeben hat.“⁶⁸⁸ Gehörte die Vollkommenheit zu den Bedingungen des Christseins, wären die Kirchen leer, weil niemand dazugehören könnte, „ist doch kein einziger zu finden, der von jenem Ziel [der evangelischen Vollkommenheit, MF] nicht noch gar weit entfernt wäre; viele aber sind noch recht wenig vorwärtsgekommen, und doch hätten sie es nicht verdient, dass man sie ausschliesse“⁶⁸⁹. Das christliche Leben ist durch eine „konstitutive ‚Anfänglichkeit‘“⁶⁹⁰ gekennzeichnet. Der Christ kommt über den geringen Anfang des geforderten Gehorsams nicht hinaus.⁶⁹¹ Trotzdem bleibt Vollkommenheit das erstrebenswerte Ziel: „Wollte es freilich jemand seinem Gott an Heiligkeit gleich tun, so wäre dies ein wahnsinniges Nacheifern. Mag aber auch der Vollkommenste selbst hinter den Engeln noch weit zurückbleiben, so darf sich dadurch auch der Geringste nicht hindern lassen, in aller Schwachheit sich nach dem Vorbilde seines Gottes auszustrecken.“⁶⁹²

Die Konsequenz aus der nicht zu erreichenden Perfektion ist nicht, es einfach sein zu lassen. Calvin ist nicht defizitorientiert. Die Ausrichtung auf das Ziel baut in der Christin „eine fruchtbare Spannung auf“⁶⁹³, in der dieses attraktiv erscheint und Eifer weckt. Fortschritt und Verbesserung sind möglich und vorgesehen. Dazu braucht es Übung, Übung, Übung:⁶⁹⁴ „[U]nsere Unvollkommenheit [ist] der Grund, weshalb wir uns immer neu mit Lernen üben müssen“.⁶⁹⁵ Die prinzipielle Unvollkommenheit – „eine Schwachheit, dass sie [die meisten Menschen, MF] nur wankend und hinkend, ja auf dem Boden kriechend, bescheiden vorankommen“⁶⁹⁶ – dient nicht als Entschuldigung, gar nicht erst anzufangen. Calvin hat ein beständiges, kleinschrittiges Fortschreiten vor Augen. Jeder Christ nach seinen Kräften. „Niemandes Weg wird so unglücklich sein, dass er nicht alle Tage ein Stücklein hinter sich bringen könnte. Wir wollen aber nicht aufhören, danach zu

688 ConLib 355.

689 Inst. III,6,5 (375).

690 Baschera, Hinkkehr, 88.

691 Vgl. die Frage 114 des Heidelberger Katechismus: „Können aber die zu Gott Bekehrten diese Gebote vollkommen halten? – Nein, sondern es kommen auch die frömmsten Menschen in diesem Leben über einen geringen Anfang dieses Gehorsams nicht hinaus. Wohl aber beginnen sie, mit fester Absicht nicht nur nach einigen, sondern nach allen Geboten Gottes zu leben.“; Heidelberger Katechismus, 72.

692 MoseK 285 f. (zu Lev 19,1–2).

693 Faber, Symphonie, 452.

694 Vgl. Kp. 3.4.3.

695 Inst. III,2,20 (305).

696 Inst. III,6,5 (376).

streben, dass wir auf dem Wege des Herrn beständig etwas weiterkommen, wollen auch bei der Geringfügigkeit des Fortschritts nicht den Mut sinken lassen.“⁶⁹⁷

Christliches Leben bedeutet Engagement und Anstrengung. Fortschritt und ein Streben nach Verbesserung sind – wenngleich auf tiefem Niveau – vorgesehen. In dieser Sache ist es wichtig zu unterscheiden, wo es Wachstum geben kann und soll und wo nicht.⁶⁹⁸ Der Glaube und damit die Gemeinschaft mit Gott können in Calvins Anlage kein Gegenstand von Wachstum sein. Ein Mensch kann nicht *in* den Glauben wachsen. Die Grenze zwischen Glauben und Unglauben ist absolut, nicht graduell. Wohl aber kann eine Christin *im* Glauben wachsen. Die Gottesbeziehung vertieft sich durch das stetig wachsende Bewusstsein, ganz und gar auf Gott angewiesen zu sein. Ferner muss unterschieden werden zwischen einem Wachstum, das in der Zeit möglich ist, und der verheißenen Vollkommenheit im Eschaton. Die Heiligung besteht in den Bewegungen der *mortificatio* und der *vivificatio*, der Abtötung des Alten und der Durchsetzung des Neuen. Wenn Calvin die Heiligung als Prozess beschreibt, meint er damit nicht, dass das Neue durch den Geist erst sukzessive kommt, sondern es ist da und setzt sich durch. „Nicht das Neue wird *mehr*, wohl aber wird das Alte, das jeden Tag aufs Neue da ist, *weniger*.“⁶⁹⁹ Gleichzeitig steht für Calvin fest, dass das Fleisch nie ganz eliminiert werden kann; nicht im Hier und Jetzt. Die Christin kann insofern in der Einsicht in ihre eigene Unvollkommenheit wachsen. Dies ist gar diejenige Vollkommenheit, welche menschenmöglich ist, wie Calvin unter Bezug auf Augustin bemerkt: „Ihre [der Christen, MF] größte Vollkommenheit ist es indessen, wie Augustin sagt, zu akzeptieren, wie unvollkommen sie nun einmal sind, und ihre Schwächen vor Gott stets einzugestehen.“⁷⁰⁰

Die konsequente Zielorientierung Calvins verhindert eine Deutung, die sich an menschlichen Defiziten und Schwächen orientiert. Das Eingeständnis der Unvollkommenheit ist vielmehr eine Entlastungsstrategie, weil eine Vollkommenheitsforderung für den Christen eine allzu schwere Bürde wäre. Die Selbstverleugnung und das Kreuztragen – die Aspekte der *mortificatio* – sind stets eingebettet in das Trachten nach dem Zukünftigen, nach dem Reich Gottes und dem Heil. Und so ist das Trachten nach und das Fortschreiten in der Vollkommenheit in Calvins Denken begleitet durch die prinzipielle Unvollkommenheit, die nur Gott selbst durch seinen Geist aufheben kann und wird. Dass der Geist zum Sieg gelangt, ist keine offene Frage. Calvin betont in der Sache – umfang-

697 Inst. III,6,5 (376).

698 Vgl. dazu Wüstenberg, Wachstum.

699 Wüstenberg, Wachstum, 275 (Hvb. i. O.).

700 ConLib 355. Vgl. auch Inst. III,17,15 (452).

mäßig ist es mutmaßlich umgekehrt – stets die Befreiung zum Tun des Guten und nicht die Verzweiflung an der Aufarbeitung der Schuld. Die Rechtfertigung ist im Gegensatz zur Heiligung vollständig abgeschlossen. Die Heiligung gibt auf, das Leben nach vorn zu leben und nach Reinheit und dem Guten zu streben.⁷⁰¹ Sie ist die Bestimmung des Menschseins: „Durch die Kraft dieses Geistes wird alle Begehrlichkeit unseres Fleisches von Tag zu Tag mehr ertötet, wir aber werden geheiligt, das heißt: Wir werden dem Herrn zu wahrhafter Reinheit des Lebens geweiht, und zwar dadurch, dass unser Herz so gestaltet wird, dass es dem Gesetz Gehorsam leistet.“⁷⁰²

Ein ungeteiltes Herz ist entscheidender Baustein und Anfang im christlichen Leben. Es bedeutet in Calvins Verständnis, kein anderes Ziel zu haben, als Gott zu dienen und zu lieben „ohne Heuchelei“ und fern von „falsche[m] Schein“⁷⁰³, so dass „kein Platz ist für Gedanken, Wünsche und Absichten, die dieser Liebe [zu Gott, MF] entgegenstehen“⁷⁰⁴. Calvin nennt diese Haltung „Rechtschaffenheit“⁷⁰⁵. Niemand hat „in diesem irdischen Kerker des Leibes Kraft genug“⁷⁰⁶, um diese vollständig umzusetzen und „mit rechter Freudigkeit seinen Lauf dahinzueilen“⁷⁰⁷. „Mag auch das Weiterschreiten unseren Wünschen nicht entsprechen, so ist doch die Mühe nicht verloren, wenn nur der heutige Tag über den gestrigen Sieger bleibt.“⁷⁰⁸ Christliches Leben bedeutet, das Ziel, das Gott den Seinen verheißt, vor Augen zu haben und mit ganzem Herzen zu verfolgen. Obwohl das Ziel nicht aus eigener Kraft erreicht werden kann, hilft die Ausrichtung darauf, jeden Tag ein Stücklein weiterzukommen, obgleich dieser Fortschritt bisweilen verschwindend klein oder gar nicht vorhanden ist. Die Hoffnung ist, dass irgendwann – im Eschaton – vollkommene Gemeinschaft mit Gott realisiert ist. In dieser Ruhe ist keine Weiterentwicklung mehr nötig, dann ist Vollkommenheit erreicht.

3.5.7 Zusammenfassung & Ertrag

1. Die vollständige Erneuerung der Gottebenbildlichkeit im Eschaton wird in Calvins System vom neuen Menschen bereits im Diesseits antizipiert. Das

701 Vgl. Faber, *Symphonie*, 447–449.

702 Inst. III,14,9 (426).

703 Inst. III,6,5 (375). Vgl. auch ConLib 353 f.

704 GK 81.

705 Inst. III,6,5 (375).

706 Inst. III,6,5 (375).

707 Inst. III,6,5 (375).

708 Inst. III,6,5 (376).

wird für diesen auf zwei Ebenen handlungsrelevant. Einerseits wird dadurch sein Leben in eine Sinnperspektive gestellt, unter welcher sein Tun und Handeln in der Gegenwart bedeutungsvoll wird. Andererseits werden die Voraussetzungen und Bedingungen seines gegenwärtigen Lebens transparent, was dieses in die rechten Relationen rückt. Das Gegenwärtige verliert als das Vorläufige und zu Überwindende in Calvins Verständnis an Reiz, was für den Menschen einen Freiheitsgewinn darstellt, weil er sich dadurch nicht auf sein Leben fixiert und es nicht verabsolutiert.

2. Die Ziel- und Sinnperspektive des christlichen Lebens legt nach Calvin frei, warum ein Leben, das sich an weltlichen Maßstäben orientiert, ein defizitäres ist. Trotzdem und dem widersprechend versteht er es als ein Geschenk Gottes, das gebraucht und genossen werden darf und soll. Christliches Leben in Calvins Theologie bewegt sich in diesem Spannungsfeld von Welt und Himmel, Herkunft und Bestimmung, Potentialität und Aktualisierung.
3. Das Körperverständnis ist höchstens ein Nebenthema in Calvins Theologie. Gleichwohl ist bemerkenswert, wie Calvin den Körper in die Gottesbeziehung integriert und nicht ihn allein als fleischlich disqualifiziert, sondern die Seele ebenso davon betroffen macht. Der Körper wird in Calvins Verständnis im Eschaton erneuert und wieder mit der Seele verbunden. Calvins Argumentation von der handlungsrelevanten Antizipation des Künftigen (vgl. Punkt 1) kann so weitergedacht werden, dass der Umgang mit dem Körper von Bedeutung ist und den künftigen himmlischen avisiert. Gleichzeitig steckt darin eine Relativierung. Der Körper ist das, was den Menschen an die Welt bindet und ihm darf darum nicht zu viel Aufmerksamkeit zukommen.
4. Das Gesetz fungiert in Calvins Heiligungslehre als Wegleitung für das Leben der Wiedergeborenen. Der bei Calvin im Zentrum stehende dritte Gebrauch zielt auf den Sinn, den Gott in das Gesetz gelegt hat. Dieser liegt im Heil der Menschen. In dieser Denkanlage Calvins leisten die Menschen gern und freiwillig dem Gesetz Folge.
5. Das Leben und seine Vorzüge denkt Calvin als Geschenke Gottes, als Vorgesmack auf das, was im Eschaton auf die Menschen wartet. Dementsprechend sollen diese Gaben angenommen und verwendet werden. Entscheidend ist dabei die Haltung hinter dem Gebrauch. Die Güter dürfen nur als das vorletzte gebraucht werden. Sie sind nicht das Eigentliche.
6. Die Heiligung ist, was die menschliche Aktivität betrifft, bei Calvin ein differenziertes Geschehen. Grundsätzlich gilt: Gott heiligt den Menschen durch seinen Geist. Ganz passiv – wie in der Rechtfertigung – ist der Mensch jedoch nicht. Calvin denkt das Heiligungsgeschehen nicht ohne Engagement des Menschen. Was der Mensch tut, reflektiert seinen neuen Zustand. Er kann gute Werke tun. Diese sind jedoch – dem Zustand des Menschen entspre-

chend – nicht vollkommen, d. h. nicht frei von selbstsüchtigen Anteilen, und daher auf die Vergebung Gottes angewiesen.

7. Für Calvin ist das christliche Leben aufgrund der eschatologisch verankerten Vollendung ein prinzipiell unvollkommenes Leben. Das Ziel denkt Calvin für die neuen Menschen aber als so attraktiv, dass sich daraus ein Fortschritts- und Verbesserungsimpuls ergibt. Die Erfolgsaussichten sind für den Menschen allein gering, aber weil Gott das Subjekt der Heiligung ist, steht fest, dass der Mensch sein Ziel – im künftigen Leben – erreichen wird.

3.6 Der neue Mensch in Gemeinschaft: Hilfe auf dem Weg zum Ziel

Die bisherigen Ausführungen fokussierten den einzelnen Christen und sein (neues) Leben. Christinnen sind in Calvins Verständnis jedoch weit davon entfernt, Solistinnen zu sein. Wie bereits in der Entfaltung der Selbstverleugnungs-Thematik hinreichend deutlich wurde, bleibt Calvin nicht bei der Beziehung zu Gott stehen, sondern involviert die Mitmenschen – ungeachtet, ob sie der Kirche angehören oder nicht – gleichermaßen ins christliche Leben. Dahinter steht die Vorstellung, dass Menschen Wesen sind, die auf Gemeinschaft angelegt sind und daher „durch natürlichen Trieb dazu [neigen], diese Gemeinschaft zu erhalten und zu fördern“⁷⁰⁹. Was für die umfassende Menschenfamilie gilt, gilt umso mehr für die christliche Gemeinschaft, die Kirche.

Die Kirche gehört für Calvin konstitutiv zum christlichen Leben. Im Glaubensbekenntnis wird die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen apostrophiert, weil in ihr die Heiligen „nach der Ordnung zur Gemeinschaft mit Christus versammelt [werden], dass sie all die Wohltaten, die ihnen Gott gewährt, gegenseitig einander mitteilen“⁷¹⁰. Weil alle Anteil an Gottes Wohltaten haben, sind sie eine Gemeinschaft mit einem gemeinsamen Vater (Gott) und einem gemeinsamen Haupt (Christus): „[S]o zeigt er [Gott, MF] uns heute, dass wir Brüder sein müssen, weil unser Herr Jesus Christus der ganzen Welt den Frieden gebracht und Gott sich mit allen Kreaturen und mit allen Völkern versöhnt hat. Deshalb müssen wir an dieser Geschwisterschaft festhalten, die uns durch sein Blut zugeeignet ist und zu der Gott uns ruft.“⁷¹¹

⁷⁰⁹ Inst. II,2,13 (142).

⁷¹⁰ Inst. IV,1,3 (566).

⁷¹¹ DtnPr 141f. (zu 22,1–4).

Die enge Verbindung von Kirche und Christsein – „Wer also Gott zum Vater hat, der muss auch die Kirche zur Mutter haben“⁷¹² – begründet Calvin in der Hauptaufgabe der Kirche, die neuen Menschen, die „grobsinnig und träge, zudem auch von eitlen Verstande“⁷¹³ sind, auf dem Weg zum Ziel zu helfen. Dazu stellt Gott „äußerliche Hilfsmittel“ zur Verfügung, „um so unserer Schwachheit aufzuhelfen; und damit die Predigt des Evangeliums ihre Wirkung tut, hat er der Kirche diesen Schatz in Bewahrung gegeben“⁷¹⁴. In der Gemeinschaft untereinander und durch das Wirken des Heiligen Geistes in Wort und Sakrament wachsen die Christen in ihrem Glauben, bis sie zum Ziel vordringen. Insofern kommt der Kirche Heilsrelevanz zu: „Wer es ablehnt, ein Sohn der Kirche zu sein, der wird vergebens Gott seinen Vater nennen.“⁷¹⁵ Und: Niemand kann dem Herrn nahekommen, „der nicht mit seinen Brüdern freundlich verbunden ist.“⁷¹⁶ Das impliziert nicht, dass Calvin die Kirche als vollkommen denkt. Sie kann es gar nicht sein, wenn die Heiligkeit ihrer Glieder noch im Werden ist. Die Kirche wird wie ihre Glieder durch Christus geheiligt und was schon sichtbar ist, ist „bloß der Anfang dieser Heiligung [...], ihr Ende dagegen und ihre vollkommene Erfüllung wird dann vorhanden sein, wenn sie Christus, der Heilige der Heiligen, wahrhaft und vollkommen mit seiner Heiligkeit erfüllen wird“⁷¹⁷.

Die Kirche Gottes existiert, wo „Gottes Wort lauter gepredigt und gehört wird und die Sakramente nach der Einsetzung Gottes verwaltet werden“⁷¹⁸. Die Predigt des Evangeliums nimmt eine zentrale Stellung in Calvins Kirchenverständnis ein.⁷¹⁹ In ihr offenbart sich Gott. Obschon die Erkenntnis Gottes daraus durch die Unvollkommenheit des fleischlichen Zustandes gebrochen ist wie durch einen „Spiegel“⁷²⁰, ist sie „gewiss und wahr und hat nichts Trügerisches“⁷²¹. Das Wissen um Gottes gute Taten wird im Verkündigungszusammenhang der Kirche generiert. Gott hat die Kirche eingesetzt, damit die Menschen zum Glauben kommen und in ihm wachsen. Es ginge bestimmt auch ohne, aber das steht nicht zur Debatte: „Wir leugnen freilich nicht, dass wir durch die Kraft Gottes allein, ohne die Un-

712 Inst. IV,1,1 (565).

713 Inst. IV,1,1 (565).

714 Inst. IV,1,1 (565).

715 GalK 75 (zu 4,26).

716 1PetrK 238 (zu 3,7).

717 Inst. IV,8,12 (649).

718 Inst. IV,1,9 (571). Die *Confessio Augustana* formuliert identisch: „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.“; BSLK 61,3–6.

719 Vgl. Venema, *Accepted and Renewed*, 212.

720 1KorK 425 (zu 13,12).

