

# Prädestination und Heilsgeschichte bei Moyse Amyraut<sup>1</sup>

*Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie zwischen  
Orthodoxie und Aufklärung*

Von Jürgen Moltmann

Die Theologie der hugenottischen Akademie von S a u m u r ist, obwohl dogmengeschichtlich zumeist nur bekannt unter dem Schlagwort „universalismus hypotheticus“, nach einem Urteil von E. Hirsch „neben dem Coccejanismus die bedeutendste dogmatische Neubildung an der Grenze der Or-

<sup>1</sup> Auszug aus meiner Göttinger Dissertation. Stand der Forschung: Unter den bisherigen Darstellungen zu unserem Thema lassen sich zwei große Gruppen unterscheiden: Die Gruppe der altprotestantischen Darstellungen, die unter dem Gesichtspunkt der Polemik und Apologetik entstanden sind — dazu gehören sämtliche Quellen zum Amyrautstreit aus dem 17. Jhdt. — und die Gruppe der historischen Forschungen im 19. Jhdt. Diese Unterscheidung muß vorgenommen werden, da sich die neueren Untersuchungen immer wieder auf die zeitgenössischen Darstellungen verlassen, ohne zu beachten, wie sehr diese kontroverstheologisch befangen sind. Das gilt auch noch für den Lutheraner *Johann Georg Walch*: „Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der evangelischen lutherischen Kirche entstanden“, 3. Aufl. Jena 1733. Walch übernimmt seine Darstellung von *Christian Matthias Pfaff*: „Schediasma de Formula Consensus Helvetica“, Tübingen 1723. Pfaff wiederum gibt als seine Gewährsmänner *Johann Wolfgang Jaeger*: „Historia Ecclesiastica et politica saeculi XVII“, Tübingen 1702, und *Andreas Rivet*: „Synopsis doctrinae de natura et gratia“, Leiden 1637, an. Auf diesem Wege ist dann bis zu Walch das orthodoxe reformierte Urteil über Amyrauts Universalismus gedrungen, das einst Rivet und Dumoulin aussprachen: „Etenim saltem ab initio viderunt nostri, Amyraldistas saltem bona verba dare et ipso facto nihil nisi merum particularismum statuere“ (Walch a.a.O. Bd. IV. S. 742). Bei Reformierten wie Lutheranern galt es als ausgemacht, daß Amyraut im Grunde orthodox sei und nur einen scheinbaren Universalismus der Gnade lehre.

thodoxie“.<sup>2</sup> Die Akademie wurde gegründet von dem greisen Philipp de Mornay, Seigneur du Plessis Marly (1549—1623), und hat der seltsamen Wandlung ihres Schutzherrn vom radikalen „Monarchomachen“ aus dem Kreise um Coligny, Languet und Hotman zum irenischen Humanisten nach dem Vorbilde des Erasmus und Vives getreu der hugenottischen Kirche nach dem Fall von Larochelle (1628) kirchenpolitisch und theologisch den Weg gewiesen. Die unglückliche Bindung der frühhugenottischen Bewegung an die Reaktion der feudalen Ordnung gegen den beginnenden Absolutismus wurde von Saumur aus im Zeitalter Richelieus ersetzt durch absolute Loyalität gegenüber der neuen Staatsraison, durch eine bürgerlich-humanistische „façon de vivre“ und durch eine eigentümliche Rezeption „deutschreformierter“ Föderaltheologie, die es erlaubte, trotz formaler Anerkennung der Dordrechter Artikel von 1619 arminianische und sogar sozinianische Elemente zu assimilieren. Nicht in Genf oder Leiden, den Hochschulen des orthodoxen Calvinismus, sondern in Heidelberg und Herborn liegen die Ursprünge der Saumurer Theologie, wie sie der theologische Vater der Akademie John Camero (1580—1625) vorgezeichnet hat, und wie sie von seinen Schülern Moysse Amyraut (1596—1664), Louis Cappel und Josua de la Place ausgeformt und von einem größeren Kreis hugenottischer Gelehrten, wie David Blondel, Samuel Borchart, Paul Testard und Jean Daillé begeistert aufgenommen wurde.

---

Ähnlich unkritisch sind in den neueren Dogmengeschichten die Darstellung und das Urteil von *Alexander Schweizer* zugrunde gelegt worden, wie sie in den „Centraldogmen der reformierten Kirche“, 2 Bde., Zürich 1854, und in der Untersuchung in C. F. Baur's theologischen Jahrbüchern: „Der Amyraldismus als ein Versuch der Synthese des Universalismus und des Partikularismus“ (Jahrgang 1852) vorliegen. Bis zur Herausgabe des 3. Bandes von *Hans Emil Webers* Werk: „Reformation, Orthodoxie und Rationalismus“, Gütersloh 1951, ist Schweizers Buch die letzte Erforschung des Amyraldismus in deutscher Sprache geblieben.

Auch A. Schweizer versuchte nachzuweisen, daß der Amyraldismus im Grunde an der orthodoxen, partikularistischen Lehrweise der Prädestination festhalte und nur aus irenischen Gründen einen scheinbaren „universalistischen Vorbau“ (a.a.O. Bd. 2. S. 251) habe. Dabei ist ihm die noch von Walch beachtete Saumurer Föderaltheologie völlig entgangen. Das heilsgeschichtliche, föderaltheologische System bildet aber in Wahrheit die Grundformel, aus der Amyrauts Dialektik zwischen Partikularismus und Universalismus verständlich wird und seine Auflösung der klassischen Trinitätslehre gedeutet werden muß.

Das von Schweizer benutzte Material ist sehr lückenhaft. Die Gesamtausgabe der Werke Cameros, sowie die letzte, größte polemische Schrift Amyrauts: „Specimen animadversionum in exercitationes de gratia universali“, Saumur 1648, die auch von H. E. Weber nicht zitiert wird, scheinen ihm unbekannt geblieben zu sein. Von dieser Schrift Amyrauts sagt Pierre Dumoulin immerhin: „Nec omittendum est quod hoc in Spanheimium libro multa dogmata continentur nova et inaudita, aut quae obscure tantum et implicite continentur in alijs ejus libris“ („De M. Amyraldi adv. Fr. Spanheimium libro judicium“, Rotterdam 1649, S. 57).

<sup>2</sup> E. Hirsch: Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin 1937, S. 428.

### 1. Hugentische Staatstheorie im Zeitalter des Absolutismus

Diese Wandlung des hugentischen Geistes, wie sie von Saumur aus vollzogen wurde, ist ein eminent theologisch-politisches Phänomen. Es kommt in Sicht 1. an der Haltung, die die Saumurer zu der puritanischen Revolution in England und Schottland einnehmen, 2. an ihrer eingestandermaßen auf *Jean Bodins* Souveränitätsidee fußenden, absolutistischen Staatstheorie, die der Obrigkeit fast lutherisch-protestantische Rechte einräumt, und der damit gleichlaufenden Verurteilung aller monarchomachischen Prinzipien, wie das der Volkssouveränität, des Tyrannenmordes und des Ständestaates, und 3. an der strikten Scheidung von weltlichem und geistlichem Regiment. „Das Reich Gottes hat es nur mit dem Gewissen zu tun“, verkündet Camero seinen bewaffneten Glaubensbrüdern und fährt dann bezeichnender Weise fort: „Auch die Entscheidung einer Synode darf diese Freiheit nicht beschränken“.<sup>3</sup>

Dieser Grundsatz der Gewissensfreiheit ist von den Saumurern im Universalismusstreit Amyrauts und Testards immer wieder in Anspruch genommen worden — es kam in Frankreich nie zu der von Genf und Leiden geforderten Verurteilung des Amyraldismus — und ist ein Vorzeichen aufklärerischer Toleranz am Anfang des 17. Jhdts.

Als John Camero 1621 nach Schottland fliehen mußte, stellte er sich eindeutig auf die Seite der episkopalistischen und absolutistischen Politik Jakobs I.<sup>4</sup> und polemisierte an der Universität Glasgow eifrig gegen den presbyterianischen Kongregationalismus und Parlamentarismus.

Als Karl I., die Politik Jakobs fortsetzend, von Cromwell und dem Parlament ausdrücklich unter dem crimen: Tyrann verurteilt und hingerichtet wurde, veröffentlichte Amyraut empört — und auch an diesem Punkte die Nachfolge Cameros antretend — seine polemische Abhandlung: „Discours de la souveraineté des Roys“, Saumur 1650, eine theologische Rechtfertigung des Absolutismus.<sup>5</sup> Ebenso äußerte sich im gleichen Jahr Samuel Borchart: „De jure ac potestate Regum“<sup>6</sup> und David Blondel: „Apologia pro sententia Hieronymi de Episcopis et Presbyteris“ (Amster-

<sup>3</sup> Gaston Bonet-Maury, Die Gewissensfreiheit in Frankreich, Leipzig 1912, S. 23 ff.

<sup>4</sup> Rosenstock-Huessy, Die europäischen Revolutionen, Stuttgart 1951, S. 289: „Jakob I. ist . . . der eigentliche Theoretiker der protestantischen Königsrechte. Aus dem Kreise der deutschen Fürsten, in dem er einige Zeit zubrachte, hatte er das Vollrecht, die „Prärogative“, die der deutsche Einzelfürst beanspruchte, kennengelernt. Die Fürstenwürde Friedrich des Weisen und Ludwig XIV. hat in Jakob I. ihren Apogeten gefunden.“

<sup>5</sup> Vgl. Hendrik van Schelven, Het Calvinisme gedurende zijn Bloeitijd, Amsterdam 1943, S. 241 ff. S. 244 „Van de zijde der Hugentische Kerken en van die der Universiteit te Saumur werd dit legitimisme aangeblasen.“

<sup>6</sup> Borchart, Opera Omnia, ed. 3, Leiden 1692, Vol. 1, S. 995 ff. S. 996, 2 „Qua in parte eveluntur Reges supra communem hominum sortem, ut Dei locum in terris teneant.“ S. 998, 1 „In principe multo est illustrior imago Dei, quia in eo Deus imprimis Majestatis suae characterem.“ S. 1018 „Summus princeps est autonomus et a solo Deo pendet.“ S. 999, 2 „Subditi, seu singuli sint, seu con-

dam, ohne Jahr). Nur der König von Gottes Gnaden regiert *jure divino*. Weder in einer anderen staatlichen Ordnung, noch in der Kirche gibt es ein *jus divinum*. Hier herrsche die Toleranz.<sup>7</sup> Wie Hugo Grotius und die Humanisten Scaliger und Salmasius bewundern auch die Saumurer die undogmatische, loyale Haltung der englischen Staatskirche.

Amyraut stellt in seiner Schrift im Wesentlichen drei Punkte heraus: die Ablehnung der jesuitischen Theorie von der Volkssouveränität und vom Tyrannenmord, wie sie von Juan de Mariana her geläufig und berüchtigt war, die Ablehnung ähnlich lautender frühhugenottischer und independentistischer Ideen<sup>8</sup> und zuletzt seine eigene Konzeption staatlicher Souveränität, wie er sie sowohl bei Calvin, als auch bei Bodin zu finden meinte.<sup>9</sup> Die Stellung des Königs ist getrennt von seinen kirchlichen Ämtern und ist durch ein unmittelbares Verhältnis zur kosmischen Souveränität Gottes bestimmt. In der prinzipiellen Nichtrechenschaftspflichtigkeit des Königs, in seiner „ἀνευθουρία“, sieht Amyraut ein richtiges und notwendiges „portrait“ der göttlichen Majestät in der Welt. Zugleich spricht er das Vertrauen aus — und darin scheint für ihn die konstitutionelle Sicherung gegenüber der Willkür des Königs ersetzt zu sein —, daß sich einem gehorsamen Volk gegenüber in diesem Abbild der Majestät auch ein Abbild der Gerechtigkeit Gottes enthüllen werde. „Unsere einzige Sorge muß sein, Gott zu bitten, so wie er uns in der Souveränität der Könige ein Porträt seiner Majestät gegeben hat, uns in seiner Haltung auch ein Abbild der Gerechtigkeit zu schenken.“<sup>10</sup> In andern Staatsformen ist die Macht auf mehrere verteilt, in der Monarchie aber ist sie an einer Stelle und in einer Hand zusammengefaßt und daher die vollkommenste Nachahmung des Imperiums Gottes.<sup>11</sup>

Die positive Einstellung zum absolutistischen Staat birgt also von selbst in sich ein neues Gottesbild. Nicht die orthodoxe Theologie des „*decretum absolutum*“, sondern die neue Gottesvorstellung, die in Saumur

---

gregati, tamen semper sunt subditi, nec eorum conditio coitione mutatur.“ S. 1002, 1 „Reges a populo deponi non posse. . quia nemo est, qui regnandi jus totum habeat a populo. Deus enim hic habet suas partes et quidem primas.“ S. 999, 2 „Nostrum est has virgas (der Tyrannen) pati, cum illas infligit Deus, et liberationem ab eo patienter expectare, qui corda Regum habet in manu.“ S. 1018, 2 „Preces et lachrymas vera Christianorum arma sunt.“

<sup>7</sup> So Borchart, *De Presbyteratu et Episcopatu*, Op. Omn. I., S. 990 f.

<sup>8</sup> Discours, S. 70 „C'estoit la autrefois le raisonnement du Jesuite Mariana, que les Independents ont adopté.“

<sup>9</sup> So in „Paraphrasis in Psalmos Davidis“, Saumur 1662, die Karl II. von England gewidmet ist, S. 18 „*Buchanani* Dialogum libellum, de quo Majestatem tuam audivisse non dubito, horrendum sane, et flammis ustulandum, haud semel cum detestatione perlegerem.“

Buchanan war einer der typischen monarchomachischen Widerstandrechtler in der Frühzeit des Hugenottentums (1506—1582).

S. 26 „*Bodinus* nostras, homo inter politicos celeberrimus, multa de summo Regum imperio praesertim in Gallia, non illaudate scripserat.“

<sup>10</sup> Übersetztes Zitat bei H. van Schelven, a.a.O. S. 248.

<sup>11</sup> Paraphrasis in Psalmos Davidis, S. 17 f.

herausgearbeitet wurde, kann sie begründen. Erst die Vorstellung eines absolut freien und doch sich selbst beschränkenden und von der Güte seines inneren Wesens temperierten Gottes ließ die wehrlosen Hugenotten auf einen entsprechend „guten“ Monarchen hoffen.

Damit greifen die Saumurer gleichzeitig auf den Souveränitätsbegriff in der Theologie Calvins zurück.<sup>12</sup> Auch für Calvin gibt es eine abbildliche und stellvertretende Beziehung der königlichen Autorität und Würde auf die göttliche. Die „Souveränität“ bezeichnet sowohl die immanenten als auch die ökonomischen Eigenschaften Gottes. Sie umfaßt Macht und Recht, Autorität und sittliche Eigenschaften Gottes. Der Bedeutung, die für Bodin der alte römische Satz gewinnt: *Princeps legibus solutus est*, entspricht bei Calvin die theologische Wendung dieses Satzes: *Deus legibus solutus est*. „Es kann kein Gesetz über Gott gedacht werden, gleichwohl verkörpert Gott selbst nach der Notwendigkeit seines Wesens das höchste Gesetz.“<sup>13</sup> Diese Vereinigung von höchster Macht und höchstem Recht in der Souveränität Gottes schloß für Calvin ebenso absolutistische Tyrannenbestrebungen, wie auch auf der andern Seite ein aktives Widerstandsrecht des Volkes aus. Es ist darum verständlich, wenn gerade diese Seite im Staatsdenken Calvins von den Saumurern aufgenommen und gegen die Ideen der frühcalvinistischen Monarchomachen gewandt wurde. Aus dieser neuen politischen Einstellung heraus ist zu einem guten Teil auch ihre Aversion gegen die calvinistische Orthodoxie zu verstehen,<sup>14</sup> vornehmlich ihr Kampf gegen Beza und seine Verkürzung der Theologie Calvins. Wir treffen in Saumur auf einen Calvinismus, der gegen alle Tradition selbständig an Calvin anknüpft und sich unabhängig entwickelt hat. Gott ist nicht zuerst der Ursprung des numerus electorum seiner Bundesgenossen auf Erden, wie in der schottischen Covenant-Theologie des John Knox, sondern er ist zuerst und in sich selbst Urbild der philanthropisch temperierten Souveränität, die durch die Könige abbildlich und stellvertretend weltlich regiert im „regnum Dei universale“, wie Borchart sagt, und dessen gnädige philanthropia in

<sup>12</sup> Gisbert Beyerhaus, Studien zur Staatsanschauung Calvins unter besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffes, Berlin 1910. Joseph Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Organismusedankens, Breslau 1937, und: Budé und Calvin, Salzburg 1950, S. 241 ff. S. 335 „Hier (d. h. bei der Begriffsbestimmung der Autorität Gottes) ist Calvin ein Vorgänger von Bodin, dem Klassiker der Souveränität, wie er ja auch den Satz von Hobbes: *auctoritas facit legem* unterschreiben würde . . . Hobbes aber sagt: *Auctoritas, non veritas facit legem* und rechtfertigt den tyrannischen Absolutismus. Für Calvin aber ist die Quelle von Autorität und Wahrheit eine.“ S. 345 „Die Autorität Gottes, die von Hause aus als Bezeichnung der Macht und Majestät Gottes erscheint, ist die Zusammenfassung aller göttlichen, mit dem Wesen Gottes unzertrennlich verbundenen Eigenschaften nach ihrer ökonomischen Seite hin.“

<sup>13</sup> G. Beyerhaus, a.a.O. S. 77.

