

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 60 (2004)
Heft: 2

Artikel: Schöpfungsglaube und Naturerfahrung in Calvins Genesispredigten
Autor: Basse, Michael
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877869>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 25.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Schöpfungsglaube und Naturerfahrung in Calvins Genesispredigten

Die Predigten, die Calvin von September 1559 bis Mai 1560 über das erste Buch Mose gehalten hat¹, veranschaulichen die Homiletik des Genfer Reformators, wenn sie im Vergleich mit dem Genesiskommentar von 1554, dessen Überarbeitung Calvin dann 1563/64 abgeschlossen hat, betrachtet werden und auch berücksichtigt wird, dass er parallel an der französischen Übersetzung seiner *Institutio christianae religionis* arbeitete, deren letzte lateinische Fassung im August 1559 erschienen war. Neben vielen anderen Aspekten sind die Predigten – und hier vor allem jene über Gen 1-3 – auch im Blick auf die Korrelation von Schöpfungsglaube und Naturerfahrung von kirchen- und theologiegeschichtlichem sowie allgemein kulturgeschichtlichem Interesse². So spiegelt sich darin eine bestimmte Wahrnehmung der Natur ebenso wider wie eine Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Naturwissenschaft, die ihrerseits von grundlegenden Umbrüchen bestimmt wurde. Bei der Analyse von Calvins Predigten gilt es zu beachten, dass es sich hierbei um eine spezifische Textgattung handelt, zumal der Genfer Reformator selbst der Veröffentlichung seiner Predigten nur ausnahmsweise und auf Druck seiner Verleger angesichts der grossen Nachfrage zustimmte³. Er war sich jedoch der Ei-

¹ J. Calvin, *Sermons sur la Genèse Chapitres 1,1-11,4 et 11,5-20,7*, éd. M. Engammare, *Supplementa Calviniana* Vol. XI/1u.2, Neukirchen-Vluyn 2000. – Die Predigten, die Calvin bereits 1542/43 über das erste Buch Mose gehalten hat, sind nicht schriftlich überliefert (vgl. M. Engammare, *Introduction*, a.a.O. IX).

² Zur Forschungsperspektive vgl. R. Groh/D. Groh, *Zur Kulturgeschichte der Natur*. Bd. 1: *Weltbild und Naturaneignung*; Bd. 2: *Die Außenwelt der Innenwelt*, Frankfurt a.M. 1991/1996; A. Sperl, *Vom Blutregen zum Staubfall. Der Einfluß politischer und theologischer Theorien auf die Wahrnehmung von Umweltphänomenen*, in: *Umweltbewältigung. Die historische Perspektive*, hg. v. G. Jaritz/V. Winiwarter, Bielefeld 1994, 56-76; H.R. Schmidt, *Environmental Occurences as the Lord's Immediate Preaching to us from Heaven. The Moral Cosmos in the Early Modern Era*, in: *Bedingungen umweltverantwortlichen Handelns von Individuen*, hg. v. R. Kaufmann-Hayoz, Bern 1997, 35-42; C. Rohr, *Mensch und Naturkatastrophe. Tendenzen und Probleme einer mentalitätsbezogenen Umweltgeschichte des Mittelalters*, in: *Umwelt-Geschichte. Arbeitsfelder – Forschungsansätze – Perspektiven*, hg. v. S. Hahn/R. Reith (Querschnitte 8), Wien/München 2001, 13-31; D. Groh/M. Kempe/F. Mauelshagen (Hg.), *Naturkatastrophen und ihre Wahrnehmung in der Geschichte*, Tübingen 2001.

³ Vgl. J. Calvin, *A tous vrais chrestiens qui desirent l'avancement du regne de nostre Seigneur Iesus Christ* (1552), OC 8 (= CR 36), 373f.; vgl. B. Cottret, *Calvin. Eine Biographie*, aus dem Französischen von W. Stingl, Stuttgart 1998, 341.

genart des gesprochenen Wortes im Unterschied zu seinen theologischen Abhandlungen sehr wohl bewusst⁴.

1. Wahrnehmung der Natur im Horizont der Schöpfungsgeschichte

Es war Calvins hermeneutischer und homiletischer Grundsatz, dass sich Gottes Wort der Auffassungsgabe des Menschen anpasst⁵, und dementsprechend fokussierte er die Predigten um seiner Zuhörer willen auf zentrale theologische Themen und bemühte sich zugleich um Veranschaulichungen und Aktualisierungen, denn im Unterschied zur Zuhörerschaft seiner Vorlesungen, die aus Studenten, Predigern sowie Exulanten und Abgesandten aus Frankreich bestand⁶, hatte er in seinen Predigten Angehörige aller gesellschaftlichen Schichten vor sich. Das musste Konsequenzen für die Aufgabe der Vermittlung haben, vor die sich der Prediger gestellt sah, wenn er die Rezeption seiner Ausführungen auf seiten seiner Zuhörer ernst nahm⁷. Den erkenntnistheoretischen Ansatz seiner Schöpfungstheologie, der für Calvin den Schlüssel bildete, um die Korrelation von Gott und Mensch aufzuschliessen⁸, hat er in der Einleitung seines Genesiskommentars entwickelt. Dort bezeichnete er die Welt als einen «Spiegel», in dem Gott erkannt werden muss, wozu es aber angesichts der Unschärfe menschlicher Augen der Schrift bedürfe, die

⁴ Vgl. J.-F. Gilmont, *Jean Calvin et le livre imprimé* (Cahiers d'Humanisme et Renaissance 50), Genève 1997, 115. – Im Blick auf die Genesispredigten ist auch zu beachten, dass es sich hierbei um Mitschriften handelt, deren Quellenwert allerdings hoch einzuschätzen ist (vgl. ebd. 106-113).

⁵ J. Calvin, *Sermons* (s. Anm. 1) 24,13-15; vgl. É. Kayayan, *Accommodation, incarnation et sacrement dans l'Institution de la religion chrétienne de Jean Calvin. L'utilisation de métaphores et de similitudes*, RHPPh 75 (1995) 273-287; V. Bru, *La notion d'accommodation divine chez Calvin. Ses implications théologiques et exégétiques*, RRef 49 (1998) 79-91; J. Balsarak, *The God of love and weakness. Calvin's understanding of God's accommodating relationship with his people*, WThJ 62 (2000) 177-195; C. Strohm, *Das Theologieverständnis bei Calvin und in der frühen reformierten Orthodoxie*, ZThK 98 (2001) 310-343 (317-321).

⁶ Vgl. P. Wilcox, *The Lectures of John Calvin and the Nature of his Audience, 1555-1564*, ARG 87 (1996) 136-148.

⁷ Vgl. E. Mülhaupt, *Die Predigt Calvins, ihre Geschichte, ihre Form und ihre religiösen Grundgedanken* (AKG 18), Berlin/Leipzig 1931, bes. 24-38; A. Ganoczy/St. Scheld, *Die Hermeneutik Calvins. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge* (VIEG.R 114), Wiesbaden 1983, 118; P. Opitz, *Calvins theologische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1994, bes. 261-290. – Es handelt sich hier um ein Beispiel für die «Weitergabe der Ergebnisse theologischer Arbeit an «Laien»», wofür Christoph Burger «Transformation» als «terminus technicus» geprägt hat (C. Burger, *Transformation theologischer Ergebnisse für Laien im Spätmittelalter und bei Martin Luther*, in: *Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, FS Wolfgang Sommer, hg. v. H.-J. Nieden/M. Nieden, Stuttgart u.a. 1999, 47-64, hier 51).

⁸ Vgl. M. Beintker, *Calvins Denken in Relationen*, ZThK 99 (2002) 109-129.

wie eine Brille den schwachen Augen zu solchem Sehen ver helfe und damit zur Gotteserkenntnis anleite und zugleich das zeige, «was sonst übersehen würde»⁹. Hier wird der Sinn für die Wahrnehmung der Schöpfung schrifttheologisch und darin pneumatologisch *ein*-geschärft. Gleichzeitig hat Calvin unterstrichen, dass Naturforschung und Gotteserkenntnis einander bedingen¹⁰. Konkrete Erfahrungen bilden einen wichtigen Ausgangspunkt dieser Schöpfungstheologie, nicht aber deren hinreichenden Erkenntnisgrund¹¹. Die Schöpfungswerke können vom Menschen «niemals recht betrachtet werden», wenn dieser sich nicht vom Wort Gottes anleiten lässt¹². Diese theologische Konzeption einer <Wahrnehmung der Schöpfung> reflektierte die ganz persönlichen Naturerfahrungen des Reformators und war zugleich in vielfältiger Weise anschlussfähig für die Probleme und die Interessen seiner Zuhörer und Zeitgenossen. Einerseits liessen sich dadurch die alltäglichen Erfahrungen und Nöte all derjenigen verarbeiten, deren Leben von der Natur direkt oder indirekt abhängig war, und andererseits konnten neuere Tendenzen der Erforschung und Erklärung der Natur berücksichtigt werden.