721 1KorK 425 (zu 13,12).

terstützung durch Menschen, vollendet werden könnten; aber hier erörtern wir die Frage, was Gott gefallen, was Christus festgesetzt hat, nicht, was Gott alles kann.⁷²² Das Gelingen der Evangeliumskommunikation liegt selbstredend nicht an der Predigerin, sondern am Geist Gottes, der sie als sein Werkzeug in Anspruch nimmt. Ihre Predigt ist „unfruchtbar und vergeblich, wenn Gott sie nicht durch seinen Geist wirksam macht“⁷²³. Der Inhalt der Predigt ist die doppelte Gnade von Rechtfertigung und Heiligung. „Das heißt also, mit demselben Wort, mit dem uns Verzeihung gewährt wird, werden wir zugleich zur Buße aufgerufen.“⁷²⁴

Zur Predigt treten in Calvins Ekklesiologie die Sakramente als weitere äußere Mittel hinzu, mit denen Gott die Seinen auf dem Weg zum Ziel unterstützt: die Taufe und das Abendmahl.⁷²⁵ Grundsätzlich gilt: „Ein Sakrament ist ein äußeres Merkzeichen (symbolum), mit dem der Herr unserem Gewissen die Verheißungen seiner Freundlichkeit gegen uns versiegelt, um der Schwachheit unseres Glaubens eine Stütze zu bieten, und mit dem wiederum wir unsere Frömmigkeit gegen ihn sowohl vor seinem und der Engel Angesicht als auch vor den Menschen bezeugen.“⁷²⁶ Ein Sakrament ist ein Zeichen und eine Stütze; nicht mehr und nicht weniger. Calvin beschreitet einen Mittelweg zwischen einem Verständnis, das den Sakramenten jegliche Wirkung abspricht, und einem, das in ihnen eine beinahe magische Kraft verortet. Die Sakramente vermitteln nichts Zusätzliches zur Predigt. Das Evangelium ist nicht auf sie angewiesen. Denn es hängt allein an Christus. Die Sakramente flankieren die frohe Botschaft, aber diese könnte auch ohne sie ihre Wirkung entfalten.⁷²⁷

„Die Taufe ist ein Zeichen der Einweihung, durch das wir in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden, um in Christus eingeleibt und damit zu den Kindern Gottes gerechnet zu werden.“⁷²⁸ Die Taufe bezeichnet die Aufnahme in die Gemeinschaft der Heiligen und hat einen dreifachen Nutzen für den Glauben: *Zunächst* ist sie die „Urkunde“⁷²⁹ der Sündenvergebung, also der Grundlage für die erneuerte Beziehung mit Gott. In der Taufe erlangen die Christen „Erkenntnis und Gewissheit“⁷³⁰ der Erneuerung und Reinigung. *Zweitens* bezeichnet das Anteilnehmen an Christi Sterben und Auferstehen die *mortificatio* und *vivificatio* des

722 EphK 167 (zu 4,12).

723 1KorK 334 (zu 3,7). Vgl. dazu Venema, *Accepted and Renewed*, 214.

724 JohK 211 (zu 8,11).

725 Vgl. Venema, *Accepted and Renewed*, 215 – 221 und Schönberger, *Gemeinschaft*, 205 f.

726 Inst. IV,14,1 (717).

727 Vgl. Inst. IV,14,14 (725).

728 Inst. IV,15,1 (733).

729 Inst. IV,15,1 (733).

730 Inst. IV,15,2 (734).

christlichen Lebens, womit insbesondere das Wirken des Heiligen Geistes gemeint ist, welches „uns zu neuem Leben umgestaltet“⁷³¹. „So ist es der Geist Gottes, der uns eine neue Geburt schenkt, uns zu neuen Geschöpfen macht; aber weil seine Gnade uns verborgen ist, wird in der Taufe sichtbar sein Merkzeichen vor Augen geführt.“⁷³² Der *dritte* und die beiden anderen umfassende Nutzen, den die Christinnen vom Sakrament der Taufe haben, ist die Versiegelung ihrer Gemeinschaft mit Christus und damit die Gewissheit, „dass wir aller seiner Güter teilhaftig werden“⁷³³.

In der Taufe empfangen die Christen in Calvins Verständnis ein starkes Zeichen ihrer Eingliederung in die Gemeinschaft Gottes und der Initiation des christlichen Lebens in Gemeinschaft mit anderen. Im Abendmahl, dem zweiten „Hilfsmittel für unseren Glauben“⁷³⁴, ist Gott darum besorgt, seinen Kindern „im ganzen Laufe unseres Lebens Speise zu geben“⁷³⁵. Das Abendmahl verstetigt den Anfang, der in der Taufe symbolisiert ist, indem die Christinnen darin „Erquickung empfangen und dadurch immer wieder neue Kraft sammeln, bis wir zur himmlischen Unsterblichkeit gelangt sind“⁷³⁶. Im Abendmahl erfahren Christen „vollgültige Gemeinschaft“⁷³⁷ mit Christus. Die Art und Weise der Gegenwart Christi im Abendmahl bleibt für Calvin im Letzten ein Geheimnis:

Deshalb nehme ich hier die Wahrheit Gottes, auf die man sich sicher verlassen kann, ohne Widerrede an. Christus spricht es aus, dass sein Fleisch die Speise für meine Seele ist und sein Blut der Trank (Joh 6,53ff.). So biete ich ihm denn meine Seele dar, dass er sie mit solcher Nahrung speise! In seinem heiligen Abendmahl gebietet er mir, unter den Merkzeichen von Brot und Wein seinen Leib und sein Blut zu empfangen, zu essen und zu trinken. So zweifle ich denn nicht daran, dass er sie mir in Wahrheit darreicht und ich sie in Wahrheit empfangen.⁷³⁸

Werden Menschen durch die Predigt des Wortes Gottes zum Glauben und zur Buße gerufen, vertieft sich in den Sakramenten die Gemeinschaft mit Christus, und sie bezeichnen und bestätigen die Zuwendung Gottes.

Jede (irdische) Gemeinschaft – auch eine Gemeinschaft von Heiligen – funktioniert nur, wenn sie eine Ordnung hat; wenn Regeln existieren, die das

731 Inst. IV,15,5 (735).

732 TitK 617 (zu 3,5).

733 Inst. IV,15,6 (735).

734 Inst. IV,14,1 (717).

735 Inst. IV,17,1 (766).

736 Inst. IV,17,1 (766).

737 Inst. IV,17,7 (770).

738 Inst. IV,17,32 (791).

Zusammensein und -leben organisieren. Dem ausgebildeten Juristen Calvin war dies ein besonderes Anliegen. Innerhalb der kirchlichen Rechtsprechung,⁷³⁹ die um der „Aufrechterhaltung der Zucht, der Ehrbarkeit oder des Friedens“⁷⁴⁰ willen da ist, gilt im Grundsatz das Gesetz der Freiheit, zu der Christus die Seinen befreit hat. Das heißt, „keine Knechtschaft darf sie mehr festhalten, und keine Fesseln dürfen sie mehr binden“⁷⁴¹. Die Regeln ordnen das christliche Zusammenleben und haben keine darüberhinausgehenden Kompetenzen. Dementsprechend dürfen sie weder „für heilsnotwendig gehalten werden“, noch darf „die Frömmigkeit [...] auf ihnen beruhen“⁷⁴². Aber die Regeln sind dennoch da, um die Heiligung der neuen Menschen zu befördern. Calvin differenziert einen dreifachen Nutzen der sogenannten Kirchenzucht. Zunächst gilt es, der Ehre Gottes insofern Genüge zu tun, als Personen, „die einen schandbaren und lasterhaften Lebenswandel führen“⁷⁴³, ausgeschlossen werden, weil sie der Gemeinschaft insgesamt, aber insbesondere ihrem Haupt, Schaden zufügen. Dazu haben sie den Zweck, dass „die Guten“ nicht durch „schlechte Vorbilder von der rechten Lebensrichtung weggeleitet werden“⁷⁴⁴. Und schließlich halten die Regeln zur Reue und Buße an, indem sie die Betroffenen ihrer Bosheit überführen.

Die Kirche – und dies erklärt die Sorge und die Aufmerksamkeit, mit der Calvin sie behandelt, was für einen Reformator ja nicht selbstverständlich ist – ist geistliches Reich Gottes, Reich Gottes im Werden: So ist es deutlich, dass unter der ‚zukünftigen Welt‘ nicht bloß diejenige verstanden wird, auf welche wir nach der Auferstehung hoffen, sondern die, die mit dem Beginn des Reiches Christi ihren Anfang genommen hat; ihre Vollendung wird sie allerdings in der letzten Erlösung finden.“⁷⁴⁵ Sie ist eine Gemeinschaft der Heiligen. Als Leib Christi ist sie heilig, zwar nicht vollendet, aber unterwegs dazu. Jedes einzelne Mitglied und die Gemeinschaft als ganze sind auf dem Weg zum Ziel. Auf diesem Weg befördern sie sich gegenseitig. Durch Wort und Sakramente empfangen die Glieder Hilfe und wachsen in der Beziehung zu Gott, was ein entsprechendes Handeln nach sich zieht. Sie sind zum Tun des Guten in dankbarem Gehorsam Erneuerte und Be-

739 Vgl. dazu Venema, *Accepted and Renewed*, 222–226 und Leith, *Christian Life*, 178–184.

740 Inst. IV,10,1 (659).

741 Inst. IV,10,1 (659).

742 Inst. IV,10,27 (675).

743 Inst. IV,12,5 (690).

744 Inst. IV,12,5 (691).

745 HebrK 20 (zu 2,5).

freite.⁷⁴⁶ Für Calvin ist die Kirche der Raum, in dem die Heiligen in der Gemeinschaft untereinander einen Vorgeschmack auf das Zukünftige erhalten und so in ihrer Hoffnung darauf gestärkt und in die Verantwortung für ihr Tun im Gegenwärtigen gerufen werden.⁷⁴⁷

746 Aufgrund dieser Gegenläufigkeit spricht Eva-Maria Faber von einer „responsorische[n] Vermittlungsstruktur, in der dem göttlichen Handeln eine menschliche Antwort entspricht“; Faber, *Symphonie*, 334.

747 Vgl. Plasger, *Eschatologie*, 94–96.

4 Enhancement im Licht von Johannes Calvins Heilungslehre

Der erste Hauptteil dieser Untersuchung beschrieb Enhancement als Phänomen. Zunächst wurden die Extension und die Voraussetzungen der Begrifflichkeit reflektiert (2.1). Der nächste Schritt (2.2) behandelte die grundlegenden anthropologischen Fragen, die dadurch evoziert werden. Dabei wurde deutlich, dass die Beurteilung von Enhancement von den ihr zugrundeliegenden Menschenbildern bestimmt wird. Danach (2.3) zeigte sich im Abschnitt über die Kontextualität von Verbesserungsphänomenen, wie Leistungsdenken und Verschiebungen im Bereich der Erwerbsarbeit die Problematik perpetuieren. Der vierte Unterabschnitt (2.4) stellte das Begriffsfeld von Freiheit und Selbstbestimmung ins Zentrum. Enhancement setzt Menschen voraus, die sich selbst als frei erfahren und ihre Freiheit und die der anderen hochschätzen und verstärken wollen.

Der zweite Hauptteil führte in Johannes Calvins Theologie als Grundlage einer theologischen Reflexion der Enhancement-Debatte ein. Die Anthropologie des Reformators wurde entlang des heilsgeschichtlichen Dramas von Schöpfung, Fall und Erneuerung entwickelt (3.2). Die christologischen und pneumatologischen Bedingungen des neuen Menschen bei Calvin wurden geklärt (3.3), um dann (3.4) die Konstruktion des Lebens des neuen Menschen unter dem Gesichtspunkt der Selbstverleugnung als Prozess des Freiwerdens von seiner alten Konstitution nachzuvollziehen. Der nächste Schritt (3.5) stellte das individuelle Leben in Bezug auf das zukünftige Leben heraus und entfaltete den Fortschrittsgedanken des christlichen Lebens in einen gedachten Möglichkeitsraum hinein.

In der folgenden Relektüre werden die konzeptionellen Brücken von Calvins Heilungslehre zu den herausgestellten Topoi der Enhancement-Debatte aufgezeigt. Indem die Fragen, die durch die Debatte evoziert werden – die Frage nach dem Wert des Menschseins, nach Freiheit und Selbstbestimmung, nach Verbesserung und Leistung und nach Vollkommenheit – von Calvins Theologie her in den Blick genommen werden, soll die Debatte auf ihre eigenen Verstehensbedingungen und auf ihre normativen Verankerungen durchsichtig gemacht und je nachdem theologisch kritisierbar werden. Die Enhancement-Debatte rückt in ein neues Licht und Calvins Theologie entfaltet im Gegenzug ihre gegenwartshermeneutische Kraft.

4.1 Zur Frage des Menschen und dem Wert des Menschseins

Die anthropologischen Fragen wurden als die zentralen innerhalb der Enhancement-Debatte identifiziert.¹ Die biokonservativen und bioliberalen Positionen stehen bezüglich der menschlichen Natur einander kontrovers gegenüber. Beide Positionen werden nun von Calvin her befragt und eingeordnet.

4.1.1 Calvin, ein Biokonservativer? Die *Imago Dei* und der Faktor X

Sollen Menschen Mensch bleiben? Ist es wertvoll, Mensch zu sein und damit den Unvollkommenheiten der menschlichen Natur zu unterliegen? Die Bedenken biokonservativer Positionen knüpfen an religiöse Denkfiguren an, wenn sie den Gabecharakter oder die Würde des menschlichen Lebens für ihre Argumentationen heranziehen. Francis Fukuyama nimmt sogar explizit auf die Bedeutungsgelalte der christlichen Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen Bezug und versteht sein Konzept des „Faktor X“ als deren säkularisierte Variante. Er versucht, die Würde des Menschen zu begründen, ohne den Glauben an einen Schöpfergott voraussetzen zu müssen.² Ähnlich verfährt Michael Sandel, der einen „Sinn für das Geschenksein“³ zum Fundament der „moralischen Landschaft“⁴ macht, in die er die Begriffe Demut, Verantwortung und Solidarität einzeichnet. Dieser Sinn liegt für Sandel im Sein des Menschen als Geschöpf begründet. Als Schöpfungsinstanz kommen für ihn substituierbar das Schicksal, die Natur oder eben Gott in Frage.⁵ Fukuyama und Sandel konstruieren eine dem Menschen unverfügbare und für diesen konstitutive Ebene, von wo aus ihm Würde und Einzigartigkeit unverbrüchlich zukommen.

Ist Calvins Theologie mit der für sie zentralen Lehre von der *Imago Dei* und deren Implikation, dass der Mensch ein Meisterwerk ist und das Zentrum der Schöpfung bildet,⁶ anschlussfähig für eine biokonservative Position? Die Gottebenbildlichkeit des Menschen hat bei Calvin die Funktion, die Beziehung des Menschen zu Gott zu spezifizieren und als eine bevorzugte herauszustreichen. Die Menschen sind Kinder Gottes und insofern sind sie in Beziehung zu Gott geschaffen. Die Lehre vom Fall des Menschen legt dar, dass sich der Mensch von Gott

1 Vgl. Kp. 2.1.2.

2 Vgl. Fukuyama, Ende, 210 – 212. Vgl. Kp. 2.2.3.

3 Sandel, Plädoyer, 107.

4 Sandel, Plädoyer, 107.

5 Vgl. Sandel, Plädoyer, 108 f.

6 Vgl. Kp. 3.2.2.

abwendet und so seine privilegierte Stellung verliert.⁷ Gott ermöglicht durch die erlösende Mittlertätigkeit Christi wieder Gemeinschaft der Menschen mit ihm.⁸ Dadurch ergibt sich für den neuen Menschen eine knifflige Lage: Einerseits ist das Ebenbild Gottes in ihm wiederhergestellt, seine Vollendung steht aber noch aus. Daher bleibt der Mensch in der Welt anfällig für die Rückzugsgefechte seines alten Zustands. Calvin nennt dies die fleischliche Existenz des Menschen.

Aus diesem Sachverhalt sind zwei Schlüsse zu ziehen: *Einerseits* fungiert bei Calvin die Imago nicht als Bezeichnung für das Wesen oder die Substanz des Menschen. Vielmehr beschreibt sie dessen Bestimmung. Diese liegt für Calvin darin, dass der Mensch der Beziehung, in der er (wieder) zu Gott steht, gerecht wird und in Entsprechung zu ihr handelt. Calvins Interesse liegt nicht auf der Frage, was der Mensch sei, sondern *zu* was der Mensch bestimmt sei. Seine Antwort: Der Mensch soll Gott auf der Welt repräsentieren. Um das zu realisieren, muss der Mensch Tag für Tag Gott ähnlicher werden. Der Mensch, das kann von Calvin gelernt werden, ist nicht einfach gut, wie er ist. Er kann besser werden. Und er soll besser werden.

Zweitens folgt aus der Imago-Lehre, dass der Mensch außerhalb seiner Beziehung zu Gott keinen Eigenwert besitzt. Was der Mensch ist und sein soll, wird ihm von außen, von Gott, gesagt. Das gilt ebenso für die Frage nach dem Wert des Menschseins. Dieser kann im Anschluss an Calvin nicht aus menschlichen Idealen und Vorstellungen abgeleitet werden. Die Qualität des Menschseins realisiert sich in der Gottebenbildlichkeit.⁹

Angewendet auf die Enhancement-Debatte bedeutet das wiederum zweierlei: Calvins relationale und teleologische Konzeption der Gottebenbildlichkeit lässt sich *erstens* nur bedingt für die Begründung der Unantastbarkeit der menschlichen Natur, verstanden als körperlich-geistige Einheit, einsetzen. Die Lehre von Fall und Erneuerung lässt keine Sakralisierung der natürlichen Konstitution des Menschen zu, vielmehr zeigt sie sich offen für die Idee, dass der Mensch sich verbessern soll und muss, weil er sein Ziel noch nicht erreicht hat. *Zweitens* ist dem Menschen bei Calvin sein Ziel vorgegeben. Daraus folgt, dass der Mensch nicht sein eigenes Maß ist. Die grundsätzliche Frage, was der Mensch sein will, kann unter diesen Umständen von diesem selbst nicht ergebnisoffen gestellt werden. Der Mensch ist Mensch, wenn er Gott ähnlicher wird. Gestaltungsspielraum besteht höchstens in den untergeordneten Zielen und in der Wahl der Mittel, um an das übergeordnete Ziel zu gelangen.

⁷ Vgl. Kp. 3.2.3.

⁸ Vgl. Kp. 3.2.4.

⁹ Vgl. Link, Menschen, 41f.

Der Mensch, im Anschluss an Calvins Imago-Lehre¹⁰, hat eine klare Zielorientierung, die ihm von außen vorgegeben ist. Indem sich Calvin stärker an dem, was sein kann und soll – dem Ziel –, orientiert, statt an dem, was war – der Schöpfung –, schafft er Potential für Entwicklung. Der Mensch ist nicht gut, aber er wird besser. Gott ist dabei zugleich Möglichkeitsbedingung und Maßstab dieser Verbesserung. Calvin hat mit biokonservativen Positionen gemein, dass er einen starken Orientierungspunkt hat, von dem aus er das Menschsein bestimmt. Im Unterschied zu ihnen liegt dieser aber in der Zukunft des Menschen und nicht in den Ausgangsbedingungen seiner geschöpflichen Existenz, wie etwa der genetischen Disposition.