<sup>14</sup> E. Haag, La France Protestante, Paris 1870, Bd. III, S. 174 „*Camero est un ami des nouveautés et des paradoxes, il se faisait un plaisir de contredire les autres theologiens et surtout Béze, qu'il accusait d'intolérance et de despotisme.*“

den Zeugnissen der Natur, der Geschichte und in der Predigt von der bedingten Gnade („*gratia conditionalis et universalis*“ nach Amyraut) alle erreicht. An die Stelle der orthodoxen, analytischen Entfaltung des „*decretum absolutum*“ tritt nicht eigentlich eine neue Systematik, sondern eine neue theologisch-historische Betrachtungsweise.<sup>15</sup> Der neue Aspekt der geschichtlichen Entstehung von Bibel und Kirche und die Idee einer heilsgeschichtlichen „Erziehung des Menschengeschlechtes“, wie Lessing es später nannte, zersprengt und relativiert die orthodoxen Systeme und macht die Saumurer zu irenischen Unionisten.<sup>16</sup> Auf der anderen Seite beginnt hier ein Weg, der in die religionsphilosophische Betrachtungsweise der aufklärerischen Theologie hineinführt. Claude Pajon (1626—1685), der letzte Dogmatiker auf dem Lehrstuhl Cameros in Saumur, entwickelte das heilsgeschichtliche System Amyrauts weiter bis zum rationalistischen Determinismus, bis zu einer Philosophie der Theodizee, die an Leibniz vorausdenken läßt.

## 2. Die Konzeption der Theologie Cameros unter dem Einfluß der „deutsch-reformierten“ Tradition

John Camero vollendete am 9. April 1608 sein zweijähriges Studium in Heidelberg,<sup>17</sup> das ihn vor allem zu David Pareus und Abraham Scultetus<sup>18</sup> geführt hatte, mit einer Disputation über 50 Thesen „*de triplici Dei cum homine foedere*“. Diese Thesen sind nicht nur zur Grundlage seiner Theologie, sondern auch zum Programm der Akademie von Saumur geworden. Hier werden schon die Wurzeln erkennbar für die heilsgeschichtlich entworfene Prädestinationslehre Amyrauts.

<sup>15</sup> Das zeigt deutlich die historisch-kritische Darstellung der alttestamentlichen Textgeschichte in Lud. Cappelli critica sacra sive de variis, quae in sacris Vet. Testamenti libris occurrunt, lectionibus libri sex, Paris 1650. Cappellus war Cameroschüler und hat viele Anregungen aus Cameros: Myrothecium Evangelicum, Saumur 1677, bekommen. Seinerseits hat er Richard Simons: Histoire critique du Vieux Testament, 1678, stark beeinflußt. Sein Streit um die Inspiration der hebräischen Punktation mit den Basler Gelehrten Buxtorf und Sohn hat seiner Kritik die Verurteilung in der Form. Cons. Helv. 1675 eingetragen. Sein Freund Samuel Borchart betrieb auf der gleichen Linie eine religionsgeschichtliche, erdkundliche und chronologische Exegese des A. T. Vgl. Op. Omn. I. S. 9 ff.

<sup>16</sup> Amyraut, Eirenikon sive de ratione pacis inter Evangelicos constituendae consilium, Saumur 1662. Vgl. auch Cameronis Op. Omn. S. 72 ff. Der Cameroschüler Theophile Brachet de la Milletière wurde nach dem Tode Cameros zu einem Agenten der Kirchenpolitik Richelieus. „Cameronismus“ war berichtigt als Reunionsbemühung mit dem Katholizismus. Dumoulin, iudicium, S. 225 ff.

<sup>17</sup> Die Universitätsakten von Heidelberg tragen Cameros Eintragung: „John Camero, Scoto-Britannicus“ vom 11. Mai 1606.

<sup>18</sup> Dies erwähnt Fr. Spanheim jn. in der Einleitung zur Gesamtausgabe der Werke Cameros, Leiden 1659, S. 2.

Aus Heidelberg mag Camero die dort gepflegte Dialektik des Petrus Ramus mitgebracht haben.<sup>19</sup> Sie ist seither ein notwendiges Stück im Ausbildungsgang eines Saumurer Theologen geworden. Auch die rationalistische Rechtfertigungslehre Johann Piscators, die in der Formula Consensus Helvetica noch 1675 als typisch Saumurer Häresie verurteilt wurde,<sup>20</sup> mag hier ihren Ursprung haben.

Die Formula Consensus Helvetica — „antisalmuriensis“, wie A. Schweizer sie genannt hat —, mit der sich die Schweizer Kirchen gegen die Lehren Saumurer Réfugiés schützen wollten, ist nicht das Ergebnis summarischer Häreseologie, sondern weist uns hin auf den Ursprung der theologischen Gedankenwelt der Saumurer in einer melanchthonisch gefärbten Föderaltheologie „deutschreformierter“ Prägung,<sup>21</sup> wie sie Heinrich Heppe bezeichnet hat. An diese Tradition, wie sie z. B. auf der Dordrechter Synode 1618/19 in der von Engländern, Bremern, Hessen und Nassauern gebildeten Mittelpartei zu Worte kam, haben sich die Theologen von Saumur angeschlossen.<sup>22</sup> Die „deutschreformierte Tradition“ ist nicht, wie Heppe meinte, im Zeitalter der aristotelischen Scholastik im Calvinismus untergegangen,<sup>23</sup> sondern hat in Saumur eine legitime Fortsetzung gefunden<sup>24</sup> und ist vielleicht sogar das entscheidende Tor in der sonst so geschlossenen Orthodoxie, durch das später die aufklärerische Religionsphilosophie eingedrungen ist.<sup>25</sup>

### 3. Cameros Föderaltheologie

Camero definiert zwei Begriffe des Bundes zwischen Gott und Mensch:

1. Das „foedus absolutum“, das einseitig und bedingungslos ohne Rücksicht

<sup>19</sup> G. Rivet, *Epistola apologetica*, Op. Riv. III, S. 111 „Camero Rameam Grammaticam solam puer imbibit. Et adolescentulum adhuc Rameae Philosophiae, ipse ego vidi addictissimum. Eam enim cum zelo defendebat et Peripateticis insultantem Ramum eorumque omnia carpentem ut novam Philosophiam admirabatur et Rameum sibi fingeat ingenium. Et sic studia Theologica direxit ut tandem Theologorum Evangelicorum Ramus evaserit.“

<sup>20</sup> Dumoulin, *judicium*, S. 213 „Eratque Piscatoriani dogmatis de imputatione justitiae passivae assertor acerrimus . . . Docebat Christum invisisse demum munus sacerdotale, quando passus est . . . Audio Amyraldum cum Piscatore et Camerone sentire solas passiones Christi nobis imputari.“  
Verurteilt Form.Cons.Helv. Can. 15. Ref.Bekennntnisschriften, ed. E.F.K. Müller, S. 866 f.

<sup>21</sup> Heppe, *Protestantische Dogmatik im 16. Jhdt.*, Gotha 1857, Bd. 1, S. 139 ff. Ders., *Geschichte der Mystik und des Pietismus in der ref. Kirche*, Leiden 1879, S. 209 ff.

<sup>22</sup> David Blondel, *Actes authentiques*, Amsterdam 1655, S. 11 „. . . Joseph Hall, Jean Davenant, Samuel Ward, Matthias Martinus, Henry d'Isselbourg, Louis Crocius tenoient les mesmes hypotheses que tiennent encore a present les Reformez de Pologne, de Brandenbourg, de Hessen, de Breme et les Professeurs de Saumur avec plusieurs autres.“

<sup>23</sup> Heppe, *Dogmatik*, S. 188.

<sup>24</sup> H. E. Weber, a.a.O. Bd. III, S. 133 ff. und S. 158 ff.

<sup>25</sup> Vgl. den ganzen problemgeschichtlichen Aufriß des Bd. II von H. E. Webers „Reformation, Orthodoxie und Rationalismus“.

auf die Qualität des Partners gesetzt wird, und 2. das „foedus hypotheticum“, ein partnerschaftlich hypothetisches Vertragsverhältnis, das erst rechtskräftig wird, wenn die Gegenverpflichtung erfüllt ist.<sup>26</sup>

Diese Unterscheidung hat ihren Ursprung in einer Unterscheidung der Modalität der „opera Dei ad extra“ in freie und in gebundene, d. h. von dem Gott immanenten Wesen bestimmte Handlungsweisen Gottes.<sup>27</sup> Erst in den „foedera hypothetica“ kommt die wesenhafte Vollkommenheit Gottes zur Offenbarung und gestaltet die Kreatur nach ihrem Bilde.<sup>28</sup> Die freien Akte Gottes haben demgegenüber nur dienende und vorbereitende Funktionen für die Entfaltung der „natura Dei“ nach außen.<sup>29</sup> Beide Bundesbegriffe sind also so aufeinander bezogen, daß einerseits die freien Akte Gottes inhaltlich durch seine moralischen Eigenschaften — *justitia* und *misericordia* — geprägt werden, während andererseits diese erst in der Freimacht Gottes eine zu prägende Wirklichkeit finden.

Gott bedient sich seiner Gottesmächtigkeit, um sein Wesen zu offenbaren. Seine Freiheit ist also gebunden von seiner Natur. Nicht die „Freiheit der Wahl“, sondern die „Freiheit der Spontaneität“, ein ontologischer Freiheitsbegriff, bestimmt nach Camero Gottes Handeln am Menschen.<sup>30</sup> Die so geschichtlich ausgeübte Macht ist nach Amyraut eine „potestas, quae etsi virtutibus moralibus temperata est“.<sup>31</sup> Jenseits von Freiheit und Not-

<sup>26</sup> Opera, S. 544, 1 „*Foedus absolutum*: Foedus in Scriptura interdum significat promissionem Dei absolutum sine ulla restipulatione, quale Foedus erat quod Deus Noacho statim a diluvio iniit. Hujus generis Foedus est quo promittit Deus sese electis suis fidem daturum cui promissioni nulla vel animo concipi potest annexa conditio quae ipsa promissione non comprehendatur. *Foedus hypotheticum*: Sed occurrit saepius in sacris litteris Foederis nomen ita usurpatum ut planum sit eo significari gravitatem quidem Dei promissionem, cum restipulatione tamen sed officii, quod alioqui, etiam nulla tanta intercedente promissione, et a Deo exigi potuisset, et a creatura (siquidem sic vellet Deus) praestari debuisset.“

<sup>27</sup> ebd. „Pendet ista Foederis distinctio a distinctione amoris Dei. Est quippe amor Dei erga creaturam unde quicquid est in creatura boni totum promanavit. Est amor Dei acquiescens in creatura, idque ob ea quae non quidem ipsa est a se, sed a Deo, quatenus primo amore amata fuit, accepit.“ Vgl. dazu auch „de ordine decretorum Dei in negotio salutis humanae Joh. Cameronis sententia“, Op. S. 529 ff.

<sup>28</sup> Op. S. 531, 1 „Aliae actiones sunt quarum causa est extra Deum, in his Dei libertas a natura Dei definitur.“

<sup>29</sup> Op. S. 529, 2 „Decreta absoluta subserviunt veluti proprietatibus et decretis conditionalibus, praeparant enim et constituunt objectum.“

<sup>30</sup> Op. S. 101, 2 „Deus necessario vult bonum, necessario odit malum, utrumque autem in Deo pro eo ac decet magnopere laudatur. Itaque necessitas et virtus non pugnat.“ Op. S. 213, 1 „Mere autem liberam actionem vocamus eam, quam omittere non pugnat cum natura Dei.“ Der orthodoxe Dumoulin sagte dazu: „Audet Deo ipsi fingere leges, eique super libertatem litem intendere et hoc quoque Amyraldum habet a Camerone“ (judicium, S. 219).

<sup>31</sup> Amyraut, *Dissertationes* sex, Saumur 1660, S. 78. Ferner: *Specimen specialis animadversionum in exercitationes de gratia universali*, Saumur 1648, S. 469: „Ut autem virtutum illarum usus, quae in Deo sunt tamquam morales et ad certam quandam qualitatem referuntur, jus Deo non eripit faciendi de suo

wendigkeit handelt es sich um ein moralisches Geneigtsein des göttlichen Willens zu solchen Entscheidungen, die dem göttlichen Wesen entsprechen. Gegenüber der calvinistischen Orthodoxie, die im Arminiusstreit zu skottischen Aussagen über die *libertas* und *omnipotentia Dei* gedrängt wurde, rückt für die Saumurer der Vorstellungsgehalt der „*natura Dei*“ in das Gottesbild der bloßen „*eminentia Dei*“ hinein.<sup>32</sup>

Sogar die „freien“ Akte Gottes sind für Camero nicht von Willkür bestimmt, vielmehr fragt er nach einer „*sapientia Dei occulta*“, die dahinter steht, und die darauf aus ist, die Gott immanenten Eigenschaften in einem „*foedus hypotheticum*“ mit den Menschen zu offenbaren.<sup>33</sup> In einem solchen Bund erst handelt Gott seinem inneren Wesen entsprechend als weiser „Philanthrop“ — das ist die in Saumur gängige Bezeichnung für das Wesen und die Gnade Gottes in einem —, der die Menschen nicht despotisch durch einen übernatürlichen „*influxus immediatus*“, wie die Dordrechter Orthodoxie sagte,<sup>34</sup> bekehrt, sondern durch eine „*persuasio moralis*“.<sup>35</sup> Erst

quod libet, sic jus istud ex infinita majestate et auctoritate natum non debet virtutum illarum exercitium vel intervertere vel obscurare.“

<sup>32</sup> Op. Cam. S. 42, 1 „Leges non dantur nisi aequalibus. Inde est quod Rex non teneatur legibus, quibus omnes subditi tenentur . . . Atque hinc est quod nulla possit esse Lex Deo et creaturae communis, quia nihil potest dari in quo creatura Deo coaequetur. Atque hujus rei et absoluti domini vestigium et umbram aliquam Deus in Monarchis voluit esse impressam. Nam etsi peccant aliquando Reges adversus leges, noluit tamen subditos adversus eos lege agere et in jus vocare. . . In eo autem quod diximus Deum, licet absolutum habeat in creaturam dominium, eo tamen propter suam bonitatem non uti, immo nec ipsi libere eo uti, elucet Regis et Tyranni discrimen. Nam Regia potestas est divina quaedam potestas, hoc est, in hoc Rex Dei refert imaginem, quod qui vere Rex est, non statim ei libet quicquid ipsi licet, neque facit quicquid posset, et vero liceret ei facere.“ Vgl. dazu die absolutistische Staatstheorie der Saumurer oben. Ebenso auch Josua de la Place, Opera, I. S. 483 ff., S. 489 „Finis Dei ultimus fuit, ut laudaretur a creaturis, vel ut virtutes suas patefaceret.“

<sup>33</sup> Op. Cam. S. 531, 1 „Actionum Dei duo sunt genera: Aliae sunt quarum nulla est causa extra Deum, in his Dei libertas a sapientia definitur. Aliae sunt quarum causa est extra Deum, in his Dei libertas a natura Dei definitur. Ergo libertas Dei vel a natura, vel a sapientia occulta ipsius dependet, cujus ratio saepenumero nos fugit.“

<sup>34</sup> Dordrecht. Kanon III, 10—12. Als Cameros Lehre von der rein moralischen Bekehrung der Leidener Fakultät 1620 als ein Abrücken von Dordrecht erschien, erteilten sie ihm eine admonitiuncula: Op. Cam. S. 709, 1 „Nam etsi moralem motionem necessariam esse statuamus, solam tamen in ea re adhiberi naturali voluntati, Scripturis consentaneum minime videtur, quem influxum immediatum Dei, in ea immutanda testantur, et gratiae non tantum moralem, sed veram et propriam causalitatem.“

<sup>35</sup> Op. Cam. S. 710, 1 „Scio Dei beneficia et agnosco lubens Deum omnia sustinere, in omnibus exercere vim suam, omnia in omnibus agere, hactenus tamen, ut ne turbetur ac tollatur earum ordo causarum secundarum, quae inter se aptae sunt et connexae, ut a se invicem, ne mentis quadam cogitatione queant divelli.“ S. 145, 2 „Ratione ad naturam humani animi *accommodata* peragitur, non enim Dominus cum hominibus agit perinde ac si stipites essent aut trunci, sed dum eos vult in viam revocare, agit eo modo ac ratione, quae decet ejus *sapientia*, nempe ut qui ratione praediti sunt non aguntur caeco motu, sed quam ratione potest admit-

solche Handlungsweise entspricht dem göttlichen Wesen und zugleich der menschlichen Natur. Gott handelt nicht absolut, sondern durch sein Wort, und so reagiert der Mensch auch nicht bedingungslos, sondern durch das Hören des Wortes, die Erleuchtung des Verstandes und die daraus notwendig folgende Bewegung des Willens.<sup>36</sup>

Alle unbedingten Akte Gottes, wie Schöpfung, Zulassung des Sündenfalls, Führung und Erwählung, aber haben ihren Ursprung in der Weisheit, mit der Gott nicht auf einen Schlag seine Macht zeigt, sondern den Menschen die Zeit einer langsamen, stufenweisen Entwicklung seiner Offenbarung schenkt, um auf dem Wege der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ seine innere Wesensgüte zu offenbaren.<sup>37</sup>

Der Begriff der „sapientia Dei“ ist für Camero ein wesentlich pädagogischer. Er korrespondiert dem in Saumur ebenso viel gebrauchten Begriff der „accomodatio Dei“. Aus beiden ergibt sich die Konzeption der „Heilsgeschichte“.

