

Z KG 68 (1957)

Zur Bedeutung des Petrus Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus

Von Jürgen Moltmann

1. Verbreitung des Ramismus

Es ist im Vergleich der nachreformatorischen orthodoxen Theologie mit der ursprünglichen reformatorischen oft genug nachgewiesen worden, wie stark die allgemeine und selbstverständliche aristotelische Bildungsform die protestantische Theologie im Zeitalter der Orthodoxie präjudizierte. Urheber und einflußreichster Repräsentant dieser Synthese von reformatorischer Theologie und aristotelischer Philosophie war — das zeigen gerade auch seine theologischen Schwächen — Melanchthon, der „praeceptor Germaniae“, der die aristotelischen Lehrbücher für die Wittenberger Universitätsreformen und damit für einen weiten Bereich des protestantischen Neubaus der Bildung wieder zur Geltung brachte. Ein von scholastischen Glosierungen befreiter Aristotelismus beherrschte von Wittenberg her direkt oder indirekt die protestantischen Hochschulen bis nach Genf und Leiden. Auf calvinistischer Seite entsprach der Bedeutung Melanchthons der Einfluß des Aristotelisten Beza. Weniger bekannt und in seinen Auswirkungen auf die theologische Methodenlehre, auf Christologie und Ekklesiologie in weiten Strecken unerforscht ist hingegen jener andere, von Melanchthon und Beza grundsätzlich und vorsätzlich abweichende, neue Entwurf eines protestantischen Humanismus von Petrus Ramus, dem hugenottischen Philosophen und Märtyrer der Bartholomäusnacht (1572), geblieben.¹ Einem Überblick über das historische Feld seiner Wirkung ergibt sich folgendes Bild: Während das Luthertum trotz theologischer Ausscheidung gewisser philippi-

¹ Auf Ramus biographisch und philosophisch eingehend siehe *Waddington*, P. Ramus, sa vie, ses écrits, sa pensée, Paris 1855. Die theologische Ergänzung versucht die Studie von *Lobstein*, P. Ramus als Theologe, 1878, zu bringen. Vgl. neuerdings: *M.-M. Dassonville*, La genèse et les principes de la dialectique de Pierre de la Ramée, in: *Revue de l'université de Ottawa*, 23, 1953, S. 322—355.

stischer Anschauungen den melanchthonischen Aristotelismus beibehielt, sich von ihm her bei aller Gegnerschaft die theologischen Fragestellungen geben ließ und ab etwa 1600 sich dem Neuaristotelismus des Jesuiten Suarez und des Italieners Zabarella zuwandte, wurde der Ramismus zu einer spezifisch „calvinistischen Philosophie“ (Waddington) und zur Bildungsform bestimmter Kreise in dieser Tradition. Denn während *Beza* in Genf, *Ursin*, *Pareus* und *Keckermann* in Heidelberg, *Lubbertus*,² *Gomarus*, *Voet* und *Maccovius*³ in den Niederlanden, *Dumoulin* in Sedan und *Chamiero* in Montauban bei Aristoteles blieben, fand der Ramismus Aufnahme bei *Olevian* und *Tremellio*⁴ in Heidelberg, bei *Th. Zwinger* und *Polanus* in Basel, bei *Bullinger* und *Gualter*⁵ in Zürich, bei *Johann Sturm* in Straßburg, bei *Molanus* in Bremen⁶, bei *Nathan Chytraeus* in Rostock⁷ und bei *Donellus* in Altorf. Ganz ramistisch bestimmt war seit ihrer Gründung und durch die Statuten von 1609 die „Hohe Schule“ in *Herborn*, wo *Piscator*,⁸ *Alsted* und *Alting* dezidierte Ramisten waren, ferner — nicht unbeeinflusst von Herborn — die hugenottische Akademie von *Saumur* seit *Camero* und *Amyraut*,⁹ dann *Aldorf* mit *Freigius*, *Gyphanus* und *Donellus*¹⁰ und zuletzt *Cambridge* mit *Wilb. Temple*, *Perkins* und *Milton*.¹¹ Selbst in Genf und Lausanne vermochte *Bezas* Autorität die Ansätze des von ihm als „pseudodialecticus“ verachteten Franzosen nicht ganz zu beseitigen.¹²