4.1.2 Calvin, ein Bioliberaler? Der Körper zwischen Bewunderung und Gebrauch

Macht die Zielorientierung seiner Anthropologie Calvin anschlussfähig für biolibérale Positionen, die sich durch einen pragmatischen Zugang zur körperlich-geistigen Verfasstheit der Menschen auszeichnen? Der Ausgangspunkt von Nick Bostrom und Anders Sandberg¹¹ in ihrem Ansatz der Evolutionsheuristik ist vielversprechend. Die Wertschätzung der beiden Schweden für die Resultate der Evolution gleicht Calvins Bewunderung¹² für Gottes Schöpfung:

¹⁰ Ist es denkbar, die Gottebenbildlichkeit des Menschen durch Enhancement zu verbessern? Ted Peters, ein lutherischer Theologe, verneint diese Frage mit dem Hinweis, dass die *Imago Dei* keine seismäßige Verfasstheit aufweise, sondern ein theologisches Konzept einer Beziehung sei. Vgl. Peters, Imago. Tomislav Miletic, ein katholischer Theologe, ist optimistischer auch und gerade, weil er die Imago relational denkt. Er bringt in Anschlag, dass Menschen seit jeher versucht hätten, die Gottesbeziehung durch äußerliche Mittel zu verbessern und erinnert an die Klostergemeinschaften, die durch ihre Abgeschlossenheit von der Welt versucht hätten, einen „higher moral and cognitive standard“ (432) zu erreichen. Moralisches und kognitives Enhancement könnte dazu führen, dass der menschliche Wille gestärkt würde und so das Wollen und Tun näher zusammenrückten. Vgl. Miletic, Human Becoming. Mit Calvin kann an die Position Miletic's angeknüpft werden. Der Zustand des Menschen nach dem Fall besteht insofern in einer ungeordneten Beziehung zu Gott, als dessen kognitive und geistige Fähigkeiten nicht mehr auf Gott ausgerichtet sind. Es ist durchaus denkbar, dass Enhancement hier förderlich sein könnte, wenn es darauf abzielt, den Willen des Menschen zu stärken und so die Stetigkeit im Gehorsam gegen den Willen Gottes zu unterstützen. Das Wachsen im Glauben würde damit begünstigt. Vgl. Kp. 3.5.6 und Kp. 4.3.2.

¹¹ Vgl. Kp. 2.2.4.

¹² Vgl. Kp. 3.5.2.

Evolution ist ein Prozess, der stark genug war, um Systeme wie das menschliche Gehirn zu entwickeln – die weitaus komplexer und fähiger sind als alles, was Humanwissenschaftler oder Ingenieure zu schaffen in der Lage waren. Ohne stützende Beweise wäre es sicher dumm anzunehmen, dass wir derzeit vielleicht fähig wären, *besser* als die Evolution zu sein, besonders da wir es bisher nicht geschafft haben, evolutionär entstandene Systeme zu verstehen und unsere Versuche, Teile dieses Systems zu reparieren, so oft fehlschlagen.¹³

Solche Überlegungen erinnern an Gedanken Calvins:

[W]elch unvergleichliches Kunstwerk [strahlt] uns in der Gestalt des menschlichen Körpers entgegen. Wenn wir z. B. nur die Nägel betrachten: man könnte daran nichts ändern, ohne dass der Gebrauch der Finger erschwert würde und die Naturordnung empfindlich gestört wäre. Wie erst, wenn auch nur einzelne Glieder ganz entfernt würden?¹⁴

Ob das Gehirn oder die Fingernägel, ob Evolution oder Schöpfung: Die Philosophen und der Theologe bewundern die Schönheit und Komplexität dessen, was sie als die menschliche Natur ansehen. Beim einen folgt daraus das Lob für den Schöpfer, bei den anderen die Hochachtung für die Weisheit der Natur und das Werk der Evolution. Sowohl Gott als auch die Weisheit der Natur haben in den jeweiligen Konzeptionen orientierende Funktion und geben die Richtung vor.

In beiden Entwürfen folgt auf die Bewunderung das Aber. Beide sehen im menschlichen Organismus ein Hemmnis. Bei Calvin steht der Körper, viel mehr als die auch betroffene Seele, für die fleischliche Existenz des Menschen. Erst die Befreiung davon ermöglicht die vollständige Gemeinschaft mit Gott. Calvin spricht daher vom Körper als einem Gefängnis. Bei den schwedischen Philosophen begegnet der Mensch als Gefangener seiner evolutionären Natur. Deren Entwicklungsstand entspricht nicht der kulturellen Entwicklung. Der Mensch ist kein Jäger und Sammler mehr. Er verfolgt andere Ziele als die Evolution und er verfügt über andere Werkzeuge. Darum, so ihre Idee, soll der Mensch seine Natur eigenhändig verbessern und so die Evolution in ihrer Entwicklung der menschlichen Natur befördern. Selbstredend sind die beiden Ansätze auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt. Calvin geht es mit seiner Gefängnismetapher um eine Beziehung, die nicht in Ordnung ist und erst nach der irdischen Existenz wieder vollständig wiederhergestellt sein kann. Auch die Evolutionsheuristik ist als Programm zur Verbesserung des Menschen auf mehr als eine Generation ausgelegt, aber im Gegensatz zu Calvin handelt es sich hier um ein selbstreferentielles, rein menschliches Unternehmen.

¹³ Bostrom/Sandberg, Weisheit, 84 (Hvb. i. O.).

¹⁴ PsK AHS 2 612 (zu 139,15).

Aus Calvins Körperverständnis lässt sich kein allgemeiner Widerspruch zu Enhancement ableiten. Der Körper ist bei Calvin als Geschenk Gottes an den Menschen zu verstehen. Wie alle Gaben Gottes soll er nicht konserviert, sondern im Sinn des Gebers gebraucht werden. Der Körper ist der Seele zwar untergeordnet, aber dennoch in die Gottesbeziehung integriert. Die Gottebenbildlichkeit „schimmert“ am Körper „sichtbar hervor“¹⁵ und Gottes Herrlichkeit wird durch diesen reflektiert, freilich nicht ausschließlich oder in hervorgehobenem Maße aber auch. Das heißt, der Körper ist in die Bestimmung eingeschlossen, Gott ähnlich zu sein. Der Körper ist nicht aufgrund von Mängeln defizitär, sondern weil er an der fleischlichen Existenz des Menschen insgesamt partizipiert. In Bezug auf Enhancement könnte die orientierende Frage lauten, ob diese oder jene Technik der Verherrlichung Gottes in der Schöpfung dient oder nicht.¹⁶ Der Gebrauch des Körpers richtet sich im Anschluss an Calvin nicht an menschlichen Idealen aus, sondern an der Frage, ob es die Gemeinschaft mit Gott korrumpiert oder befördert. Eine einseitige Fokussierung auf den Körper und seine Optimierung wird in dieser Hinsicht kaum zielführend sein, wie auch Calvin mutmaßt: „Wer sich viel mit der Sorgfalt um seinen Leib befasst, der kümmert sich gewöhnlich um seine Seele nicht!“¹⁷

4.1.3 Fazit: Der Mensch im Zeichen von Enhancement, theologisch *revisited*

Eine theologische Einschätzung zum Menschsein im Angesicht von Enhancement fällt im Anschluss an Calvin nicht eindeutig aus. Der Mensch, einschließlich seines Körpers, ist Teil von Gottes guter Schöpfung. Durch den Fall gezeichnet, läuft er der besten Version seiner selbst hinterher. Dadurch ergibt sich Potential zur Verbesserung. Mit Calvin, so die These, lässt sich der Mensch als einer verstehen, der sich verbessert. Würde und Individualität des Menschen können also nicht essentialistisch gesichert werden, sondern in einem am göttlichen Maßstab ausgerichteten Prozess des Selbstvollzugs.

Gegen eine biokonservative Position lässt sich mit Calvin darauf hinweisen, dass die Natur des Menschen nicht heilig ist. Die Schöpfung ist dem Menschen zum Gebrauch gegeben. Theologisch ist damit Vorsicht geboten vor Unternehmungen, die Natur als unberührte moralisch aufzuladen oder zu romantisieren.¹⁸

¹⁵ Inst. I,15,3 (98).

¹⁶ Vgl. Link, Menschen, 44.

¹⁷ Inst. III,10,4 (395).

¹⁸ Darauf weist auch die *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) in ihrer Orientierungshilfe zu ethischen Fragen der Reproduktionsmedizin hin. Vgl. GEKE, Mutterleib, 44–46.

Die privilegierte Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung¹⁹ hat bei Calvin ihren Anhalt darin, dass der Mensch, anders als die Tiere, die „Geheimnisse der Natur“²⁰ erforschen und entschlüsseln kann. Der Mensch eignet sich durch das generierte Wissen – so kann Calvin weitergedacht werden – die ihn umgebende Natur, auch seine eigene, durch Technik an und bearbeitet sie.²¹ Er wird so zu „Gottes Mitarbeiter an der Schöpfung“²². Eine solche Deutung bringt die Gefahr mit sich, dass sich Menschen darob zu wichtig nehmen und der Hybris verfallen, sie seien selbst Gott und Schöpfer – notabene eine Beschreibung des Zustands nach dem Fall. Entscheidend ist, dass in der Perspektive Calvins jegliches menschliche Handeln Gottes Ehre und nicht des Menschen Ehre zum Ziel haben soll. Gegen eine biolibérale Position darf eingewendet werden, dass der Mensch trotz aller Mängel und Defizite sehr gute Schöpfung ist. Bei vorschnellen Versuchen zur Verbesserung ist also Zurückhaltung geboten. Weil der Mensch sich und die Schöpfung aus Gottes Hand erhält, so die Überzeugung Calvins, hat er ihr mit Umsicht und Demut zu begegnen; immer im Bewusstsein, dass Gott und nicht der Mensch die neue Schöpfung und den neuen Menschen schafft.²³

Die diesbezüglich zentrale Differenz Calvins gegenüber den philosophischen bzw. bioethischen Positionen der Enhancement-Debatte besteht darin, dass das wahre Menschsein von Gott her bestimmt ist. Die Qualität des Menschseins hängt nicht an Idealen, die dieser selbst aufgestellt hat, sondern liegt in der Beziehung zu seinem Schöpfer. Das ist das stärkste Regulativ in der Frage, ob und wie der Mensch sich technisch verbessern soll. Der Mensch soll die Natur, die er von Gott erhalten hat, gestalten und damit arbeiten – nicht zu seinem Vorteil, sondern zu Gottes Ehre, nicht nach seinen Idealen, sondern nach Gottes Idee.

4.2 Zur Frage von Verbesserung und Leistung

Der neue Mensch begegnet in der Theologie Calvins als ein sich verbessernder Mensch. Wie verhält sich dieser zum verbesserten Menschen, wie er in der Enhancement-Debatte sichtbar wird?

¹⁹ Vgl. Kp. 3.2.2.

²⁰ Inst. I,15,2 (97).

²¹ Vgl. Körtner, Mensch, 123.

²² Link, Menschen, 46.

²³ Vgl. Link, Menschen, 55.

4.2.1 Leistungsgesellschaft und Wachstumsgemeinschaft

Der allgemein menschliche und der spezifisch christliche Drang zum Verbessern entspringen einer Differenzerfahrung. Ein antizipiertes Ideal zeigt an, was sein soll oder sein könnte. Das steht in Kontrast zur erlebten Wirklichkeit. Aus der Perspektive des Ideals wird das derzeitige Leben als defizitär und mangelhaft wahrgenommen. Im Anschluss an Calvin kann dieser Zustand als fleischlich beschrieben werden. Das ist der Zustand der Erneuerung nach dem Fall, in welchem der Mensch der vollständigen Wiederherstellung noch entgegensieht, bereits aber die Sünde als Sünde aus der erneuerten Perspektive erkennt. Es ist die Lage des neuen Menschen, der den alten noch nicht ganz ablegen konnte. Die Motivation, sich zu verbessern, speist sich aus zwei Quellen: Einerseits negativ aus dem Widerwillen, in den alten Zustand zurückzufallen. Andererseits positiv aus der Aussicht auf das zukünftige Leben. Calvin hat diese zwei Bewegungen unter die Begriffe *mortificatio* und *vivificatio* gebracht.²⁴

Die Triebkraft zur Verbesserung im Kontext von Enhancement, das haben die Darlegungen zur modernen Arbeitswelt gezeigt, lässt sich am Ideal der Leistungsfähigkeit innerhalb einer Wettbewerbsgesellschaft festmachen.²⁵ Aus dem Ausgleich von Schwächen bzw. ihrer Überkompensation ergeben sich Vorteile für die einzelne Arbeitsmarktteilnehmerin. Während die formale Struktur der Differenz von Anspruch und Wirklichkeit mit jener des christlichen Lebens bei Calvin korrespondiert, unterscheiden sich die beiden Konzepte wenig überraschend hinsichtlich der materialen Gehalte. Das Leben des neuen Menschen bei Calvin strebt keine Vorteile gegenüber anderen an. Im Gegenteil: Der Kerngehalt seiner Heilungslehre ist die Selbstverleugnung,²⁶ die unter anderem darin besteht, dass die neuen Menschen die eigenen Interessen nicht absolut setzen, sondern sich die Ziele Gottes aneignen und die eigenen Ressourcen und Talente für andere und das Gemeinsame einsetzen. Im christlichen Leben ist keine Konkurrenz zu anderen Menschen vorgesehen. Vielmehr geht es darum, frei zu werden für die Mitmenschen und deren Bedürfnisse. Damit korrespondiert, dass sich dieses Leben in der Erneuerung bei Calvin in der Gemeinschaft der Kirche abspielt. Diejenigen, die darin versammelt sind, verfolgen ein gemeinsam geteiltes Ziel. Unterwegs dazu wachsen sie an- und miteinander.²⁷ Dieses Miteinander steht in Kontrast zu einer Leistungs- und Wettbewerbsgesellschaft, in der deren Angehörige gefordert sind, sich als einzigartige und andere übertreffende Arbeitskräfte

²⁴ Vgl. Kp. 3.4.2 und Kp. 3.5.1.

²⁵ Vgl. Kp. 2.3.3.

²⁶ Vgl. Kp. 3.4.7.

²⁷ Vgl. Kp. 3.6.

zu positionieren. Die Gemeinschaft der Kirche kann hier mithilfe von Evangeliumskommunikation (z.B. Gottesdienst) und Sakramenten als Entlastungsmoment des Bewusstseins fungieren, als Einzelne alles alleine aus sich selbst heraus tun zu müssen und alleine zu kämpfen. Die Christin darf sich in einem größeren Ganzen aufgehoben wissen.

Den Ansporn zur Leistung gewinnen die neuen Menschen in Calvins Heilungslehre aus der Aussicht auf das zukünftige Leben. Die Erwerbsarbeit ist quasi ein Puzzlestück in der Antwort der Menschen auf die durch Gott initiierte Neukonstitution der Beziehung und damit Mittel zum Zweck, der wiederhergestellten Ebenbildlichkeit ein Stück näher zu kommen.²⁸ Arbeit kann insofern der Selbstverwirklichung dienen, als sie dazu beiträgt, Gottes Auftrag nachzukommen. Denn auch hier gilt: Der Mensch ist nur in Gemeinschaft mit Gott im Vollsinn Mensch. Der Sinn liegt nicht in der Arbeit selbst, sondern im Ziel, das die erwerbstätigen Christen mit ihr verfolgen.

4.2.2 Calvin und der biomedizinische Calvinismus

Calvins Vorstellung von Heiligung inkludiert Leistung und Anstrengung. Neue Menschen sollen dem Ideal der Gottebenbildlichkeit näherkommen, Tag für Tag. Die *mortificatio*, also das Ablegen des alten Menschen, etikettiert Calvin als Kampf mit sich selbst gegen den eigenen Narzissmus.²⁹ Weil die Zielerreichung eschatistisch durch Gott geschenkt wird, ist dieser Prozess lebenslang. Christinnen arbeiten an sich selbst. Die Hauptarbeit und die Bedingung der Möglichkeit zur Mitarbeit der Christen hat in Calvins Konzeption jedoch Gott selbst getan.³⁰ Er hat die Möglichkeit zur Gemeinschaft wiedereröffnet. Der Mensch muss „nur“ noch dieser neuen Beziehung entsprechen, was ihm durch die stetige Einübung in den Gehorsam gegen Gott gelingt.³¹ Ein Baustein dieser Einübung ist für Calvin das Kreuztragen.³² Schmerzen, Leid und dem Üblen allgemein misst Calvin einen pädagogischen, charakter- und glaubensstärkenden Einfluss auf den neuen Menschen zu. Dahinter steckt bei ihm das Verdachtsmoment, Menschen machten es sich tendenziell zu einfach und brauchten einen kräftigen Antrieb, um Gott und seinen Willen an die erste Stelle zu setzen und nicht sich selbst. In dieser Sache ist der *President's Council on Bioethics* nicht weit von Calvin entfernt. Er integriert

²⁸ Vgl. Kp. 3.5.4 und Kp. 3.5.5.

²⁹ Vgl. Kp. 3.4.

³⁰ Vgl. Kp. 3.2.4 und Kp. 3.3.

³¹ Vgl. Kp. 3.4.3.

³² Vgl. Kp. 3.4.8.

Schmerz und Leid zwar nicht – wie Calvin es tut – in die Gottesbeziehung und sakralisiert sie so quasi, aber er streicht dennoch deren mögliche gute Folgen heraus, indem er schwierige Phasen im Leben als Möglichkeit, sich zu verbessern, vorstellt.³³ Selbst Nick Bostrom und Anders Sandberg räumen ein, dass „uns die Evolution nicht zum Glücklichein optimiert [hat]“³⁴, und lassen damit dem Leid oder negativen Emotionen eine evolutionäre Funktion zukommen. Der Schluss liegt nahe, ein gemeinsames Interesse von Calvin und Positionen, die Enhancement als Abkürzung darstellen und den Wert eines erreichten Ziels über die Leistung, die dafür erbracht wurde, bemessen, zu vermuten. Nicht von ungefähr werden diese Positionen „biomedizinischer Calvinismus“ genannt. Dies funktioniert aber nur, wenn bei Calvin der Aspekt des Kreuztragens isoliert betrachtet wird.