Unter dem Aspekt pädagogischer Entwicklung gestaltet sich die Heilsgeschichte für Camero nicht in einer zweigliedrigen Dialektik, wie es für die Orthodoxie bei Gomarus,<sup>38</sup> Rivet, Spanheim, Dumoulin und auch noch bei Coccejus<sup>39</sup> nach dem Vorbilde der naturrechtlichen Fassung des Ge-

---

tere, rationem autem non hic voco corruptam homini naturam, sed vim intellegendi, quae humanam animam a belluina distinguit.“ Das ist die bekannte „intellektualistische Glaubenspsychologie“ Cameros: „Permotam mentem necessario permoveri voluntatem.“

<sup>36</sup> Op. S. 709, 2.

<sup>37</sup> Op. Cam. S. 399, 2 „Deum uti omnipotentiam suam non absolute, sed prout ejus sapientiae convenire videtur. Quemadmodum igitur in creatione prima quidam admiranda illius operibus veluti gradus et intervalla fuere, sic item in nova ista Ecclesiae reparatione. Deus opus suum non absolvit statim, sed sensim et paulatim promovet, donec ad beatum illum sabbathismum perducamur.“ Op. Cam. S. 42, 2 „Jam vero Deus non sivit peccatum ingredi in mundum, ideo tantum quia sic ipsi libuit, sed certo consilio et ratione atque pro sua sapientia id fecit. Itaque hac in parte non usus est absoluto Dominio. Quia autem sapientiae Dei ratio nobis est non semper manifesta . . . inde est quod cum Deus ex sola sapientia aliquid agit, videatur cum nobis agere ex absoluto Dominio, cum tamen revera non utatur.“

<sup>38</sup> Franciscus Gomarus, „oratio de Foedere Dei“, Opera Omnia, Amsterdam 1664, S. 1 ff. „Hoc porro foedus est duplex, naturale et supranaturale.“ Weitere Belege bei H. Heppe, Reformierte Dogmatik, ed. Bizer, Neukirchen 1935, S. 224 ff.

<sup>39</sup> Das heilsgeschichtliche System des Coccejus ist gegenüber dem der Saumurer ganz aus der Dogmatik des Infralapsarismus konstruiert. In der „foederis operum abrogatio quintuplex“ vollzieht ein ebenso fünffach gegliederter Aufbau des zweiten Heilsweges, des „foedus gratiae“ (De foedere et testamento Dei, ed. 6., Amsterdam 1691, S. 69 ff.). G. Schrenk, Gottesreich und Bund im alt. Protestantismus vornehmlich bei Joh. Coccejus, Gütersloh 1922, S. 205 f. urteilt über Coccejus: „Die ‚Erziehung des Menschengeschlechtes‘ ist keine solche der natürlich aufsteigenden Linie, sie führt vielmehr durch den Zusammenbruch ( - des Werkbundes - ) zum Ergreifen der in Christo erscheinenden Gnade.“

setzes und des supranaturalen Offenbarungsbegriffes Melanchthons<sup>40</sup> ge-  
läufig ist, zwischen einem „foedus operum“ (foedus generale oder naturale)  
und einem „foedus gratiae“ (foedus speciale oder supranaturale), sondern  
in einem dreigliedrigen, stufenweisen Fortschritt: „Foedus naturale“, „foe-  
dus legale“ und „foedus evangelicum“. Jeder Bund hat die Gestalt eines  
„foedus hypotheticum“<sup>41</sup> und ist derart auf die „natura Dei“ bezogen,  
daß in steigendem Maße die Wesensgüte Gottes offenbar wird. Ist die  
Verheißung, die im Paradiese an Adam erging, die bloße „vita animalis  
et perpetua“, so wird dem Volke Israel die „vita in terra Cananae“ ver-  
sprochen und so verheißt endlich erst der Gnadenbund allen Menschen die  
„vita coelestis et aeterna“.<sup>42</sup> Der Gnadenbund hat die gleiche hypothetische  
Gestalt wie der Gesetzbund, er enthält die „lex credendi“. Damit ist auch  
die letzte dogmatische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium beseitigt,  
die die orthodoxe Theologie mit der Unterscheidung aufgerichtet  
hatte, daß das „foedus operum“ ein „foedus dipleuron“ sei, während das  
„foedus gratiae“ ein „foedus monopleuron“, nämlich die freie Gnadenwahl  
sei.<sup>43</sup>

Damit hat Camero das Schema der zwei Heilswege, Gesetz und Evan-  
gelium, an das die orthodoxe, infralapsaristische Föderaltheologie von  
Hyperius bis Coccejus gebunden war, durchbrochen. Die Thesen der Drei-  
heit und der formalen Übereinstimmung der foedera und der von Bund  
zu Bund wachsenden Verheißung des Lebens lassen die geschichtstheologische  
Idee einer Entwicklung und Erziehung des Menschengeschlechtes unge-  
hemmt durchführen. Eine derart konsequente heilsgeschichtliche Konzeption  
ist m. W. in der Geschichte der reformierten Föderaltheologie einzigartig.

Mit den drei foedera sind für Camero zugleich die „Zeiten“ der Heils-  
geschichte bezeichnet.<sup>44</sup> Wie ein Vater, so führt er nach dem Vorbilde  
Calvins aus, mit seinem Sohn im Kindesalter nicht anders handelt als mit

<sup>40</sup> Tröltzsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891; Paul Althaus, die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik, Leipzig 1914.

<sup>41</sup> Op. Cam. S. 544,2 „Foedus hypotheticum triplex: Dicimus foedus aliud naturale, aliud gratiae, aliud foedus gratiae subserviens (quod in Scriptura foedus vetus appellatur). Conveniunt foedus naturae et foedus gratiae: forma extrinseca quod utrique foederi annexa est restipulatio . . . Differunt . . . stipulatione. In foedera naturae exigitur iustitia naturalis et in foedere gratiae exigitur tantum fides.“ Die orthodoxe Ablehnung dieser Sätze in Form. Cons. Helv. Can. XXV. E. F. K. Müller, a.a.O. S. 865 f.

<sup>42</sup> Op. Cam. S. 544,2 „In foedere naturae promittitur vita quidem aeterna et beatissima, sed tamen animalis in Paradiso degenda, at in foedere gratiae promittitur vita coelestis et spiritualis.“ Die orthodoxe Ablehnung in Form. Cons. Helv. Can. VIII und IX, Müller, a.a.O. S. 864 f.

<sup>43</sup> H. Heppe, a.a.O., S. 307 Anm. 8.

<sup>44</sup> Op. Cam. S. 274, 1 „Antecedens vero sic probatur, Ecclesiae in genere duo sunt tempora, vel status potius, nempe naturae et gratiae. A tempore naturae defecit Ecclesia, nam Adam et Eva defecerunt.“

Op. Cam. 428, 1 „Sane, ut distincta fuerunt, tempora Ecclesiae, omnino etiam decebat divinam sapientiam (cujus est omnia facere lege quadam quae sapiat

einem Knecht, weil der Sohn noch nicht fähig ist, die Zeichen des unverhüllten Geistes des Vaters zu begreifen, so handelt Gott auch mit seinem Volk. Wächst der Sohn dann heran, so geht der Vater „familiaris“ mit ihm um. „Et sic plane se res habet in ista Dei oeconomia“.<sup>45</sup> Die „Zeit“ des Naturbundes<sup>46</sup> ist der eigentlichen, alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte zeitlich vor- und sachlich untergeordnet. Das „foedus naturae“ wird mit seinen unverdorbenen Resten nach dem Sündenfall in der erlösenden Ordnung des Gnadenbundes aufgesogen.<sup>47</sup> Die „residua foederis naturae“ stehen im Dienste des „foedus gratiae elucetis in natura“, wie der Cameroschüler Testard sagen kann.<sup>48</sup>

An zwei Punkten forderte diese Theologie Cameros die Kritik der Orthodoxie heraus: an seiner Abstufung und historischen Einordnung des Gesetzsbundes und seiner hypothetischen Formulierung des Gnadenbundes. a) Der sonst so geläufige Begriff des „foedus operum“ fehlt bei ihm und seinen Schülern vollständig. An seine Stelle tritt die bezeichnende Formulierung „foedus legale“, oder „foedus, quod Deus pepigit peculiari ratione cum populo Israelo“.<sup>49</sup> Hat aber dieser Bund nur die Verheißung irdischen Lebens, so kann kein Mensch durch das Gesetz verdammt werden.<sup>50</sup> Damit verschiebt sich für die Saumurer die absolute Entscheidung über den Menschen im Endgericht aus dem „Gesetz“ des Mosebundes in das „Gesetz“ des Gnadenbundes. Allein der Glaube oder Unglaube gegenüber dem universalen, hypothetischen Gnadenangebot ist entscheidend. „Neminem a lege damnari posse, nisi idem incredulus sit. Nemo maledictionem legis incurrit, nisi qui Christum pro se mortuum esse non cre-

autorem suum) diversis temporibus, sive diversis aetatibus Ecclesiae diversimode etiam cum Ecclesia agere.“

Op. Cam. S. 546, 2 „Ante legem datam per Mosem obscurius est promissio, lege data usque ad prophetarum tempora minus clara, prophetarum temporibus usque ad Johannem baptistam clarior, post Johannis praedicationem aperta, clarissima cum successisset Johanni Dominus noster Jesus Christus, qui consilium Patris de Ecclesia restauranda et executurus est et promulgavit, dum exequeretur minus aperte, postquam erat executus apertissime.“

<sup>45</sup> Op. Cam. S. 428, 1. S. 76, 2 ff. S. 434, 2 ff. Vgl. Calvin, Institutio II, Kap. 11 § 13.

<sup>46</sup> Op. Cam. S. 275, 2.

<sup>47</sup> Op. Cam. S. 534, 1.

<sup>48</sup> Paul Testard, de natura et gratia, Blois 1633, These 143 „Gentes non fuerunt sub lege, non judicandas per legem, sed per foedus gratiae elucetis in natura. Homines judicandos ex gratia, quam Deum mundum conciliavit praeconio.“

<sup>49</sup> Theses theol. Salmuriensis, I., S. 212 ff.

<sup>50</sup> Amyraut, Specimen generalis, S. 236 „Salus non promittitur legem observantibus, sed vita.“

Amyraut, Theses Theol. Salm. I., S. 218 „Itaque promissio legalis consistit in beatitudine perfectissima cum animi tum corporis fruenda in perpetuum in terra Canaan.“

Testard, de natura et gratia, These 122: „Deus per legem neminem vocat ad salutem.“ These 210: „Deus enim ex quo gratiae foedus cum hominibus pepigit, neminem vult deinceps ex lege absolute et simpliciter judicari, sed ex conditione Novi foederis quae legis rigorem temperat.“

diderit“.<sup>51</sup> Mit dieser Aussage ist für Camero das Gesetz durch das Evangelium heilsgeschichtlich überholt und antiquiert. Es hat seinen Ort lediglich noch in der Vorgeschichte des Gnadenbundes, im historischen Mosebund, wo Gott um der Knechtsgestalt seines Volkes willen in der verhüllten und akkommodierten Form des „spiritus servitutis“ geredet hat.<sup>52</sup>

b) Aus der Einordnung des Gnadenbundes in die Reihe der foedera hypothetica, die Camero vornimmt, ergibt sich später bei Amyraut die umstrittene Lehre vom „universalismus hypotheticus“, die Lehre von der universalen Prädestination zum Heil. Auch das ist bei Camero längst vorgezeichnet.

Der Gnadenbund ruht nicht auf der Erwählung,<sup>53</sup> sondern auf der satisfactio Christi.<sup>54</sup> Seine Verheißung ist nicht gebunden an den numerus electorum,<sup>55</sup> sondern an die Erfüllung der restitutio. Erst das Ereignis des Glaubens macht ihn rechtskräftig. Er gilt daher allen Menschen, aber

<sup>51</sup> Op. Cam. S. 534, 1.

Amyraut, doctrina de absoluto reprobatione, Saumur 1641, S. 7 „Causa damnationis non transfert in absolutam Dei voluntatem, sed etiam praeter peccatum originale, quo omnes contaminati sunt, et peccatum admissum adv. legem moralem, a quo neminem immune esse constat, causa damnationis in incredulitate et impenitentiam proprie confert.“

Testard, a.a.O. These 256 „Deus neminem antecederet excludit a gratia Christi, sed tantum sub conditione incredulitatis et impenitentiae.“

Vgl. dazu Arminius, disputationes XXIV, Leiden 1609, S. 150 „Lex enim dicit, hoc et fac et vives, Evangelium vero, si crederis, servaberis. Unde et illa operum, Evangelium vero lex fidei appellatur . . . utrobique vita aeterna promittetur.“

Auf der anderen Seite Form. Cons. Helv. Can. VIII „Quamobrem illorum sententiae nulli adstipulamur, qui Adam, siquidem Deo obediret, coelestis beatitudinis praemium propositum esse negant, neque aliam foederis operum promissionem, quam vitae perpetuae et affluentis omni bonorum genere . . . agnoscunt.“ Müller, a.a.O. S. 864 f.

<sup>52</sup> Op. Cam. S. 548 ff Amyraut, Dissertationes sex, S. 21.

<sup>53</sup> Dumoulin, Enodatio, S. 332 „Nihil habet religio Christiana quod plus conferat ad placendas conscientias, nec ullum dogma cuius puritas sit majori cura conservanda, quam doctrina de certitudine perseverantiae.“ S. 333 „Certitudo nostrae perseverantiae nititur decreto absoluto electionis.“ S. 338 „Testimonium Spiritus Sancti in cordibus nostris est immutabile, non conditionale, sub hac conditione dummodo ipsi nobis non desimus.“

Vgl. Dordr. Can. I, 5 und I, 9.