In seinen Predigten setzte Calvin einzelne Aspekte der Schöpfungsgeschichte in Bezug zu konkreten Naturerfahrungen. So kontrastierte er in seiner Auslegung von Gen 1,29-31 die ursprüngliche Schöpfungsordnung, in der für alle Lebewesen das Lebensnotwendige zur Verfügung stand, mit dem alltäglichen Hunger, wie ihn seine Zuhörer in eben diesem Jahre 1559, in dem Calvin mit seinen Genesispredigten begann, als Folge der unberechenbaren Natur – wie etwa der anhaltenden Dürre im Sommer oder des Hagelsturmes im Herbst des gleichen Jahres¹³ – am eigenen Leibe erfahren¹⁴. Auch die Flutkatastrophe in Nordfrankreich und Flandern im Jahre 1530, die einige der Exulanten unter Calvins Zuhörern miterlebt haben können, sowie die Pestepidemie in Genf 1542-46 werden in Erinnerung gerufen¹⁵. Immer geht es um Er-

⁹ J. Calvin, *Commentariorum in quinque libros Mosis, Pars I, OC 23 (= CR 51)*, Braunschweig 1882, 9f.; vgl. G. Gloede, *Theologia naturalis bei Calvin (TSSTh 5)*, Stuttgart 1935, 12.

¹⁰ J. Calvin, *Commentariorum* (s. Anm. 9) 7f.; vgl. R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*, Grand Rapids 1972, 105f.

¹¹ Vgl. F. Higman, *Calvin et l'expérience*, in: *Expérience, coutume, tradition au temps de la Renaissance*, hg. v. M.T. Jones Davies, Paris 1992, 245-256.

¹² J. Calvin, *Sermons* (s. Anm. 1) 140,30f.

¹³ Vgl. R. Glaser, *Klimageschichte Mitteleuropas. 1000 Jahre Wetter, Klima, Katastrophen*, Darmstadt 2001, 94f.115; C. Pfister, *Klimageschichte der Schweiz 1525-1860. Das Klima der Schweiz von 1525-1860 und seine Bedeutung in der Geschichte von Bevölkerung und Landwirtschaft*, 2 Bde., Bern/Stuttgart³1988, hier Bd. 1, 118 sowie Tabellen 1/29 u. 1/30; A.-M. Piuze, *Climat, récoltes et vie des hommes à Genève, XVIe-XVIIIe siècle*, in: *Annales: économies, sociétés, civilisations* 29 (1974) 599-618.

¹⁴ J. Calvin, *Sermons* (s. Anm. 1), 69,5-15; vgl. a.a.O. 93,25-27; 117,15; 211,14-16; 461,39-41.

¹⁵ Vgl. a.a.O. 26,15-33; 49,36; 427,19; 1013,15f.

eignisse und Erlebnisse, die für die Betroffenen einschneidend waren, insofern deren schlichtes Überleben bedroht war.

Nun beliess es Calvin nicht einfach bei einer natürlichen Erklärung der Naturkatastrophen und deren Folgen für die betroffenen Menschen, sondern er interpretierte das theologisch, indem er den Kontrast von ursprünglicher Schöpfungsordnung und aktueller Not auf den Sündenfall zurückführte¹⁶. Hier wurde jenes Generalthema angeschlagen, das Calvins Genesispredigten – wie seine Theologie insgesamt – durchzieht, nämlich die Stellung des Menschen als Ebenbild Gottes nach dem «Verlust des Paradieses»¹⁷. Dabei geht es um die Frage, wie der Mensch, der seit dem Sündenfall quasi «blind» ist, Gott erkennen kann¹⁸. Gerade die Predigt, mit der Calvin Anfang September 1559 den Zyklus der Genesispredigten eröffnete, macht das besonders deutlich und übernimmt damit dieselbe Funktion wie das «Argumentum», mit dem er seinen Kommentar einleitete, indem er seinen theologischen Ansatz vorab darlegte. In diesem Zusammenhang entwickelte er auch das Bild von dem «Welttheater», in dem Gottes Weisheit im Glanze erstrahlt, so dass die Welt zum Spiegel dessen wird, was nicht zu sehen ist¹⁹. Hat er dieses Motiv von Erasmus und Budé übernommen²⁰, so kommt darin zum Ausdruck, wie stark Calvin in der humanistischen Gedankenwelt verwurzelt war²¹. Im Mittelpunkt dieses «Welttheaters» wie des gesamten Schöpfungswerkes stand für

¹⁶ A.a.O. 69,7f.; vgl. a.a.O. 214,20-215,9.

¹⁷ H.H. Meier, Nachwort zu: J. Milton, *Das verlorene Paradies*, hg. v. H.H. Meier, Stuttgart 1986, 399, hier zit. n. E.-M. Faber, *Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins*, Neukirchen-Vluyn 1999, 42; vgl. M. Engammare, *Le paradis à Genève. Comment Calvin prêchait-il la chute aux Genevois*, ETR 69 (1994) 329-347. – Zu Calvins Auffassung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen im geistesgeschichtlichen Spannungsfeld von Humanismus und Reformation vgl. F. Higman, *Calvin et l'Imago Dei*, in: *De l'Humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'E. Labrousse*, hg. v. M. Magdelaine/M.-C. Pitassi/R. Whelan/A. McKenna, Paris/Oxford 1996, 139-148; H.A. Oberman, *The Pursuit of Happiness. Calvin between Humanism and Reformation*, in: *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Ch. Trinkaus*, hg. v. J.W. O'Malley/T.M. Izbicki/G. Christianson (SHCT 51), Leiden/New York/Köln 1993, 251-283 (265f.); T.F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*, London 1948, 23-81.

¹⁸ J. Calvin, *Sermons* (s. Anm. 1) 1,25-31.

¹⁹ A.a.O. 4,19f. u. 5,8; vgl. 15,34-40; 80,10f.; 82,2.

²⁰ Vgl. J. Bohatec, *Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz 1950, 266; E.-M. Faber (s. Anm. 17) 80. – 1558, d.h. ein Jahr bevor Calvin seine Genesispredigten begann, hat Pierre Boaistuau (gest. 1566) ein Werk mit dem Titel «Théâtre du Monde» veröffentlicht (P. Boaistuau, *Théâtre du Monde*, hg. v. M. Simonin [Textes Littéraires Français 297], Genf 1981), das in seinem Menschenbild Parallelen zu Calvins Predigten aufweist (vgl. M. Engammare, Anm. zu J. Calvin, *Sermons* [s. Anm. 1] 148,26 u. 206,34-207,1).

²¹ Die entsprechende Literatur stand Calvin in der Bibliothek der Akademie zur Verfügung, soweit er sie nicht selbst besessen hat (vgl. J.-F. Gilmont [s. Anm. 4] 191).

Calvin der Mensch, dessen Körper allein er mit allen Details als ein solches «Kunstwerk» betrachtet hat, dass darin Gottes Ebenbild zu sehen ist²². Diese Sensibilität für die <reale> Gestalt und die Anatomie des Menschen entsprach sowohl den künstlerischen als auch den naturwissenschaftlich-medizinischen Interessen und Intentionen der Renaissance. Gerade die Anatomie wurde vor allem durch Andreas Vesal (1514-1564), den Chirurgen, Anatom und Philologen sowie späteren Leibarzt Karls V., im 16. Jahrhundert zu einem «Modefach» und zur «Paradedisziplin der modernen Medizin», die sich, «von Ärzten, Humanisten und Künstlern in gleicher Weise bewundert, in die Reihe der anerkannten Künste [schob]»²³. Doch auch wenn Vesals Bücher in ganz Europa verbreitet waren, so ist doch Calvins schöpfungstheologisches Interesse an der Anatomie des Menschen nicht auf einen direkten Einfluss des Paduaner Professors zurückzuführen, gleichwohl aber in diesen kulturgeschichtlichen Kontext einzuordnen²⁴. Der künstlerische und der naturwissenschaftlich-medizinische Aspekt verschränkten sich zugleich in philosophischer Hinsicht durch eine weitere Charakterisierung des Menschen, insofern ihn Calvin als einen «Mikrokosmos» auffasste, wobei er die klassische Bezeichnung in seinem Genesiskommentar verwandte²⁵, während er in der Predigt über Gen 1,26-28 die französische Übersetzung «petit monde»²⁶ wählte und damit nicht nur von allen verstanden werden konnte, vielmehr sich mit der <Welt im Kleinen> auch die <Welt der kleinen Leute> assoziieren liess.

²² J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 58,10f.

²³ K. Bergdolt, Medizin und Naturwissenschaften zur Zeit Karls V., in: Kaiser Karl V. (1500-1558). Macht und Ohnmacht Europas, hg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2000, 99-106 (100); vgl. M. Boas, Die Renaissance der Naturwissenschaften 1450-1630 – Das Zeitalter des Kopernikus, Nördlingen 1988, 143.

²⁴ Calvin teilte die medizinischen Vorstellungen seiner Zeit, wie z.B. die Anschauung von den Körpersäften (vgl. J. Calvin, Sermons [s. Anm. 1] 899,29), die er erstmals 1559/60 auch in der *Institutio* zur Sprache gebracht hat (vgl. M. Engammare, Anm. ebd. mit Bezug auf J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* [1559], II, 3,9).

²⁵ J. Calvin, *Commentariorum* (s. Anm. 9) 25; vgl. ders., *Institutio* (s. Anm. 24) I, 5,3; vgl. G. Gloede (s. Anm. 9) 26. – Im 16. Jahrhundert war die Rede vom Menschen als «Mikrokosmos» literarisch weit verbreitet, wobei hiermit auch unterschiedliche Deutungen verbunden waren, wie der Vergleich zwischen Calvin und Luther zeigt (vgl. R.C. Gamble, *The Sources of Calvin's Genesis Commentary: A Preliminary Report*, ARG 84 [1993] 206-221, hier 210 mit dem Verweis auf M. Potter Engel, *John Calvin's Perspectival Anthropology*, Atlanta 1988, 196). Wenige Jahre bevor Calvin seine Genesispredigten hielt, veröffentlichte 1562 der bedeutende französische Renaissancedichter Maurice Scève (gest. 1564) das Lehrgedicht «*Microcosme*», in dem mittelalterliche Tradition und humanistisches Denken verbunden sind (vgl. A.-M. Schmidt, *La poésie scientifique en France au seizième siècle*, Paris 1938, 109-165).