Calvins Aussagen über den Wert des Leidens im Sinne des Kreuztragens irritieren. Versuche – auch säkulare –, einem erlittenen Leid einen Sinn abzugewinnen, bewegen sich stets auf einem schmalen Grat, bei dem akute Absturzgefahr auf die Seite einer zynischen Leidverherrlichung besteht. Der Aspekt des charakterstärkenden Effekts negativer Erfahrungen ist auf beide Seiten hin zu relativieren. Einerseits ist es kaum denkbar, dass Erfahrungen von Leid und Trauer durch Enhancement ganz ausgeschaltet werden können. Menschliches Leben bleibt endlich und verletzlich. Andererseits ist darauf hinzuweisen, dass Calvins Heiligungstheologie nicht beim Kreuztragen stehenbleibt. Calvin rückt vor allem die Zielperspektive christlichen Lebens in den Vordergrund. Das Ziel gibt den Prozess vor. Das menschliche Leben ist in seinem Verständnis ein reich beschenktes Leben.³⁵ Gottes Schöpfung hält für den Menschen Annehmlichkeiten bereit, die weit über die Deckung der Grundbedürfnisse hinausgehen. Daraus erwächst für die Menschen die Verantwortung, diese Güter recht zu gebrauchen. Für Calvin ist das gleichbedeutend mit dem Gebrauch im Sinn des Schöpfers. Auf den Menschen angewendet: Er verdankt sich und all seine Fähigkeiten und Eigenschaften Gott; entsprechend hat er sie zum Nutzen aller einzusetzen. Eine „Entschuldigung für seine Trägheit“³⁶ hat niemand. Alle haben sich am Ende ihrer Zeit der Frage zu stellen: Was hast du mit deinen Talenten gemacht?³⁷

Dazu kommt, dass Calvin in der Frage der Leistung eine entlastende Einschränkung macht. Gott fordert zwar Leistung vom Menschen, gleichzeitig lässt

³³ Vgl. Kp. 2.3.4.

³⁴ Bostrom/Sandberg, Weisheit, 105. Vgl. Kp. 2.2.4.

³⁵ Vgl. Kp. 3.5.4.

³⁶ EvH II 169 (zu Mt 25,24).

³⁷ Vgl. Lk 19,12–27.

Calvin keinen Zweifel daran offen, dass Gott das Gelingen schenkt.³⁸ In seiner zwar erneuerten, aber stets noch fleischlichen Existenz ist es dem Menschen gar nicht möglich, ganz frei von selbstsüchtigen Motiven zu handeln, sprich gut zu handeln. Um Gutes zu tun, wird Gottes rechtfertigendes Handeln benötigt, das das Handeln des Menschen in seinen Dienst nimmt. Die eigene Leistung ist dem Menschen in dieser Denkfigur im Letzten entzogen, sein Handeln liegt nicht vollständig in seiner Macht. Das hat Implikationen für die Frage nach der Authentizität von Leistung.³⁹ Calvin kann so weitergedacht werden – und das wäre Wasser auf die Mühlen der Enhancement-Befürworterinnen –, dass es letztlich nicht wesentlich ist, wer die Leistung erbringt, sondern dass das Ziel, welches ein gemeinsames ist, ein Stück näher gerückt ist. Mehr als die Frage, wer eine Leistung vollbringt, interessiert Calvin die Frage, ob sie auf das Ziel ausgerichtet ist.

Es ist eine eigentümliche Dialektik von leisten sollen und gleichzeitig nicht leisten können, die das Denken Calvins prägt. Die Leiden des Kreuztragens sind dabei zu verstehen als Mittel zur Einsicht, dass uns Grenzen gesetzt sind und die eigene Leistung zu nichts führt, wenn Gott sie nicht vollendet. Eine solche Haltung schützt vor dem Imperativ einer Leistungssteigerungsgesellschaft, gleichzeitig ermöglicht sie, in einer Leistungsgesellschaft teilzunehmen, ohne an ihr zugrunde zu gehen.

4.3 Zur Frage nach Selbstbestimmung und Freiheit

Enhancement setzt selbstbestimmte Menschen voraus. Menschen, die selbstbestimmt Pläne für ihr Leben entwerfen und diese selbstbestimmt ausführen. Ein solches Verständnis steht im Widerspruch zu Calvins Heiligungstheologie, deren Angelpunkt die Selbstverleugnung ist, welche den Gehorsam gegen Gott inkludiert. Wie verhält sich also Autonomie zum christlichen Leben?

4.3.1 Selbstbestimmung durch Selbstverleugnung

Insbesondere zum Verständnis von Selbstbestimmung als Selbsteigentum⁴⁰ besteht eine große Diskrepanz im Anspruch an die Kontrolle über und die Führung des eigenen Lebens zwischen Ansätzen der Enhancement-Debatte und Calvin. Die

³⁸ Vgl. Kp. 3.5.5.

³⁹ Vgl. Kp. 2.3.4.

⁴⁰ Vgl. Kp. 2.4.3.

Erneuerung des Menschen kann nämlich bei Calvin als ein Herrschaftswechsel reformuliert werden. Auf Gal 2,20 – „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ – fußt seine Spitzenthese: Der Mensch gehört nicht sich selbst, sondern Gott.⁴¹ Diesen Herrschaftswechsel im Leben nachzuvollziehen, ist in Calvins Verständnis der Weg, um volles Menschsein in einer geordneten Beziehung zu Gott zu realisieren. Denn einer solchen steht die Unruhe des menschlichen Lebens im Weg, die durch Egoismus und Geltungsdrang gekennzeichnet ist. Erst wenn der Mensch von diesen negativen Emotionen und Handlungsantrieben befreit ist, kann er sich vollumfänglich dem Ziel Gottes widmen und ist insofern selbstbestimmt und frei, als er seiner Bestimmung gerecht wird.

Die Praxis menschlichen Lebens ist bei Calvin geprägt von der Auseinandersetzung zwischen den Anstrengungen, dem Anspruch zu entsprechen und der menschlichen Tendenz, das eigene Leben zu verabsolutieren, was sich darin zeigt, von dessen Annehmlichkeiten nicht genug zu bekommen. Karl Barth hat im 20. Jahrhundert daran anschließend notiert: „Das Leben ist kein zweiter Gott“⁴². Wer aber sein Leben herunterschlingt, so meint Calvin in seiner ihm eigenen Diktion, wird davon nicht satt. Ein Genuss des gegenwärtigen Lebens mit all seinen Vorzügen ist in Calvins Verständnis nur möglich, wenn der Mensch dabei auf sein eigentliches Wesen und Ziel – beides liegt in Gott – fokussiert.⁴³ Calvin zieht das zukünftige Leben konsequent dem gegenwärtigen vor. Er sieht darin nicht eine Abwertung des letzteren, sondern eine Chance dafür.⁴⁴ Das begründet er damit, dass das künftige das gegenwärtige Leben in einen weiten Horizont stellt und dessen Relationen zurechtrückt. Die Aussicht auf das künftige Leben macht transparent, auf welcher Basis und auf welches Ziel hin das gegenwärtige Leben gelebt wird und wem es zu verdanken ist. Einerseits zieht Calvin mit diesem Perspektivwechsel eine Distanz zum Leben und zur Welt ein, weil sie als uneigentlich und vorläufig in den Blick kommen. Gleichzeitig erhöht er die Verbindlichkeit für das Handeln darin, dass dieses im Dienst am übergeordneten Ziel des zukünftigen Lebens steht.⁴⁵

Calvins Konzeption hat zwei Konsequenzen: Der Tod ist in seiner Theologie keine Bedrohung des Lebens im eigentlichen Sinn. Bedroht wird das Leben vielmehr durch eine Nicht-Beziehung zu Gott.⁴⁶ Aus dieser Perspektive werden menschliche Unternehmungen, das Leben zu verlängern, theologisch kritisierbar.

⁴¹ Vgl. Kp. 3.4.6.

⁴² Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, 388.

⁴³ Vgl. Kp. 3.5.1.

⁴⁴ Vgl. Ferrario, *Meditatio*, 221f.

⁴⁵ Vgl. Kp. 3.4.6.

⁴⁶ Vgl. Miles, *Theology*, 322f.

Denn ein längeres Leben bedeutet kein besseres oder, in den Worten Calvins, kein gesättigtes Leben.⁴⁷ Zweitens steht der Umgang mit dem Leben und seinen Gütern bei Calvin unter dem Vorzeichen der Haushalterschaft. Calvin leitet dies aus dem Grundsatz von 1Kor 7,31 ab: das Leben brauchen, als brauchte man es nicht.⁴⁸ Das wird von ihm so interpretiert, dass der Mensch das Leben als Geschenk aus Gottes Händen empfängt. Der Mensch soll dieses Geschenk gebrauchen und einsetzen, aber nicht eigensinnig, sondern im Sinne des Gebers zum Nutzen aller. Anhand dieses Kriteriums können Enhancement-Techniken aus Calvins Perspektive eingeordnet werden.

Selbstbestimmung für den Menschen ist nur im Rahmen der Bestimmung des Menschen durch Gott und im menschlichen Verzicht auf Selbsteigentum möglich. In Calvins Logik ist aber genau dies die Gewährleistung echter Selbstbestimmung, weil nur so der Mensch seiner Bestimmung gerecht wird und Leben im Vollsinn lebt.

4.3.2 Freiheit und Gehorsam

Analog dazu, wie Calvin den Menschen qualitativ in Beziehung zu Gott bestimmt, qualifiziert er christliche Freiheit als Freiheit zum Guten. Freiheit zum Bösen wäre keine wirkliche Freiheit.⁴⁹ In seiner Erneuerung erhält der Mensch von Gott wieder die Möglichkeit, das Gute zu wollen, es zu wählen und es in die Tat umzusetzen. Seine Freiheit besteht letztlich darin, nicht mehr sündigen zu müssen. Freiheit in Calvins Verständnis ist geleitete, orientierte und abgeleitete Freiheit. Anleitung zum Leben in dieser Freiheit findet die Christin im Gesetz. Es ist der Leitfaden zu einem Leben in gelingender Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen. Darum versteht Calvin das Gesetz nicht als heteronom und den Gehorsam ihm gegenüber nicht als erzwungenen, sondern als freiwilligen, weil der Christ sich mit der Absicht des Gesetzes identifiziert und dessen heilsamen Charakter einsieht.

Dass sich dieses Verständnis von Freiheit nicht mit jenem deckt, das in der Enhancement-Debatte Anwendung findet, ist offensichtlich. Ein zentraler Baustein dieses Freiheitsverständnisses ist, wie oben entfaltet⁵⁰, der selbstgewählte Plan für das Leben, der im Idealfall frei von äußeren Einflüssen entworfen ist. Wie aber dieser Plan maßgeblich von seinen Rahmenbedingungen abhängig ist, zeigen die Debatten um Enhancement. Diese lokalisieren die Kontrolle beim Indi-

⁴⁷ Vgl. PsK AHS 2 200 (zu 91,16). Vgl. Kp. 3.5.1.

⁴⁸ Vgl. Kp. 3.5.4.

⁴⁹ Vgl. Kp. 3.5.3.

⁵⁰ Vgl. Kp. 2.4.1 und Kp. 2.4.2.

viduum. Faktisch liegt aber das Gelingen einer entsprechenden Maßnahme beim Arzt oder der Genetikerin, sprich bei Experten. Prozedural wird dies durch das Modell der informierten Zustimmung entschärft. Dadurch wird es der Patientin ermöglicht, sich im Ausführen ihres Planes als frei zu verstehen. Ebenso zeigt sich im Zusammenhang mit der Erwerbsarbeit im Zeichen des Arbeitskraftunternehmers, wie dialektisch Freiheit und Zwang aufeinander bezogen sind.⁵¹ Arbeitnehmerinnen sollen bzw. müssen die ihnen gewährten Spielräume nutzen und ihre Ressourcen gewinnbringend einspielen.

Von Calvin her kann diese Form von Freiheit und der Anspruch an Selbstbestimmung als scheinbare und ebenso abgeleitete entlarvt werden. Der entscheidende Punkt für das Freiheitsverständnis, wie es in den dargestellten Enhancement-Debatten vorkommt, liegt nicht darin, ob ein Plan ganz und gar selbstbestimmt gewählt ist, sondern ob sich das Individuum mit ihm identifiziert und sich so in dessen Umsetzung als frei erfährt. Insofern ist Calvins Freiheitsbegriff konzeptionell gar nicht so weit entfernt: Der neue Mensch identifiziert sich mit dem Gesetz, also leistet er ihm gerne Folge und erfährt sich dabei als frei. Aber gleichzeitig, und in diesem Punkt unterscheiden sich die beiden Konzepte fundamental, denkt Calvin einen Garanten der Freiheit mit. Die Identifikation mit Gottes Gesetz ist nicht allein die Leistung des Menschen und sie ist eingebettet in eine Gemeinschaft. Zudem hat die Freiheit eine bestimmte Richtung: Sie zielt nicht auf die Selbstermächtigung des Menschen, sondern auf die Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen.

Eine interessante Ausgangslage bietet die Frage, ob kognitives Enhancement, unter den von Monika Betzler herausgearbeiteten Bedingungen,⁵² nicht nur autonomiefördernd sein könnte, sondern auch einer Freiheit im Sinne Calvins zuträglich wäre. Ihre Konzeption von maximaler Autonomie als Fähigkeit, sich von selbstgewählten Zielen bestimmen zu lassen und sein Leben dementsprechend zu führen, lässt sich mit Calvins Verständnis von Freiheit, als das Gute wählen und es ausführen, parallelisieren. Insofern wären Enhancements denkbar, welche die Fähigkeit des Menschen fördern, sich und seine Sinne auf Gott auszurichten und seinem Willen zu entsprechen. Moralisches Enhancement oder empathiesteigernde Maßnahmen kämen dafür beispielsweise in Frage. Aus Calvins Perspektive kann es immer nur ein Fördern sein, da die Ermöglichung dazu von Gott selbst kommt, der ebenfalls das Gelingen schenkt.⁵³ Enhancement kann aber als Wei-

⁵¹ Vgl. Kp. 2.3.3.

⁵² Vgl. Kp. 2.4.2.

⁵³ Vgl. Miletic, *Human Becoming*, 430: „[I]f we manage to couple a stronger will with greater cognitive and emotional capabilities through which we could understand and experience the offer

terentwicklung geistlicher Übungen verstanden werden, die ebenfalls zum Ziel haben, den Geist auf Gott und seinen Willen auszurichten.

4.4 Zur Frage nach Vollkommenheit und Unvollkommenheit

Das Ziel von Enhancement ist, sich selbst zu verbessern. Die Reichweite der Verbesserungen und ihre materiale Zielbestimmung sind dabei von untergeordneter Bedeutung. Das Ziel orientiert sich jeweils am Prozess: Leistung und kognitive Fähigkeiten steigern, schöner werden, länger leben etc. Der Fortschritt ist Zweck in sich, der aber an gewisse Prozeduren zurückgebunden ist. So dient etwa die Evolution als Orientierung oder die Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen. Als Antrieb zur Verbesserung fungiert keine statische Idealvorstellung, sondern das Ideal wird dynamisiert durch ein stetes Besserwerden wollen und durch das Orten und Schließen von Optimierungspotentialen. Dadurch verlagert sich der Diskurs vom Ringen darum, was das Gute sei, das es zu erreichen gilt, zu Verfahrensfragen, wie verbessert werden soll. Die zur Beantwortung der durch die Enhancement-Debatte evozierten anthropologischen Fragen notwendigen objektiven Kriterien fehlen.⁵⁴ Die Verlagerung zum Verfahren wird durch eine defizit-orientierte Sicht auf den Menschen unterstützt. Das Verbesserungspotential und damit das Ideal ergibt sich aus den identifizierten Schwächen der menschlichen Natur, die durch Enhancement ausgeglichen oder in Stärken transformiert werden sollen. Weil das Verbesserungspotential schwerlich ausgeschöpft werden kann, leitet sich ein Prozess ein, der nicht zum Abschluss kommt. Das kann für den Einzelnen negative Folgen haben in Form von Erschöpfungstendenzen, die sich symptomatisch an den neuen „Volkskrankheiten“ Burnout und Depression zeigen.⁵⁵

Der Prozess der neuen Menschen zur Vollkommenheit ist ebenfalls – im gegenwärtigen Leben – prinzipiell unvollendet.⁵⁶ Calvin überbietet die Sicht auf die menschlichen Defizite mit der Ausrichtung am Ziel der Gottebenbildlichkeit. Die *Imago Dei* ist eine sehr offene Metapher, die keine trennscharfen Kriterien bereitstellt, um die Reichweite von Verbesserungen zu bestimmen. Gleichwohl hat sie orientierende und normative Kraft, indem sie in eine bestimmte Richtung

of God's love more profoundly, we could expect a direct improvement in morality; for the spirit is willing but the body is weak.“

⁵⁴ Vgl. Link, Menschen, 48.

⁵⁵ Vgl. etwa dazu Ehrenberg, Selbst. Ehrenberg bezieht sich unter anderem auf die Verschleungen im Bereich der Erwerbsarbeit. Vgl. auch Kp. 2.3.3.

⁵⁶ Vgl. Kp. 3.5.6.

weist. Sie ist das in Calvins Verständnis zu Realisierende. Im menschlichen Handeln soll, angeleitet durch das Gesetz, die erneuerte Beziehung zu Gott reflektiert werden. Die Arbeit der Menschen an sich selbst und an der Schöpfung insgesamt hat folglich das Kriterium, ob sie Ausdruck einer intakten Gottesbeziehung ist oder sein kann.⁵⁷ Das heißt, ob sie die Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen fördert.

Das ist ein hoher Anspruch. Es wäre eine Überforderung, wenn Calvin nicht gleichzeitig transparent machen würde, dass dieser Anspruch von einem Menschen in seinem Leben gar nicht eingelöst werden kann. Die Forderung nach Vollkommenheit wird bei ihm begleitet durch den Hinweis auf die prinzipielle Unvollkommenheit menschlichen Lebens. Aber die Aussicht auf zukünftige Vollkommenheit – so die Überlegung Calvins – motiviert die Christin, an sich zu arbeiten und ihre Unvollkommenheit erinnert sie daran, dass sie nicht nachlassen darf und immer wieder neu versuchen soll, dem Anspruch gerecht zu werden. Das christliche Leben ist dabei „keine lineare Fortschrittsgeschichte“⁵⁸. Calvin räumt ein, dass die Erfolge klein sein werden. Trotzdem ist es möglich, vorwärtszukommen und Fortschritte zu erzielen. Denn der Ausgang der Auseinandersetzung zwischen altem und neuem Menschen steht für ihn bereits fest. Der Geist wird sich durchsetzen und der Mensch wird Vollkommenheit erlangen in der Gemeinschaft mit Gott. In ihrem Leben sieht es Calvin als die Aufgabe der Menschen an, Tag für Tag aufs Neue zu versuchen, ihre eigenen Idealvorstellungen, Handlungsmaximen und ihren Egoismus hinter sich zu lassen und sich ganz von Gott und seinem Gesetz leiten zu lassen. Dabei sind die Menschen nicht alleine unterwegs, sondern wissen sich in einer Gemeinschaft der neuen Menschen – der Kirche – unterstützt, aufgehoben und getragen.

Die Selbstüberforderungstendenzen in der Gesellschaft kontert Calvin mit Entlastungsfiguren, ohne das Engagement und die Verantwortung der Christen in ihrem und für ihr Leben zu nivellieren. Christliches Leben ist ein sich verbesserndes Leben, aber ein sich vollenden lassendes Leben.

⁵⁷ Vgl. Link, Menschen, 51.

⁵⁸ Frettlöh, Zueignung, 78.

5 „Dein Leben wurde geändert. Lebe!“ – Resümee

Der neue Mensch in der Perspektive Calvins und der verbesserte Mensch der Enhancement-Debatte sind beides Menschen im Werden. Sie antizipieren Zielvorstellungen, welche handlungsrelevant werden. Ihre Voraussetzungen sind verschieden. Der eine weiß, dass die eigentliche Arbeit bereits getan wurde – nicht von ihm selbst – und ist darum motiviert, an sich zu arbeiten. Der andere projiziert bessere Versionen seiner selbst in die Zukunft und arbeitet sich Stück für Stück vor.