<sup>54</sup> Op. Cam. S. 544,2 „Fundamentum foederis gratiae est redemptio hominis per Christum.“ S. 546,1 „Foederis gratiae fundamentum et Mediator est Dominus noster Jesus Christus.“

<sup>55</sup> So Coccejus, de foedere et testamento Dei, S. 110 „Nam qui ad *ἰδιοθεσίαν* in illo praedestinati non sunt, ut non sunt ipsius, ita nec eorum culpam sustinuit, nec pro iis mortuus est.“

Rivet, Op. III. S. 835,1 „Ex quibus etiam constare videtur, consilium et voluntatem moriendi in Christo a praedestinatione aeterna electorum pendere, quando quidem pro iis mori voluit, et ex charitate in eos, quos Deus ei dederat in illa praedestinatione.“

nur hypothetisch und bedingterweise. Er offenbart ein „decretum gratiae conditionalis et universalis“.<sup>56</sup>

Das wäre ganz arminianisch gedacht, wenn die Erfüllung vom Menschen beigebracht werden sollte. Hier aber setzt die eigenartige Dialektik Cameros ein. Von der Gnadenwahl, die im Glauben wirksam wird, kann er nur a posteriori reden. „Secundum modum considerationis nostrum“<sup>57</sup> ist der Gnadenbund heilsgeschichtlich bisher nur in der Form des „decretum generale“, der „voluntas Dei conditionalis“ sichtbar geworden. Er enthüllt sich aber fortschreitend dem, der sich seines eigenen Glaubens und damit seiner Erwählung gewiß wird. Der Cameroschüler Josua de la Place formuliert das so: „Generale decretum primo Christi adventu revelatum est totum, particulare non nisi in secundo Christi adventu totum revelabitur“.<sup>58</sup> Oder christologisch ausgedrückt: das decretum conditionale wird im Kreuz Christi offenbar, während das „decretum absolutum“ verborgen bleibt bis zur Wiederkunft Christi in Herrlichkeit und nur zeichenhaft in der Gewißheit des Glaubens sich enthüllt. In der ersten Ankunft im Fleische handelt Christus ausschließlich als der Hohepriester, seine „königliche Macht schweigt“.<sup>59</sup> Er vertritt im status exinanitionis die gefallene Menschheit vor Gott und kommt erst bei seiner Wiederkunft in Herrlichkeit als der „vicarius Patris, ut conferat hominibus salutem quam praecedente suo sacrificio ipsi pepererat“.<sup>60</sup>

Aus dieser heilsgeschichtlichen Differenzierung der Ämter Christi erklärt sich die Liebe der Saumurer zu Piscators Rechtfertigungslehre. In der Verkündigung des Gnadenbundes wird nur die „non-imputatio peccatorum“, „sub conditione fidei“, wie sie hinzusetzen, angeboten.<sup>61</sup> Die orthodoxe Nationalsynode von Privas 1613 witterte dahinter „Nestorianismus“.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> Op. Cam. S. 389 ff S. 529,2 ff.

<sup>57</sup> Das ist der Grundsatz der theologischen Erkenntnistheorie der Saumurer. Op. Cam. S. 793,2 Myrothecium Evang. S. 231 f.

<sup>58</sup> Placaei Opera I, S. 495.

<sup>59</sup> Op. Cam. S. 37,1 „Christus duobus modis venire dicitur. Primo in speciem carnis peccati, hoc est, ut se offerret hostiam pro peccato ad expianda hominum peccata, qui adventus propterea fuit humilis et abjectus. Secundo veniet *χωρις ἀμαρτίας*, sed ut salutem conferat hominibus quam praecedente suo sacrificio ipsi pepererat: atque hic adventus gloriosus est illustris. In priore venit Christus ut Sacerdos semetipsum oblaturus, in posteriore venturus est ut Rex. Nam duo illa munera Regis et Sacerdotis in Christo sunt maxime conspicua. In priore adventu eminet sacerdotium quo se ipsum obtulit, in posteriore eminebit Regia dignitas. Eminebit inquam, nam in priore etiam fuit Rex, sed non eminebat tum regia illa dignitas, quomodo in posteriore refulgebit.“ Vgl. auch Op. Cam. 39,1 ff.

<sup>60</sup> ebd.

<sup>61</sup> Joh. Piscator, aphorismi doctrinae Christianae, Herborn 1589.

Form. Cons. Helv. Can. 16 verwirft diejenigen, „qui statuunt Christum mortuum esse pro omnibus et singulis“ . . . und „qui iustitiam Christi activam et passivam ita partiuntur, ut asserant, activam eum sibi pro sua vindicare, passivam vero demum Electis donare et impetrare“. Müller, a.a.O. S. 866.

<sup>62</sup> Aymon, tous les synodes nationaux des églises réformées de France, 1710, Bd. I, S. 258, 301 ff und S. 457 f.

Auch Cameros Prädestinationslehre wird in dieser heilsgeschichtlichen Dialektik des Gnadenbundes zwischen Angebot und Erfüllung entwickelt. Die Saumurer Theologie ist an diesem Punkte nicht nur in scheinbarer, sondern in echter und, wie hier nachgewiesen werden soll, in heilsgeschichtlicher Weise, ein „système de la conciliation entre l'arminianisme et le gomarisme“.<sup>63</sup>

Camero unterscheidet eine zwiefache Prädestination: die „electio in Christo“ und die „electio ad Christum“<sup>64</sup> und definiert als das Objekt der Erwählung demnach den Menschen, der das Gnadenangebot Gottes vernimmt. Objekt der Verdammung kann also nicht die massa perditionis aus dem Sündenfall sein. Nicht das peccatum originale, sondern erst die incredulitas gegenüber dem Gnadenangebot bestimmt den Menschen zur Verdammung. Die Erbsünde wird erst dem Unglauben wieder angerechnet. Diese Anschauung wurde von Josua de la Place weiter ausgebaut in der Lehre von der „imputatio mediata primi peccati Adami“.<sup>65</sup> Die Saumurer sind damit nicht einfach „entschiedene Infralapsaristen“.<sup>66</sup> Nicht die Sünde gegen den Naturbund, sondern die Sünde gegen den Gnadenbund ist für sie entscheidend.

Allen Menschen wird vorgängig das Heil zugesagt, aber nur für die Gläubigen wird es rechtskräftig. Damit nimmt Camero alle universalistischen Sätze der Arminianer auf, aber er hüllt sie in den Mantel seiner heilsgeschichtlichen Theologie und verbindet sie so mit dem orthodoxen Partikularismus. Er unterscheidet beide Dekrete, das universale und das partikulare, wie zwei Stufen im Offenbarwerden des göttlichen Willens.<sup>67</sup> Gnadenbund und Gnadenwahl stehen zueinander in einem zeitlich sukzessiven Verhältnis. „Petrus credens effecit ut Christus, qui tantum moriebatur conditionaliter pro Petro antequam crederet, incipiat esse mortuus revera absolute pro Petro postquam in Christo credidit.“<sup>68</sup> Hier wechselt im Ereignis

<sup>63</sup> E. Haag, *La France Protestante* III, 74.

<sup>64</sup> *Op. Cam.* S. 793 ff. In einem Gespräch mit Courcellius antwortet Camero auf die Frage nach dem Objekt der Erwählung: „Respondit Camero per distinctionem decretorum Dei circa hominem servandum, duo nempe esse decreta, vel unius, sec. nostrum conceptum, duo membra. Unum dandae salutis et vitae aeternae, alterum dandae fidei, quae nempe est conditio foederis novi. Hoc posterius decretum dixisse electionem ad Christum, illud prius electionem in Christo.“

<sup>65</sup> *Placaei Opera* I., S. 162 ff Von der Nationalsynode zu Charenton 1644 verworfen. *Aymon*, a.a.O. II, S. 621 f.

<sup>66</sup> H. E. Weber, a.a.O. Bd. II, S. 128.

<sup>67</sup> *Op. Cam.* S. 531,2 „Ita describit nobis Scriptura Dei amorem antecedentem, ut in eo gradus quosdam inesse doceat, quorum primus hic est, quod Christus tum Gentibus, tum Judaeis datus, sed cum conditione, si in illum credant. A secundo gradu antecedentis amoris est, quod Deus fidem dat . . . et Christus dicitur datus pro electis tantum, eosque tantum velle servare.“

<sup>68</sup> *Op. Cam.* S. 534, 1. Vgl. auch S. 535, 1 „Est enim fides, quae morti Christi reddit efficaciam, non ulla quae ei insit dignitate aut merito, sed quia Deus voluit nos inseri per eam Christo capiti.“

nis des Glaubens der heilsgeschichtlich gültige und offenbare Wille Gottes — über die göttlichen Intentionen will Camero auf Grund seiner empiristischen Erkenntnistheorie nichts aussagen — aus dem vorläufigen, bedingten Dekret in das absolute über. Paul Testard bezeichnet diesen Wechsel als einen Fortschritt der „Zeiten“ der Heilsgeschichte.<sup>69</sup>

Für den orthodoxen Calvinismus aus der Schule Bezas aber ist das die blasphemische Behauptung eines chimärischen Gottes,<sup>70</sup> die dem Fundamentaldogma der Unwandelbarkeit Gottes widerspricht.

#### 4. Amyrauts Föderaltheologie

Ist John Camero eine der wenigen Gestalten im 17. Jhd., die durch ihre Originalität und Eigenwilligkeit den Bann des Traditionalismus und der Orthodoxie durchbrachen, so sind seine Schüler, die auf ihn folgenden Professoren der Akademie von Saumur,<sup>71</sup> Moysse Amyraut, Louis Cappelle und Josua de la Place, durchaus Hüter und Bewahrer seines Erbes und seiner neuen Ansätze. Amyrauts Autoritäten sind Calvin und Camero.<sup>72</sup> Durch Camero kam er zu einem Calvinverständnis, das frei ist von den scholastischen Verkürzungen des orthodoxen Calvinismus und zurückgeht auf die humanistischen Einflüsse in der Theologie Calvins.<sup>73</sup>

Seine „Theologie der Heilsgeschichte“ ist eine absolut treue Kopie der Cameroschen Föderaltheologie,<sup>74</sup> wie sie in den Heidelberger Thesen von 1608 vorliegt. Aber seine Konsequenzen gehen weiter.

<sup>69</sup> De natura et gratia, ed. 2. 1659, S. 267 „At bene distinguendum est inter tempus oblationis sacrificii unius inter Deum et homines Mediatoris, et tempus efficaciae ipsius.“

<sup>70</sup> Dumoulin, iudicium, S. 218 „Impium sane dogma, per quod mors Christi a fide hominis accipit efficaciam. Cum contra efficacia mortis Christi efficiat in electis fidem . . . Christus non intercedit pro Petro quia credit, sed contra Petrus credit, quia Christus pro eo intercessit antequam crederet. Inde Amyraldus hausit impurissimum dogma: Christum non dare immo nec impetrare fidem sed praesupponere.“

Dumoulin, iudicium, S. 197 „Haec quidem et vertiginosa et Chimaerica Theologia . . .“

<sup>71</sup> 1633 wurden die drei zu Professoren der Theologie nach Saumur berufen. Für nähere biographische Angaben am besten: E. Haag, La France Protestante, Bd. I, S. 74 ff.

<sup>72</sup> Praefatio speciminis, S. 31 „Ferebam autem Cameronem et in oculis et in mente, non modo ob eruditionem tantam quantam post Calvinum in nemine fuisse semper credidi, sed ob pietatem, animi candorem, ab omni invidentia . . . abhorrentem . . . Johann Camero summus hoc nostro saeculo theologus.“ Vgl. dazu Dumoulin's Spott: iudicium, S. 4 ff.

<sup>73</sup> Vgl. J. Bohatec, Budé und Calvin, 1951.

<sup>74</sup> Siehe Amyrauts „theses de tribus foederibus divinis“, Thes. theol. Salm. Bd. I, S. 221 ff, „de oeconomia trium personarum“, Dissertationes sex, S. 23 ff, Spe-

a. *Die hypothetische Denkform und der Eventualismus*

1. Die Ursprünge des Amyraldismus liegen weder im Arminianismus, noch im orthodoxen Calvinismus, sondern in der Föderaltheologie Cameros. Zeigte der orthodoxe Calvinismus, wie ihn Gomarus, Andreas Rivet und Pierre Dumoulin u. a. vertraten, die Tendenz, das theologische System von einem kausalen oder finalen Denkschema her analytisch deduzierend von dem „decretum absolutum“ her zu entfalten, so wird diesem platonisierenden Urbild-Abbild-denken in Saumur ein neues Erkenntnisprinzip und ein neues Geschichtsverständnis entgegengesetzt. Nicht die ewige, unwandelbare Substanz der Offenbarung, sondern die menschlich-geschichtliche Seite ihres Offenbarwerdens wird betrachtet. Im föderaljuristischen Verständnis der Offenbarung wird der „eventus“ der geschichtlichen Erfüllung der menschlichen Gegenverpflichtung zur Kategorie der Realisierung des Bundes und der Offenbarungswirklichkeit.<sup>75</sup> Alle „foedera hypothetica“ gelten nur „eventualiter“. Ihre Rechtskräftigkeit bleibt gleichsam „in suspenso“, solange bis dieses Ereignis eintritt.<sup>76</sup>

2. Diesem Eventualismus entspricht die ebenfalls in der Föderalmethode wurzelnde Weise, in Form der Hypothese theologisch zu reden. Dumoulin widmet dieser auffälligen Denkform Amyrauts mehrere Kapitel seiner Schrift „De Mosi Amyraldi adv. Fr. Spanheimium libro iudicium“.<sup>77</sup> Das sei eine chimärische Theologie, die hypothetisch Dinge voraussetze, die nicht vorhanden sind und auch nicht vorhanden sein können. So z. B. wenn Amyraut sage: „Suppono aliquem credere, qui non est electus“.<sup>78</sup> Wohl sind

cimen specialis, S. 402 ff und im Aufbau seiner „morale chrestienne“, 6 Bde., Saumur 1660.

<sup>75</sup> Thes. theol. Salm. I. S. 221 „Est ergo officium Evangelicum positum in una conditione fidei, hoc est in actu illo mentis, quo redemptorem nobis oblatum vere et constanter amplectimur.“

Dissertationes sex, S. 166 „Conditio enim, aiunt Jurisconsulti, est lex addita negotio quae ejus eventum suspendit, ut si lex illa praestetur, succedat, si minus, pro plane nullo existimetur.“

<sup>76</sup> Dazu Fr. Spanheim, Exercitationes in gratia universali, S. 705 „Deus dedit Filium suum non eventualiter, conditione relicta in suspenso, qui eam amplexurus esset, vel non, sed ejus decreta aeterna sunt . . . non proponit donationem filii, relicta conditione in suspenso hactenus, quasi nihil de ea determinatum . . . Determinationem de dando Filio non esse separandam a determinatione de danda fide, quasi illa rata esset, haec in suspenso relicta.“

<sup>77</sup> Kap. 1 „De titulo libri et prolixitate et grammaticae ac logicae tricis.“ S. 2 „Nonne haec nova sunt et unica, Deum supponere in omnibus hominibus fidem inesse, quam scit eis non inesse et non posse inesse, et quam decrevit non dare?“

S. 197 „Haec quidem et vertiginosa et chimaerica Theologia vix veratrix centumpondo sanabilis, qua supponuntur esse quae non sunt et supponuntur falsa et absurda, quale illud est ‚aliquem posse servari qui non sit electus‘. Respondeo, impossibile esse ut credat, quia Deus veram fidem non dat nisi electis.“

<sup>78</sup> Specimen specialis, S. 348 f.

alle diese Überlegungen für Amyraut irreal, aber er sagt immer wieder: „Fingam animo quod falsum est, sed fingam disputandi causa.“<sup>79</sup> Sie haben ihren Grund in seiner ausschließlich föderaljuristischen Denkweise. Nicht die Prädestination bestimmt die Offenbarungswirklichkeit, sondern der im Wort offenbare Gnadenbund: „Si crederis, servaberis.“<sup>80</sup> Aus seiner conditionalen Gestalt ergeben sich seine unzähligen Spekulationen im Irrealis: „Si non-electus oculos aperuisset, tantumdem in Christo habuisset, quantum electus, redemptionem scilicet atque salutem, etiam *citra electionem*.“<sup>81</sup>

3. Gegenüber dem dogmatischen Apriorismus des orthodoxen Calvinismus entwickelt sich in Saumur ein heilsgeschichtlicher Aposteriorismus, ein historisierender Offenbarungsempirismus. Die Intentionen Gottes über die Prädestination sind unerforschlich. Allein die „executio decretorum“ kann Gegenstand menschlich-theologischer Erkenntnis sein — „secundum nostrum modum considerandi.“<sup>82</sup> In diesem Sinne aber ist zunächst nur der Gnadenbund, nicht die Gnadenwahl offenbar. Ihren Grund hat diese empirische Betrachtungsweise in der antiaristotelischen Philosophie des Petrus Ramus,<sup>83</sup> der man in Saumur verpflichtet war. Sie wirkt sich aus in einer für seine orthodoxen Gegner völlig unverständlichen Historisierung der Lehre von den Dekreten Gottes.