²⁶ J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 55,7; vgl. ders., Sermons sur le livre de Job 1-15 (1554), OC 33 (= CR 61), 481 (über Hiob 10,7-15).

2. Die Korrelation von Raum und Zeit

Die Naturerfahrung von Calvins Zuhörern war auf einen konkreten Raum bezogen, wobei es die Topographie Genfs²⁷ und dessen besondere geographische Lage ebenso zu berücksichtigen gilt wie die unterschiedlichen Regionen, aus denen die Exulanten stammten²⁸. Zugleich war die Naturerfahrung der Menschen im 16. Jahrhundert ganz wesentlich auch eine Erfahrung von Zeit bzw. in der Zeit. In Calvins Genesispredigten kommt das besonders deutlich dort zum Ausdruck, wo natürliche Zeitabläufe vor Augen gestellt werden. Dazu gehört zunächst einmal der ständig wiederkehrende Rhythmus von Tag und Nacht sowie der Jahreszeiten. Tag und Nacht bildeten in einer Zeit, in der künstliches Licht noch allein in Form von Kerzen existierte, die der Orientierung dienten²⁹, einen so starken Gegensatz, dass die Dunkelheit der Nacht wie eine «Klause» wahrgenommen wurde, der gegenüber Calvin dann den Tag als erneute Öffnung zum Leben beschreiben konnte, um damit seinen

²⁷ Besonders anschaulich dargestellt wird die Topographie Genfs zur Zeit Calvins gerade auch in der Verknüpfung architektur- und sozialgeschichtlicher Aspekte immer noch bei E. Doumergue, Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps, 7 Bde., Lausanne, später Neuilly-sur-Seine, 1899-1927, hier Bd. 3: La ville, la maison et la rue de Calvin, Lausanne 1905.

²⁸ Vor dem Hintergrund vielfältiger Erfahrungen von Vertreibung hat Calvin den Gedanken einer natürlichen Heimatverbundenheit entwickelt, wie sie nach den zeitgenössischen Schilderungen aus der Neuen Welt auch bei den «Wilden» zu finden sei (vgl. J. Calvin, Sermons [s. Anm. 1] 584,4-13; vgl. 587,5-8). Er konnte das den Berichten des protestantischen Missionars Jean de Léry entnehmen, der gerade aus Brasilien nach Genf zurückgekehrt war, um dort seine theologischen Studien fortzusetzen (vgl. M. Engamare, Anm. a.a.O. 584,7-10). In gedruckter Form erschienen diese Reiseberichte erst 1578 (J. de Léry, Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, ed. J.-C. Morisot [Les classiques de la pensée politique 9], Genève 1975). Das Buch wurde dann zu einem «Klassiker» der Reisebeschreibungen des 16. Jahrhunderts, die dazu beitrugen, «den Horizont jener zu erweitern, die daheim blieben» (P. Burke, Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien, aus dem Englischen v. K. Kochmann, München 1998, 265), wobei Léry eine bestimmte Perspektive theoretischer Neugierde mit einem theologischen Interesse verbunden hat (vgl. C. Kiening, Ordnung der Fremde. Brasilien und die theoretische Neugierde im 16. Jahrhundert, in: K. Krüger [Hg.], Curiositas. Welterfahrung und ästhetische Neugierde in Mittelalter und früher Neuzeit [Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 15], Göttingen 2002, 59-109 [96-106]). Indem nun Calvin solche Aspekte in seine Predigten einfließen liess, schuf er gerade bei den weniger Gebildeten seiner Zuhörer zumindest im Ansatz ein «Bewusstsein von der Welt außerhalb Europas» (P. Burke, a.a.O. 264). Zugleich reflektierte er die existentielle «Grunderfahrung der verfolgten Kirche in der Diaspora» (H.A. Oberman, Via Calvini. Zur Enträtselung der Wirkung Calvins, Zwing. 21 [1994] 29-57, hier 56) und reagierte damit auch auf die wachsende Fremdenfeindlichkeit in Folge der weitreichenden Migrations- und Fluktuationsbewegungen, die Genf zur «ville du Refuge» werden liessen, deren Einwohnerzahl 1560 mit 21.000 ihren Gipfelpunkt erreichte (vgl. B. Cottret [s. Anm. 3] 195.227-231).

²⁹ Zur unzulänglichen Strassenbeleuchtung in Genf zu Calvins Zeit vgl. E. Doumergue (s. Anm. 27), Bd. 3, 398f.

Zuhörern Gottes Gnade zu verdeutlichen³⁰. Hier wird eindrücklich, wie eine theologische Perspektive bestimmte Wahrnehmungen ermöglicht und auch bündelt. Den unmittelbaren Lebensbezug einer solchen «Vielseitigkeit der Wahrnehmung»³¹ hat Calvin sodann dadurch zur Sprache gebracht, dass er auf regionale Unterschiede in der Zeiterfahrung hinwies³². Die gleiche Variabilität zeigte er am Wechsel der Jahreszeiten auf, wie ihn seine Zuhörer erleben konnten. Auch für die städtische Bevölkerung Genfs war der Jahresrhythmus bestimmend: «Der Winter war die Zeit der Eheschließung, der Frühling die der Kinderzeugung, der Sommer die Zeit des Sterbens.»³³ Dabei ist der signifikante Anstieg der Todesfälle in den Sommermonaten auf die Pestepidemien zurückzuführen, die auch Calvin persönlich Furcht und Schrecken bereiteten³⁴.

Die konkrete Wahrnehmung der Natur im Blick auf deren Zeitlichkeit diente Calvin dazu, die «Lebendigkeit Gottes»³⁵ zu erkennen und zu veranschaulichen. So verglich er den Prozess der Erschaffung der Welt mit der schrittweisen Entwicklung der Kinder und dem Wachstum in der Natur³⁶. Mit der Vorstellung von der «creatio continua», die Calvin immer wieder in seinen Predigten angesprochen hat³⁷, brachte er zum Ausdruck, dass die Entwicklung alles Natürlichen gerade nicht als Unvollkommenheit der Schöpfung anzusehen ist, sondern als Zeit-Raum, in dem sich Leben entfalten kann und der Mensch die Gelegenheit erhält, über Gottes Schöpfungswerke «mit grösserer Sorgfalt nachzusinnen»³⁸. So zeichne sich die «wahre Weisheit» des Menschen dadurch aus, dass sie sich darin übe, die Schöpfungswerke zu erkennen und darin vor allem Gottes Weisheit zu erfassen³⁹. Ihren besonderen Platz im kontinuierlichen Ablauf der Zeit sollte diese Kontemplation der Schöpfungswerke am Sonntag finden⁴⁰, was auch den Anweisungen des Genfer Katechis-

³⁰ J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 15,30-33.

³¹ G. Besier/H.G. Ulrich, Von der Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte – ein diskursiver Versuch, *EvTh* 51 (1991) 169-182 (181).

³² J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 15,41-44.

³³ M. Körner, Réformes, ruptures, croissances, 1515-1848, in: *Nouvelle histoire de la Suisse et des Suisses*, Lausanne 1986, 333-496 (341), hier zit. n. B. Cottret (s. Anm. 3) 196.

³⁴ Vgl. B. Cottret (s. Anm. 3) 196.

³⁵ E.-M. Faber (s. Anm. 17) 136; vgl. R.C. Zachmann, The universe as the living image of God. Calvin's doctrine of creation reconsidered, *CTQ* 61 (1997) 299-312.

³⁶ Vgl. J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 20, 10-25; vgl. R. Stauffer, Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin (BSHST 33), Bern u.a. 1978, 182.

³⁷ Vgl. J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 11,26f.; 28,3-12 u. 29,3-25; 48,32-49,2; 80,14f.

³⁸ A.a.O. 13,11-13. – Der Gedanke der «creatio continua» ist bei Calvin verknüpft mit dem der providentia bzw. gubernatio Dei (vgl. G. Gloede [s. Anm. 9] 16.23).

³⁹ J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 81,1f.

⁴⁰ Vgl. a.a.O. 81,22-82,7 u. 84,18-91,20.

mus entsprach⁴¹. An diesem Tag solle der Mensch sich sammeln und seine Sinne konzentrieren, die ansonsten zu sehr abgelenkt seien und zu Ausschweifungen verleitet würden und somit der Nichtigkeit in ihrer besonderen Ausprägung als *«vanitas»* ausgeliefert wären⁴². Calvin betonte allerdings, dass durch die Heiligung dieses einen Tages die anderen keineswegs *«profan»* würden, vielmehr auch sie von der gleichen Grundstimmung geprägt werden sollen, wenngleich das auf Grund der Zwänge des Alltags nur mit geringerer Intensität möglich sei⁴³. Entscheidend sei jedoch, dass dieser eine, besondere Tag gerade nicht singulär bleibe, sondern *«kontinuierlich»* werde, indem er das ganze Leben durchziehe⁴⁴.