Die Anthropologie und Heiligungstheologie Calvins entfalten angesichts der Debatten um Enhancement gegenwartshermeneutische Kraft. Weder ist der Mensch in seiner Konzeption einfach gut, wie er ist; noch ist er das, was es ganz zu überwinden gilt. Der Mensch kommt als ein sich verbesserndes oder sich weiterentwickelndes Wesen in den Blick, das den bestehenden Zustand im Licht des antizipierten als defizitär erscheinenden Zustand überwinden möchte. Gegenwartskritisches Potential der Theologie Calvins zeigt sich in Bezug auf das Freiheitsempfinden der Protagonisten. Der *verbesserte Mensch* erfährt sich als frei, wenn er selbstbestimmt und möglichst ohne Beeinflussung von außen Pläne entwirft und verwirklicht. Der *neue Mensch* weiß, dass Freiheit nur in Bindung an Gott möglich ist. Freiheit, die nicht im Freiheitsraum Gottes verortet ist, kann keine echte Freiheit sein, weil der Mensch in ihr zum Sklaven seines Narzissmus wird. Von Gott her erhält er Wesen und Bestimmung, während der verbesserte Mensch aushandelt, inwiefern er (noch) Mensch ist oder sein will. Der neue Mensch steht somit auf einem anderen Fundament als der verbesserte, dies umso mehr, als er sich in einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten weiß, die gemeinsam auf dem Weg ist und sich dabei gegenseitig befördert und stützt. Das hat Folgen für die Motivation, das Leben zu meistern. Der neue Mensch muss den Antrieb, sich zu verbessern, nicht allein aus sich selbst generieren, sondern empfängt ihn von Gott und in der Vergewisserung innerhalb dieser Gemeinschaft der Kirche. Der verbesserte Mensch muss für die selbst entworfenen Zukunftsszenarien die Motivation selbst herstellen und bewegt sich dabei in einem Umfeld, das unter den Paradigmen des Wettbewerbs und der Konkurrenz steht.

Der neue Mensch steht in der Verantwortung für sein Leben und ist daher nicht davon dispensiert, sein Leben zu gestalten und einen Umgang mit den Ressourcen und Möglichkeiten zu finden, die ihm von Gott gegeben sind. Er wird oftmals scheitern an der Unterscheidung, was dem Leben und den Menschen als Gemeinschaft wirklich dient und was die Ungleichheit und die Konkurrenz verstärkt. Das ist die entscheidende Frage auch in Bezug auf Enhancement. Ihre

fleischliche Verfasstheit zeigt, dass auch erneuerte Menschen nicht immer im besten Interesse für sich handeln.¹ Calvin stellt eine konzeptionelle Doppelanbindung bereit, derer Enhancement-Handlungen bedürfen, damit sie als potentiell positiv gewertet werden können: die Bindung an ein Ideal, das aus sich selbst attraktiv ist und die Bindung an eine Würde, die jedem (Verbesserungs-)Prozess entzogen ist und darum alle Prozesse offen hält.

Die Stärke und Aktualität von Calvins Theologie liegen im Zusammendenken von Anspruch und Entlastung. Sie wertschätzt die eigene Leistung des Menschen und kann dieselbe gleichzeitig als getragen und vollendet durch Gottes Wirken wissen. Die Aussicht auf das Ziel, auf eine bessere Welt, stellt die Motivation zum Handeln und zur Verantwortungsübernahme in der gegenwärtigen bereit. Von Calvin ist zu lernen, dass das einzelne Leben wichtig ist, aber nicht für sich selbst, sondern in der Gemeinschaft mit anderen. Der Mensch braucht nicht die neue Schöpfung herbeizuführen und nicht für sein Neusein zu sorgen, aber er hat in Entsprechung zu seiner neuen Natur zu handeln. Dabei ist er nicht allein und muss nicht alles aus sich selbst herausziehen. Der Mensch steht in Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen und mit Gott.

Der apollinische Torso ist unvollständig, denn ihm fehlt der zentrale Baustein.

Ohne Gottesverehrung ist es umsonst, sich der Gerechtigkeit zu rühmen: Es ist genau so unsinnig, wie wenn man einen Rumpf ohne Kopf als Bild der Schönheit darstellen wollte! Denn die Frömmigkeit ist nicht nur das vornehmste Stück der Gerechtigkeit, sondern geradezu ihre Seele, die selbst alles durchweht und belebt; und ohne Gottesfurcht können die Menschen auch unter sich nicht Gerechtigkeit und Liebe bewahren.²

Der harte Imperativ „Du musst dein Leben ändern“ ist mit Calvin umzudeuten in einen lockenden und anspornenden Zuruf: „Dein Leben wurde geändert. Lebe!“

¹ Vgl. Cole-Turner, Christianity, 202.

² Inst. II,8,11 (198).

6 Literaturverzeichnis

6.1 Zitierweise, Abkürzungen und Hinweise zum Literaturverzeichnis

- Die Schriften Johannes Calvins werden im Text ohne Autorennamen mit Kurztiteln oder Siglen zitiert. Diese sind im Literaturverzeichnis in runden Klammern an den Schluss der bibliographischen Daten angefügt. Die Institutio Calvins wird mit Buch-, Kapitel- und Abschnittsziffer zitiert. In Klammern wird jeweils die Seitenzahl der Weber/Freudenberg-Ausgabe ergänzt. Bei Kapitelüberschriften und der Vorrede fallen die entsprechenden Ziffern weg.
- Die Sekundärliteratur wird durchgehend mit Autorennamen und Kurztitel zitiert. Bei aufeinanderfolgenden gleichen Referenzen wird die Zitierweise mit Kurztiteln beibehalten. Bibelzitate sind durchgehend der Zürcher Bibel 2007 entnommen, außer sie sind Teil eines direkten Zitats.
- Aufsätze aus Sammelbänden sind im Literaturverzeichnis einzeln aufgeführt. Stammen mehrere Aufsätze aus einem Sammelband oder wird dieser direkt zitiert, ist er ebenfalls im Verzeichnis aufgenommen. Entsprechend wird bei den jeweiligen Aufsätzen mit Kurztitel auf den Band verwiesen.
- Bei Titeln mit mehr als drei Autorinnen und Autoren wird nur die oder der Erstgenannte aufgeführt.

6.2 Schriften Johannes Calvins

Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis, nach der letzten Ausgabe von 1559 übers. und bearb. von Otto Weber, im Auftrag des Reformierten Bundes bearb. und neu hg. von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn ³2012 (=Inst.).

Calvin-Studienausgabe, hg. von Eberhard Busch u. a., Neukirchen-Vluyn 1994 ff. (=CStA).

- Bd. 1/1: Reformatorische Anfänge (1533–1541), Neukirchen-Vluyn 1994.
 - Calvins Vorrede zur Olivetanbibel (1535), 27–57 (=Olivetanbibel).
 - Genfer Katechismus und Glaubensbekenntnis (1537), 131–223 (=GKG).
- Bd. 2: Gestalt und Ordnung der Kirche, Neukirchen-Vluyn ²2010.
 - Der Genfer Katechismus von 1545, 1–135 (=GK).
 - Genfer Gottesdienstordnung (1542) mit ihren Nachbartexten, 137–225 (=Gottesdienstordnung).
- Bd. 3: Reformatorische Kontroversen, Neukirchen-Vluyn ²2012.
 - Die Akten des Trienter Konzils. Mit einem Gegengift (1547), 107–207 (=AS).
- Bd. 4: Reformatorische Klärungen, Neukirchen-Vluyn ²2012.
 - Wider die Sekte der Libertiner (1545), 235–355 (=ConLib).
- Bd. 5/1.2: Der Brief an die Römer. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn ³2012/²2010, durchgehende Paginierung (=Römk).

- Bd. 6: Der Psalmenkommentar. Eine Auswahl, Neukirchen-Vluyn ²2010 (=PsK).
- Bd. 7: Predigten über das Deuteronomium und den 1. Timotheusbrief (1555/1556). Eine Auswahl, Neukirchen-Vluyn 2009 (=DtnPr).

Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Neue Reihe, in Zusammenarbeit mit anderen hg. von Otto Weber, Neukirchen Kreis Moers 1937 ff.

- Bd. 1: Auslegung der Genesis, übers. und bearb. von Wilhelm Goeters und Matthias Simon, neue, durchgearbeitete Ausgabe, Neukirchen Kreis Moers 1956 (=GenK).
 - Bd. 7: Auslegung des Propheten Jesaja, 2. Hälfte, übers. und bearb. von Wilhelm Boudriot, Neukirchen Kreis Moers 1949 (=JesK).
 - Bd. 12: Auslegung der Evangelien-Harmonie, 1. Teil, übers. von Hiltrud Stadtland-Neumann und Gertrud Vogelbusch, Neukirchen-Vluyn 1966 (=EvH 1).
 - Bd. 13: Auslegung der Evangelien-Harmonie, 2. Teil, übers. von Hiltrud Stadtland-Neumann und Gertrud Vogelbusch, Neukirchen-Vluyn 1974 (=EvH 2).
 - Bd. 14: Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. von Martin Trebesius und Hans Christian Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964 (=JohK).
 - Bd. 16: Auslegung des Römerbriefs und der beiden Korintherbriefe, übers. und bearb. von Gertrud Graffmann, Hans Jakob Haareck und Otto Weber, Neukirchen Kreis Moers 1960 (= 1KorK/2KorK).
 - Bd. 17: Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe, in Gemeinschaft mit Hans-Joachim Barkenings u. a. übers. und bearb. von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 1963.
 - Der Brief an die Galater, 9–98 (=GalK).
 - Der Brief an die Epheser, 99–209 (=EphK).
 - Der Brief an die Philipper, 211–279 (=PhilK).
 - Der Brief an die Kolosser, 281–343 (=KolK).
 - Der erste Brief an die Thessalonicher, 345–397 (=1ThessK).
 - Der zweite Brief an die Thessalonicher, 399–436 (=2ThessK).
 - Der erste Brief an Timotheus, 437–526 (=1TimK).
 - Der Brief an Titus, 585–623 (=TitK).
 - Bd. 20: Predigten über das Buch Hiob, auf Grund der französischen Sermons von 1563 in Auswahl übers. und bearb. von Ernst Kochs, Neukirchen Kreis Moers 1950 (=HiobPr).
- Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung, unter Mitwirkung zahlreicher Theologen hg. von K[arl] Müller, Neukirchen Kreis Moers o. J.
- Bd. 2: 2.–5. Buch Mose, 1. Hälfte, Neukirchen Kreis Moers o. J. (=MoseK).
 - Bd. 4: Die Psalmen, 1. Hälfte, Neukirchen Kreis Moers o. J. (=PsK AHS 1).
 - Bd. 5: Die Psalmen, 2. Hälfte, Neukirchen Kreis Moers o. J. (=PsK AHS 2).
 - Bd. 14: Hebräerbrief und katholische Briefe, Neukirchen Kreis Moers o. J.
 - Der Brief an die Hebräer, 3–180 (=HebrK).
 - Der erste Brief des Apostels Petrus, 181–277 (=1PetrK).

6.3 Übrige Literatur

Aktion „Unwort des Jahres“, Unwörter von 2000 bis 2009, o. J., URL: <https://www.unwortdesjahres.net/unwort/das-unwort-seit-1991/2000–2009/> (08.01.2022).

Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, übers. und mit einer Einführung versehen von Olof Gigon, Zürich/München 1991.

- Augustinus, Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch, eingel., übers. und erl. von Joseph Bernhart, mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück, Frankfurt a. M. 1987.
- Backus, Irena, Calvin. Saint, Hero or the Worst of All Possible Christians?, in: Selderhuis, Calvinus sacrarum literarum interpres, 223–243.
- Barth, Karl, Der Christ in der Gesellschaft, 1919, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten, 1914–1921 (GA III.48), in Verb. mit Friedrich-Wilhelm Marquardt hg. von Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, 546–598.
- Barth, Karl, Die Theologie Calvins 1922. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1922 (GA II.23), in Verb. mit Achim Reinstädtler hg. von Hans Scholl, Zürich 1993.
- Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik IV/2. Die Lehre von der Versöhnung, Zweiter Teil, Zollikon-Zürich 1955.
- Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Die Lehre von der Versöhnung, Erster Teil, Zollikon-Zürich 1953.
- Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik III/4. Die Lehre von der Schöpfung, Vierter Teil, Zollikon-Zürich 1951.
- Baschera, Luca, Hinkehr zu Gott. „Buße“ im evangelisch-reformierten Gottesdienst (EKGP 4), Göttingen 2017.
- Baschera, Luca, Total Depravity? The Consequences of Original Sin in John Calvin and Later Reformed Theology, in: Selderhuis, Calvinus clarissimus theologus, 37–58.
- Battles, Ford Lewis, Analysis of the Institutes of the Christian Religion of John Calvin, assisted by John R. Walchenbach, Phillipsburg 2001.
- Beauchamp, Tom L./Childress, James F., Principles of Biomedical Ethics, New York/Oxford 2013.
- Beintker, Michael, Calvins Beitrag zur ökumenischen Verständigung in der Rechtfertigungslehre, in: Birmelé, André/Thönissen, Wolfgang (Hg.), Johannes Calvin ökumenisch gelesen, Paderborn/Leipzig 2012, 9–25.
- Beintker, Michael, Calvins Denken in Relationen, in: Selderhuis, Neue Wege, 25–46.
- Berlin, Isaiah, Zwei Freiheitsbegriffe, in: ders., Freiheit. Vier Versuche, übers. von Reinhard Kaiser, Frankfurt a. M. 1995, 197–256.
- Betzler, Monika, Macht uns die Veränderung unserer selbst autonom? Überlegungen zur Rechtfertigung von *Neuro-Enhancement* der Emotionen, in: philosophia naturalis. Journal for the Philosophy of Nature 46, 2009, 167–212.
- Blaser, Klauspeter, Calvins Lehre von den drei Ämtern Christi (Theologische Studien 105), Zürich 1970.
- Bluma, Lars/Uhl, Karsten (Hg.), Kontrollierte Arbeit – disziplinierte Körper? Zur Sozial- und Kulturgeschichte der Industriearbeit im 19. und 20. Jahrhundert, Bielefeld 2012.
- Bockwoldt, Gerd, Das Menschenbild Calvins, in: Selderhuis, Neue Wege, 84–104.
- Boer, Theo/Fischer, Richard (Hg.), Human Enhancement. Scientific, Ethical and Theological Aspects from a European Perspective, Brüssel 2013.
- Böhlemann, Peter u. a. (Hg.), Der machbare Mensch? Moderne Hirnforschung, biomedizinisches Enhancement und christliches Menschenbild (Villigst Profile 13), Berlin 2010.
- Bohlken, Eike/Thies, Christian (Hg.), Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik, Stuttgart 2009.
- Bohlken, Eike/Thies, Christian, Einleitung, in: dies., Handbuch, 1–10.
- Bostrom, Nick, Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze, Berlin 2018.

- Bostrom, Nick, Die Zukunft der Menschheit, in: ders., *Menschheit*, 7–47.
- Bostrom, Nick, Warum ich posthuman werden will, wenn ich gross bin, in: ders., *Menschheit*, 143–187.
- Bostrom, Nick/Savulescu, Julian, Introduction. Human Enhancement Ethics: The State of the Debate, in: Savulescu/Bostrom, *Human Enhancement*, 1–22.
- Bostrom, Nick/Sandberg, Anders, Die Weisheit der Natur: Eine Evolutionäre Heuristik für Enhancement am Menschen, in: Knoepffler/Savulescu, *Mensch*, 83–126.
- Bostrom, Nick/Sandberg, Anders, The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement, in: Savulescu/Bostrom, *Human Enhancement*, 375–416.
- Boysen, Knud Henrik, Christus und sein dreifaches Amt. Multiperspektivische Annäherungen an eine zentrale Figur christologischen Denkens (TBT 183), Berlin/Boston 2019.
- Brahier, Gabriela, Medizinische Prognosen im Horizont eigener Lebensführung. Zur Struktur ethischer Entscheidungsfindungsprozesse am Beispiel der pränatalen genetischen Diagnostik, Tübingen 2011.
- Brandt, Reinhard, John Locke (1632–1704), in: Höffe, Otfried (Hg.), *Klassiker der Philosophie*. Erster Band. Von den Vorsokratikern bis David Hume, München 2008, 312–325.
- Brede, [Werner], Art. ‚Mängelwesen‘, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel 1980, 712–713.
- Brock, Dan W., Enhancement menschlicher Fähigkeiten: Anmerkungen für den Gesetzgeber, in: Schöne-Seifert/Talbot, *Enhancement*, 47–71.
- Bröckling, Ulrich, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a.M. 2016.
- Brüngger, Christian, Ein Schuh wird zum Problem, in: *SonntagsZeitung* 28.04.2019, URL: <https://www.derbund.ch/sport/weitere/ein-schuh-wird-zum-problem/story/26821491> (08.01.2022).
- Bundesamt für Gesundheit, Zulassung der Präimplantationsdiagnostik unter strengen Voraussetzungen, 11.04.2016, URL: <https://www.admin.ch/gov/de/start/dokumentation/medienmitteilungen.msg-id-61294.html> (08.01.2022).
- Busch, Eberhard, Zum Zusammenleben geboren. Johannes Calvin – Studien zu seiner Theologie, Zürich 2016.
- Busch, Eberhard, Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins, Zürich 2005.
- Campi, Emidio, Calvin und die reformierte Konfession, in: Selderhuis, Saint, 257–272.
- Canlis, Julie, Sonship, Identity and Transformation, in: Kopic, *Sanctification*, 232–250.
- Castellio, Sebastian, Gegen Calvin. Contra libellum Calvini, eingeführt, aus dem Lateinischen übers. und komm. von Uwe Plath, hg. von Wolfgang F. Stämmeler, Essen 2015.
- Christian Bioethics* 5, 1999/2.
- Chung, Sung Wook, Taking up Our Cross: Calvin’s Cross Theology of Sanctification, in: ders. (Hg.), *John Calvin and Evangelical Theology: Legacy and Prospect*. In Celebration of the Quincentenary of John Calvin, Louisville 2009, 163–180.
- Clarke, Stephen/Roache, Rebecca, Enhancement am Menschen, Intuitionen und die Weisheit des Nachdenkens über den Widerwillen, in: Knoepffler/Savulescu, *Mensch*, 55–81.
- Coenen, Christopher, Schöne neue Leistungssteigerungsgesellschaft?, in: *TAB-Brief* 33, 2008, 21–27.
- Cole-Turner, Ronald (Hg.), *Transhumanism and Transcendence*. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington/DC 2011.