Betrachtet man die ramistisch beeinflussten Bewegungen innerhalb des Calvinismus genauer, so fällt als verbindendes Merkmal auf, daß der Ramismus nahezu von jeder Opposition gegen die Genfer Orthodoxie *Bezas* assimiliert worden ist. Das sind im 16. Jh. die originalen Strömungen des *Spätwinglianismus* (*Bullinger*, *Gualter*, *Molanus*), der *Heidelberg-Herborner Föderaltheologie* (*Olevian*, *Piscator*, *Naso*) und des *häretischen*

² Bei *Lubbertus*, Leiden, wird auch schon *Zabarella* erwähnt (*Lydius an Pareus*, 1591, Mscr. Brem. a. XIII, Nr. 209).

³ *Maccovius* galt als Neuaristotelist, der die Methodik des *Suarez* in die reformierte Kirche eintrug.

⁴ 2 Briefe des *Ramus* an *Tremellio* in: STA Bern Epp. II, S. 51; 53.

⁵ *Curione* hatte *Ramus* an *Gualter* und *Bullinger* mit gutem Erfolg empfohlen, vgl. *Cantimori*, Italien. Häretiker der Spätrenaissance, 1949, S. 462, Anm. 25. Für *Gualter* vgl. Briefzitat bei *Tholuck*, das akad. Leben im 17. Jh., II, S. 324.

⁶ *J. Moltmann*, *J. Molanus* und der Übergang Bremens zum Calvinismus, Jb. der Wittenheit zu Br. 1957, S. 119—141.

⁷ *N. Chytraeus*, Bruder des Lutheraners *David Ch.*, mußte als Ramist das lutherische Rostock verlassen. Er wurde 1593 Rektor des Gymnasiums in Bremen.

⁸ *F. L. Bos*, *Joh. Piscator*, 1932, S. 32 ff. *Steubing*, Geschichte der Hohen Schule Herborns, 1823, S. 22: Die Hohe Schule wurde nicht nach Siegen gelegt, „weil *Crellius* zu Siegen der Ramisterei sehr zuwider und entgegen war“. Über die Statuten: *H. Pixberg*, Der deutsche Calvinismus und die Pädagogik, 1952, S. 34.

⁹ *J. Moltmann*, Prädestination und Heilsgeschichte bei *M. Amyraut*, ZKG 4. F. III. Bd. 65 Heft 3, S. 270 ff.

¹⁰ *H. Sturmberger*, *G. E. Tschernembl*, 1953, S. 37 f.

¹¹ *Waddington*, a.a.O. S. 395.

¹² In Genf lehrte *Francois Porto de Candie* ramistisch-*arminianisch*. *Waddington*, a.a.O. S. 389.

Humanismus (Curione, Castellio, Dudith).¹³ Es sind im 17. Jh. die jeweils komplexen Strömungen des *Arminianismus* (Wtenbogaert, Arminius), des *Amyraldismus* und des *englisch-niederländischen Vorpietismus* (Perkins, Amesius),¹⁴ die teils mehr von ramistischer Theologie, teils nur von ramistischer Methodik beeinflusst sind.