Schon in seiner ersten Schrift: „Traitté de la prédestination“, Saumur 1634, hat Amyraut die These von der „mutatio consiliorum Dei“ vertreten<sup>84</sup> und sie durchgehalten bis in seine letzte polemische Schrift gegen Fr. Spanheim.<sup>85</sup> Der in ewiger Unwandelbarkeit über der Geschichte thronende

<sup>79</sup> Spec. Spec. S. 234 „Suppono disputandi causa non-electos facere id quod debent — quia id facere tenentur.“ Ebenso S. 343, 349 u.a.m.

<sup>80</sup> Specimen generalis, S. 91 f.

<sup>81</sup> Specimen spec. S. 343 f.

<sup>82</sup> Spec. gen. S. 99 „Ego tutissimam viam esse puto ad tantam veram sublimitatem perviendi, si quid Deus fecerit in tempore et quam rationem in quacumque re secuturus sit, diligenter observemus. Haud enim aliter aget in tempore, quam quomodo se acturum esse decrevit ab aeterno.“

<sup>83</sup> Die ramistische Dialektik hat fast jeder Aversion gegen die aristotelische Scholastik innerhalb des Calvinismus das formale Rüstzeug geliefert: den Arminianern, den Heidelberger Föderaltheologen, dem Pietisten Amesius und den Saumurern. Betont wird die praktische und die empiristische Seite der Theologie. Petrus Ramus, Institutiones dialecticae, Paris 1543.

<sup>84</sup> A.a.O. S. 34 f, S. 133 f Dumoulin, iudicium, S. 82 „Quarta ratio compendiosissima refellendi totum Amyraldi librum, ubi agitur de Decretis Dei mutabilibus et conditionalibus.“ S. 83 „Denique nihil est quod Amyraldus tanta contentione defendit quam mutabilitatem Decretorum Dei, idque ut fulciat Decretum illud imaginarium a se confictum, quo Deus decrevit et serio cupit servare omnes homines, quod Decretum non perficitur et Deus proposito fine excidit.“ S. 85 „Amyraldus fassus est tribuere Deo consilia seu decreta mutabilia, rem esse pugnantem cum natura Dei, ac proinde falsam et in Deum contumeliosam.“

<sup>85</sup> Specimen spec. S. 475 ff. Dumoulin, iudicium, S. 35 „Est quoque summe solers in mutando schemate quaestionis. Cum agitur de intentione seu fine mortis Christi, respondet de sufficientia. Cum agitur de Dei decreto convertit ad Dei mandata, aut promissiones. Cum agitur de decreto absoluto non dandi

Wille Gottes wird in seinem Verhältnis „*erga nos*“ und „*sec. nostrum modum considerandi*“ zu einem vielgestaltigen, veränderlichen Willen, der sich den heilsgeschichtlichen Stufen der Menschheit akkommodiert.<sup>86</sup>

Damit verbunden wird für Amyraut die Ordnung der Dekrete die executive Ordnung ihrer heilsgeschichtlichen Realisierung. Sie ist nicht mehr die intentionale Ordnung im Geiste Gottes, wie es nach aristotelischer Logik für die orthodoxe Theologie seiner Gegner geläufig war. Der Prädestinationsratschluß ist daher nicht mehr die erste und oberste Intention, sondern die letzte geschichtliche Gestalt des göttlichen Gnadenwillens.<sup>87</sup> Die erste Ökonomie der Gnade Gottes ist die *gratia conditionalis* im Gnadenbund. Erst in der zweiten, darauffolgenden wird der partikulare Prädestinationsratschluß offenbar.<sup>88</sup> Die erste wird im Wort, die zweite nur in dem „*eventus*“ des Glaubens oder Unglaubens sichtbar.<sup>89</sup> Daher hebt der partikulare Prädestinationsratschluß den universalen Heilsratschluß nicht auf und läßt ihn auch nicht zu einer Simulation Gottes werden. Er bezieht sich viel mehr auf eine neue heilsgeschichtliche Phase der Offenbarung. Aus dieser

*fidem, deflectit ad Dei omniscientiam. Ludit in ambiguitate vocabuli voluntatis, quod aliquando significat Dei mandata, aliquando ejus decreta. Quo teneam vultus mutantem Protea nodo? Spanheim, exercitationes, S. 704 „Amyraldus confundit decretum cum executione. Contrarium est ordo intentionis et executionis, si Vir doctus id neget, convellet omnium Philosophorum et Theologorum sanorum consensus.“*

<sup>86</sup> *Spec. spec. 463 „Si voluntatem divinam in se spectemus, quia est ipsissima Dei essentia, essentia Dei prorsus immutabilis est, utique ejus voluntatem pariter immutabilem esse oportet. At si voluntatem Dei spectemus quatenus a nobis consideratur sec. modum concipiendi nostrum, tanquam facultas aliqua, non modo varios producit actus sec. varietatem objectorum, sed etiam negari non potest, quin circa idem objectum a non-volendum ad volendum, a volendo ad non-volendum aliquo pacto transeat.“ Apologeticus, S. 358 „Aliter enim Dei voluntas consideratur in se, aliter in eventu.“*

<sup>87</sup> *Für die Orthodoxie A. Rivet, Opera III, S. 836 „Siquidem causa finalis prima est intentione et postrema in executione.“ Amyraut, Thes. theol. Salm. II., S. 107 „Itaque ordo decretorum Dei, non Dei ipsius, sed nostri respectu et sec. nostrum concipiendi et considerandi modum statuendum est.“*

<sup>88</sup> *Spec. spec. S. 275 „En illa duo capita foederis Evangelici, quorum alterum promissiones absolutas et particulares complectitur, alterum promissiones conditionales. Et posterius hocce caput accomodatam esse ad praedicationem per quam fides animis ingeneratur . . . Prius, quod promissiones complectitur ad solos electos determinatas, et a quibus reliqui excluduntur, ad fidem procreandam non pertinere, nec esse idoneas ad Evangelii praedicationem.“ S. 479 „Quod haec ita sese consequuntur et alia ex aliis pendent, consentit cum eo ordine quem Deus in diversis illis suae voluntatis actionibus ab aeterno constituit. Voluit enim salutem omnibus sub conditione fidei, deinde noluisse suppeditare gratiam quae fidem creat, et sic non electorum incredulitatem praevidisse ac denique ex illa praevisione eos damnare decrevisse a nobis concipitur.“*

<sup>89</sup> *Spec. spec. S. 310 „Decretum arcanum est alterum caput Evangelii ut Calvinus loquitur, non est innotescere nisi per eventum.“ Spec. gen. S. 99 „Certe Deus non potest dici ‚volens‘, nisi quia voluntatem habet in actu. Jam autem voluntatem habere Deo non potest convenire nisi*

erkenntnistheoretischen Grundlage wird Amyrauts Dialektik zwischen Universalismus und Partikularismus deutlich.

4. Die heilsgeschichtliche Auflösung der Immanenztrinität zeigt zuletzt vollends die Geschichtstheologie Amyrauts.<sup>90</sup> Es ist eine Konsequenz, die jede „Theologie der Heilsgeschichte“ mit sich bringt. In einer Weise, die sowohl an die visionäre Geschichtsschau Joachims von Fiore, als auch an die aufklärerische Geschichtsphilosophie Lessings erinnert, wird für Amyraut die Heilsgeschichte selbst zum Offenbarungsträger der göttlichen Weisheit, die das Menschengeschlecht führt und erzieht. Die drei göttlichen Personen haben im Laufe der Heilsgeschichte je ihre „Zeit“, in der sie für den Menschen sichtbar und gegenwärtig werden und damit die „potestas gubernandi ecclesiam“ übernehmen. Nicht in der Menschwerdung allein wird die Trinität Gottes offenbar, sondern sukzessive im ganzen Prozeß der Heilsgeschichte.<sup>91</sup> Es ist eine Auffassung von der Trinität, die von den Phänomenen des als Heilsgeschichte qualifizierten Erfahrungsbereiches des Menschen ausgeht. Das „Wesen“ der Trinität tritt aus dem Blickfeld zurück und verschwindet hinter ihren „opera ad extra“. Sie wird zwar nicht geleugnet, aber für Amyraut sind allein die zeitlich offenbaren und soteriologisch verrechnbaren, ökonomischen Werke für den Menschen relevant.<sup>92</sup> Er unter-

*ἀνθρωποπαθῶς . . .* Quum igitur hic Dei volitionem consideremus non in se, sed cum respectu ad res quas vult, quemadmodum sec. modum considerandi nostrum ad plura volita plures volitiones accomodamus, sic sec. eundem modum considerandi nostrum ordinem observamus in volitionibus naturae volitorum ipsorum accomodatam.“

<sup>90</sup> Ausgesprochen in der bisher völlig unbekannt gebliebenen Dissertation „De oeconomia trium personarum“, Dissertationes sex S. 1 ff. Es ist eine der wenigen Schriften Amyrauts, die über die Grenzen Frankreichs hinausgedrungen ist. Sie wurde 1715 bezeichnenderweise von Joachim Lange in Halle neu herausgegeben.

<sup>91</sup> A.a.O. S. 25 f. „In federe tria spectari debent. Ac prius illud est, quod quemadmodum tres istae personae Beatae Trinitatis habent operationes distinctas secundum admirabilem illam oeconomiam, sic unaquaeque earum sese singulari quadam ratione hominibus patefecit, adeo ut fere se visibiles exhibuerint, ut quaeque suo tempore Ecclesiam gubernaret.“

<sup>92</sup> A.a.O. S. 33 „Tametsi enim Filius non fuerit omnino seclusus ab ea revelatione, per quem Numen se se post peccatum semel admissum in operibus Naturae manifestavit multo vero minus ab institutione foederis legalis ut est a nobis modo expositum, Patris tamen *ζέσις* in utrobique longe manifestior fuit, longeque magis memorabilis . . . Pariter postquam Filius apparuit in carne, Pater se se mentibus hominibus offerre non destitit, praesentia Christi tamen prae se ferebat aliquid splendidius et magis singulare quodque animum vehementius pellere oportuit. Denique tametsi cum Spiritus Sanctus die Pentecostes a caelo delapsus est, ut absente Christo ad Ecclesiae gubernacula sederet, persona Filii se non omnino ex hominibus oculis subduxisse videbatur, ideo quod Spiritus ab ea missus fuit, persona tamen Spiritus tum multo magis fuit conspicua magisque hominum animos praesentia ac veluti visibilitate sua commovit. Ut quemadmodum tres illae personae distinctae sunt et in se et respectu suarum operationum, haberent etiam apparitiones sui que patefactiones pariter distinctas et quemadmodum aequales sunt inter se, sic etiam gubernandi auctoritatem ex aequo inter se partirentur.“

scheidet eine „Offenbarungszeit“ des Vaters, des Sohnes und zuletzt des Heiligen Geistes und dementsprechend drei geschichtliche „Stände“ des Menschen.<sup>93</sup> Dem Grundsatz der klassischen Trinitätslehre: *Opera trinitatis ad extra sunt indivisa* wird ausgesprochenermaßen gegenüber gestellt: „*Tres illae personae distinctae sunt et in se et respectu suarum operationum.*“ Die Offenbarung des Vaters geschieht im Zeitalter des Natur- und des Gesetz-bundes. Darauf folgt die Offenbarung des Sohnes in der ersten konditionalen Ökonomie des Gnadenbundes. Zuletzt tritt nach der Himmelfahrt Christi die dritte Person der Trinität in den Vordergrund. Mit dem Wechsel der Personen wechselt auch die Kirche aus dem Zeitalter und Regiment des Vaters in das des Sohnes und des Heiligen Geistes über.

Fr. Spanheim hat diese Trinitätslehre Amyrauts treffend als die Lehre von einer „*triplicitas divina*“ bezeichnet, wie sie in den orthodoxen Schulen unerhört sei.<sup>94</sup> Hier wird aus der Trinität Gottes ein geschichts-theologischer Mythos für die Heilsgeschichte des Menschen gemacht. Nicht der „*Deus consideratur in se*“, sondern der „*Deus in eventu, quatenus a nobis consideratur*“ ist Gegenstand dieser Theologie.<sup>95</sup> Der Ursprung dieser Methode liegt deutlich in der melanchthonischen Theologie.<sup>96</sup>

5. Nicht nur im Gesamtverlauf der Heilsgeschichte erkennt Amyraut die Unterschiede der göttlichen Personen an ihren verschiedenen Werken, sondern auch im Gnadenbund selbst vermerkt er die „*distinctio personarum*“ in den „*officia distincta*“ der miteinander „konkurrierenden“ Personen.<sup>97</sup>

<sup>93</sup> A.a.O. S. 33 ff „*Posterius illud est, quod tres personae istae, perinde ut respectu operationum inter se distinguuntur, habent quaeque suam  $\chi\acute{\epsilon}\omicron\omega\nu$  ad tres varios status in quibus homo considerari potest. Etenim spectari homo potest ut creatura rationalis, legum divinarum et pietatis capax et nondum contaminata peccato. Deinde ut creatura rationalis quidem et peccati contaminata, at in qua Deus nondum vim ullam sui Spiritus exeruit, ut eam liberet a peccato. Ac denique ut est creatura non modo rationalis atque peccatrix, sed etiam cujus Deus virtute sui Spiritus mentem illuminavit, ut rationem suae liberationis agnoscat et aliquatenus amplectatur. In primo illo statu homo et persona Patris ad se invicem pariter respiciunt . . . In secundo homo et persona Filii ad se se mutua referuntur . . . In tertio homo et persona Spiritus mutuum respectum ad se habent invicem.*“

Der gleiche Aufriß liegt seiner universalen, heilsgeschichtlichen Ethik in der „*morale drestienne*“ zugrunde. Siehe H. E. Weber, a.a.O. II, S. 134.

<sup>94</sup> *Exercitationes*, S. 2368 ff.

<sup>95</sup> *Specimen specialis*, S. 463 f.

<sup>96</sup> H. E. Weber, a.a.O. Bd. I, 1. S. 181 sagt über Melanchthons Trinitätsanschauung: „Und immer wieder hören wir, daß der Unterschied der Personen in der Gottheit ex officiis, aus der heilsgeschichtlichen Betätigung zu erkennen ist.“ Dazu Anm. 2 auf ders. Seite: „Von der alten Trinitätslehre aus kann diese heilsgeschichtliche Trinität, auf die auch die trinitarische Erklärung des Apostolikums hinweist, bedenklich erscheinen: *Opera trinitatis ad extra indivisa!* — Melanchthon begegnet dem Einwand mit der Erinnerung, daß bei dem gemeinsamen Wirken doch die Eigenart jeder Person gewahrt bleibe.“

<sup>97</sup> *Spec. gen.* S. 33 „*Etsi habent unam essentiam, sunt tamen personae a se invicem distincte subsistentes, sic in opere redemptionis functiones veluti suas ita inter se partitae sunt oeconomice ut aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus*

Das Amt des Sohnes besteht ausschließlich in der satisfaktorischen Leistung für die Sünden der Welt (non-imputatio peccatorum). Seine „impetratio salutis“ ist die Genugtuung für den „reatus peccati“ der Menschheit<sup>98</sup> und erwirkt darüber hinaus die Einsetzung der universalen Gnadenpredigt ungeachtet des partikularen Prädestinationsratschlusses.<sup>99</sup> Nichts aber ist durch seinen Tod erworben ohne die Bedingung des Glaubens. Den Glauben aber gibt nicht der Sohn, sondern der Vater. „Christum non dare fidem, id enim Patris, non Filii.“<sup>100</sup> Ist die „impetratio salutis“ das Werk des Sohnes, so ist die „applicatio salutis“ und die Beseitigung des „vitium peccati“ das Werk des Vaters.<sup>101</sup> Die universale „voluntas conditionalis“ gehört dem Sohne. Die partikuläre „voluntas absoluta“ gehört dem Vater. Zwischen beiden entsteht die Dialektik des Heilswerkes.<sup>102</sup> In Verlegenheit gerät Amyraut bei der Definition des Amtes des Hlg. Geistes. An Stelle des altkirchlichen „filioque“ muß Amyraut von zwei Akten des Geistes, und sogar von einem „Geist, der vom Vater ausgeht“, und einem „Geist, der vom Sohne ausgeht“, sprechen.<sup>103</sup> Nach dem Vorbilde der Cameroschen Unterscheidung einer „electio ad Christum“ und einer „electio in Christo“ trennt Amyraut einen „spiritus fidei“, der vom Vater ausgeht, und einen „spiritus sanctificans“, der von dem Sohne ausgeht, voneinander.<sup>104</sup>

Die orthodoxe Theologie hatte an dieser Stelle eine ihrer besten Erkenntnisse gehabt in dem Lehrstück vom innertrinitarischen „pactum salu-

---

Sanctus sibi contribuendum sumpserit ad opus illud perficiendum. Hic quod Vir doctus ex Chrysostomo adduxit, expendere non vacat. Possem Chrysostomo Calvinum opponere.“

<sup>98</sup> Spec. gen. S. 30 f.