- Cole-Turner, Ronald, Transhumanism and Christianity, in: ders., Transhumanism, 193–203.
- Cottret, Bernard, Calvin. Eine Biographie, übers. von Werner Stingl, Stuttgart 1998.
- Dabrock, Peter, Contextualising Enhancement. Religious and Ethical Aspects from a European Perspective, in: Boer/Fischer, Human Enhancement, 156–170.
- Davis, Thomas J., Not „Hidden and Far Off“. The Bodily Aspects of Salvation and its Implications for Understanding the Body in Calvin's Theology, in: CTJ 29, 1994, 406–418.
- De Long, Irwin Hoch, Calvin as an Interpreter of the Bible, in: Gamble, Hermeneutics, 127–182.
- Dickel, Sascha, Enhancement-Utopien. Soziologische Analysen zur Konstruktion des Neuen Menschen (Wissenschafts- und Technikforschung 7), Baden-Baden 2011.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen ¹²1998.
- Dieleman, Kyle J., Body and Resurrection in Calvin's Commentaries, in: Eusterschulte, Anne/Wälzholz, Hannah (Hg.), Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation (R5AS 28), Göttingen 2015, 157–164.
- Eckhardt, Anne u. a., Human Enhancement (TA-Swiss 56/2011), Zürich 2011.
- Ehrenberg, Alain, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, übers. von Manuela Lenzen und Martin Klaus, Frankfurt a.M. ²2015.
- Eissa, Tina-Louise, Gesünder, intelligenter, perfekt? Selbstgestaltung durch Enhancement im Kontext pluralistischer Ethik (Angewandte Ethik 16), Freiburg i. B./München 2014.
- Engels, Friedrich, Einleitung zur englischen Ausgabe „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ (1892), in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, Werke, Bd. 19, Berlin ⁹1987, 524–544.
- Esser, Hans Helmut, Zur Anthropologie Calvins. Menschenwürde – Imago Dei zwischen humanistischem und theologischem Ansatz, in: Geyer, Hans-Georg u. a. (Hg.), „Wenn nicht jetzt, wann dann?“ Aufsätze für Hans-Joachim Kraus zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1983, 269–281.
- Etzelmüller, Gregor/Weissenrieder, Annette (Hg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (TBT 172), Berlin/Boston 2016.
- Faber, Eva-Maria, Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Fata, Márta/Schindling, Anton (Hg.), Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918 (RGST 155), Münster ²2011.
- Ferrario, Fulvio, Meditatio futurae vitae. Eine spirituelle Herausforderung für Kirche und Gesellschaft?, in: Weinrich, Michael/Möller, Ulrich (Hg.), Calvin heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche, Neukirchen-Vluyn ²2010, 214–223.
- Fesko, J[ohn] V., Beyond Calvin. Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517–1700) (RHT 20), Göttingen 2012.
- Foddy, Bennett/Savulescu, Julian, Ethik der Leistungssteigerung im Sport: Medikamenten- und Gen-Doping, in: Schöne-Seifert/Talbot, Enhancement, 93–113.
- Frederick, Shane, Art. ‚Hedonic Treadmill‘, in: Encyclopedia of Social Psychology, Vol. 1, Thousand Oaks 2007, 419–420.
- Frettlöh, Magdalene L., Heilsame Zueignung. Frageantworten 1 und 2: das Therapieprogramm des Heidelberger Katechismus für befreite Christenmenschen auf dem Weg zur Mündigkeit, in: Hirzel, Martin Ernst/Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias (Hg.), Der

- Heidelberger Katechismus – ein reformierter Schlüsseltext (reformiert! 1), Zürich 2013, 51–82.
- Freudenberg, Matthias, Calvinrezeption im 20. Jahrhundert, in: Selderhuis, Handbuch, 490–498.
- Freudenberg, Matthias, Das dreifache Amt Christi – eine „längst ausgepiffene Satzung der Schultheologen“ (H.Ph.K. Henke)? Zum munus triplex in der reformierten Theologie und seiner Bedeutung für das ökumenische Gespräch, in: Lange van Ravenswaay, J. Marius J./Selderhuis, Herman J. (Hg.), Reformierte Spuren. Vorträge der vierten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 8), Wuppertal 2004, 71–96.
- Fuchs, Michael, Art ‚Enhancement‘, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 1, Gütersloh 2000, 604–605.
- Fukuyama, Francis, Das Ende des Menschen, übers. von Klaus Kochmann, Stuttgart/München³2002.
- Fukuyama, Francis, Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution, London 2002.
- Fürst, Gebhard/Mieth, Dietmar (Hg.), Entgrenzung des Menschseins? Eine christliche Antwort auf die Perfektionierung des Menschen, Paderborn 2012.
- Gamble, Richard C. (Hg.), Influences Upon Calvin and Discussion of the 1559 *Institutes* (Articles on Calvin and Calvinism 4), New York/London 1992.
- Gamble, Richard C. (Hg.), Calvin and Hermeneutics (Articles on Calvin and Calvinism 6), New York/London 1992.
- Gamble, Richard C. (Hg.), An Elaboration of the Theology of Calvin (Articles on Calvin and Calvinism 8), New York/London 1992.
- Ganoczy, Alexandre, Calvin's life, in: McKim, Companion, 3–24.
- Gause, Ute, Calvin und Calvinismus, ein gegenderter Blick, in: Jähnichen, Traugott/Kuhn, Thomas K./Lohmann, Arno (Hg.), Calvin entdecken. Wirkungsgeschichte – Theologie – Sozialethik (Zeitansage 6), Berlin 2010, 37–47.
- Gehlen, Arnold, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden¹³1986.
- Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) (Hg.), „Bevor ich Dich im Mutterleib gebildet habe...“ Eine Orientierungshilfe zu ethischen Fragen der Reproduktionsmedizin des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), o. O. 2017.
- Gesang, Bernward, Perfektionierung des Menschen (Grundthemen Philosophie), Berlin 2007.
- Göcke, Benedikt Paul/Meier-Hamidi, Frank (Hg.), Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg i. B. 2018.
- Gordon, Bruce, Calvin, New Haven/London 2011.
- Göhler, Alfred, Calvins Lehre von der Heiligung. Dargestellt auf Grund der Institutio, exegetischer und homiletischer Schriften (FGLP 7.3), München 1934.
- Graafland, Cornelis, Hat Calvin einen ordo salutis gelehrt?, in: Neuser, Wilhelm H. (Hg.), Calvinus ecclesiae Genevensis custos. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 6. bis 9. September 1982 in Genf, Frankfurt a.M. u. a. 1984, 221–244.
- Graesslé, Isabelle, Calvin und die Frauen – die Frauen Calvins ... zwischen Irritation und Bewunderung, in: Sallmann/Mayordomo/Lavater-Briner, Johannes Calvin, 139–158.
- Győri, János L., Zur Bedeutung des Reformierten Kollegiums Debrecen für Kultur und Politik Ungarns vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, in: Fata/Schindling, Calvin und Reformiertentum, 239–259.

- Haarmann, Anke, Die andere Natur des Menschen. Philosophische Menschenbilder jenseits der Naturwissenschaft, Bielefeld 2011.
- Habermas, Jürgen, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 2005.
- Hädrich, Jürgen, Unsterblichkeitstechniken. Zur Kulturgeschichte einer Faszination, Berlin 2009.
- Han, Byung-Chul, Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken, Frankfurt a. M. 2016.
- Hanson, Mark J., Human Enhancement from a Protestant Perspective, in: Christian Bioethics 5, 1999, 121–138.
- Harari, Yuval Noah, Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen, übers. von Andreas Wirthensohn, München 2017.
- Harasta, Eva, Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet, Neukirchen-Vluyn 2005.
- Harrasser, Karin, Körper 2.0. Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen, Bielefeld 2013.
- Harris, John, Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People, Princeton 2007.
- Hauskeller, Michael, Die moralische Pflicht, *nicht* zu verbessern, in: Knoepffler/Savulescu, Mensch, 161–176.
- Heidelberger Katechismus, revidierte Ausgabe 1997, hg. von der ev.-ref. Kirche, von der Lippischen Landeskirche und vom Reformierten Bund, Neukirchen-Vluyn 2010.
- Heilinger, Jan-Christoph/Crone, Katja, Human freedom and enhancement, in: Medicine, Health Care and Philosophy 17, 2014, 13–21.
- Heilinger, Jan-Christoph, Anthropologie und Ethik des Enhancements (Humanprojekt 7), Berlin/ New York 2010.
- Henk, Malte, Ist er besser, weil er behindert ist?, in: DIE ZEIT 33, 2016, 11–13.
- Heppel, Heinrich/Bizer, Ernst, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, Neukirchen Kreis Moers 1958.
- Herder, Johann Gottfried, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in: ders., Werke, Bd. III/1, hg. von Wolfgang Pross, München 2002.
- Herder, Johann Gottfried, Über den Ursprung der Sprache, in: ders., Werke, Bd. II, hg. von Wolfgang Pross, München/Wien 1987, 251–399.
- Heron, Alasdair I. C., Der Brief an die Römer. Ein Kommentar (1540), in: CStA 5.1, 1–15.
- Herrmann, Beate, Der menschliche Körper zwischen Vermarktung und Unverfügbarkeit. Grundlinien einer Ethik der Selbstverfügung (Lebenswissenschaften im Dialog 7), Freiburg i. B./München 2011.
- Hesse, Hermann, Unterm Rad, Frankfurt a. M. 1972.
- Hesselink, I. John, The Development and Purpose of Calvin's Institutes, in: Gamble, Influences, 209–216.
- Heuberger, Jules A. A. C. u. a., Effects of erythropoietin on cycling performance of well trained cyclists: a double-blind, randomised, placebo-controlled trial, in: The Lancet Haematology, 29. 6. 2017, URL: [http://dx.doi.org/10.1016/S2352-3026\(17\)30105-9](http://dx.doi.org/10.1016/S2352-3026(17)30105-9) (08. 01. 2022).
- Hirschberg, Marianne, Ambivalenzen in der Klassifizierung von Behinderung. Anmerkungen zur internationalen Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit der Weltgesundheitsorganisation, in: Ethik in der Medizin 15, 2003, 171–179.

- Hirzel, Martin Ernst/Sallmann, Martin (Hg.), 1509 – Johannes Calvin – 2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag (Beiträge zu Theologie, Ethik und Kirche 4), Zürich 2008.
- Hofheinz, Marco, Ethik – reformiert! Studien zur reformierten Reformation und ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert (FRTH 8), Göttingen 2017.
- Hofheinz, Marco, Johannes Calvins theologische Friedensethik (Theologie und Frieden 41), Stuttgart 2012.
- Hofheinz, Marco/Lienemann, Wolfgang/Sallmann, Martin (Hg.), Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins (RHT 9), Göttingen 2011.
- Holder, R. Ward, Calvin's heritage, in: McKim, Companion, 245 – 273.
- Holofernes, Judith/Tourette, Jean-Michel, (Ode) an die Arbeit, auf: Wir sind Helden, Soundso, EMI Music 2007.
- Hügli, Anton, Vorwort, in: ders. (Hg.), Die anthropologische Wende / Le tournant anthropologique (Studia Philosophica 72), Basel 2014, 7 – 10.
- Huizinga, Klaas, Calvin ...und was vom Reformator übrig bleibt, Frankfurt a.M. 2008.
- Hunsinger, George, A Tale of Two Simultaneities: Justification and Sanctification in Calvin and Barth, in: McDowell, John C./Higton, Mike (Hg.), Conversing with Barth (Barth Studies), Aldershot/Burlington 2004, 68 – 89.
- Irenäus, Gegen die Häresien/Contra Haereses (BKV 1,3), aus dem Griechischen übers. von E[rnst] Klebba, München 1912, URL: <https://bkv.unifr.ch/works/18/versions/30/divisions/111765> (08.01.2022).
- Janowski, J. Christine, Zu Calvins Lehre von der „doppelten Prädestination“, in: Sallmann/Mayordomo/Lavater-Briner, Johannes Calvin, 205 – 234.
- Juengst, Eric T., Was bedeutet *Enhancement*?, in: Schöne-Seifert/Talbot, Enhancement, 25 – 45.
- Juth, Niklas, Enhancement, Autonomy, and Authenticity, in: Savulescu/ter Meulen/Kahane, Human Capacities, 34 – 48.
- Kant, Immanuel, Logik, in: Kants Werke (AA), Bd. IX: Logik, Physische Geographie, Pädagogik, Berlin 1968, 1 – 150.
- Kapic, Kelly M., Sanctification. Explorations in Theology and Practice, Downers Grove 2014.
- Kapic, Kelly M., Introduction, in: ders., Sanctification, 9 – 16.
- Karsch, Fabian, Enhancement als Problem der soziologischen Medikalisierungsforschung, in: Dickel, Sascha/Franzen, Martina/Kehl, Christoph (Hg.), Herausforderung Biomedizin. Gesellschaftliche Deutung und soziale Praxis (Verkörperungen/MatteRealities 14), Bielefeld 2011, 267 – 281.
- Kehl, Christoph/Coenen, Christopher, Technologien und Visionen der Mensch-Maschine-Entgrenzung (TAB-Arbeitsbericht 167), Berlin 2016.
- Kleemann, Frank/Matuschek, Ingo/Voss, G. Günter, Subjektivierung von Arbeit. Ein Überblick zum Stand der soziologischen Diskussion, in: Moldaschl, Manfred/Voss, G. Günter (Hg.), Subjektivierung von Arbeit (Arbeit, Innovation und Nachhaltigkeit 2), München/Mering 2002, 53 – 100.
- Knoepffler, Nikolaus/Savulescu, Julian (Hg.), Der neue Mensch? Enhancement und Genetik (Angewandte Ethik 11), Freiburg i. B./München 2009.
- Köberle, Adolf, Rechtfertigung und Heiligung. Eine biblische, theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung, Leipzig ³1930.
- Koch, Ernst, Zwingli, Calvin und der Calvinismus im Geschichtsbild des Marxismus, in: Zwingliana 14, 1974/75, 61 – 88.

- Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen (Hg.), *Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland. Entwicklung, Ursachen und Maßnahmen, Teil III: Maßnahmen zur Verbesserung der Beschäftigungslage*, Bonn 1997.
- Körtner, Ulrich H. J., *Der machbare Mensch? Ethische Bewertungen und implizite Menschenbilder aus theologischer Sicht*, in: Böhlemann u. a., *Mensch*, 115–133.
- Körtner, Ulrich H. J., „Lasset uns Menschen machen“. *Christliche Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter*, München 2005.
- Kramer, Peter D., *Listening to Prozac*, New York ¹⁴1997.
- Kraus, Hans-Joachim, *Vom Leben und Tod in den Psalmen. Eine Studie zu Calvins Psalmen-Kommentar*, in: Selderhuis, *Neue Wege*, 47–64.
- Krug, Henriette, „Creatio ex medicamento?“ Ein Beitrag zur ethischen Diskussion um das Neuroenhancement aus christlich-anthropologischer Perspektive, in: *ZEE* 54, 2010, 290–300.
- Krusche, Werner, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Berlin 1957.
- Kühl, Stefan, *Arbeits- und Industriesoziologie*, Bielefeld 2004.
- Kuhn, Thomas K., *Johannes Calvin als Politikum*, in: Basse, Michael (Hg.), *Calvin und seine Wirkungsgeschichte (Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik 8)*, Berlin 2011, 165–198.
- Kusma, Stephanie/Lemcke, Anja, *Eine ungeheure Behauptung*, in: *Neue Zürcher Zeitung* 27.11.2018, 22, URL: <https://www.nzz.ch/panorama/gentechnisch-veraenderte-babys-eine-ungeheure-behauptung-id.1439898> (08.01.2022).
- Lane, Anthony N. S., *Anthropology: Calvin between Luther and Erasmus*, in: Selderhuis, Saint, 185–205.
- Lane, Anthony N. S., *Mensch*, in: Selderhuis, *Handbuch*, 270–284.
- Leefmann, Jon, *Zwischen Autonomie und Natürlichkeit. Der Begriff der Authentizität und die bioethische Debatte um das Neuro-Enhancement*, Münster 2017.
- Leith, John H., *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Louisville 1989.
- Lengersdorf, Diana, *Arbeit*, in: Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie, Band 2: Forschungsfelder und Methodische Zugänge*, Wiesbaden 2017, 17–28.
- Lexutt, Athina, *Dass der freie Wille nichts sei. Beispiele reformierter Interpretation eines zentralen lutherischen Topos*, in: Dingel, Irene/Selderhuis, Herman J. (Hg.), *Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven (VIEG.B 84)*, Göttingen 2011, 347–365.
- Libet, Benjamin, *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, übers. von Jürgen Schröder, Frankfurt a.M. 2007.
- Liessmann, Konrad Paul, *Neue Menschen! Bilden, optimieren, perfektionieren*, in: ders. (Hg.), *Neue Menschen! Bilden, optimieren, perfektionieren*, Wien 2016, 7–24.
- Link, Christian, *Die Finalität des Menschen. Zur Perspektive der Anthropologie Calvins*, in: Selderhuis, *Calvinus praeceptor ecclesiae*, 159–178.
- Link, Christian, „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“. *Die Grenzen der Cooperatio des Menschen mit Gott*, in: Weth, *Mensch*, 35–55.
- Locke, John, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, übers. von Hans Jörn Hoffmann, hg. und eingel. von Walter Euchner, Frankfurt a.M. 1977.
- Luther, Martin, *Das 15. Capitel der 1. Epistel S. Pauli an die Corinther 1532/33, gedruckt 1534*, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 36. Bd. (WA 36), Weimar 1909.

- Lutherischer Weltbund (LWB)/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen (RK), Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 3, 1990–2001, hg. von Harding Meyer u. a., Paderborn u. a. 2003, 419–441.
- Maag, Karin, Calvin 2009 – The Results, in: Selderhuis, Calvinus clarissimus theologus, 228–241.
- Maag, Karin Y., Hero or Villain? Interpretations of John Calvin and His Legacy, in: CTJ 41, 2006, 222–237.
- Macho, Thomas, Vorbilder, München 2011.
- Manetsch, Scott M., Holy Terror or Pastoral Care? Church Discipline in Calvin's Geneva, 1542–1596, in: Selderhuis, Saint, 283–306.
- Marx, Karl, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1, Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, Werke, Bd. 23, Berlin ¹⁸1993.
- Mathwig, Frank, No body is perfect ... und die Diskurse darüber auch nicht, in: Felder, Matthias/Frettlöh, Magdalene L. (Hg.), Unsere grossen Wörter. Reformatorische ReVisionen, erscheint 2022, unveröffentlichtes Skript.
- Mathwig, Frank, Die Einsamkeit der Akteure. Zur politischen Unterbestimmung der zeitgenössischen Bioethik, 2015, URL: https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2019/11/mathwig_-_die_einsamkeit_der_akteure.pdf (08.01.2022).
- Mathwig, Frank, Der Mensch – die Menschen – Die Menschheit. Zur Rede über den Menschen zwischen Sein und Sollen, in: Graf, Michael/Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias (Hg.), „Was ist der Mensch?“ Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag (Forum Systematik 22), Stuttgart 2004, 17–42.
- McKenny, Gerald P., Enhancements and the Quest for Perfection, in: Christian Bioethics 5, 1999, 99–103.
- McKim, Donald K. (Hg.), The Cambridge Companion to John Calvin, Cambridge 2004.
- Mercer, Calvin/Trothen, Tracy J. (Hg.), Religion and Transhumanism. The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara 2015.
- Meyer, Peter C., Gesellschaftliche Hintergründe der Medikalisierung, in: Bioethica Forum 5, 2012, 52–58.
- Mickelsen, John K., The Relationship between the Commentaries of John Calvin and his *Institutes of the Christian Religion*, and the Bearing of that Relationship on the Study of Calvin's Doctrine of Scripture, in: Gamble, Hermeneutics, 365–378.
- Miles, Margaret R., Theology, Anthropology, and the Human Body in Calvin's *Institutes of the Christian Religion*, in: HTR 74, 1981, 303–323.
- Miletić, Tomislav, Human Becoming: Cognitive and Moral Enhancement Inside the Imago Dei Narrative, in: Theology and Science 13, 2015, 425–445.
- Mill, John Stuart, Three Essays on Religion, in: ders., Collected Works of John Stuart Mill, Vol. X: Essays on Ethics, Religion and Society, hg. von J[ohn] M. Robson, Toronto/London 1969, 369–489.
- Millet, Oliver, Calvin als Leidensmann: Berufung, Arbeit, Krankheiten, in: Selderhuis, Saint, 50–65.
- Moehn, Wim, Predigten, in: Selderhuis, Handbuch, 172–179.
- Moltmann, Jürgen, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Gütersloh ⁶1993.