Von existentieller Bedeutung sowohl für Calvin als auch für seine Zuhörer war es, dass die Lebensgeschichte der Menschen in dieser Zeit im höchsten Masse als unsicher und *«kontingent»*⁴⁵ aufgefasst wurde. So ist in der dritten Genesispredigt davon die Rede, dass die *conditio humana* *«fragil»* sei und es notwendig sei zu erkennen, wieviel Armseligkeit und Krankheit menschliches Leben unterworfen ist⁴⁶. Umso wichtiger war es Calvin aufzuzeigen, dass es eine von Gott geschaffene Ordnung in der Welt gibt, die einem Sicherheit verleiht und Orientierung ermöglicht. In der Predigt über Gen 1,3-5 wird das exemplarisch daran deutlich, dass hier, über die Ausführungen im Genesiskommentar weit hinausgehend, Alltagssituationen angesprochen werden, um an ihnen diese Perspektive der göttlichen Ordnung vor Augen zu führen⁴⁷. Die ethische Konsequenz, die Calvin daraus zog, bestand darin einzuschärfen, dass niemand seine Zeit vergeude, vielmehr jeder *«seine Aufgabe und sein Amt»* verantwortungsvoll wahrnehme⁴⁸. Immer wieder verwandte Cal-

⁴¹ Vgl. ders., *Le catechisme de l'église de Genève/Catechismus Genevensis* (1545), OC 6 (= CR 34), 1-160, hier 65f.; vgl. P. Marcel, *Calvin & Copernic. La légende ou les faits? La science et l'astronomie chez Calvin* (RRef 31), Saint-Germain-en-Laye 1980, 43.

⁴² J. Calvin, *Sermons* (s. Anm. 1) 85,3-5 u. 86,6-8; zum kulturgeschichtlichen Kontext dieser Auseinandersetzung mit der *«vanitas»* vgl. A. Veca, *Vanitas. Il simbolismo del tempo*, Bergamo 1981, 36-43.

⁴³ J. Calvin, *Sermons* (s. Anm. 1) 85,23-86,4.

⁴⁴ Vgl. a.a.O. 89,8-12.

⁴⁵ T. George, *Theology of the Reformers*, Nashville 1988, 204; vgl. E.-M. Faber (s. Anm. 17) 143f.

⁴⁶ J. Calvin, *Sermons* (s. Anm. 1) 27,30 u. 35f.

⁴⁷ A.a.O. 17,22-32; vgl. A.-M. Piuz, *Nourrir les gens*, in: dies. u.a., *L'Economie genevoise, de la Réforme à la fin de l'Ancien Régime, XVIe-XVIIIe siècles*, Genève 1990, 323-336.

⁴⁸ J. Calvin, *Sermons* (s. Anm. 1) 17,40-45. – Zu den Konsequenzen dieses theologischen Anliegens für die Konzeption der Ethik vor allem im frühen Calvinismus vgl. C. Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus* (AKG 65), Berlin/New York 1996, bes. 540-652; ders., *Zur Eigenart der frühen calvinistischen Ethik: Beobachtungen am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, ARG 90 (1999) 230-253, hier bes. 250-253.

vin auch das Bild des <Kompasses>, um damit seinen Zuhörern darzulegen, dass Gottes Schöpfungswerke dem Menschen als Orientierung auf seiner «Passage» durchs Leben dienen können⁴⁹. Dabei komme es aber darauf an, sich selbst zurückzunehmen und seine ganze Aufmerksamkeit auf die Dinge zu lenken, an denen man ansonsten allzu gedankenlos vorbeigehe⁵⁰, wodurch die Menschen zu «Feinden der Natur» würden und zu «Ungeheuern, die alles pervertieren»⁵¹.

3. Die Schulung der Sinne

Die Frage, warum denn im Leben alles so sein muss, wie es ist, verbot sich für Calvin bzw. beantwortete er mit der Aufforderung, auf den Willen und die Weisheit Gottes zu vertrauen⁵². Das Prinzip der «theoretischen Neugierde»⁵³, das in geistesgeschichtlicher Hinsicht den Übergang zur Neuzeit markiert, wird damit ganz wesentlich eingeschränkt, wie überhaupt Calvin bereits von seiner ersten Genesispredigt an immer wieder einen unnützen, weil masslosen Wissensdurst verurteilt hat⁵⁴. In dieser Ablehnung der <curiositas>, die im 16. Jahrhundert zunehmend positiv bewertet wurde, folgte er der mittelalterlichen Tradition⁵⁵ und stimmte er auch mit Erasmus insoweit überein, als dieser sich ebenso gegen eine «impia curiositas» gewandt hat⁵⁶. Das philosophische Interesse daran zu ergründen, inwieweit solche Erkenntnis im Vermö-

⁴⁹ J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 20,1-9. – In dem 1561 angefertigten Relief über dem Eingang zum Collège wird der Kompass als Attribut des Studiums dargestellt (vgl. E. Doumergue [s. Anm. 27], Bd.3, 384).

⁵⁰ J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 20,1-9.

⁵¹ A.a.O. 21,11f. – Calvin prangerte in seinen Predigten eine Form von Umweltverschmutzung an, insofern «wir alles durch unseren Unrat und Dreck infizieren» (a.a.O. 147,39-148,1). Auch wenn Calvin das hier in einem grundsätzlichen, hamartiologischen Sinne verstanden hat, so hatte es gleichwohl einen konkreten Bezug zur Lebensumwelt seiner Zuhörer, wenn man sich vor allem das drängende Problem der verunreinigten Strassen vor Augen hält (vgl. W. Reinhard, Reichsreform und Reformation, in: Gebhardt – Handbuch der deutschen Geschichte [10. Aufl.], Bd. 9, Stuttgart 2001, 179).

⁵² Vgl. J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 17,25-27.

⁵³ Vgl. H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. Teil 3: Der Prozeß der theoretischen Neugierde, Frankfurt a.M. 41988.

⁵⁴ Vgl. J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 1,32f.; 45,25-27; 983,33-984,2; 1001,8-10.

⁵⁵ Vgl. H.A. Oberman, Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall (ThSt[B] 113), Zürich 1974; L. Daston, Die Lust an der Neugier in der frühneuzeitlichen Wissenschaft, in: Curiositas (s. Anm. 31) 147-175 (155-158).

⁵⁶ Erasmus von Rotterdam, Vorrede zu den Paraphrasen in Novum Testamentum (1522), in: ders., Opera omnia, ed. Joannes Clericus, Lugduni Batavorum 1706 (Neudruck Hildesheim 1962), Tom. VII, **3^r; vgl. A. Godin, Erasme: «pia/impia curiositas», in: La curiosité à la Renaissance, actes édités par J. Céard, Paris 1986, 25-36; M. Engammare, Anm. zu J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 1,32f.; E.P. Meijering, Calvin wider die Neugierde.

gen des Menschen selbst zu suchen ist, hat Calvin nicht grundsätzlich abgewiesen, jedoch herausgestellt, dass hierbei nicht Gott als das ‹Prinzip› dieser ‹Erleuchtung› aus dem Blick geraten dürfe⁵⁷. Calvins Hauptintention war es, seinen Zuhörern die Augen für Gottes Schöpfung zu öffnen und ihnen im Zuge dieser Sensibilisierung zu verdeutlichen, dass im Vergleich mit dieser Wahrnehmung auch der Glauben als eine Art ‹Sehen› verstanden werden kann, wenngleich er von anderer Qualität ist⁵⁸. In diesem Sinne manifestiert sich in der Dignität der Schöpfungswerke eine ‹Klarheit›, die auch den finstersten Abgrund, in dem der Mensch sich befindet, sein Sündendasein, erhellt⁵⁹. Die hohe Wertschätzung, die Calvin der Sinneswahrnehmung zuteil werden liess, bedeutet nun aber keineswegs, dass hiermit eine Religion ‹nach dem Geschmack› und der Einbildungskraft des Menschen entworfen würde. Der Reformator sah hier den entscheidenden Unterschied zu den ‹Heiden› wie auch den ‹Papisten› darin, dass der christliche Glaube allein auf Gottes Wort verwiesen ist und somit der Christ nichts anderes anstreben soll, als das in der ‹Schule Gottes› aufzunehmen, was ihm dort gezeigt wird⁶⁰, zumal allein Gottes Wort von Dauer sei, während die gesamte Schöpfung der ständigen Veränderung unterworfen sei und sich insbesondere die Menschen ‹in ihrer Unbeständigkeit und Leichtfertigkeit von Tag zu Tag ändern› und wie ‹schwankende Rosen in den Winden biegen›⁶¹. Ohne diese ‹Schulung› durch das Wort Gottes bleiben jedoch die Sinne letztlich ‹verdorben›, und wie ‹pervertiert› sie durch den Sündenfall sind, hat Calvin in aller Schärfe verdeutlicht⁶², wobei er allerdings auch betonte, dass die Sinne nicht der eigentliche Ursprung, sondern nur das Medium des Bösen seien, indem sie dieses wie ‹Boten› aus dem tiefsten Inneren, dem ‹infizierten Herzen›, nach aussen transportieren und damit das Verborgene ‹dekuvirieren›⁶³. Erst wenn dieses Innerste von Grund auf ‹erneuert› worden ist – was allein Gottes Werk sein kann – und wenn im Gefolge dessen dann auch die Sinne neu justiert sind,

Ein Beitrag zum Vergleich zwischen reformatorischem und patristischem Denken (Bibliothek Humanistica & Reformatorica 29), Nieuwkoop 1980.

⁵⁷ Vgl. J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 21,13-25.

⁵⁸ Vgl. a.a.O. 18,9-12. – Eine solche ‹Sensibilität› lässt sich durchaus in Calvins persönlicher Naturbeobachtung und -erfahrung, sei es im häuslichen Umfeld oder bei seinen Aufenthalten im Genfer Umland, feststellen (vgl. E. Doumergue [s. Anm. 27], Bd. 3, 527-534). In seiner Predigt über Gen 3,17-18 sprach der Reformator davon, dass es durchaus ein ‹grosses Vergnügen› bereiten könne, den eigenen Garten zu pflegen, zugleich machte er aber im Blick auf das zentrale Thema dieser Predigt deutlich, dass solche Arbeit nicht damit zu vergleichen sei, was auf den Galeeren oder bei der Metallgewinnung geleistet werden musste (J. Calvin, Sermons [s. Anm. 1] 215,10-24).