<sup>99</sup> Spec. gen. S. 190 „Christus impetravit multis non-electis, ut illis doctrina Christiana per praedicationem annuntietur.“

<sup>100</sup> Spec. gen. S. 40. Dagegen A. Rivet, Op. III, S. 838,2 „Non est quod quis dicat Christum esse mortuum pro omnibus ‚si credant‘, quia illud credere includitur voluntati moriendi pro iis, pro quibus moriebatur, quoniam morte sua fidem iis merebatur, non efficitur credendo ut Christus mortuus est pro nobis.“ So auch Dumoulin, iudicium, S. 8 „Censet enim Christum in morte non impetrasse hominibus fidem, sed praesupponere. Haec ait esse oeconomiam personarum.“

<sup>101</sup> Spec. spec. S. 187 f, Diss. sex. S. 140 ff.

<sup>102</sup> Spec. spec. S. 193 „Missio Christi est prior pars oeconomiae misericordiae Dei, altera pars pertinet ad fidem vel concedendam vel denegandam, secundum oeconomiam quae inter personas Beatissimae Trinitatis in salutis nostrae opere instituta est.“

<sup>103</sup> Spec. gen. S. 67 „distinguisse inter actum credendi, etsi a Spiritu proficiscatur, et alterum actum Spiritus qui versatur in sanctificatione . . . In salutis negotio duo sunt imprimis commemorabilia, salus ipsa et conditio, quae salutis actualem communicationem antecedit . . . Et prior quidem illa operatio quae fidem creat, est a Spiritu Dei. At Pater eum Spiritum proprie dispensare putatur sec. admirabilem oeconomiam quae inter personas Trinitatis in salute nostrae instituta est . . . Posterior operatio quae in regeneratione ac sanctificatione versatur, est itidem a Spiritu Dei. At Filius sec. eam oeconomiam Spiritum illum suppeditare dicitur.“ Ebenso S 71 ff.

<sup>104</sup> Spec. gen. S. 68 ff.

tis“.<sup>105</sup> Im Schoße der Trinität Gottes ist in Ewigkeit der Heilsratschluß entsprungen in Form einer *convenientia* zwischen Vater und Sohn, in der Heilsratschluß und Versöhnungsratschluß zu einer Einheit verbunden sind. Der eine und ungeteilte Gnadenwille Gottes, der im Gnadenbund dargestellt wird, kann sowohl in Hinsicht auf den Vater, als auch in Hinsicht auf den Sohn „*gratia*“ und „*electio*“ genannt werden.<sup>106</sup> Aus diesem ungeteilten Handeln Gottes folgt, daß Christus für die Nichterwählten nicht gestorben ist.<sup>107</sup> Das innertrinitarische „*pactum salutis*“ kommt als ein „*opus perfectum*“ in der Heilsökonomie zum Ausdruck. Amyrauts heilsgeschichtliche Theologie wird dagegen nur verständlich, wenn deutlich wird, daß für ihn die Heilsökonomie nicht bloße Deklaration des göttlichen Dekretes ist, sondern in sich selbst ein unabgeschlossenes „*opus perficiendum*“ ist.<sup>108</sup> Sie hat für ihn mit ihrer unausgeglichene Dialektik zwischen Universalismus und Partikularismus, zwischen Wort und Geist und zwischen den verschiedenen Funktionen der göttlichen Personen eine wesentlich heilsgeschichtlich-eschatologische Ausrichtung. Dieses eschatologische Korrektiv kommt in seiner für die Orthodoxie unfaßbaren Dialektik zum Ausdruck.<sup>109</sup>

### 5. Amyrauts Prädestinationslehre

Der Grundgedanke der Theologie Amyrauts ruht weder in einer universalistischen, noch in einer partikularistischen Gnadenlehre, sondern in der Dialektik beider Aspekte.<sup>110</sup> In ihr sieht er die „*via media*“ zwischen

<sup>105</sup> So bei Caspar Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos*, Genf 1585 S. 23 ff.

Johann Coccejus, *Summa doctrina de foedere et testamento Dei*, ed. 6., Amsterdam 1691, S. 86 ff. Siehe ferner H. Hepp, *Dogmatik*, S. 305 ff und Karl Barth, *Kirchl. Dogmatik*, II, 2 S. 199 ff.

Coccejus, a.a.O. S. 88 „*Inest tamen hoc Testamento divino Pactum, quo nititur ejus firmitas. Pactum scil. non cum homine lapsio, sed cum Mediatore. Scil. voluntas Patris Filium dantis caput et redemptorem populi praecogniti, et voluntas Filii, sese ad salutem procurandam instituentis, habet rationem convenientis.*“

<sup>106</sup> Ebd. S. 108 „*Quatenus una aeterna voluntate Patris et Filii gratiose decretum est, ut in Filii carne ab ipso assumenda damnaretur peccatum seminis ipsi in populum dandi . . . Quae voluntas et respectu Patris et respectu Filii gratia dicitur et electio.*“

<sup>107</sup> Ebd. S. 109 „*Ut enim pro sua erga homines amore omnes cupiat salvos, tamen, cum intelligit secus Patris videri, contrahit affectum suum eumque ad Patris voluntatem adigit.*“

<sup>108</sup> Vgl. den Wortlaut des *Zitates Spec. gen.* S. 33 Anm. 97.

<sup>109</sup> *Z. B. Spec. gen.* S. 71 „*Nae vir doctus male haeret in Cathedra Academica, si qui Spiritum fidei et Spiritum sanctificationis confundunt, ea indigni esse existimantur. Quid enim manifestius esse potest quam hic illas Spiritus operationes perversissime permisceri?*“ Seine Polemik gegen die Orthodoxie enthält an diesem Punkte ein unaufhörliches „*distinguendum est*“. *Spec. spec.* S. 314, *Diss. sex.* S. 146 f, *Reprobatio*, S. 83 ff, *Spec. gen.* S. 195 ff u. a.

<sup>110</sup> *Doctrinae de gratia particulari, ut a Calvino explicatur, defensio*, Saumur, 1645, S. 237 ff „*Quum duplex gratia sit ad fidem in hominum animis ingene-*

Arminianismus und Gomarismus,<sup>111</sup> zwischen Remonstranten und Kontra-remonstranten. Seine Mittlerstellung wird ihm allein durch die heilsgeschichtliche Fragestellung ermöglicht, in der er die Lehre von Gnadenbund und Gnadenwahl neu formuliert. Bei näherer Betrachtung seines sog. „universalismus hypotheticus“ wird ganz deutlich, wie an die Stelle der ontologischen Termini, in denen die Orthodoxie zu denken gewohnt war, eine neuartige temporale Ausdrucksweise tritt, mit der er die Bewegung der Geschichte zwischen Gott und Mensch zu fassen sucht.

#### a) Der Gnadenbund

1. In einem noch vollkommeneren Maße als in dem hypothetischen Naturbund kommt im Gnadenbund die „natura Dei“ zum Ausdruck. Der Sündenfall wird nicht zum Grund zorniger Verwerfung, sondern zum Anlaß einer erneuerten, tieferen Offenbarung der Gott immanenten „philanthropia“.<sup>112</sup> Gott kann nicht gegen seine Natur handeln. Stets bleibt er zu solchen Akten geneigt, die der Vollkommenheit seiner Natur entsprechen, gleich als folge er ihr aus moralischen Gründen um seiner selbst willen.<sup>113</sup> In dieser Sicht ist das Versöhnungswerk für Gott ein „exercise des ses vertus“<sup>114</sup> gegenüber der zu gestaltenden und erlösenden Schöpfung. Es ist kein Willkürakt Gottes, sondern ein für Gott selbst notwendiges Werk. Es wurzelt nicht in einem freien „decretum absolutum“, sondern ist die „declaratio philanthropias Dei et charitatis Christi“.<sup>115</sup> Sein „finis absolutus“ ist die Versöhnung der durch die Sünde des Menschen nach außen hin diskrepant

randam absolute necessaria: Una quae ad modum objecti se habet, misericordiam Dei in Christi satisfactione extrinsecus offerentis, altera quae mentem intrinsecus afficit atque illuminat, ut objectum admittatur, — in amplitudinis utriusque explicatione itum est a Viris doctissimis et optime in caeteris de religione sententibus in duas easque discrepantes sententias. Alii enim utramque existimant esse particularem, . . . alii faciunt utramque aliquo modo universalem . . . Calvinus, ut est a nobis in ejus defensione explicatum, cum multis aliis Theologis Orthodoxis, Scripturae ductum et auctoritatem secutus mediam viam insistens, alteram, quae proponit objectum et misericordiae declaratione omnes homines ad fidem vocat, universalem esse docuit, alteram, quae hominum animos praeparat et afficit, electis fecit propriam et peculiarem.“

<sup>111</sup> Praef. spec. S. 8 „Mediam viam illi ineunt et partes dissidentes inter se reconciliant, qui docent omnes, si modo credant, Christi mortem esse redemptos.“

<sup>112</sup> Traitté, S. 77, Spec. gen. S. 90.

<sup>113</sup> Diss. sex. S. 168 „Christus ipse nos docet profectum id esse ex Dei philanthropia. Ut igitur in exercitio virtutum moralium, quod quis facit liberalitate inductus, id facit aut unice, aut fere unice, ut obsequatur isti suae virtuti, est enim virtus sibi ipsa telos, sic quod Deus facit adductus philanthropiae, hunc solum finem habet, nimirum ut sese philanthropon ostendat.“

Spec. spec. S. 417 „Actus conditionalis et universalis est actus virtutis, cujus exercitium Deo non est absolute liberum, sed necessario determinatum ad certam qualitatem, quae vel est, vel debet esse in creatura . . . Magis enim cum natura Dei convenit ea, a quibus ipsi non est liberum abstinere citra labem aliquam perfectionis naturae suae.“

<sup>114</sup> Traitté, S. 17 f.

<sup>115</sup> Spec. gen. S. 187 f. Op. Cam. S. 498,1.

gewordenen Eigenschaften Gottes, seiner Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit. Erst in einem davon abgeleiteten Sinn ist es die Versöhnung des Menschen mit Gott.<sup>116</sup> Auch wenn es überall auf Ablehnung stieße, sagt Amyraut, erfüllt es doch seinen absoluten Zweck, „ut praestantes illae Dei virtutes in eo exercentur et elucescant, tametsi homines nullam ex eo utilitatem percipiant“.<sup>117</sup>

2. Für den Menschen aber ist das Versöhnungswerk Christi nicht nur deshalb universal, weil es Grund und Ziel in sich selber hat, sondern weil es verbunden ist mit der „lex credendi“ und mit einem „tempus credendi“. In dem Versöhnungswerk Christi ist nicht nur die satisfactio für die Sündenschuld der Welt geschehen, sondern darüber hinaus allen Menschen eine bestimmte Zeit geschenkt, in der die Bedingung des Glaubens erfüllt werden kann. „Gratia universalis“ bezeichnet für Amyraut nicht einen „absolut wirkungslosen“ und „bloß ideal“ zu nennenden Universalismus,<sup>118</sup> sondern es ist eine Zeitbestimmung.<sup>119</sup> Der Gnadenbund ist zugleich die bestimmte Gnadenzeit, in der das universale Angebot der Gnade an die Menschen ergeht. Beide, Erwählte und Verworfene, leben in der Zeit, die ihnen Christus erworben hat, sind hineingenommen in die „Heilszeit“ der Gnade und unter den Anspruch der Predigt des Heils unter Bedingung des Glaubens gestellt. Mit der Aufdeckung dieses christologisch begründeten Zeitbegriffes bei Amyraut berühren wir das Anliegen und die Mitte aller seiner Aussagen über den Gnadenbund und die universale Weite des göttlichen Erbarmens.

In der orthodoxen Tradition der Leidener Synopse von 1624 hieß es, Christus habe nicht nur die Versöhnung mit Gott, sondern darüber hinaus auch für die Erwählten den Glauben erworben. „Christum meruisse nobis te credere.“<sup>120</sup> Bei Amyraut heißt es: „Quod Christus pro omnibus mortuus sit, modo credant, id ita intelligendum esse, ut spatium sit determinatum, intra quod ad salutem accedere per fidem illis liceat, eo elapso non

<sup>116</sup> Spec. gen. S. 187 „Per Evangelii praedicationem admirabilis illa ratio conciliandarum duarum istarum virtutum patefacta est.“

<sup>117</sup> Spec. gen. S. 189. Dazu Dumoulin, Praef. judic. S. 16 „Per istam primam misericordiam nemini fides datur, nec salus, nec ulla gratia salutaris. Soli, inquit Amyraldus, Deo prodest, non vero homini.“

<sup>118</sup> A. Schweizer, a.a.O. II, S. 385 ff, H. E. Weber, a.a.O. II, S. 128 f, S. 155.

<sup>119</sup> Spec. gen. S. 45 „Quomodo dicimus Christi satisfactione aditum esse apertum omnibus ad Dei misericordiam ‚modo credant‘, intellegimus et credendi tempus ita definitum esse, ut ad finem usque vitae procurrat, ulterius non pretendatur; et postquam ab aliquatenus creditum est, in fide perseverandum esse, a qua signis disciscat per peccatum in Spiritum Sanctum, non datur reintegrationis spes et omnis ad Dei misericordiam regressus intercluditur.“

Diss. sex. S. 44 „Non enim contentus fuit Deus satisfactione Christi placatus offerre peccatorum adversus legem admissorum impunitatem, addidit praetera singulis hominibus suae vitae tempus, universo generi humano mundi durationem et omnium saeculorum curriculum, clementer esse conditum, intra cuius spatium ad fidem et poenitentiam converti liceret.“

<sup>120</sup> Op. Riveti. III, S. 838,2.

liceat amplius. Itaque partem conditionis velut facit tempus ei praestandae determinatum.<sup>121</sup> An die Stelle des für die Erwählten erworbenen Glaubens tritt das heilsgeschichtliche Faktum der Zeit und der Möglichkeit für alle Menschen, die Predigt zu hören und zum Glauben zu kommen.

3. Die heilsgeschichtliche Wirklichkeit der „*gratia universalis*“ umfaßt außer der „Zeit“ auch die Kräfte der Natur, der Vorsehung und Erhaltung der Welt. Hier wird die heilsgeschichtliche Methode Amyrauts wohl am klarsten sichtbar. In den Werken der Natur und der Vorsehung wird seit der Zeit des Gnadenbundes nicht mehr das Gesetz Gottes, sondern seine Gnade deutlich. Auch die Heiden, die das Evangelium nicht erreicht, stehen nicht unter dem Gesetz, sondern sind hineingenommen in den kosmisch-geschichtlich verstandenen Gnadenbund.<sup>122</sup> Die Zeugnisse der Natur sind die ihnen bestimmte vollgültige Manifestation des Gnadenbundes.<sup>123</sup> Das übernatürliche Licht des Gnadenbundes erfüllt die Welt mit einem dreifachen Glanz: durch das Evangelium, durch die Verheißungen und Orakel auf den Messias im Alten Testament und durch die allgemeinen Zeichen der welt-erhaltenden Vorsehung.<sup>124</sup> Damit ist für Amyraut die scholastische, orthodoxe Unterscheidung von Natur und Gnade, in der Troeltsch und Althaus mit Recht die Grunddistinktion der protestantischen Orthodoxie gesehen haben, in großartiger Weise heilsgeschichtlich relativiert.<sup>125</sup> „Natur“ und „Gnade“ sind nicht mehr die beiden ontologisch verstandenen Offenbarungs-

<sup>121</sup> Zitat bei Spanheim, *exercitationes*, S. 952. Dort eine Fülle weiterer Belege für die amyraldische Zeitbestimmung der Gnade.