- More, Max, Self-Ownership: A Core Transhuman Virtue, 1997, URL: <https://web.archive.org/web/20170512213847/http://www.maxmore.com/selfown.htm> (08.01.2022).
- More, Max, On Becoming Posthuman, 1994, URL: <https://web.archive.org/web/20150121051132/http://eserver.org/courses/spring98/76101R/readings/becoming.html> (08.01.2022).
- Müller, David, Doping und dopingäquivalentes Verhalten in Sport und Gesellschaft. Eine multidisziplinäre Einführung in das Phänomen der Suche nach Leistungssteigerung, -optimierung und -konstanz (Doping, Enhancement, Prävention in Sport, Freizeit und Beruf 9), Köln 2015.
- Müller, Denis, Human enhancement, humanisation de l'homme et théologie de l'intensité, in: Études théologiques et religieuses 89, 2014, 495–508.
- Müller, Monika C. M./Hartung, Gerald/Schaede, Stephan (Hg.), Sind Sie gut genug? Zur (Selbst-)Optimierung und Vervollkommenung des Menschen (Loccumer Protokolle 60/10), Rehburg-Loccum 2011.
- Murray, John, Definitive Sanctification, in: CTJ 2, 1967, 5–21.
- Neuser, Wilhelm H., Johann Calvin. Leben und Werk in seiner Frühzeit 1509–1541 (RHT 6), Göttingen 2009.
- Niesel, Wilhelm, Calvin und die Libertiner, in: ZKG 48, 1929, 58–74.
- Nollmann, Gerd/Strasser, Hermann, Art. ‚Leistungsgesellschaft‘, in: Wörterbuch der Soziologie, Konstanz/München ³2014, 269–271.
- Nowotny, Helga/Testa, Giuseppe, Die gläsernen Gene. Die Erfindung des Individuums im molekularen Zeitalter, Frankfurt a.M. 2009.
- Nozick, Robert, Anarchie Staat Utopia, München 2011.
- Oberman, Heiko Augustinus, The „Extra“ Dimension in the Theology of Calvin, in: Gamble, Elaboration, 160–184.
- Oberman, Heiko A., *Initia Calvini*: The Matrix of Calvin's Reformation, in: Neuser, Wilhelm H. (Hg.), Calvinus Sacrae Scripturae Professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 20. bis 23. August 1990 in Grand Rapids, Grand Rapids 1994, 113–154.
- Ohly, Lukas, Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik im biotechnologischen Zeitalter (TBT 174), Berlin/Boston 2015.
- Opitz, Peter, Rezension zu Volker Reinhardt: Die Tyrannei der Tugend (2009), in: ThLZ 135, 2010, 563–565.
- Opitz, Peter, Calvins theologische Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1994.
- Pannenberg, Wolfhart, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ⁸1995.
- Parens, Erik (Hg.), Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications, Washington 1998.
- Parens, Erik, Is Better Always Good? The Enhancement Project, in: ders., Human Traits, 1–28.
- Park, Jae-Eun, Driven by God. Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper (RHT 46), Göttingen 2018.
- Park, Seounggyu, Rechtfertigung und Heiligung bei Johannes Calvin und Karl Barth (SSTh 56), Berlin 2013.
- Peters, Ted, Can We Enhance the Imago Dei?, in: Murphy, Nancey/Knight, Christopher C. (Hg.), Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion (Ashgate Science and Religion Series), Farnham 2010, 215–238.
- Pitkin, Barbara, Glaube und Rechtfertigung, in: Selderhuis, Handbuch, 284–295.

- Pitkin, Barbara, *Redefining Repentance: Calvin and Melancthon*, in: Selderhuis, Calvinus *Praeceptor Ecclesiae*, 275 – 285.
- Pitkin, Barbara, *What Pure Eyes Could See. Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context* (Oxford Studies in Historical Theology), New York/Oxford 1999.
- Plasger, Georg, *Calvins lebensbejahende Eschatologie*, in: Freudenberg, Matthias/Lange van Ravenswaay, J. Marius J. (Hg.), *Calvin und seine Wirkungen. Vorträge der 7. Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Neukirchen-Vluyn 2009*, 81 – 96.
- Plasger, Georg, *Johannes Calvins Theologie – Eine Einführung*, Göttingen 2008.
- Pleger, Wolfgang, *Handbuch der Anthropologie. Die wichtigsten Konzepte von Homer bis Sartre*, Darmstadt 2013.
- Pohlmann, Rosemarie, Art. 'Autonomie', in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, 701 – 719.
- Pongratz, Hans J./Voss, G. Günter, *Arbeitskraftunternehmer. Erwerbsorientierungen in entgrenzten Arbeitsformen*, Berlin 2003.
- Pongratz, Hans J./Voss, G. Günter, *Erwerbstätige als „Arbeitskraftunternehmer“*. Unternehmer ihrer eigenen Arbeitskraft?, in: *SOWI-Sozialwissenschaftliche Informationen* 30, 2001, 42 – 52.
- Potter, Mary, *Gender Equality and Gender Hierarchy in Calvin's Theology*, in: *Gamble, Elaboration*, 287 – 301.
- Potter Engel, Mary, *John Calvin's Perspectival Anthropology* (AAR 52), Atlanta 1988.
- Puhr, Sarah-Marie/Puhr, Kirsten, *Optimierungen des Selbst in Inszenierungen von Behinderungen*, in: Mayer, Ralf/Thompson, Christiane/Wimmer, Michael (Hg.), *Inszenierung und Optimierung des Selbst. Zur Analyse gegenwärtiger Selbsttechnologien*, Wiesbaden 2013, 161 – 179.
- Quealy, Kevin/Katz, Josh, *Nike Says Its \$250 Running Shoes Will Make You Run Much Faster. What if That's Actually True?*, in: *The New York Times* 18.07.2018, URL: <https://www.nytimes.com/interactive/2018/07/18/upshot/nike-vaporfly-shoe-strava.html?mtref=undefined> (08.01.2022).
- Rabinbach, Anson, *Motor Mensch. Kraft, Ermüdung und die Ursprünge der Moderne* (Wiener Schriften zur historischen Kulturwissenschaft 1), Wien 2001.
- Raith II, Charles, *After Merit. John Calvin's Theology of Works and Rewards* (R5AS 34), Göttingen 2016.
- Ranisch, Robert/Savulescu, Julian, *Ethik und Enhancement*, in: Knoepffler/Savulescu, *Mensch*, 21 – 53.
- Rau, Alexandra, *Psychopolitik. Macht, Subjekt und Arbeit in der neoliberalen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2010.
- Reinhardt, Volker, *Die Tyrannei der Tugend*, München 2017.
- Renggli, Cornelia, *Disability Studies – ein historischer Überblick*, in: Weisser, Jan/Renggli, Cornelia (Hg.), *Disability Studies. Ein Lesebuch*, Luzern 2004, 15 – 26.
- Ritschl, Dietrich, Art. 'Libertinismus', in: *EKL*, Bd. 3, 1992, 103.
- Rössler, Beate, *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*, Berlin 2017.
- Rothman, Sheila M./Rothman, David J., *The Pursuit of Perfection. The Promise and Perils of Medical Enhancement*, New York 2003.
- Ruiner, Caroline/Wilkesmann, Maximiliane, *Arbeits- und Industriesoziologie (Soziologie im 21. Jahrhundert)*, Paderborn 2016.

- Sallmann, Martin/Mayordomo, Moisés/Lavater-Briner, Hans Rudolf (Hg.), Johannes Calvin 1509–2009. Würdigung aus Berner Perspektive, Zürich 2012.
- Sandel, Michael J., Plädoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik, mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Wiesbaden ³2015.
- Sarasin, Philipp, Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914, Frankfurt a. M. ⁴2016.
- Sauter, Arnold/Gerlinger, Katrin, Der pharmakologisch verbesserte Mensch. Leistungssteigernde Mittel als gesellschaftliche Herausforderung (Studien des Büros für Technikfolgen-Abschätzung beim Deutschen Bundestag 34), Berlin 2012.
- Savulescu, Julian/Bostrom, Nick (Hg.), Human Enhancement, Oxford/New York 2011.
- Savulescu, Julian/ter Meulen, Ruud/Kahane, Guy (Hg.), Enhancing Human Capacities, Chichester/West Sussex 2011.
- Scheiber, Karin, Calvin und die Freiheit, in: NZStH 52, 2010, 193–207.
- Scheller, Jörg, No Sports! Zur Ästhetik des Bodybuildings, Stuttgart 2010.
- Schönberger, Dennis, Gemeinschaft mit Christus. Eine komparative Untersuchung der Heilungskonzeptionen Johannes Calvins, John Wesleys und Karl Barths (FRTH 2), Neukirchen-Vluyn 2014.
- Schöne-Seifert, Bettina/Talbot, Davinia (Hg.), Enhancement. Die ethische Debatte (ethica 16), Paderborn 2009.
- Schöne-Seifert, Bettina/Talbot, Davinia, Einleitung, in: dies., Enhancement, 9–21.
- Schöne-Seifert, Bettina u. a. (Hg.), Neuro-Enhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen, Paderborn 2009.
- Selderhuis, Herman J. (Hg.), Calvinus clarissimus theologus. Papers of the Tenth International Congress on Calvin Research (RHT 18), Göttingen 2012.
- Selderhuis, Herman J. (Hg.), Calvin – Saint or Sinner? (SMHR 51), Tübingen 2010.
- Selderhuis, Herman J. (Hg.), Johannes Calvin. Neue Wege der Forschung, Darmstadt 2010.
- Selderhuis, Herman J. (Hg.), Calvinus sacrarum literarum interpres. Papers of the International Congress on Calvin Research (RHT 5), Göttingen 2008.
- Selderhuis, Herman J. (Hg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008.
- Selderhuis, Herman J., Calvinbilder: Bilder und Selbstbild, in: ders., Handbuch, 2–9.
- Selderhuis, Herman J., Institutio, in: ders., Handbuch, 197–204.
- Selderhuis, Herman J. (Hg.), Calvinus praeceptor ecclesiae. Papers of the International Congress on Calvin Research, Genève 2004.
- Selderhuis, Herman J., Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen, Leipzig 2004.
- Sennett, Richard, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, übers. von Martin Richter, Berlin ⁸1998.
- Sewell, Alida Leni, Calvin, the Body, and Sexuality. An Inquiry into His Anthropology, Amsterdam 2011.
- Shepherd, Victor A., The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin (NABPR Dissertation Series 2), Macon 1983.
- Sigurdson, Ola, Heavenly Bodies. Incarnation, the Gaze, and Embodiment in Christian Theology, übers. von Carl Olsen, Grand Rapids 2016.
- Sloterdijk, Peter, Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Frankfurt a. M. 2009.
- Sprenger, Paul, Das Rätsel um die Bekehrung Calvins (BGLRK 11), Neukirchen Kreis Moers 1960.
- Stadtland, Tjarko, Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin (BGLRK 32), Neukirchen-Vluyn 1972.

- Stammler, Wolfgang F., Vorwort, in: Plath, Uwe, *Der Fall Servet und die Kontroverse um die Freiheit des Glaubens und Gewissens. Castellio, Calvin und Basel 1552–1556*, hg. von Wolfgang F. Stammler, Essen 2014, 17–18.
- Stauffer, Richard, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin* (BSHST 33), Berne 1978.
- Stegemann, Ekkehard W., Calvin als Ausleger der Heiligen Schrift, in: ThZ 65, 2009, 73–89.
- Stettler, Hanna, *Heiligung bei Paulus. Ein Beitrag aus biblisch-theologischer Sicht* (WUNT II 368), Tübingen 2014.
- Striet, Magnus, Fortschritt und Kontingenz. Ein Beitrag zur Enhancementdebatte, in: Fürst/Mieth, *Entgrenzung*, 131–139.
- Strohm, Christoph, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus* (AKG 65), Berlin 1996.
- Tanner, Jakob, Art. ‚History of Body‘, in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd edition, Volume 2, Amsterdam 2015, 728–734.
- Tanner, Jakob, „Be a somebody with a body“ – Die Körpermaschinen der Arbeitsgesellschaft, in: von Randow, Gero (Hg.), *Wie viel Körper braucht der Mensch? Standpunkte zur Debatte*, Hamburg 2001, 43–53.
- The Extropist Manifesto, 2010, URL: <http://extropism.tumblr.com/post/393563122/the-extropist-manifesto> (08.01.2022).
- The President’s Council on Bioethics (PCBE), *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington 2003.
- Theology and Science 16, 2018/3 und 13, 2015/2.
- Thomas, Günter, Enhancement. Evangelisch theologische Optionen in der gegenwärtigen Debatte, in: Müller/Hartung/Schaede, *Optimierung*, 25–38.
- Torrance, J[ames] B., The vicarious humanity and priesthood of Christ in the theology of John Calvin, in: Neuser, W[ilhelm] H. (Hg.), *Calvinus Ecclesiae Doctor. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 25. bis 28. September 1978 in Amsterdam*, Kampen 1979, 69–84.
- Torrance, T[homas] F., *Calvins Lehre vom Menschen*, übers. von Fritzhermann Keienburg, Zollikon-Zürich 1951.
- Van’t Spijker, Willem, Calvin. Biographie und Theologie (Die Kirche in ihrer Geschichte 3.J2), übers. von Hinrich Stoevesandt, Göttingen 2001.
- Van Veen, Mirjam G. K., Calvin und seine Gegner, in: Selderhuis, *Handbuch*, 155–164.
- Van Vlastuin, Willem, *Be Renewed. A Theology of Personal Renewal* (RHT 26), Göttingen 2014.
- Van Vliet, Jason, *Children of God. The Imago Dei in John Calvin and His Context* (RHT 11), Göttingen 2009.
- Van Vliet, Jason, „As a Son to his Father“: An Overlooked Aspect of the Imago Dei in Calvin, in: Selderhuis, *Calvinus sacramentorum literarum interpres*, 108–118.
- Venema, Cornelis P., *Accepted and Renewed in Christ. The „Twofold Grace of God“ and the Interpretation of Calvin’s Theology* (RHT 2), Göttingen 2007.
- Verhey, Allen, Introduction, in: Wilkie, Robert G./Verhey, Allen, *Calvin’s Treatise „Against the Libertines“*, in: CTJ 15, 1980, 190–205.
- Virilio, Paul, *Die Eroberung des Körpers. Vom Übermenschen zum überreizten Menschen*, München/Wien 1994.

- Voss, G. Günter, Was ist Arbeit? Zum Problem eines allgemeinen Arbeitsbegriffs, in: Böhle, Fritz/Voss, G. Günter/Wachtler, Günther (Hg.), Handbuch Arbeitssoziologie, Wiesbaden 2010, 23–80.
- Vpro extra, The Perfect Human Being Series E01 – Julian Savulescu on human enhancement, 14.07.2016, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=4qary81ymWk> (08.01.2022).
- Warfield, Benjamin B., The Literary History of Calvin's „Institutes“, in: Gamble, Influences, 181–207.
- Weber, Max, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Weber, Max, Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung, hg. von Johannes Winckelmann, Hamburg 1973, 27–278.
- Weber, Otto, Grundlagen der Dogmatik, Zweiter Band, Neukirchen-Vluyn 1987.
- Weinrich, Michael, Gott die Ehre geben – Johannes Calvin und die Wahrhaftigkeit des christlichen Lebens, in: Wüstenberg, Ralf K. (Hg.), „Nimm und lies!“ Theologische Quereinstiege für Neugierige, Gütersloh 2008, 126–144.
- Weiß, Martin G., Die Auflösung der menschlichen Natur, in: ders (Hg.), Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt a. M. 2009, 34–54.
- Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WGRK), Assoziierung der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen mit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, 2017, URL: <https://www.zhref.ch/intern/kommunikation/materialien/materialien/zhref-wgrk-assoziierungserklärung-2017.pdf> (08.01.2022).
- Weniger, Katja, Karriere-Körper. Das Körperverständnis angestellter Führungskräfte, Marburg 2013.
- Weth, Rudolf (Hg.), Der machbare Mensch. Theologische Anthropologie angesichts der biotechnischen Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Wiemer, Axel, „Mein Trost, Kampf und Sieg ist Christus“. Martin Luthers eschatologische Theologie nach seinen Reihenpredigten über 1. Kor. 15 (1532/33) (TBT 119), Berlin 2003.
- Wiesemann, Claudia/Simon, Alfred (Hg.), Patientenautonomie. Theoretische Grundlagen – Praktische Anwendungen, Münster 2013.
- Wiesemann, Claudia, Die Autonomie des Patienten in der modernen Medizin, in: Wiesemann/Simon, Patientenautonomie, 13–26.
- Wirth, Mathias, Dokerisch, pelagianisch, sarkisch? Transhumanismus und technologische Modifikationen des Körpers in einer theologischen Perspektive, in: NZStH 60, 2018, 142–167.
- Würzt, Hans, Zerbrecht die Krücken. Krüppel-Probleme der Menschheit. Schicksalssteifkinder aller Zeiten und Völker in Wort und Bild, Leipzig 1932.
- Wüstenberg, Ralf K., *Fides implicita* „revisited“ – Versuch eines evangelischen Zugangs, in: NZStH 49, 2007, 71–85.
- Wüstenberg, Ralf K., Wachstum im Glauben? Eine Analyse der Rede vom „Fortschreiten“ in Calvins „Institutio“, in: NZStH 46, 2004, 264–279.
- Zachman, Randall C., „Deny Yourself and Take up Your Cross‘: John Calvin on the Christian Life, in: IJST 11, 2009, 466–482.
- Zweig, Stefan, Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt, Wien/Leipzig/Zürich 1936.

Zwingli, Huldreich, *De vera et falsa religione commentarius* (1525), in: ders., *Sämtliche Werke*, Vol. 3 (CR 90), Leipzig 1914, URL: <http://www.irg.uzh.ch/static/zwingli-werke/index.php?n=Werk.50> (08.01.2022), 628–912.