⁵⁹ A.a.O. 22,4-12.

⁶⁰ A.a.O. 121,26-122,5.

⁶¹ A.a.O. 145,7-11 u. 145,28-146,4.

⁶² A.a.O. 147,31-148,1.

⁶³ A.a.O. 169,33-35.

kann die Schöpfung wieder recht wahrgenommen und zugleich Gottes Gegenwart «gespürt» werden⁶⁴.

In dieser schöpfungstheologischen und darin – christologisch verknüpft – zugleich soteriologischen Perspektive⁶⁵ liessen sich für Calvin auch unterschiedlichste Naturerfahrungen bündeln. Im Blick auf die elementare Bedeutung des Wassers für den Menschen und die Natur insgesamt wurde das in den Predigten konkretisiert, während die naturphilosophische Erörterung der klassischen Anschauung von den verschiedenen Elementarkräften hier weitgehend im Hintergrund blieb⁶⁶. Unmittelbar anschaulich waren für Calvins Zuhörer sowohl die lebensspendende und -erhaltende Funktion des Wassers als auch dessen zerstörerische Kraft⁶⁷. Dürre und Flut kennzeichnen so zwei extreme, gleichwohl höchst reelle und tiefgreifende Lebenserfahrungen dieser Zeit, wobei dies vor allem die Exulanten aus Nordfrankreich noch stärker als die Menschen am Genfer See aus eigener Erfahrung nachvollziehen konnten, wengleich es zu beachten gilt, dass die Wasserversorgung Genfs trotz der Nähe zum See über Jahrhunderte hin ein Problem darstellte⁶⁸. Wie konkret und auch mit welchem naturwissenschaftlichen Interesse sich Calvin diesen grundlegenden Fragen des (Über-)Lebens widmete, zeigt sich vor allem an seinen detaillierten Ausführungen zur Entstehung des Regens⁶⁹. Auch am Beispiel von Erdbeben, die allerdings eher aus zweiter Hand und hier vor allem aus der literarischen Schilderung des Basler Theologen und Kosmographen Sebastian Münster (1488-1552) bekannt waren⁷⁰, versuchte Calvin aufzuzeigen, welche Bedrohung von den Naturelementen ausgehen kann⁷¹. Angesichts dieser Fragilität menschlicher Existenz kam es deshalb für den Reformator darauf an, sich in Gottes schützender Hand zu wissen und ihm im Vertrauen auf seinen Willen zu gehorchen. Allein in dem festen Glauben an den barmherzigen Gott, in dem der Christ sich selbst «erniedrigt»⁷², wenn er erkannt hat, dass er es wegen der Verstrickung mit der Sünde Adams verdient hätte, von der Erde vertilgt zu werden, was die Naturkatastrophen für Calvin

⁶⁴ A.a.O. 180,3-5.

⁶⁵ Die Verknüpfung von Schöpfungstheologie und Soteriologie erfolgt christologisch, insofern Calvin hervorhebt, dass die Welt nicht nur durch Christus in der Einheit von Vater und Sohn geschaffen ist, sondern auch weiterhin darauf angewiesen ist, durch seine Gnade «repariert» zu werden (a.a.O. 28,33-35; vgl. F. Wendel, Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 1968, 145; G. Gloede [s. Anm. 9] 14).

⁶⁶ Vgl. J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 23,33f.; vgl. a.a.O. 424,32-24.

⁶⁷ Vgl. a.a.O. 25,10-13. – Besonders eingehend hat Calvin dieses Thema in seiner Predigt über die Sintflutgeschichte erörtert (vgl. a.a.O. 422,29-427,10).

⁶⁸ Vgl. E. Doumergue (s. Anm. 27), Bd. 3, 396.

⁶⁹ Vgl. J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 94,16-26.

⁷⁰ Vgl. M. Engammare, Anm. a.a.O. 26,34-36 mit dem Verweis auf Sebastian Münster, *Cosmographiae universalis libri VI*, Basel 1550, hier Bd. 2, t.1, col. 135.

⁷¹ Vgl. J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 26,34-27,7.

⁷² A.a.O. 28,17; vgl. a.a.O. 217,20-28.

deutlich vor Augen führen⁷³, könne die natürliche Verfasstheit des Menschen überwunden werden und werde sie letztlich von Gott überwunden, so dass der Mensch zu der Einsicht gelangen kann, dass die Erde für ihn «arbeitet» und ihn erhält⁷⁴. Und allein in dieser Perspektive des Glaubens ergab sich für Calvin ein Zusammenhang zwischen den natürlichen Lebensvorgängen und der Heiligung des Menschen, während er diejenigen, die von den Erzeugnissen der Erde profitieren, ohne sich deren Ursprung zu vergegenwärtigen, der göttlichen Verdammung preisgegeben sah⁷⁵.

4. Der praktische Nutzen und der Zeichencharakter der Natur

Am Beispiel des Weizenkornes und anderer landwirtschaftlicher Produkte aus der Genfer Region verdeutlichte Calvin, dass der Mensch es nicht seinem eigenen Vermögen (*vertu*) zuschreiben solle, dass ihn die Erde ernährt, vielmehr Gott dafür danken, dass sein schöpferisches Wort am Anfang dieses fortwährenden Wachsens und Gedeihens in der Natur steht⁷⁶. In seiner Predigt über Gen 1,6-13, die zum Lobpreis Gottes und seiner Schöpfung wird, in der er sich «mit grossen Buchstaben eingraviert» und die er mit seiner Güte «gekrönt» hat, kommt der Artenreichtum der Pflanzenwelt der Genfer Gegend in den Blick. Calvin macht an dieser Ordnung den schöpfungstheologischen Grundgedanken fest, dass der Mensch jedem Detail in der Natur Aufmerksamkeit schenken soll, er dazu aber der Unterstützung Gottes bedarf⁷⁷. In diesem Zusammenhang wird auch der vielfältige Nutzen angesprochen, den Kräuter als Farbstoffe sowie Heilmittel haben. Dabei überschneiden sich bei der medizinischen Betrachtung die Alltags- und die Gelehrtenwelt. Seit den 1530er Jahren entwickelte sich in der für die Renaissance typischen Ergründung neuer Erkenntnisse unter Rückbezug auf antike Autoritäten eine Arzneikunde, die zunächst in Pisa und Padua, bald darauf aber auch an anderen europäischen Universitäten in Vorlesungen gelehrt und in botanischen Gärten sowie Herbarien erforscht wurde⁷⁸. Hinzu kamen die Neuausgabe der antiken Pharmakologie des Pedanios Dioskurides sowie illustrierte «Kräuter-

⁷³ Vgl. a.a.O. 69,5-15.

⁷⁴ A.a.O. 31,28-31. – Dabei hat Calvin hervorgehoben, dass es auch nicht die Natur «an sich» ist, die den Menschen erhält, sondern Gott selbst (vgl. a.a.O. 93,25-27). Dessen Fürsorge gehe auch soweit, dass er selbst diejenigen erhält, die auf Grund körperlicher Verheertheit nicht arbeiten können (vgl. a.a.O. 94,9-11).

⁷⁵ Vgl. a.a.O. 31, 32-41; vgl. 108,26-30, wo Calvin hinter solchem Streben eine «profanierte und korrumpierte» Grundeinstellung des Menschen am Werke sieht.

⁷⁶ A.a.O. 29,13-40.

⁷⁷ A.a.O. 30,4-31,16.

⁷⁸ Vgl. K. Bergdolt (s. Anm. 23) 102 mit dem Verweis auf D. von Engelhardt, Luca Ghini (um 1490-1556) und die Botanik des 16. Jahrhunderts. *Leben, Initiativen, Kontakte, Resonanz*, *Medizinhistorisches Journal* 30 (1995) 3-49.

bücher» wie z.B. das «Contrafait Kräuterbuch» von Otho Brunfels, das 1532 in Straßburg erschien, oder das 1543 in Basel gedruckte «New Kräuterbuch» des Tübinger Arztes und Botanikers Leonhard Fuchs (1501-1566)⁷⁹. Dank des Buchdrucks waren solche Kräuterbücher, die in verschiedene Landessprachen übersetzt wurden, weit verbreitet und erreichten über jene «Hausväter» oder Geistliche, die sich die Bücher leisten konnten, eine breitere Öffentlichkeit, so dass therapeutische Massnahmen auch ohne einen teuren Arztbesuch möglich wurden⁸⁰.