Auch bei der Ausbreitung des sog. „Kryptocalvinismus“ in Deutschland hatten die ramistischen Schriften hervorragenden Anteil. V. E. Löscher („*Historia motuum* zwischen den Evangelisch-Lutherischen und den Reformierten, 1723, III, S. 151 ff.) macht für die allgemeinen kryptocalvinistischen Neigungen der Gebildeten in deutschen, auch in den lutherischen, Landeskirchen neben dem Einfluß Melanchthons Ramus und die weite Verbreitung seiner pädagogischen Lehrbücher verantwortlich. Er zitiert dafür ein Wort des kursächsischen Rates Volkmar von Berlepsch bei Streitigkeiten zwischen Aristotelisten und Ramisten an der Universität Leipzig: „Der Ramismus ist ein gradus ad Calvinismus“. In Hessen war Landgraf Moritz dem ramistischen Humanismus zugetan. 1575 wurde am Marburger Pädagogium nach ramistischen Schriften gelehrt.

Wenn H. E. Weber¹⁵ von einem „Mißerfolg“ des Ramismus im 17. Jh. spricht und diesen damit begründet, daß Ramus keine Metaphysik bot, das Jahrhundert aber eine solche brauchte für seine theologischen Streitfragen, so ist dieses zwar für einen Teil der Schultheologie zutreffend, nicht aber als Gesamturteil. Die ramistische Lebensanschauung war ausgesprochen Laientheologie und hat die humanistischen Laienbewegungen in dem Maße zunehmend beeinflusst, wie die Aversion gegen die von Ramisten sog. „lebensfremde“ Scholastik der Genfer Orthodoxie wuchs. In Herborn und in Saumur hat sich der Ramismus jedoch auch schulmäßig gehalten, bis er in Herborn 1681 durch den Cartesianismus Claubergs und Wittichs, in Saumur etwas früher durch den Pajonismus abgelöst wurde. In Cambridge finden wir noch um die gleiche Zeit bei Milton eine kräftige Apologie der ramistischen Logik. Bis also die Aufklärung anhub, eine Revolution in der europäischen Geisteswelt herbeizuführen, hat der Ramismus einen zwar nur begrenzten, aber nichtsdestoweniger ungemein produktiven Einfluß auf die reformierte Theologie ausgeübt und war ein nicht unwesentliches Element zur Anbahnung aufklärerischen Denkens.

2. Der Ursprung des Ramismus in der apoletischen „christlichen Philosophie“

Philosophie und Theologie bilden bei Ramus eine Einheit und tragen alle Züge der apoletischen „christlichen Philosophie“, wie sie aus der reformatorischen „*réforme française*“ in dem Budé-Kreis und aus dem

¹³ Cantimori, a.a.O. S. 257 ff.

¹⁴ K. Reuter, Amesius, 1940, S. 26 ff.

¹⁵ H. E. Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, 1907, S. 24.

„christianismus renascens“ des Erasmus-Kreises bekannt sind. Seine Gedanken sind entsprungen aus der reformhumanistischen Abwehr gegen den neuaverroistischen Renaissancearistotelismus der Paduanischen Schule Pomponazzis und haben in dieser Frontstellung ihre erste Form gefunden.

Als Pierre de la Ramée, geboren 1515 in Cuth bei Noyon, — also gleich Calvin ein Picarde —, nach Paris kam, war hier bereits der Streit um Aristoteles entbrannt. Seine Lehrer Jean Hennuyer und Jean Launoy galten als antiaristotelische Humanisten, die zur Begründung einer betont „christlichen Philosophie“ gegen die Angriffe der Averroisten auf die wiederentdeckte platonische und neuplatonische Antike zurückgingen.¹⁶ Der innere Gegensatz der Renaissancephilosophie zwischen Averroisten aus Padua und Platonikern aus Florenz hatte sich auch auf die Pariser Universität ausgedehnt. In dieser zwiespältigen Situation hielt der junge Ramus 1536 seine Magisterthesen „Animadversiones in Aristotelem“^{16b} und aus dem weiteren Kreise gleichgearteter christlich-platonischer Reformhumanisten, von Lud. Vives, Valla, Rudolf Agricola, Faber Stapulensis und Erasmus, wie Waddington angibt,¹⁷ empfing er Rückhalt in seinem Angriff auf den in Scholastik und Renaissance gefeierten Stagiriten. Seine direkten Widersacher entstanden ihm aus dem Kreis der bezeichneten Renaissancephilosophen und aus den scholastischen Sorbonnisten, die zur Verteidigung des Aristoteles eine seltsame Freundschaft eingingen. Es sind namentlich P. Galandius, Antonius Goveanus, J. Perionius und J. Capentarius. „Novum et inauditum crimen fuisse Ramo objectum, quod Aristoteli repugnando Theologiam enervaret“, schreibt sein Biograph Banosius.¹⁸ Betrachtet man vor allem Antonius Goveanus genauer, so verstärkt sich die schon von Calvin geäußerte Vermutung, daß dieser zu den „Atheisten“, d. h., zu der neuaverroistischen Pomponazzischule, zu zählen ist. Zwar verteidigt Goveanus gegen Ramus lediglich die Dialektik des Stagiriten, um den Beifall der Sorbonne zu erlangen; doch macht es Bohatec wahrscheinlich,¹⁹ daß im Hintergrunde die aristotelische Metaphysik mit ihren averroistischen Auswirkungen für die Theologie gemeint ist. Als solche nennt Ramus drei Häresien:

1. Ihr Aristoteles verachtet die Schöpfung der Welt, die Vorsehung Gottes und die Unsterblichkeit der Einzelseele. Er will die Glückseligkeit des Menschen nicht anders sehen als in diesem sterblichen Leben und aus der eigenen Möglichkeit des Menschen, nicht aber aus der Gnade Gottes und im ewigen Leben.

¹⁶ Waddington, a.a.O. S. 30 ff. Windelband-Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 14. Aufl., S. 303 ff. Pomponazzi gehörte zu den sog. Alexandristen. Unter seinen Schülern wird auch der spätere Kardinal Contarini genannt. Vgl. auch Renan, Averroes et l'averroïsme, 2. Aufl. Paris 1863.

^{16b} Veröffentlicht als „P. Rami animadversiones aristotelicae“, Paris 1543.

¹⁷ a.a.O. S. 35.

¹⁸ Banosius in: Vita P. Rami in dem von ihm herausgegebenen posthumen Werk des Ramus „Commentariorum de Religione Christiana libri quatuor“, zuerst 1576.

¹⁹ Bohatec, Budé und Calvin, 1950, S. 233 f.

2. Sie leugnen die Unsterblichkeit der Einzelseele, die das Fundament der christlichen Religion ist, und lehren nach Aristoteles und Averroes einen Panpsychismus, demzufolge es nur eine lebendige Weltseele gäbe, nur eine einfache, ungeteilte göttliche Kraft, die das Universum erfülle.

3. Sie vertreten nach Averroes den Satz von der doppelten Wahrheit, und verbergen damit ihren philosophischen „Atheismus“ hinter kirchlichem Traditionalismus.²⁰

Nicht weniger treffend griff Ramus auch den scholastischen Aristotelismus an: Die Sorbonnisten halten sich an Thomas von Aquin, „qui cum sacris literis paganismum Aristotelis permisceret“. Die doctrina Evangelii ist ihnen verhaßt, denn sie verachten das Studium des göttlichen Wortes und verdrehen die Theologie durch die zahllosen Sophismen des Aristoteles.²¹ Ramus kommt gelegentlich des Substanzbegriffes in der Sakramentslehre auf die aristotelischen Kategorien zu sprechen und beklagt die Theologie, die sich mehr in dem toten heidnischen Philosophen als in Christus übe, die zwar Epikureer, Zyniker und Stoiker verdamme, Aristoteles jedoch wegen seiner Irrlehren „de aeterno mundo, de mortalitate animorum, de divina non-curantia rerum humanarum, de humana foelicitate ex hominis ipsius facultate“ nicht verurteile.²²