<sup>122</sup> *Spec. spec.* S. 136 „In quod ex foedere gratiae veluti in naturae reliquias infusum est, Deum exhibet misericordem ideoque redemptorem quamvis rationem redemptionis distincte non explicet.“

*Thes. theol. Salm. I.*, S. 211 „Deus inter Ethnicos non admodum procuravit nisi quod Naturae fundamentum penitus obrui aut convelli passus est, ut iis postmodum gratiae inaedificaret.“

<sup>123</sup> *Apologeticus ad Irmingerum*, handschriftlich in Zürich, Zentralbibliothek, 1647, S. 374 „Si quis τῷ γνωστῷ τοῦ θεοῦ bene uteretur, salvus esset. Si omnes gentiles sese converterent ad τὸν γνωστὸν condemnationem evitarent. Deus coluit omnes gentiles salvari sub conditione, si τῷ γνωστῷ recte et ordine uterentur.“

<sup>124</sup> Testard, *de natura et gratia*, ed. 2., S. 149 „Tripliciter distinguere possimus Christi Servatoris et Spiritus Christi lucis supernaturalis radium declarandae supernaturali misericordiae Novi foederis impensum: — in Evangelio, — in promissione et oraculis de Messia, — in patientia et lenitate, quam ab Abrahamo ad Noachum hominibus testatus est Deus in universi administratione benigna, eorumque in vita sustentatione, praeter rigorem foederis naturae.“ S. 167: „Deus homines per communis Providentiae beneficia et reliquias Traditionis Adami et Noachi ad fidem vocavit, quae Christi est in genere.“ Vgl. auch *Spec. gen.* S. 87 ff.

<sup>125</sup> Das hat Rivet erkannt, *Op. III*, S. 834 f. „Si misericordia in administratione providentiae exhibita pertinet ad foedus gratiae, sequitur naturae et gratiae finis confundi, et naturam esse foederis gratiae praeconium, quod Pelagii discipuli volunt. Sic administratio providentiae convertitur in gratiam supernaturalem et ordo in natura constitutus confunditur cum ordine gratiae.“ Vgl. dazu Testard, a.a.O. S. 148 „Communis providentiae beneficia sunt esse Christi praeconium.“

stufen, aus denen eine natürliche und eine darauf aufbauende Offenbarungstheologie abgeleitet werden könnten. Es sind nur noch zwei verschiedene Aspekte an jenem dritten, neuentdeckten Komplex der „Heilsgeschichte“. Der Gnadenbund umfaßt in dieser geschichtlichen Sicht sowohl die Existenz und Erhaltung der Welt in der Zeit, als auch den Gang der Predigt in ihr.

In dieser Weise ist der Gnadenbund eine Wirklichkeit, die alle Menschen umfaßt, ganz abgesehen von ihrer mit der *gemina praedestinatio* gegebenen Unterscheidung in Erwählte und Verworfenene. „*Duo sunt genera hominum a Christo redemptorum, electi scilicet et non-electi.*“ Das ist der Tenor des Amyraldismus. Zwar ist Christus nicht absolut für alle gestorben, so daß alle Menschen unwiderstehlich gerettet wären, sondern nur „conditionaliter“, so daß auch die Nichterwählten in der Zeit der Gnade leben und ihnen das Gesetz: „*Si crederis, servaberis*“<sup>126</sup> gilt. Denn nicht das Erwähltsein, sondern der Glaube allein ist die Bedingung des Heils im Gnadenbund. Damit klammert Amyraut die Erwählungslehre aus der Soteriologie aus. Die Lehre von der Erwählung ist im Gnadenbund nicht enthalten.<sup>127</sup> „*Seposita electionis consideratione*“ hat Gott beschlossen, allen Menschen zu helfen, und „*seposita electionis consideratione*“ richtet sich der Glaube auf das Evangelium.<sup>128</sup> So kann Amyraut sagen, daß auch ein Nicht-Erwählter gerettet wäre, wenn er glauben würde, und ein Erwählter verloren wäre, wenn er nicht glaubte.<sup>129</sup> Allein die *fides* ist „*causa salutis*“. Das Faktum des Glaubens, sei es bei Erwählten oder Verworfenen, verwandelt das conditionale Heil in ein absolutes und endgültiges.<sup>130</sup>

Die praktischen Konsequenzen dieser Eliminierung der Prädestinationslehre aus der Lehre vom Gnadenbund sind 1. seine Forderung der Fürbitte für die Ungläubigen und Verworfenen<sup>131</sup> und 2. sein irenischer Vorschlag

<sup>126</sup> *Spec. spec.* S. 343 f.

<sup>127</sup> *Theol. theol. Salm.* I, S. 223 „*Neque etiam institutum esse frustra. Quantumvis enim hominibus insit a natura caecitas intellectus et animi durities invicta, quae prohibet quominus per se Evangelii lucem adspicere et redemptorem agnoscere atque amplecti possint, supervenit tamen ad electionem Dei quae est extra foedus Evangelicum ambitum. Evangelium enim est totum in annuncianda salute et depraedicanda Dei misericordia.*“  
*Spec. spec.* S. 275 „*. . . quasi de electione et reprobatione nulla nunquam esset instituenda praedicatio.*“

<sup>128</sup> *Spec. spec.* S. 287 ff.

<sup>129</sup> *Spec. gen.* S. 91 „*Omnis qui non credat, damnabitur, — ea vis est ut dicere possimus, si electi non crederent, damnarentur, et si Petrus et Paulus et Fridericus (— Spanheim ist gemeint —) et Moses (Amyraut ist gemeint) non crederent, salutem non consequerentur.*“  
*Praef. spec.* S. 106 „*Si aliquis non electus τὸ πιστὸν in Evangelio oblatum amplecteretur, salvus esset.*“ *Reprobatio*, S. 80 „*Possunt ergo reprobi persuasionem habere se esse e numero servandorum, si credant.*“ *Spec. spec.* S. 362 „*Ut igitur electi quam crediderunt, fecerunt ut mors Christi pro ipsis esset absoluta, sic non-electi si crederent, statum illum rei conditionatae in absolutum converterent.*“

<sup>130</sup> *Irenicum*, S. 307 „*Salus pendet ex fide, exitium ex incredulitate.*“ *Apologeticus*, S. 368 „*Incredulitas creat exitium.*“

an die Lutheraner, überhaupt nicht mehr von Erwählten, sondern nur noch von „Gläubigen“ sprechen zu wollen.<sup>132</sup>

## b) Die Gnadenwahl

Die Dialektik zwischen Gnadenbund und Gnadenwahl ist für Amyraut eingetragen in die Kategorie der Heilsgeschichte. Sie ist verstanden als die Dialektik zeitlich aufeinanderfolgender Phasen des Heilsplanes Gottes. Das wird deutlich an seiner Lehre von der subjektiven Heilsgeschichte des Einzelnen und an seiner Darstellung der Perioden im Heilsplan Gottes.

Wie der Mensch zuerst im Wort die universale Barmherzigkeit Gottes erkennt und erst daraufhin in der Reflexion auf seinen Glauben ein Argument seines Erwähltheits findet, so sind zwei aufeinander folgende Akte des Glaubens zu unterscheiden: Der spontane Akt, der das „objectum Evangelii“ apperzipiert, und der reflexive Akt, der in der eigenen Glaubensgewißheit erkennt, „se esse ex numero electorum“.<sup>133</sup>

Der universale Heilsratschluß wird im Wort offenbar, die partikulare Erwählung allein im Ereignis der Glaubensgewißheit. Die im Vollzuge

<sup>131</sup> Diss. sex. S. 55 „Scil. eo genere sceleris (gemeint ist die Sünde wider den Heiligen Geist) et sunt omnes misericordiae divinae veluti gradus exhausti et omnes trium personarum oeconomiae partes, quatenus ad hominum salutem comparatae sunt, irritae factae. Quandiu enim Dei misericordiam patet aliquis aditum, orandum est pro omnibus hominibus . . . Postquam omnia via ad misericordiam interclusa est, sive per mortem, sive per peccatum in Spiritum Sanctum sententia decretoria semel lata, est ab omni salutis procuracione abstinendum . . . Non capit tantus Theologus fuisse tempus, quo nondum illi eo modo peccaverant, quoque eorum salutem votis et precibus et omni officio possibili procurabamus?“

<sup>132</sup> In seiner Schrift „Irenicum“, die er 1660 aus Anlaß des Kasseler Religionsgespräches an die Hessen-Kasseler Kirche sandte, S. 308 „Et quemadmodum qui servantur non dicuntur electi respectu partis illius dispensationis causarum salutis nostrae, sed fideles tantummodo, quum electio sit aliquid superius, quod fidem antecedit.“

<sup>133</sup> Spec. spec. S. 287 „Nam in primo actu fidei nostrae, qui ex appulsu talis objecti ad facultatem a Spiritu Dei bene comparatum existit, consideratur objectum sine ullo respectu ad electionem et sepositum omni electionis intuitu, hoc unum in objecto perspicimus, ‚Christum esse omnibus salutem auctorem modo credant‘. Nondum enim quidquam tum de electione audivimus, aut si aliquid de electione audivimus, nondum credidimus ullam electionem esse et doctrina de electione ut a nobis initio observatum est, ad generandum primum illum actum fidei, neque adhibetur, neque sane accommodatum est.“

Spec. spec. S. 340 „Nam qui credidit, ille quidem habet aliquod Dei testimonium in se, in eo quod ex intuitu suae fidei statuere potest apud se ex electorum numero se esse, quoniam soli electi credunt.“

Spec. spec. S. 310 „Eventum autem situm esse in ipsa fide, ex qua homines aposteriori cognoscunt se esse ex numero electionis. Itaque antequam quisquam hocce decretum arcanum ad se pertinere putet, necesse est ut credat, antequam credat, necesse est, ut ei objectum offeratur ad credendum.“

Spec. spec. S. 310 „Decretum arcanum est alterum caput Evangelii, ut Calvinus loquitur, non est innotescere nisi per eventum. Arcanum est, quia non aliter quam per eventus ipsos innotescit.“ Ebenso Spec. spec. S. 313 f.

der Predigt über dem Menschen „in suspenso“ schwebende absolute Entscheidung Gottes tritt im Ereignis des Glaubens in kraft und wird in ihm offenbar.<sup>134</sup> Nicht für die Erwählten, sondern allein für die in actu Glaubenden ist Christus absolut gestorben.<sup>135</sup> An die Stelle der von der Orthodoxie postulierten Korrelation von „salus“ und „electio“ tritt die von Amyraut aus dem faktischen Vorgang der Heilsannahme abgelesene Korrelation von „salus“ und „fides“.<sup>136</sup>

Obwohl die Dekrete Gottes für Amyraut „in uno et invisibili divinae mentis actu formata et constituta“ sind,<sup>137</sup> erscheinen sie doch in Bezug auf den Menschen in einer geschichtlichen Vielgestaltigkeit: „In se simplex — ad objecta multiplex.“ Die Ordnung und die Folge ihrer heilsgeschichtlichen Relevanz ist die Ordnung der Dekrete, so wie der Mensch sie erkennt, und zugleich die Ordnung und der Heilsplan Gottes in der Heilsgeschichte des Menschen.

Die beiden Ratschlüsse Gottes, der universale und der partikulare, sind so von Gott geordnet, daß sie nacheinander offenbar und füreinander wirksam werden. Während der universale Heilswille in der Predigt für den Menschen wirksam wird, „schweigt“ der absolute Wille Gottes, „ruht“ er in Verborgenheit und bleibt „in suspenso“. Sobald aber der konditionale Wille Gottes zur Wirkung gekommen ist und das praedefinierte „tempus credendi“ abgelaufen ist, offenbart er sich für den Menschen in den Ereignissen des Glaubens oder Unglaubens.<sup>138</sup>

<sup>134</sup> Spec. spec. S. 362 „Ut igitur electi quum crediderunt, fecerunt ut mors Christi pro ipsis esset absoluta, sic non-electi, si crederent, statum illum rei conditionatae in absolutum converterunt.“

<sup>135</sup> Spec. spec. S. 363 „Pro actu credentibus igitur Christus absolute mortuus est; pro iis qui credere detrectant et in ea fide detrectatione perseverant usque ad finem, mortuus non est, adeoque absolute.“

<sup>136</sup> Praef. spec. S. 94 „Reciprocatio est inter fidem et salutem . . . Quod ille (— Rivet —) causam cur iste nexus institueretur, petit ex electionis proposito, quod ad paucos limitatum est, ego constituo in communi quadam philanthropia, quae hominum universitatem complectitur.“

<sup>137</sup> Spec. gen. S. 98, Spec. spec. S. 463, Apologeticus, S. 348 „At si quemadmodum in multis aliis rebus sic etiam in praedestinationis negotio aeternas illas et simplicissimas Dei cogitationes ad modum nostrum considerandi accommodemus, et inter decreta Dei, non sec. momenta temporum, sed sec. naturam rerum ipsarum ordinem aliquem instituamus, aliter ac docti illi viri existimant, series actuum voluntatis Divinae connectenda, continuendaque videtur.“ Dazu Spanheim, exercitationes, S. 1547 „Itaque secundum novam philosophiam decreta de accidentibus existituris condita fuerunt, antequam de constituenta substantia deliberatum esset.“ Das ist ramistische Philosophie, die von den erfahrbaren Akzidentien auf die Substanz der Sache schließt.

<sup>138</sup> Spec. spec. S. 478 „Quod primo illo divinae voluntatis actu conditionali manifesto, duo alii delituerunt, id consentit item cum aeterna Dei voluntate, apud quem constitutum fuit, ut non simul erumperent, sed locum atque tempus alii aliis darent se se manifestandi. Quod primus ille actus conditionalis se se exercere cessavit postquam credendi ac poenitendi tempus exactum et elapsum est, id consentaneum fuit cum eadam aeterna Dei voluntate, quae actum suum ad id tempus terminavit. Primum enim redemptorem illis obtulit, qui

In dieser heilsökonomischen Ordnung aber kommt für Amyraut noch ein dritter Wille Gottes zum Ausdruck, der das Offenbarwerden der eigentlichen Heilsdekrete regelt und ihre „Zeiten“ determiniert. Es ist die „*praevisio Dei*“, die Übersicht und der Plan Gottes, aus dem die Heilsgeschichte geboren ist und in ihrer pädagogischen Entwicklung konstituiert wird. Amyrauts überraschende Historisierung der Dekrete ist notwendig verbunden mit einer für seine orthodoxen Gegner ebenso überraschenden Relativierung der Heilsdekrete auf eine hintergründige „*praevisio Dei*“.<sup>139</sup> Sie regelt das lebendige Wechselverhältnis Gottes zu den Reaktionen der Menschen.

Gott ist in seiner Gnadenwahl an seinen eigenen, vorhergehenden Gnadenbund gebunden. Er kann das Heil keinem anderen geben als dem, der in actu glaubt, und er erwählt nur den, dessen Glauben er vorhersieht.<sup>140</sup> Auf der anderen Seite aber ist dieser Glaube nicht Leistung des Menschen, sondern entspringt der Gnadenwahl Gottes: „*Deus electis credituros esse prospicit, quia fidem in eis efficere decrevit.*“<sup>141</sup> Diese widersprüchliche Ausdrucksweise ist das Rätsel der amyraldischen Theologie. Es laufen beide Gedankenreihen ineinander, die des Gnadenbundes und die der Gnadenwahl. Wie vom Gnadenbund her gesehen die ewige Entscheidung Gottes vom menschlichen Ereignis des Glaubens abhängig ist, das Gott vorhersieht, so ist von der Gnadenwahl her gesehen der Glaube nur eine Wirkung der freien Gnadenwahl.