Den praktischen Nutzen der Schöpfungswerke für den Menschen hat Calvin auch an den Gestirnen aufgewiesen. Die Genesispredigten sind dabei insofern von wissenschaftsgeschichtlichem Interesse, als sich der Genfer Reformator mit Fragen zeitgenössischer Kosmologie und Astrologie auseinandergesetzt sowie antike und zeitgenössische Naturbeobachtungen rezipiert hat⁸¹. In seiner Predigt über Gen 1,14-19 ging Calvin auf die astronomischen Erkenntnisse seiner Zeit ein, indem er seinen Zuhörern davon zu berichten wusste, wie die Forscher aus «evidenten Vernunftgründen» zeigen können, dass es Planeten gibt, die sehr viel grösser als die Sonne und der Mond sind, aber dem Menschen auf Grund ihrer Entfernung kleiner erscheinen⁸². Gerade um dieser Vordergründigkeit willen habe Mose die komplexen Zusammenhänge im Schöpfungsbericht vereinfacht, nicht weil er die Astronomie ignorieren wollte, in der er sich «exzellent» ausgekannt habe⁸³, sondern weil er sich dem groben und schwachen Erkenntnisvermögen der einfachen Menschen angepasst und wie ein einfacher Mensch, ein «Idiot» gesprochen habe, der nichts anderes beurteilen kann als das, was er sieht⁸⁴. Damit sei aber zugleich das Entscheidende auf den Punkt gebracht worden, denn in erster Linie genüge es, in dem praktischen Nutzen von Sonne und Mond die Majestät und die Güte Gottes zu erfassen⁸⁵. Allerdings gab Calvin zu erkennen, welche Wertschätzung er dem astronomischen Forschen zuteil werden liess, indem er hervorhob, dass diejenigen, die hier zu Erkenntnissen gelangen, die der breiten Masse verborgen blieben, «noch mehr Gelegenheit, Gott zu verherrli-

⁷⁹ Vgl. K. Bergdolt (s. Anm. 23) 102f. mit dem Verweis auf K.E. Heilmann, *Kräuterbücher in Bild und Geschichte*, München 1975.

⁸⁰ Vgl. K. Bergdolt (s. Anm. 23) 101f.; ders., *Leib und Seele – Eine Kulturgeschichte des gesunden Lebens*, München 1999, 193f.215-217.

⁸¹ Zur Frage, ob Calvin ein geozentrisches oder ein heliozentrisches Weltbild vertreten hat, vgl. M. Engammare, Anm. zu J. Calvin, *Sermons* (s. Anm. 1) 15,45-16,1, mit den Hinweisen auf die einschlägige Literatur; zum Aufblühen der astronomischen Forschungen in der zweiten Hälfte des 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vgl. P. Marcel (s. Anm. 41) 67-69.

⁸² J. Calvin, *Sermons* (s. Anm. 1) 34,7-9.

⁸³ A.a.O. 37,20 u. 38,13-15.

⁸⁴ A.a.O. 37,21-28 u. 34,12-15.

⁸⁵ A.a.O. 34,17-19.

chen», hätten⁸⁶. Allen naturphilosophischen Spekulationen, wie sie im Gefolge Platons vor allem von Pico de la Mirandola und Marsilius Ficino angestellt wurden⁸⁷, erteilte Calvin aber ebenso eine deutliche Absage wie jenen «Phantasten», die – wie vormals die Chaldäer und Ägypter, nunmehr etwa Nostradamus – mit Hilfe der Astrologie meinten, die Zukunft vorhersagen zu können⁸⁸, und deren «Gift» ausgerechnet die politischen Machtzentren dieser Zeit «infiziert» habe⁸⁹. Calvin konzentrierte sich demgegenüber in seinen Predigten wie auch schon in seinem Kommentar ganz auf den Zeichencharakter von Sonne und Mond sowohl im alltäglichen Leben als auch in spezifisch politischer Hinsicht. «Zeichen» waren sie für ihn nicht im Sinne «okkulten Mysterien»⁹⁰, sondern dadurch, dass damit den zeitlichen Abläufen in der Natur und im gesellschaftlichen Leben der Menschen eine klare Struktur gegeben werde⁹¹. So komme es eben ganz elementar darauf an, zu wissen, wann die günstigste Zeit ist z.B. für die Saat und die Ernte wie auch den Rebschnitt bei Vollmond oder Neumond⁹². Diese «Einfachheit» des Wortes Gottes und seiner Zeichen in der Schöpfung gelte es zu beachten und sich nicht teuflischen Hirngespinnsten hinzugeben⁹³. Den semiotischen und darin sakramentalen Aspekt seiner Schöpfungstheologie hat Calvin dann insbesondere am «Baum des Lebens» in Gen 2,9 verdeutlicht: Gerade um der «irdischen Sinne» wegen, in die der Mensch «eingehüllt» sei, bedürfe es – «heute» noch mehr als zu Adams Zeiten – der äusseren Zeichen, damit sich der Mensch zu seinem Schöpfer orientiere⁹⁴. So ist der «Baum des Lebens» «Sakrament oder Anweisung» für Adam, damit dieser erkennt, dass er das Leben nicht aus sich selbst

⁸⁶ A.a.O. Z.15-17. – Der gleiche Gedanke findet sich auch in seinem Genesiskommentar (vgl. OC 23 [= CR 51] 22) und in der zugespitzten Forderung, dass alle, die dazu in der Lage seien, «Astronomen sein sollten», in den Hiob-Predigten aus dem Jahre 1554 (J. Calvin, Sermon 34 [über Hiob 9,7], OC 33 [= CR 61] 421; vgl. P. Marcel [s. Anm. 41] 63).

⁸⁷ Vgl. M. Engammare, Anm. zu J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 34,32-34.

⁸⁸ Zur Verbreitung astrologischen Denkens in dieser Zeit vgl. P. Marcel (s. Anm. 41) 69-73.

⁸⁹ J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 36,20-28; vgl. Engammare, Anm. ebd. mit dem Verweis auf J. Dupèbe, Nostradamus, Lettres inédites (THR 196), Genf 1983, 11-25 sowie Divination et controverse religieuse en France au XVIe siècle (Cahiers V. L. Saulnier 4), Paris 1987. – Bereits 1549 hatte sich Calvin mit astrologischem Aberglauben auseinandergesetzt (vgl. J. Calvin, Avertissement contre l'astrologie qu'on appelle judiciaire, OC 7 [= CR 35] 509-542; vgl. B. Cottret [s. Anm. 3] 333-337; P. Marcel [s. Anm. 41] 74-83).

⁹⁰ J. Calvin, Commentariorum (s. Anm. 9) 21; vgl. E. Saxer, Aberglaube, Heuchelei und Frömmigkeit. Eine Untersuchung zu Calvins reformatorischer Eigenart, Zürich 1970, 25-28; G. Zimmermann, Freiheit und Aberglaube in der Theologie des Genfer Reformators, Zwing. 21 (1994) 59-81.

⁹¹ J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 35,39-36,19.

⁹² A.a.O. 38,20-23.

⁹³ A.a.O. Z.1 u. 25-28.

⁹⁴ A.a.O. 112,23-113,3.

heraus erklären kann, sondern allein aus Gott⁹⁵. In sakramententheologischer Hinsicht müsse dieses Zeichen dann aber christologisch interpretiert, d.h. als «Bild» Jesu Christi verstanden werden, wobei dieser hier weniger als Erlöser in den Blick komme denn vielmehr als derjenige, «durch den alles geschaffen worden ist»⁹⁶. Nun ist der «Baum des Lebens» als «Baum der Erkenntnis» für Calvin zugleich das Sinnbild dafür, dass der Mensch es zu allen Zeiten nicht vermag, «wahres Wissen» resp. «wahre Wissenschaft» angemessen zu «definieren»⁹⁷. Ist solche «Definition» hier im Wortsinne von «begrenzen» zu verstehen, so hiess das, jene Grenze menschlicher Erkenntnis zu respektieren, die vom Schöpfer selbst gesetzt ist, nicht aber über das hinaus zu «spekulieren», was für den Menschen «zweckmässig» und ihm von Gott «angeraten» ist⁹⁸. Dass Calvin damit nicht die Absicht verfolgte, den Wissensdrang des Menschen und dessen wissenschaftliche Forschungen zu beschneiden, geschweige denn zu verurteilen, ergibt sich aus seiner Hochachtung der Wissenschaft, wie er sie u.a. am Anfang seines Genesiskommentars oder auch in der *Institutio* zum Ausdruck gebracht hat⁹⁹. Es ging ihm um das rechte Mass solchen Erkenntnistrebens, d.h. um die Frage nach dem jeweiligen Gegenstand und der angemessenen Methode des Forschens, und damit leistete er einen wichtigen Beitrag zur Wissenschaftstheorie, indem er deren Methodologie sowie Pragmatologie reflektierte und zugleich ihre ethische Dimension bedachte.

Seinen Ansatz einer realitätsbezogenen Wahrnehmung der Natur mit allen Sinnen *und* dem Verstand¹⁰⁰, wobei vor allem der Nutzen der Natur für den Menschen erkannt und die vollkommene Ordnung der Schöpfung vor Augen geführt bzw. als eine «gute Melodie»¹⁰¹ zu Gehör gebracht wird, hat Calvin auch an der Erschaffung der Tiere aufgezeigt¹⁰². So steht in seiner Predigt über das Schöpfungswerk des sechsten Tages (Gen 1,20-25) das Staunen über die Vielfalt in der Tierwelt im Vordergrund, woraus Calvin aber zugleich Lehren für den Menschen zieht, und das im Wortsinne einer unmittelbaren

⁹⁵ A.a.O. 113,25-114,5; vgl. a.a.O. 232,2-237,4.

⁹⁶ A.a.O. 114,12-15. – Calvin hat diesen Gedanken mit einer scharfen Kritik am katholischen Sakramentsverständnis verknüpft (vgl. a.a.O. 114,23-26) und den «Papisten» in diesem Zusammenhang eine «diabolische Arroganz» vorgeworfen (a.a.O. 116,22f.).

⁹⁷ A.a.O. 170,28-31.

⁹⁸ Ebd. Z. 31f.

⁹⁹ S.o. Anm. 10; vgl. J. Calvin, *Commentariorum* (s. Anm. 9) 100; ders., *Institutio* (s. Anm. 26), II, 2, 14-16; vgl. Marcel (s. Anm. 41) 41-50.