Gegen den atheistischen Aristotelismus stellte die apologetische „christliche Philosophie“ des Ramus eben die bestrittenen Glaubenssätze thematisch heraus. Die Dogmen von der Unsterblichkeit der Seele, von der Vorsehung Gottes und von dem, gegenüber der Renaissance und ihrem Wahl-

²⁰ Banosius, a.a.O.: „Magnus scilicet pietatis magister Aristoteles, qui mundi creationem, providentiam Dei, animi immortalitatem derisit: qui vita aeterna sprete, beatitudinem hominis non in alia quam in hac mortali vita statuit: qui post mortem nihil aliud homini relinquit, quam ut dici posset, hic beatus fuit: qui humanam felicitatem ex hominis ipsius facultate, non ex divina gratia definit: denique qui oppletus tenebris et caligine, libris quatuordecim Metaphysices, quibus veram sophiam describere conatur, Sophisticam omnium maxime stultam, maximeque impiam infinitis locis proponit“. Vgl. auch Ramus, Comm. de Rel., S. 27.

²¹ Banosius, a.a.O.: „Evangelii nempe doctrinam Sophistis illis omnino fuisse exosam, qui neglecto Verbi Sacri studio Theologiam sophismatis infinitis ab Aristotele mutuatis perverterant, quae ante Rami Animadversiones pro oraculis in Academia Parisiensi habita esse Philosophi summi confitentur“.

²² Ramus, Comm. de Rel., S. 329 f. S. 328: „Corpus itaque cogitatione abstrahi potest a Physico corpore, ut nempe genus a specie. At corpus Physicum non magis abstrahi potest a corpore, quam species a genere. Sed tantae stupiditatis sophisma ortum est ex Aristotelis philosophia, in qua ex infinitis authoribus collecta, neque interdum collectori satis iudicata, omnium fere sententiarum contrariae opiniones leguntur. Itaque in Categoriis substantia quaedam corpore statui videtur, qui accidat magnitudo, linea nempe, superficies, corpus: ut saltem cogitari possit corpus Physicum absque corpore. Itaque etiam theologia ista Physicum corpus re ipsa a corpore animatum, corpus animale, corpus humanum, i. e. certa longitudinis, latitudinis, altitudinis figura figuratum statuitur . . . Et ista in Categoriis sophistica per illam in Physicis Logicam vere corrigitur et emendatur, ut alibi copiosus a nobis corrigitur et emendatur. Utinam vero Christiani homines Aristotelis Logicam nunquam didicissent aut fallacem ejus sophisticam a vere humani usus logica separassent: Christiana theologia istis sophismatis nequaquam laboraret“.

spruch vom „beate vivere“ betonten, „bene vivere“ werden zu Fundamentalsätzen seines christlichen Humanismus. Es ist das Interessante bei diesem Ansatz, daß es genau die Grundsätze sind, auf die sich späterhin die Theologie der Aufklärungszeit beschränkte. Sie sind schon in der Reformationszeit von Ramus und Duplessis Mornay²³ erstmalig apologetisch gegen den verbreiteten Renaissancepaganismus in den Vordergrund geschoben worden.