An diesem Punkte setzt nun das Mißverständnis der ganzen orthodoxen Polemik von Pierre Dumoulin bis zu Alexander Schweizer ein, mit dem Vorwurf, man könne in der universalistischen Rede vom Gnadenbund nichts anderes erkennen als die Behauptung eines simulierenden Gottes und jener „*universalismus hypotheticus*“ sei in Wahrheit nur ein „*universalismus hypocriticus*“,<sup>142</sup> denn in Wirklichkeit bestimme doch die Prädestination das Schicksal der Menschen. Aber die Aussagen Amyrauts werden erst in dem

---

de illa prima et conditionali voluntate paterna et re et verbis testificaretur. Idque praestitit eo affectu quem supra ex ipsius et Calvini verbis repraesentavimus. Atque toto eo vitae ipsorum tempore alter ille et item tertius divinae voluntatis actus tacitus fuit, quando primus in Evangelii praedicatione vivebat. Postquam vero secundus in eo manifestus factus est, quod increduli permanserunt, tertius tum demum erumpit et emergit, qui antea latuerat, neque ullo modo se se exeruerat, primo illo obtinente.“

<sup>139</sup> Spec. spec. S. 479 „Quod haec ita sese consequuntur et alia ex aliis pendent, consentit cum eo ordine quem Deus in diversis illis suae voluntatis actionibus ab aeterno constituit. Voluisse enim salutem omnibus sub conditione fidei, deinde noluisse suppeditare gratiam, quae fidem creat, et sic non-electorum incredulitatem praevidisse, ac denique ex illa praevisione eos damnare decrevisse a nobis concipitur.“

<sup>140</sup> Die arminianische Lehre von der „*electio ex fide praevisa*“ taucht wörtlich bei Amyraut auf: Spec. spec. S. 479, Spec. gen. S. 184, Spec. spec. S. 362 f. Dumoulin, *judicium*, S. 29 „In hoc libro non obscure docet cum Arminio electionem esse ex fide praevisa.“

<sup>141</sup> Spec. spec. S. 463 f und Spec. gen. S. 185 ff.

<sup>142</sup> Praefatio *judicii*, S. 19 (Dumoulin), Schweizer, a.a.O. II, S. 253 f.

Augenblick unverständlich und wirken kontradiktorisch, wo übersehen wird, daß für ihn die Dekrete nicht als Intentionen im Geiste Gottes geordnet sind, sondern allein nach ihrer Effektivität im menschlichen Erfahrungsbereich. Die „*praevisio Dei*“ hat für Amyraut die Funktion, das geschichtliche Offenbarwerden der Dekrete zu ordnen.<sup>143</sup> Jene Weisheit, mit der Gott in der Geschichte seine Handlungen bestimmt und mit der er erkennt, daß manche Menschen sein Gnadenangebot ablehnen werden, hindert ihn nicht, dieses Angebot zu seiner Zeit *maxime serio* zu machen und zu meinen.

Die These, Gott wolle „*serio*“ alle Menschen retten, obwohl er doch zugleich weiß, daß nicht alle glauben werden, ist im Wesen der heilsgeschichtlichen Theologie Amyrauts verwurzelt. So wie es vor dem Sündenfall schon ein Dekret Gottes über den Sündenfall gab und Gott trotzdem seine Güte dem Menschen zeigte, solange er im Gehorsam verblieb, so erweist er in vollem Ernst im Gnadenbund auch den Nicht-erwählten seine Güte und seinen Willen, sie zu retten, solange sie leben und noch nicht bis an ihr Ende im Unglauben verstockt sind, obwohl er ihren Unglauben vorhersieht und vorherbestimmt hat: — „*neque rei futurae vel praedestinatio vel praevisio prohibet quominus Dei voluntas se se exerat ex misericordia circa non-electos.*“<sup>144</sup> „*Non prohibet ea sapientia per quam prospicit futurum esse, ut tu donum recuses, quominus tibi maxime serio offeratur.*“<sup>145</sup>

<sup>143</sup> Spec. gen. S. 185 „*Prospexerat ergo Deus alios esse credituros, alios vero non credituros, quia decreverat aliis dare ut crederent, aliis minime . . . Praevisio enim, ut loquitur Vir doctus, praestandae conditionis, nititur decreto effectivo, quemadmodum praevisio detractionis ejusdem conditionis nititur decreto permissivo et directivo . . . Quando ergo electio et reprobatio in decreto tum effectivo fidei, tum permissivo consistit, alterum vero illud quodcumque est, de objecto communiter proponendo ex philanthropia profectum est, neutrum eorum alterum evertere putandum est.*“

<sup>144</sup> Spec. spec. S. 473 ff. „*Quemadmodum etsi antequam homo laberetur, decretum erat fore ut peccaret, Deus tamen eum, quandiu persistit revera voluit beare sub ea conditione si persisteret, neque decretum de peccato futuro impedivit quominus Dei voluntas se se exerceret ex bonitate circa hominem, convenienter statui praesenti sanctitas, quandiu in ea persistit, — sic etiam antequam homines non-electi Evangelium obstinati et finali incredulitate rejecerint, decretum sit et praevisum fore ut id finaliter rejiciant et ideo damnentur, Deus tamen eos vult servari modo credant, quandiu considerantur, ut homines qui nondum obstinati manserunt usque ad finem, neque rei futurae vel praedestinatio vel praevisio prohibet quominus Dei voluntas se se exerat ex misericordia circa non-electos.*“

Spec. spec. S. 479 „*Primum* voluerit servare modo credas, unde orta est promissio universalis et conditionalis, *deinde* praeviderit fore ut crederes, quia id decrevit, unde gratia Spiritus promanavit, ac *denique* statuerit ex illa praevisio salutem absolute donare, ex quo fluit ejus communicatio. Et quemadmodum non potest in tempore salutem actu communicare, nisi actu itidem creditum sit, prohibente rei natura, sic ab aeterno non potuit decernere salutem communicatum iri, nisi quia fidem praestitum iri praevidit, prohibente rei natura itidem.“

<sup>145</sup> Diss. sex. S. 294, Reprobatio, S. 265 „. . . vere Dei voluntatem ostendunt, non fecte, non simulate, sed cujus executio et praestatio conditionis pendet.

Gott ist für Amyraut immer beides zugleich, — der zeitlich und veränderlich in der Geschichte an den Menschen handelnde und der diese Geschichte und seine eigenen Handlungen souverän transzendierende Gott. Sein göttlicher Wille ist zugleich simplex in sich und multiplex nach außen, immutabilis in sich und mutabilis gegenüber den Menschen. Die ökonomische Seite Gottes umfaßt beides, die heilsgeschichtlichen Akkomodationen in der *educatio ecclesiae* und die Darstellung des Heilsratschlusses in Christus, die Mitte des Heilsgeschehens ebenso wie das vorbereitende und vollendende Handeln Gottes.

#### 6. Die theologiegeschichtliche Stellung der Akademie von Saumur

##### a) Ursprünge

Nachdem die Selbständigkeit der Saumurer Theologie gegenüber der Dordrechter Orthodoxie auf der einen und gegenüber dem Arminianismus auf der anderen Seite herausgestellt ist, muß notwendig nach den Ursprüngen und Traditionen gefragt werden, an die die Saumurer anknüpften.

Wir werden von Amyraut selbst,<sup>146</sup> von dem amyraldistischen Kirchengeschichtler David Blondel<sup>147</sup> und von dem eifrigen Apologeten Saumurer Theologie Jean Dailly<sup>148</sup> vor allem anderen hingewiesen auf die Theologie, die von den Bremern und den englischen Deputierten auf der Synode zu Dordrecht 1618/9 als eine dritte, vermittelnde Position zwischen Arminianismus und Gomarismus zum Ausdruck gebracht wurde. Innerhalb dieses Kreises werden wir wiederum vornehmlich auf den Bremer Matthias Martinus gewiesen. Bis in den Wortlaut hinein finden sich bei ihm amyraldistische Sätze vorgezeichnet,<sup>149</sup> und es ist durchaus eine Frage, ob nicht Amyraut in sehr viel folgerichtigerer Weise den von Martinus eingeschlagenen Weg verfolgt hat, als Coccejus, den man gewöhnlich als den Schüler des Martinus bezeichnet.<sup>150</sup> Coccejus war seinerseits mehr an Olevian und Cloppenburg und in insofern an der calvinistischen Orthodoxie orientiert

Sic promissio, si credas, salvus eris, non prohibet quominus Deus decernat multos, quibus facta est, indurare.“

<sup>146</sup> Apologeticus, S. 347 ff, S. 349 „Inter illos theologos, ex quibus Synodus composita fuit, nonnulli aperte eam opinionem defenderunt, quam Scripta mea prae se ferunt, Bremenses scil. et Britanni.“

<sup>147</sup> Actes authentiques, S. 11 ff.

<sup>148</sup> Apologia pro duabus Ecclesiarum in Gallia Protestantium Synodis Nationalibus adversus Fr. Spanheimi Exercitationes de gratia universalis, Amsterdam 1652, S. 402 ff.

<sup>149</sup> Acta Synodi nationalis Dortrechtii habitae, Dortrecht 1620, II., S. 78 ff, S. 89 f, S. 103, S. 108 f, Bd. I, S. 204. Bezeichnend der Satz des Martinus: „Est communis quaedam Dei philanthropia, qua dilexit totum genus humanum lapsum et serio omnium salutem voluit. Hujus philanthropias executio apparet in promiscue externa vocatione, quae electis et reprobis obtingit. Hic autem eventus incredulitatis per se non intenditur a Deo, sed per accidens hominis culpa sequitur.“ Acta II, S. 103.

<sup>150</sup> Coccejus nahm sehr scharf Stellung gegen die „patronos gratiae universalis“ (De foedere, S. 127 ff). Das kennzeichnet seinen Bruch gegenüber Martinus und

als an seinen Bremer Lehrern Martinius und Ludwig Crocius, die ersichtlich unter dem Banne der melanchthonischen Theologie standen.

Über dieses Verhältnis direkter Abhängigkeit hinaus fühlten sich die Saumurer geistesverwandt mit den Reformierten in Polen, Brandenburg und Hessen und nannten zur traditionsgeschichtlichen Begründung ihrer Thesen gern die Marburger Professoren Raphael Eglin und Georg Sohnus, den Brandenburger Oberhofprediger Johann Bergius und seinen Bruder Conrad Bergius. Deutlich wird damit rekuriert auf die philippistische Prägung der westdeutschen Reformierten Kirchen.<sup>151</sup> So sehr, wie der französische Calvinismus im 16. Jhd. von der Genfer Schule bestimmt worden ist, wird er über die Akademie von Saumur im 17. Jhd. von dem deutsch-reformierten Melanchthonismus beeinflußt. Die Tradition, die von Melanchthon, Bullinger und Bucer her als eine Theologie der Vermittlung das Zeitalter der Reformation und der Orthodoxie durchzieht, hat im Amyraldismus einen wohlgeformten und vollendeten Ausdruck gefunden.

## 2. Der Amyraldismus als Vorbereitung der Aufklärung

Mit der Grundformel der „Heilsgeschichte“ hat der Amyraldismus die Aporie zu lösen versucht, in die die calvinistische Orthodoxie am Problem der Prädestination geraten war. Diese Grundformel erscheint aber zugleich als eine wichtige Stufe auf dem Wege von der scholastischen Orthodoxie zu den religionsphilosophischen Perspektiven der Aufklärung. Jene konsequente Ausklammerung der Erwählungslehre aus dem Evangelium, der wir in Saumur begegnen, ist zugleich die Einklammerung und Relativierung des Evangeliums auf die hintergründige „Weisheit“ der heilsgeschichtlichen „Erziehung des Menschengeschlechtes“. Damit drängt der Amyraldismus hin auf die beiden Grundelemente der aufklärerischen Theologie: auf die Tendenz, die „Schlichtheit des Evangeliums“ herauszustellen, und auf die höhere Weisheit, die man in den Akkommodationen der göttlichen Pädagogie und Philanthropie an die geschichtlichen Zustände der Menschheit zu erkennen glaubte.

Der nächste Schritt auf diesem Wege wurde von Claude Pajon, einem Schüler Amyrauts und nach ihm Professor in Saumur, vollzogen. Bei Pajon (1626—1685) tritt endgültig die Theologie der Geschichte und der göttlichen Vorsehung in den Vordergrund in dem Versuch, die Evangelische Theologie dem Geiste des neuen, naturwissenschaftlich und religionsgeschichtlich aufgeklärten Zeitalters aufzuschließen und anzugleichen. Doch ist sein System nichts anderes als fortgesetzter Amyraldismus.<sup>152</sup>

L. Crocius. In der bekannten Arbeit von Gottlob Schrenk, Gottesreich und Bund, verschwindet diese auffällige Differenz hinter der von ihm zu stark betonten Einlinigkeit der föderaltheologischen Tradition. Das Verhältnis von Bund und Prädestination ist nicht genügend beachtet.

<sup>151</sup> Siehe ausführlich bei Daillé, *Apologia*, S. 402 ff.

<sup>152</sup> Wie schon bei Malebranche und den englischen Deisten verdrängt bei Pajon der Blick auf die Harmonie und Vollkommenheit der göttlichen Vorsehung

In England stieß der Amyraldismus auf eine ihm verwandte irenische Atmosphäre in Kirche und Theologie. Zur Zeit der Verhandlungen der Westminstersynode 1643 wurde er von Baxter, Vines und Calamy vertreten und wurde von den Definitionen der Synode nicht verurteilt.<sup>153</sup> Vor allem werden die Saumurer von Richard Baxter oft zitiert und gelobt.<sup>154</sup>

In Deutschland hat man die Amyraldisten meistens mit den Bremer und Brandenburger Universalisten zusammengesehen, bekämpft oder verteidigt.<sup>155</sup> Zuletzt sei noch auf die „prophetische“, d. h. heilsgeschichtliche Theologie der Hallenser Pietisten hingewiesen. Wie schon erwähnt, gab Joachim Lange den Traktat Amyrauts über die heilsgeschichtlich-ökonomische Trinität 1715 neu heraus. Lange nahm die pietistische Tradition des coccejanischen Biblizismus auf. Er war aber zugleich offen für den universalistischen Geist der deutschreformierten Tradition.<sup>156</sup> In diesem Sinne mag er Amyrauts Theologie verwertet haben.

Diese angedeuteten Geistesverwandtschaften und Auswirkungen des Amyraldismus zeigen seinen Wert und seine Bedeutung:

Aus den Aporien des reformierten Prädestinationismus entsteht in neuer Besinnung auf die Reformatoren ein neues System der Heilsgeschichte. Sie wird zur Grundformel der unionistischen Bemühungen und Möglichkeiten. Sie wird darüber hinaus zu einem Tor zur religions-philosophischen Aufklärung und zu den heilsgeschichtlich-bibilizistischen Spekulationen des Pietismus.

---

im Weltgeschehen die orthodoxen, biblischen Lehren von den übernatürlichen Wundern und von dem hyperphysischen Eingriff Gottes in der Bekehrung des Menschen. Die determinierende Vorsehung lenkt die „causas occasionales“, die Umstände und das Geschick der Erwählten so, daß die universale Gnade bei ihnen zum Heile ausschlägt. Siehe Joh. Melchior, *Opera omnia*, Franeker 1706, II, S. 456 f. „Inventus est nuperrime in Gallia Philosophus, qui novum naturae et gratiae systema construere conatus est Deum sapientissimum constituisse inter res creatas ordinem agendi simplissimum: secundum hunc dirigere omnia voluntati generali, intervenire autem causas occasionales per quas fiat determinatio ad hos illosque effectus speciales. Porro Deum velle omnes et singulos hominibus salvare, Christum ordinasse tanquam causam occasionalem, juxta cujus interventem ordinem ipsa salus ad alios obtineatur, ab aliis non . . . Deus quando voluntate generali statuit agere secundum ordinem simplissimum, non praevидit pro sua pansophia, quid esset eventurum? — Deinde, Christus, qui causa occasionali constitutus dicitur, nonne ipse cum Patre Deus est?“ — Das sind die gleichen Fragen, denen auch schon die Theologie Amyrauts ausgesetzt war. Es ist die gleiche aufgelöste Trinitätslehre und das gleiche geschichtliche System der „Weisheit Gottes“.

<sup>153</sup> Vgl. Lindsay, Art. „Amyraut“ in *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*, London 1908, I. S. 404 ff.

<sup>154</sup> *Confession of faith*, London 1655, S. 338, S. 340, S. 377.

<sup>155</sup> H. E. Weber, a.a.O. II. S. 164 ff und S. 159.

<sup>156</sup> *Evangelische Lehre von der allgemeinen Gnade mit Beistimmung der gesunden Vernunft*, ed. 2. Halle 1733, S. 73 ff.