¹⁰⁰ Vgl. J. Calvin, *Sermons* (s. Anm. 1) 50,18.

¹⁰¹ A.a.O. 142,30. – So ist Calvins Schöpfungstheologie insgesamt als eine «Symphonie» zu lesen (vgl. E.-M. Faber [s. Anm. 17]), wobei das Gefälle in der Relation von Gott und Mensch zu beachten ist (vgl. E. Saxer, *Rez. v. E.-M. Faber, Zwing. 29* [2002] 151f.).

¹⁰² Vgl. P.A. Huff, *Calvin and the beasts. Animals in John Calvin's theological discourse*, *JETS* 42 (1999) 67-75.

Unterweisung durch die «Schule der Tiere»¹⁰³. Besonders anschaulich wird das an zwei Beispielen: So soll zum einen die Kunstfertigkeit der Vogelnester, denen selbst die Naturgewalten nichts anhaben können, denjenigen zum Vorbild dienen, die Häuser bauen, können sie doch von der Betrachtung solcher Schöpfungswerke «profitieren»¹⁰⁴. Und zum anderen hat Calvin an der konsequenten Verfolgung des Zieles der Arterhaltung aufgezeigt, wie die «Ethik» der Tiere von der Treue gegenüber dem Schöpfungsauftrag bestimmt wird¹⁰⁵. Gleichzeitig schärfte der Reformator ein, dass alle negativen Erscheinungen wie Sterilität und Infektionskrankheiten, die Tiere befallen, als Folge des Sündenfalls angesehen werden müssen, insofern Gott den Menschen die «Wahrnehmung» seines Segens entziehe, wenngleich «nur zum Teil»¹⁰⁶. Es überwiegen aber die «unschätzbare Grosszügigkeit» des Schöpfers und der Nutzen der Schöpfung für den Menschen, wie allein an der Vielfalt der zur Verfügung stehenden Fleischsorten und anderer tierischer Produkte aufgewiesen wird, die auf dem städtischen Markt zum Kauf angeboten wurden¹⁰⁷. Es ist dieser Grundsatz der Artenvielfalt und des Reichtums der Natur, den Calvin am fünften Schöpfungstag auf der Basis detaillierter Naturbeschreibungen verdeutlicht hat¹⁰⁸. Erweist sich Gottes Schöpfung somit als «perfekt», so verbietet sich jeder Versuch, einen anderen, «neuen Zustand» nach menschlichen «Phantasien» anzustreben¹⁰⁹. Die «Perfektion» der Schöpfung schliesst nun aber gerade nicht aus, sondern vielmehr ein, dass sie noch nicht zum Abschluss gekommen ist. Es ist deshalb die Aufgabe des Menschen, sein ganzes Leben mit «solchem Studium und solcher Meditation» der Schöpfung zu verbringen und daraus praktischen Nutzen zu ziehen, während Calvin denjenigen, die meinen, ein «perfektes Wissen» zu besitzen, vorhielt, in Wirklichkeit Ignoranten zu sein¹¹⁰.

¹⁰³ J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 52,5. – Calvin folgt hier dem klassischen Vorbild von Äsops Fabeln (vgl. M. Engammare, Anm. ebd.), die auch Luther in ihrer lebenspraktischen Bedeutung sowie in ihrer Relevanz für die Erkenntnis der Wahrheit hoch geschätzt hat (vgl. M. Luther, Etliche Fabeln aus Äsop [1530], WA 50, 452-460 [452-454]; vgl. H. Blöchle, Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation [EHS.T XXIII/531], Frankfurt a.M. u.a. 1995, 96f.).

¹⁰⁴ Vgl. J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 47,26-48,5.

¹⁰⁵ A.a.O. 49,3-24.

¹⁰⁶ A.a.O. Z. 34-38.

¹⁰⁷ A.a.O. 50,32-51,29 u. 52,11-18.

¹⁰⁸ A.a.O. 52,19-28.

¹⁰⁹ A.a.O. 52,35-53,2.

¹¹⁰ A.a.O. 50,24-31; vgl. a.a.O. 95,3-5.

5. Der Mensch als «Mikrokosmos»

Auch wenn der Mensch sich immer wieder vergegenwärtigen muss, dass er aus der gleichen Materie geschaffen ist wie alle anderen Lebewesen¹¹¹, ist er doch für Calvin das Geschöpf, an das kein anderes heranreicht und das in seinen bewunderungswürdigen Details einen einzigartigen «Mikrokosmos» darstellt¹¹². Allein schon die Kunstfertigkeit des menschlichen Körpers ist für ihn Grund genug, hier von dem Ebenbild Gottes zu reden¹¹³. Darüber hinaus ragen aber noch die menschliche Seele, die den vornehmsten Teil seines Wesens ausmache¹¹⁴. Lebendig werde der Mensch allerdings erst durch den Geist Gottes, dessen unvergängliche Kraft Calvin seinen Zuhörern dadurch veranschaulichte, dass er ihn mit einem ewigen Licht verglich und dem die begrenzte Leuchtkraft der damals gebräuchlichen Kerzen und Öllampen gegenüberstellte¹¹⁵. Durch den Sündenfall habe sich nun jedoch der Mensch soweit von seinem Ursprung entfernt, dass sich die Ebenbildlichkeit in ihm nicht mehr wahrnehmen lasse, solange er in seiner Natur und deren «Konfusion» verharre¹¹⁶. Nur wenn dem Menschen Gottes Gerechtigkeit zuteil werde, könne das Ebenbild in ihm «repariert» werden und könnten dann auch seine fünf Sinne wieder ihrer eigentlichen Bestimmung gerecht werden, während sie ansonsten die idealen «Instrumente» teuflischer Irrungen und Verwirrungen blieben, so dass die Seele der «vanitas» ver falle¹¹⁷. Mit dieser zugleich anthropologischen und soteriologischen Verortung der Sensualität des Menschen und seiner Seelensubstanz unterstrich Calvin die erkenntnistheoretische Dignität der Sinneswahrnehmung im allgemeinen und der Naturerfahrung im besonderen, wobei deren Qualität eben von der inneren Disposition des Wahrnehmenden bestimmt wird, was wiederum davon abhängt, wessen Geist hier Ein-

¹¹¹ Vgl. a.a.O. 96,29-97,11.

¹¹² A.a.O. 55,1-27.

¹¹³ A.a.O. 58,10f. – Zur ursprünglichen Natürlichkeit des Menschen gehörte für Calvin auch dessen Nacktheit, wie sie nach dem Sündenfall nur noch bei den Tieren unbefangen wahrgenommen werden könne. Die damit verbundene «Schamlosigkeit» grenzte Calvin von aller Verletzung des moralischen Anstandes seiner Zeit ab (vgl. a.a.O. 146,16-147,24).

¹¹⁴ A.a.O. 58,15-21. – Calvin hat die menschliche Seele in seiner Predigt über Gen 2,7-15 als unsterblich bezeichnet (vgl. a.a.O. 99,32f.) und damit eine Linie weiter verfolgt, die er bereits in der Psychopannychia von 1535/36 sowie in der Institutio aufgezeigt hatte (vgl. ders., Psychopannychia, OC 5 [= CR 33] 168-232, bes. 180-201; ders., Institutio Christianae Religionis [1559], III, 25,6; vgl. Engammare, Anm. zu J. Calvin, Sermons [s. Anm. 1] 99,31-33; J.-U. Hwang, Der junge Calvin und seine Psychopannychia [EHS.T XXIII/407], Frankfurt a.M. u.a. 1991, bes. 161-284; G. Gloede [s. Anm. 9] 28.35-37).

¹¹⁵ Vgl. J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 98,20-23.

¹¹⁶ A.a.O. 59,20-22. – Das entscheidende Motiv für den Sündenfall hat Calvin vor allem in seinen Predigten über Gen 3,1-6 eingehend analysiert und dann in der Predigt über Gen 3,17-18 mit dem Prometheus-Mythos in Verbindung gebracht (vgl. a.a.O. 213,25-214,5).

¹¹⁷ A.a.O. 60,6-24; vgl. a.a.O. 170,9-12.

fluss nimmt, der Geist Gottes oder die Einflüsterungen des Teufels. In letzter Konsequenz kommt es deshalb im Duktus der Schöpfungsgeschichte darauf an, dass der Mensch sich nicht zum Richter über die Schöpfung aufschwingt, sondern Gottes abschliessendem Urteil über die Güte der Schöpfung zustimmt¹¹⁸. In diesem <Konsens> wird die Wahrheit des Schöpfungsglaubens zur Sprache gebracht und damit zugleich die Wahrnehmung der Schöpfung mit allen Sinnen verbunden¹¹⁹.

Wenngleich dem Menschen der Überfluss des paradiesischen Zustandes nach dem Sündenfall versagt ist und er es auf Grund seiner «Rebellion gegen Gott»¹²⁰ verdient hat, dass sich alles in der Natur gegen ihn wendet¹²¹, darf er dennoch darauf bauen, dass ihm der Schöpfer noch genügend «Geschmack» seiner väterlichen Güte und Liebe zuteil werden lässt¹²², die wie ein unerschöpflicher Brunnen vorzustellen ist¹²³. Dabei verbindet sich in diesem <Geschmack> das fundamentale Lebensbedürfnis nach täglicher Nahrung mit einer ästhetischen Komponente, insofern der Mensch sich an der Mannigfaltigkeit der Natur und besonders an ihrem Grün ganz einfach «erfreuen» kann¹²⁴. So kommt auch die Schönheit der Natur in Calvins Predigten in den Blick, wenngleich deren Nutzen für den Menschen im Vordergrund steht. Dabei hat Calvin seinen Zuhörern eingeschärft, die Schöpfungsgüter moderat und nicht exzessiv zu gebrauchen¹²⁵. Offene Augen waren für Calvin wichtiger als ein offener Mund, denn auf die rechte Betrachtung der Schöpfung kam es ihm vor allem an¹²⁶. Damit sollten die fundamentalen Lebensbedürfnisse des

¹¹⁸ A.a.O. 77,25f.