Personenregister

- Aristoteles 61
Augustin 47, 92, 95, 100, 110, 158, 188, 193
- Backus, Irena 86
Barth, Karl 11, 93, 98, 111, 139, 142, 170, 213
Bavinck, Herman 12
Beauchamp, Tom L. 67
Beintker, Michael 140, 170
Bernhard von Clairvaux 147
Betzler, Monika 70–73, 215
Beza, Theodor 86
Blaser, Klauspeter 117
Bohlken, Eike 27
Bolsec, Hieronymus 86
Bostrom, Nick 3, 24, 30, 33–36, 38, 42 f., 60, 62, 80, 205, 211
Brock, Dan W. 66, 68
Bröckling, Ulrich 55
Bucer, Martin 92, 95
Büro für Technikfolgen-Abschätzung beim Deutschen Bundestag 20, 45
Busch, Eberhard 130
- Castellio, Sebastian 86
Childress, James F. 67
Chrysostomos, Johannes 92, 95
Chung, Sung Wook 165
Cohen, Gerald 74
Cole-Turner, Ronald 7
Cottret, Bernard 93
Crone, Katja 64 f., 68 f.
- Dabrock, Peter 8
Davis, Thomas 171
de Bure, Idelette 89
- Ehrenberg, Alain 216
Eissa, Tina-Louise 29
Engels, Friedrich 87
- Faber, Eva-Maria 113, 189, 201
Farel, Guillaume 89
- Filmer, Robert 74
Ford, Henry 56
Freudenberg, Matthias 117
Fukuyama, Francis 29–32, 37, 80 f., 203
Fürst, Gebhard 5
- Galen 172
Gehlen, Arnold 26 f.
Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa 8, 207
Gesang, Bernward 28, 42, 45, 62
Göhler, Alfred 92, 142
Gordon, Bruce 85
Grynaeus, Simon 95
- Habermas, Jürgen 29, 37
Han, Byung-Chul 53
Hanson, Mark J. 7
Harari, Yuval Noah 2
Harrasser, Karin 44
Harris, John 30, 40 f.
Heilingner, Jan-Christoph 29, 64 f., 68 f.
Herder, Johann Gottfried 25, 27
Hesse, Hermann 59
Hesselink, John 93
Hitler, Adolf 85
Huizinga, Klaas 90
- Ignatius von Loyola 184
Iräneus 100
- Juengst, Eric T. 18–20
Juth, Niklas 69, 73
- Kant, Immanuel 25, 27, 44
Kapic, Kelly M. 12
Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen 54
Konferenz Europäischer Kirchen 8
Körtner, Ulrich H. J. 4, 5, 6, 8, 28
Kramer, Peter 43, 70
Krug, Henriette 5
Kuyper, Abraham 12

- Liessmann, Konrad Paul 24
 Link, Christian 10, 99, 122, 166
 Locke, John 73, 74, 76
 Luhmann, Niklas 50, 56
 Luther, Martin 11, 84, 87, 88 f., 115 f., 135, 139, 176, 179
- Maag, Karin 87
 Macho, Thomas 1
 Manetsch, Scott 118
 Marx, Karl 44, 47–50, 58, 82
 Melanchthon, Philipp 88, 95, 143
 Mieth, Dietmar 5
 Miletić, Tomislav 205
 Millet, Oliver 90
 Mill, John Stuart 40
 Moltmann, Jürgen 115
 More, Max 74–78, 83
 Müller, Denis 7
 Murray, John 11
- Neuser, Wilhelm 98
 Niebuhr, Reinhold 7
- Oberman, Heiko A. 115
 Oekolampad, Johannes 88
 Ohly, Lukas 5
 Opitz, Peter 115
 Origenes 95
 Osiander, Andreas 125, 135, 138
- Pannenberg, Wolfhart 27
 Parens, Erik 8, 18
 Park, Jae-Eun 12
 Park, Seounggyu 11, 142
 Peters, Ted 205
 Pighius, Albert 109
 Plath, Uwe 86
 Platon 172 f., 177
 Plessner, Helmuth 27
 Pongratz, Hans J. 54–56
 Potter Engel, Mary 97
 President's Council on Bioethics 17, 61, 210
- Ranisch, Robert 41 f., 66, 68
 Rehm, Markus 44
 Reinhardt, Volker 86
- Rilke, Rainer Maria 1
 Rothman, Sheila & David 57
- Sandberg, Anders 33–36, 38, 80, 205, 211
 Sandel, Michael 29, 62, 81, 203
 Savulescu, Julian 2, 24, 30, 41 f., 66, 68
 Schardien, Stefanie 8
 Scheler, Max 27
 Schleiermacher, Friedrich 44, 93
 Schönberger, Dennis 11, 137, 185
 Seneca 88, 95
 Servet, Michael 85 f.
 Sewell, Alida 171, 172
 Sloterdijk, Peter 1 f., 43 f.
 Smith, Adam 76
 Stadtland, Tjarko 11, 160
 Stammer, Wolfgang 86
 Stegemann, Ekkehard W. 95
 Stettler, Hanna 11
- TA-Swiss 20–23, 40, 45
 Taylor, Frederik W. 56
 Thiery, Quentin 131
 Thies, Christian 27
 Thomas, Günter 6, 8
 Thomas von Aquin 93
 Tillich, Paul 93
 Torrance, Thomas F. 102, 111
- Ullrich, Jan 16
- van't Spijker, Willem 93
 van Vlastuins, Willem 11
 Van Vliet, Jason 101
 Venema, Cornelis 11
 Virilio, Paul 44
 Voss, G. Günter 47, 54–56
- Weber, Max 10, 60
 Weber, Otto 11, 98, 142, 166
 Weinrich, Michael 86
 Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen 9
 Weniger, Katja 57
 Wesley, John 11
 Weth, Rudolf 5
 Wirth, Mathias 6
 Würtz, Hans 44

Zülle, Alex 16

Zweig, Stefan 10, 85, 118

Zwingli, Huldrych 98

Sachregister

- Abendmahl 198 f.
- Anstrengung 3, 24, 40, 61–63, 82, 210, 213
- Anthropologie 7, 10, 21, 25, 27, 84, 96 f.,
100, 109, 122, 171, 203, 218
- Arbeit
- Arbeitskraft 48 f., 52, 54 f., 82
 - Arbeitskraftunternehmer 54–56, 82
 - Begriff 47–50, 58
 - Erwerbsarbeit 46, 51, 82, 215
 - Subjektivierung 52–54, 58, 82
- Auferstehung 114, 141, 160, 172, 175–178,
200
- Autonomie 29, 67–73, 212, 215
- Beruf 45, 82, 187 f.
- Bestimmung 9, 105, 140, 149, 169 f., 194,
204, 214
- biokonservativ 29, 37, 64, 80, 203, 207
- bioliberal 29, 33, 38, 40, 64, 80, 205, 208
- Biotechnologie 2, 5, 18, 24, 29, 65
- Bund 113–115, 150, 178, 189
- Buße 135 f., 141–149, 162 f., 198–200
- Calvinismus, biomedizinischer 61, 211
- Calvinrezeption 85 f., 87
- Christologie 6, 111, 116, 124, 129, 140
- dreifaches Amt 115, 123
 - königliches Amt 117, 119, 136
 - Mittler 113–116, 119, 124, 160, 204
 - Mittlerchristologie 113, 123
 - priesterliches Amt 119, 136, 152
 - prophetisches Amt 116, 120
- Dankbarkeit 8–10, 112, 150, 163, 169, 185
- Demut 112, 123, 144, 146 f., 162, 203, 208
- Determinismus 131 f.
- Ekklesiologie 92, 116 f., 198
- Emotion 56, 72, 211, 213
- Enhancement
- am Nachwuchs 19, 21 f., 41, 67
 - Anti-Aging 22
 - Begriff 3, 5, 8, 16–21, 23, 40, 79
 - Debatte 4, 17, 29, 36, 64, 67, 203
 - Doping 3, 16, 21 f., 24, 46, 61
 - moralisches 2, 215
 - Neuroenhancement 5, 22, 70
 - Schönheitschirurgie 21 f.
- Epistemologie 122, 140
- Erbsünde 110
- Erneuerung 9, 99 f., 121, 125, 127, 131, 134,
137 f., 141, 144 f., 148, 153, 164, 167, 177,
194, 198, 204, 209, 213 f.
- Eschatologie 6, 8, 118, 166, 169, 181
- Eschaton 123, 163, 167, 178, 193–195
- Evangelium 9, 111, 152, 164, 179, 191, 198
- Evolution 33–36, 38, 76, 81, 205 f.
- Evolutionsheuristik 33 f., 38, 205 f.
- Fleiß 3, 60 f., 63, 82, 94, 146
- Fleisch 118, 143, 146, 150, 154, 161, 174,
176, 180, 191, 193 f., 204
- Fortschritt 74 f., 78, 83, 192–194, 216
- Freiheit 5, 7, 28 f., 53, 64–66, 70, 73, 76,
83, 109, 123, 145, 165, 178, 182, 184,
214 f., 218
- christliche 183, 187
- Geduld 108, 154 f., 158–163, 186
- Gehorsam 9, 104 f., 108, 115, 119, 122, 146,
150 f., 160–162, 164, 179, 182 f., 185,
189–191, 192, 194, 200, 205, 210, 212,
214
- Gemeinschaft der Heiligen 150, 196, 198,
200
- Gemeinschaft mit Christus 11, 125, 127, 140,
142, 175, 196, 199
- Genuss 48, 105, 154, 169, 184, 186, 213
- Gerechtigkeit 99 f., 120 f., 125–130, 133,
135–137, 140, 143, 146, 149, 151, 154,
159, 162, 179, 181, 183, 190, 219
- Gesetz 9, 37, 74, 102, 106, 132, 134, 137,
144, 149 f., 153, 178–183, 189, 195, 200,
214 f., 217
- Gesinnung 144 f., 156, 185

- Gesundheit 18, 21, 41, 50, 57, 62, 165, 171, 172, 177
 Gewissen 86, 132, 134, 146, 173, 175, 184, 198
 Glaube 104 f., 126 f., 137, 140, 142, 154 f., 158, 160, 190 f., 193, 197 f.
 Glück 35, 185, 187, 211
 Gnade 10, 92, 111, 113, 116, 119, 124, 126, 128 f., 131, 133, 136 f., 142, 144, 150 f., 161, 168, 178, 183, 185, 188 f., 199
 Gnade, doppelte 120, 127, 136–138, 140, 198
 Gott
 – Ehre 143, 181, 190, 208
 – Gemeinschaft mit Gott 114, 118 f., 122, 125, 131, 151 f., 183, 186, 190, 193 f., 199, 206 f., 210, 214 f., 217
 – Güte 134, 144, 168
 – Ratschluss 106 f., 110, 119, 123
 – Schöpfungswille 123
 – Segen 158 f., 188
 – Tun 106, 109
 – Verherrlichung 122, 150, 189, 207
 – Wille 116, 132–134, 143, 154, 160, 162, 205, 216
 – Wort Gottes 102–104, 108, 116, 199
 Gottebenbildlichkeit 99–102, 108, 111, 120–123, 149, 163 f., 173, 194, 203 f., 210, 216
 Gottesbeziehung 108, 112, 122, 163 f., 175, 187, 193, 195, 198, 204, 207, 217
 Gottesdienst 148, 150
 Gotteserkenntnis 97 f., 108, 116 f., 120, 123, 126 f., 140, 166, 197
 Heiligkeit 100, 136, 144, 147, 151, 197
 Herrschaftswechsel 119, 144–146, 150, 153, 164, 213
 Herz 110, 126, 134, 143 f., 152, 158, 163, 194
 Imperativ 1, 55, 164, 191, 212, 219
 Institutio 89 f., 94, 96 f., 113, 135, 150, 166
 Körper 1, 2, 3, 6, 26, 37, 45, 48–50, 56–59, 73–76, 82, 100, 126, 171–178, 195, 206 f.
 Krankheit 2, 6, 21, 54, 89, 104, 159, 161, 167 f., 171, 172
 Kreuztragen 121, 145, 159, 161, 163 f., 167 f., 170, 193, 210–212
 Kultur 3, 20 f., 25 f., 31, 34, 38, 60, 81, 153, 206
 Leben
 – christliches 119, 135, 137, 144, 150 f., 165, 178, 186, 190, 192–196, 199, 209, 211, 217
 – gegenwärtiges 167, 171, 184, 186, 195, 209, 213
 – Geschenk 8, 29, 62, 81, 195, 203
 – zukünftiges 167, 171, 175, 184, 196, 209, 213
 Leib 48, 101, 104, 152, 155, 171, 173–177, 186, 194, 207
 Leib Christi 125, 177, 199 f.
 Leistung 20, 22, 45 f., 54, 58 f., 61–63, 80–82, 210 f., 216, 219
 – Leistungsfähigkeit 18, 22 f., 56 f., 59, 209
 – Leistungssteigerung 20, 22, 41, 46, 50, 57, 82
 Leistungsgesellschaft 45 f., 58, 63, 71, 79, 82 f., 209, 212
 Liebe 31, 105, 147, 151, 154 f., 157, 167, 181–183, 194
 – Nächstenliebe 156, 181
 – Selbstliebe 112, 155
 meditatio futurae vitae 166, 170
 Medizinethik 17, 19, 67
 Mensch
 – Gattung 30–32
 – Mängelwesen 25–27, 43 f., 81
 – Menschenbild 3–5, 21, 24 f., 27 f., 36–38, 79–81, 98, 147
 – Menschenrechte 30, 32
 – Menschenwürde 29 f., 32, 81, 203
 – moderner 1, 24, 35
 – neuer 144, 150, 153, 182, 189, 209, 218
 – wiedergeborener 121, 146, 180, 182
 Menschlichkeit 108, 122, 124, 156, 181
 mortificatio 143–145, 149, 152, 157, 161, 174, 193, 198, 209 f.

- Narzissmus 164, 210, 218
 Natur 37f., 48, 60, 208
 – Begriff 6, 37f.
 – menschliche 25, 28–30, 32f., 36, 38, 40, 60, 203f., 207
 – verderbte 109–112, 144, 148
 – Weisheit der 33, 36, 206
 Naturwissenschaft 28, 31, 37

 Ökonomie 50, 52, 55f., 58, 76
 Opfer 114, 117, 119, 130, 152, 156, 160, 175, 178, 191

 Pneumatologie 116, 124, 140
 Präimplantationsdiagnostik 18, 22, 29
 Predigt 90, 93f., 101, 117, 197–199

 Rechtfertigung
 – effektiv 130, 139
 – forensisch 130, 139, 145
 Rechtfertigungslehre 9, 92, 119, 125, 128f., 135

 Sakrament 91f., 197–200, 210
 Scham 102, 143, 174
 Schönheit 22, 41, 80, 156, 172, 181, 206, 219
 Schöpfung 5f., 9f., 99–103, 107f., 111, 113, 123, 125, 132f., 141, 172, 177f., 191, 203, 205–207, 211, 217
 – Neuschöpfung 111, 126, 152, 208, 219
 Schöpfungstheologie 4–6, 8, 10, 172
 Schuld 105f., 108, 110, 123, 130, 145, 147f., 174, 194
 Seele 100, 101, 104, 106, 110, 112, 144, 154, 169, 172–178, 180f., 186, 195, 199, 206f., 219
 Selbstbestimmung 29, 41, 66–69, 73, 77f., 83, 212, 214f., 218
 – Selbstbestimmungsfähigkeit 69, 80, 83, 216
 Selbsteigentum 73, 74, 77, 83, 212, 214
 Selbsterkenntnis 77, 97f., 108, 116, 140
 Selbstoptimierung 1, 3, 24, 30, 45
 Selbstsucht 104, 147, 153, 159, 189, 196, 212
 Selbst, unternehmerisches 55

 Selbstverleugnung 144f., 152f., 155–157, 159, 164, 170, 187, 193, 209, 212
 Soteriologie 8, 10, 111, 114, 116, 123f., 140, 171
 Sport 2, 16, 21f., 44, 46, 57, 61, 63, 82, 173
 Staat 41, 65f., 68, 74
 Sünde 103, 105, 108–110, 111, 114, 119, 121, 123, 130, 132, 134, 143–147, 149f., 162, 174–176, 180, 184, 209
 – Sündenbekenntnis 148
 – Sündenerkenntnis 120, 146, 149f., 162, 179
 Sündenfall 100, 102–107, 111f., 122f., 131, 141, 172, 174

 Taufe 118, 141, 198f.
 tertius usus legis 10, 179, 182
 Therapie 19, 21, 23, 79
 Tod 85f., 88, 93, 114, 119, 130, 141, 145, 159, 168f., 172, 176, 183, 213
 Training 3, 23, 61f., 82
 Transhumanismus 23, 27, 36, 45, 62, 74

 Überfluss 107, 118, 168, 185f.
 Übung 82, 145, 147, 150, 161, 192
 Umkehr 143, 147–150
 Unglaube 104f., 108, 123, 158, 193
 Unvollkommenheit 4–6, 29, 43, 192f., 196f., 217
 Urstand 100, 102, 106, 120, 122f., 131, 182

 Verantwortung 8, 10, 75f., 110, 128, 131, 134, 146, 178, 201, 203, 211, 217–219
 Verbesserung 3, 7, 10, 16, 24, 33, 38, 41, 42, 45, 62, 75, 79, 81, 192f., 205, 208f.
 – Begriff 18, 20f., 41
 Vergebung 4, 120, 127, 129, 136f., 139, 146f., 149f., 190, 196, 198
 Vernunft 26, 32, 100, 102, 112, 138, 153, 160
 Versöhnung 11, 111, 114, 119f., 124, 137, 139–141, 148f., 156f.
 Verstand 26, 101, 105, 109f., 112, 126
 vivificatio 143–145, 149, 161, 165, 174, 193, 198, 209
 Vollendung 6, 169, 196, 200, 204

- Vollkommenheit 10, 100, 103 f., 154, 180,
191–194, 216 f.
- Vorgeschmack 169, 178, 195, 201
- Vorsehung 106, 132–134
- Vorteil 16, 41 f., 44 f., 53, 58, 61, 69, 81 f.,
157, 187, 208 f.
- Werke, gute 140, 189 f., 195
- Wiedergeburt 100, 125 f., 131, 134–137, 141,
142, 144–146, 151 f., 191
- Wille, freier 105, 109, 132, 183
- Zehn Gebote 149, 155, 180
- Ziel 1 f., 9 f., 21, 37, 42, 50, 53, 60–63, 71 f.,
79 f., 99, 103, 105, 109, 111 f., 118, 122 f.,
139, 143, 147, 151, 164, 166 f., 170, 175,
177, 179 f., 185 f., 192, 194–198, 200,
204 f., 208–213, 216, 219
- Zukunft 3, 9, 17, 42, 76, 79, 118, 162, 166,
205, 218
- Zusammenleben 29, 31 f., 38, 75, 80, 102,
179, 181, 200
- Zwang 4, 53, 65 f., 71 f., 83, 109, 157, 182,
215