Mit der Emanzipation der Philosophie von Aristoteles aber wollte Ramus die Autorität der Tradition brechen und einer dogmatisch unvoreingenommenen humanistischen Forschung den Weg in die Artistenfakultäten der Universität frei machen. Die mittelalterliche Universitätsbildung war nach Tradition und Zielsetzung scholastisch. Der Autorität des Thomas in der Theologie entsprach die Autorität des Aristoteles in der Philosophie und den Artistenfakultäten. Beide scholastischen Autoritäten zusammen ergaben die wissenschaftliche Glaubensorthodoxie des Mittelalters. Der Ramus-Streit in Paris gehört hinein in die Geschichte der Eroberungsversuche, die der bürgerliche Humanismus unternahm, um die Schule der liberalen Künste zu gewinnen und sie vom scholastischen Traditionalismus zu emanzipieren. Nicht mehr eine wissenschaftliche Glaubensorthodoxie, sondern das „Wissen des Wißbaren“ wurde das neue Ziel. Die erste ramistische These: „Quaecunque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse“ ist der formale Versuch, Aristoteles zu entthronen. Spätere Thesen zeigen inhaltlich, auf welche Weise die der Autorität des Dogmas subordinierte Stellung der Philosophie aufgehoben wird und das Denken sich auf seine wesenseigenen Prinzipien „ratio“ und „experientia“ besinnt. Die Emanzipation von der Autorität der Tradition zu einem unvoreingenommenen Empirismus ist der Ausgangspunkt für die philosophische und religiöse Entwicklung bei Ramus. Vorbild und Symbol dieses antisystematischen Denkens ist — wie später bei Pascal, bei Hamann und bei Kierkegard — Sokrates und die sokratische Denkweise. Damit gehört Ramus zu der Reihe jener sog. „existentiellen“ Denker, die jeweils gegen die Systembildungen und den geistigen Schematismus ihrer Zeit, sei es in der Scholastik, sei es in Aufklärung oder Idealismus, den sokratischen Protest erhoben.

3. Die Eigenart ramistischer Dialektik und Methodik

Gegen den scholastischen Aristotelismus und im Angriff auf die scholastische Bildungsmethode bot der Ramismus eine neue empiristisch-pragmatische Lebensphilosophie. Gegen die scholastische Begriffswissenschaft entwickelte er eine auf Praxis gerichtete, rhetorisierende Logik, die an die Stelle der Syllogistik die natürliche grammatikalische Dialektik der Rhetorik, an die Stelle der Metaphysik eine eigentümliche Sprachphilosophie, kurz, an die Stelle der aristotelischen Lehrbücher die Orationen Ciceros

²³ De veritate Religionis Christianae liber: adv. Atheos, Epicureos, Ethnicos, Judaeos, Mahumedistas et caeteros Infideles, Lugd. 1592.

zu setzen sich unterfing.²⁴ Diese antischolastische, im Rückgriff auf die Antike eklektizistisch verfahrenende Popularphilosophie hatte den gesuchten Vorteil, der philosophischen Bildung ein eleganteres und gefälligeres Gewand zu geben. Sie hatte allerdings den spürbaren Nachteil, auf eine grundlegende, umfassende Wissenschaftslehre verzichten zu müssen. Keckermann, ihr schärfster, reformierter Kritiker aus der aristotelischen Schule Zabarellas, nennt drei kritische Punkte:

1. Ramus läßt die Metaphysik fort und steigt nicht von der Wissenschaft des allgemeinen Wesens aller Dinge zum besonderen Sein herab. Er läßt die sorgfältige Unterscheidung von *universalia* und *singularia* vermissen und führt in seiner Beschränkung auf die praktischen Einzeldisziplinen eine Verstümmelung der Universalwissenschaft herbei.

2. In der Logik will Ramus nur durch Definitionen und Divisionen, nicht aber durch Regeln und Beweise und durch die üblichen *canones* lehren.²⁵

3. Nicht seiner Güte verdankt Ramus die schnelle Verbreitung seiner Lehren in Deutschland und England, sondern seiner Simplizität.

Dennoch empfahl sich die ramistische Verurteilung der Scholastik ebenso allen Regungen eines beginnenden Empirismus in einer Zeit, da sich die Einzeldisziplinen gegenüber dem dialektischen Realismus selbständig zu machen suchten, wie sie umgekehrt den bewußten Aristotelikern das ganze Wissenschaftsgebäude zu zerbrechen drohte. Der Ramismus gewann zwar kaum den Rang einer neuen wissenschaftlichen Schulphilosophie; dennoch gewann er großen Einfluß auf den weiten Bereich humanistischer Bildung in Gymnasien, Fürstenschulen und Akademien, die in der Reformationszeit neu gegründet und also nicht von einer scholastischen Tradition bestimmt waren.²⁶

²⁴ Keckermann, Tract. S. 124: „Vix quicquam magis praeposterum a Ramo doceri, quam quod usus Logicae sit in Poetis et Orationibus quaerendus“. Vgl. Althaus, Die Prinzipien der deutschen reform. Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik, 1914, S. 9 ff.