¹¹⁹ Zur Verknüpfung einer Konsensustheorie der Wahrheit mit einer Theorie der Wahrnehmung in theologischer Perspektive vgl. G. Sauter, Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung (KT 53), München 1982, bes. 148-158.

¹²⁰ J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 70,2.

¹²¹ Vgl. a.a.O. 212,11-38.

¹²² A.a.O. 70,3-12.

¹²³ Vgl. a.a.O. 213,7-9; vgl. P.C. Böttger, Gott, der Brunnquell aller Güter – gibt es einen «mystischen» Grundzug in der Theologie Calvins?, Zwing. 19/2 (1991/92) 59-72. – Im Stadtbild Genfs spielten Brunnen eine wichtige Rolle, wobei sie angesichts der prekären Wasserversorgung vor allem eine praktische Bedeutung hatten (vgl. Doumergue [s. Anm. 27], Bd. 3, 396-398). Zur Ikonographie des Brunnenmotivs in kunstgeschichtlicher, politischer und theologischer Hinsicht an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit vgl. K. Döring-Mohr, Die ikonographische Entwicklung des Junnbrunnens und sein inhaltlicher Wandel in der bildenden Kunst des 14.-16. Jahrhunderts, Diss. Aachen 1999; U. Schulze, Brunnen im Mittelalter. Politische Ikonographie der Kommunen in Italien (EHS XXVIII/209), Frankfurt a.M. u.a. 1994, bes. 13-38.

¹²⁴ J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 29,29.

¹²⁵ A.a.O. 74,16-21 u. 75,3; vgl. a.a.O. 108,3-30.

¹²⁶ A.a.O. 81,28-82,1; vgl. a.a.O. 185,35. – Dieser «rechte» Blick setzte wiederum offene Ohren für das Wort Gottes voraus und unterschied sich somit von jener neugierigen und eitlen «Lust der Augen», wie sie bereits Augustin mit Bezug auf I Joh 2,16 verurteilt hat

Menschen nicht ausser Acht gelassen werden, vielmehr wird seine besondere Auszeichnung gegenüber den anderen Geschöpfen hervorgehoben.

In der Verbindung von Schöpfungstheologie und Soteriologie hat Calvin somit zwei Perspektiven konkreter Naturerfahrung zusammengefasst, die nur auf den ersten Blick inkongruent zu sein scheinen, während sie von den Augen, die durch das Wort Gottes geschult sind, als zwei in aller Unterschiedenheit doch einander ergänzende Ansichten erkannt werden: So gilt es einerseits die vielfältigen «Dornen», die im unmittelbaren wie auch im übertragenen Sinne die Widerständigkeit der Natur kennzeichnen und dem Menschen das Leben schwer machen, als Strafe für den Sündenfall wahrzunehmen und sich andererseits immer wieder zu vergegenwärtigen, dass alles in der Welt ein Zeichen für die Barmherzigkeit Gottes ist, der «nicht davon ablässt, uns zu ernähren und zu erhalten und die Sonne über uns scheinen zu lassen»¹²⁷.

6. Ausblick

Um die Wirkungsgeschichte von Calvins Schöpfungstheologie beurteilen zu können, bedarf es noch eingehender Forschung, wobei unterschiedlichste kulturgeschichtliche Quellen untersucht werden müssen. Den praktischen Nutzen von Calvins Genesispredigten belegt ein Brief des Pastors Ambroise Faget aus La Rochelle vom 29. November 1561, in dem dieser Germain Coladon um eine Kopie der Predigten gebeten hat, um sich besser in die Materie einarbeiten zu können¹²⁸. Ein literarischer Einfluss lässt sich an verschiedenen Schriften aufzeigen. So veröffentlichte Pierre Viret (1511-1571), der Reformator des Waadtlandes und enge Vertraute Calvins, im Jahre 1561 als zweiten Teil seiner «Christlichen Metamorphosen» einen Abschnitt, dem er den Titel «Die Schule der Tiere» gab und worin er Calvins Auffassung von dem Lehrcharakter der Tierwelt teilte¹²⁹. 1576 und 1580 erschien dann die zweibändige «Physica Christiana» des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus (ca. 1530-1595), wobei hier gerade in der Verbindung humanistischen und calvinistischen Denkens eine spezifische Wahrnehmung der Natur zum Ausdruck kam¹³⁰. Und 1578 verfasste der Calvinist Guillaume de Saluste Du Bartas (1544-1590) das überaus populäre Schöpfungsepos «La Sepmaine», das

(Augustin, Confessiones X, 35 (54) [CChr.SL 27,184,8]; vgl. N. Largier, Rhetorik der Erfahrung. Kynische Kritik und theoretische Neugierde in der Frühen Neuzeit, in: *Curiositas* [s. Anm. 28] 111-145, hier 141; L. Daston [s. Anm. 55] 156).

¹²⁷ A.a.O. 223,4-19.

¹²⁸ Vgl. OC 19 (= CR 47) 142-144 (143f.); vgl. J.-F. Gilmont, Jean Calvin et le livre imprimé (s. Anm. 4) 114.

¹²⁹ Vgl. Engammare, Anm. zu J. Calvin, Sermons (s. Anm. 1) 52,5.

¹³⁰ Vgl. Strohm, Ethik im frühen Calvinismus (s. Anm. 48) 66-69.513-516 mit Bezug auf Lambertus Danaeus, *Physice Christiano, sive, Christiana de rerum creatarum origine et*

ebenfalls an Calvin anknüpfte und in dem sich geradezu enzyklopädisch die naturwissenschaftlichen Kenntnisse dieser Zeit widerspiegeln¹³¹. Neben diesen literarischen Ausprägungen calvinistischer Schöpfungstheologie ist deren kultur- und mentalitätsgeschichtliche Wirkung von Interesse. Der Zusammenhang zwischen Calvins schöpfungstheologisch begründeten Anschauung vom Nutzen der Natur für den Menschen und der Genese der neuzeitlichen Naturwissenschaften sowie der technischen Nutzung der Natur, wie sie sich vor allem im Einflussbereich des Calvinismus vollzog¹³², muss allerdings noch genauer wirkungsgeschichtlich analysiert werden.

Ein interessanter Vergleich zwischen Calvin und der nachfolgenden Zeit ergibt sich schliesslich, wenn die «frömmigkeitsgeschichtliche[n] Auswirkungen der <Kleinen Eiszeit>»¹³³ berücksichtigt werden. Diese deutliche Klimaverschlechterung begann ca. 1565-1570¹³⁴, d.h. wenige Jahre nachdem Calvin seine Genesispredigten gehalten hatte. Die daraus resultierenden Missernten und Hungerkrisen wurden gerade auch von theologischer Seite und vor allem in der populären Erbauungsliteratur unterschiedlich interpretiert, wobei die apokalyptische Deutung, die darin Anzeichen der Endzeit meinte erkennen zu können, eine deutlich andere Sichtweise als Calvin präsentierte¹³⁵. Wenn gleich auch der Genfer Reformator davon überzeugt war, dass das Ende der Zeiten angebrochen sei, verzichtete er doch darauf, die Schöpfungstheologie in einen apokalyptischen Bezugsrahmen zu stellen, und konzipierte sie vielmehr eschatologisch in dem Sinne, dass in dieser besonderen Wahrnehmung der Natur «die Zeit für die Ewigkeit gleichsam aufgerissen wird»¹³⁶.

Michael Basse, Bonn

et vsu disputatio e sacrae scripturae fontibus hausta, et decerpta, 1576; ders., *Physices Christianae pars altera, siue de reuvm Creatarvm natvra*, 1580.

¹³¹ Vgl. Y. Bellenger, Introduction, in: Guillaume de Saluste du Bartas, *La Sepmaine. Texte de 1581*, ed. Y. Bellenger, Paris 1994, XXVII; K. Reichenberger, *Du Bartas und sein Schöpfungsepos* (Münchner Romanistische Arbeiten 17), München 1962; ders., *Themen und Quellen der Sepmaine* (ZRP.B 108), Tübingen 1963, bes. 28-40; A.-M. Schmidt (s. Anm. 25), 247-269; P. Burke (s. Anm. 28) 170f.

¹³² Vgl. R. Groh/D. Groh, *Religiöse Wurzeln der ökologischen Krise. Naturteleologie und Geschichtsoptimismus in der frühen Neuzeit*, in: dies., *Weltbild und Naturaneignung* (s. Anm. 2) 11-91 (29f.36f.40).

¹³³ H. Lehmann, *Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der <Kleinen Eiszeit>*, in: *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, hg. v. W. Schieder (GuG. Sonderheft 11), Göttingen 1986, 31-50.

¹³⁴ Vgl. a.a.O. 33; C. Pfister (s. Anm. 13) 119; R. Glaser (s. Anm. 13) 177.

¹³⁵ Vgl. H. Lehmann, *Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der <Kleinen Eiszeit>* (s. Anm. 133) 35-39 mit Bezug auf Daniel Schallers <Herold> aus dem Jahre 1595.

¹³⁶ G. Sauter, *Einführung in die Eschatologie*, Darmstadt 1995, 215.