²⁵ Diese logische Methode hatte ihre Wirkungen vor allem auf die Jurisprudenz. Schon Freigius hatte die ramistische Methode der sog. Dichotomie, d. h. der dialektischen Abteilung aller Klassifikationen in fortschreitender Spaltung der Begriffe, juristisch verwendet. Althusius wurde ihr erster juristischer Systematiker. Ihm folgten Vultejus, Marburg, und Donellus, Altorf. Vgl. O. v. Gierke, Joh. Althusius, 3. Aufl. 1913, S. 58 ff.

²⁶ Aufschlußreich ist dafür der Briefwechsel zwischen Piscator und Beza über Ramistische Logik in: Clarorum virorum epistolae CXVII e bibliothecae Gothanae autographis, ed. E. S. Cyprian, 1714. Ebd. Nr. XLIII: Piscator an Beza, 25. März 1594: „Interim tamen fateor nonnullas reprehensiones nimis duras mihi visas esse: „Qualis est illa statim ab initio, cum ais: te semper totum ab illa Ramea tum in pervertendis logicis regulis tum inplerisque ac fere omnibus ante hac usitatis vocabulis innovandis audacia sic abhorruisse, ut in eorum scriptis, qui ducem illum sequuntur, multa non satis intelligas, neque sane de iis intelligendis magnopere tibi laborandum putes. Ego vero de logica Ramea longe aliter sentio: et lucem veritatis, perspicuitatis, ordinis et denique genuini disserendi usus in illa agnosco, ac proinde in meis qualibuscunque scriptis ducem illam sequi me non pudet nec poenitet“.

Es wird deshalb verständlich, warum er im protestantischen Bereich überall dort aufgegriffen wurde, wo man das Verhängnis der Theologie aus reformhumanistischen und aus reformatorisch-biblischen Gründen in ihrer scholastischen Verklammerung, sei es durch mittelalterliche Denkformen, sei es durch den melanchthonischen Aristotelismus, zu erkennen glaubte. So wurde in der Heidelberger Föderaltheologie, im Offenbarungspositivismus bei Perkins und Amesius und im humanistischen Calvinismus von Saumur der Ramismus als Durchführung der Reformation in der Philosophie, als Befreiung von der scholastischen Bildungsart und als Grundlage vorpietistischer Lebensgestaltung angenommen, der der neuen bibli-zistischen Theologie die sachgemäße Methode lieferte. Die Bestreitung des lutherischen Substanzenkens in der Abendmahlslehre und der Christologie erfolgte bezeichnenderweise in diesen Kreisen von zwei Seiten her, vom reformierten Biblizismus und von der ramistischen Dialektik.

4. Die Theologie des „bene vivere“

In seinem posthumen, von Banosius herausgegebenen und über H. Languet Philipp Sidney, dem englischen Unionslegaten, gewidmeten theologischen Werk: „Commentariorum de Religione Christiana libri quatuor“, zuerst 1576, kommen diese charakterisierten Züge seiner Lebensanschauung voll zum Durchbruch und zum Tragen für die Theologie. Es ist eine apologetische Theologie gegen Renaissancepaganismus und Scholastik. Es ist eine populäre Theologie des christlichen Lebens, die ungeachtet der meisten schultheologischen Probleme ihrer Zeit die praktische christliche Bildung des „honnête homme“ im Auge hat.

Ramus hatte die „via ab scholasticis tenebris ad hanc doctrinae lucem“ schrittweise gefunden von der „réforme française“ über das für ihn ausschlaggebende Religionsgespräch zu Poissy 1561 bis zum Eintritt in die französisch-reformierte Gemeinde in Heidelberg 1569. Eine, durch den französischen Bürgerkrieg veranlaßte, theologische Bildungsreise führte ihn nach Straßburg zu seinem Humanistenfreunde Joh. Sturm, nach Freiburg zu Erasmus Oswald, dem copernikanischen Mathematiker, dann über Basel nach Zürich, wo Bullinger, Simmler, Gualter und Lavater ihn begrüßten und er die Freundschaft der Zwinglianer gewann. 1569 finden wir ihn in Heidelberg als Gast im Hause des im ganzen gebildeten Europa berühmten Hebraisten Tremellio. Eine ihm vom Kurfürsten zugedachte Professur für Ethik, die durch Victorinus Strigels Tod freigeworden war, bekam er nicht. Thomas Erastus, Rektor der Universität und trotz seiner Neigung zum Zwinglianismus ein eifriger Anhänger der aristotelischen Tradition, bezeichnete ihn als „Pest aller Wissenschaft“ und verhinderte die Besetzung.²⁷ Außerdem wurde Ramus von seinen Gegnern, den „Disziplinisten“, die für die Einführung der Genfischen Kirchenordnung kämpf-

²⁷ Dazu Sudhoff, Olevian und Ursin, 1857, S. 331 ff., und Wesel-Roth, Thomas Erastus, 1954, S. 70.

ten, begünstigt. Auch Ursin sprach sich gegen eine Berufung aus. Neben wissenschaftlichen Gründen mag bei ihm die Furcht mitgespielt haben, diese Berufung werde den Streit mit Erastus verschärfen, den zu schlichten Ursin angelegentlich bemüht war. Ramus hatte sich der Disziplinistenpartei um Olevian und Dathen angeschlossen und hatte ihre Auffassung vom Kirchenbann öffentlich verteidigt; allerdings schon hier mit sehr viel demokratischeren Zügen, als es den Genfisch orientierten Calvinisten angenehm war. Erastus schrieb an Gualter: „In disciplina dissentit a Genensibus . . . Opinio ejus est fatua mixtura esse debere ex omnibus rerum publicarum speciebus. Pleraque tamen turbae concedit, a qua etiam ministros vult elegi.“^{27a} Beza nennt Bullinger gegenüber sogar eine Schrift, die Ramus gegen Erastus geschrieben habe.^{27b} Es wird aus diesen Nachrichten deutlich, daß Ramus schon in Heidelberg einen Kirchenbegriff vertrat, der weder calvinistisch noch zwinglianisch-erastianisch zu nennen ist, und daß diese dritte Position zwischen den Pfälzischen Fronten ihm das Bleiben in Heidelberg verwehrte. Ramus reiste 1570 weiter über Frankfurt,²⁸ Nürnberg, Augsburg nach Bern, Lausanne und Genf. Eine Reise über Bremen nach England war geplant. Überall gewann er Freunde und klärte im Gespräch mit den führenden Theologen der genannten Städte seine theologischen Ansichten. Er selbst bekennt, „non tam Theologiae libros perlegendo, quam praestantes Theologos de rebus controversis interrogando“ habe er gelernt. Sein vorliegendes Werk ist entstanden aus einem eigenen Glaubensbekenntnis, das er bei Eintritt in die französische Gemeinde in Heidelberg verfaßte.

Ihrer Definition nach will seine Theologie „christliche Lebenskunst“ sein. Ramus nennt sie die „doctrina bene vivendi, i. e. Deo, bonorum omnium fonti, congruenter et accomodate“.²⁹ Wie das Ziel der allgemeinen Bildung im „bene loqui, bene ratiocinari, bene numerari“ besteht, so ist die Theologie die „ars Deo vivendi“ (ars bedeutet hier „idea eupraxias“) und steht damit in direkter Analogie zur humanistischen Ausbildung anderer Künste menschlichen Lebens. Der Ramist Amesius konnte sogar „Theologia“, „Theozoa“ und „Theurgia“ gleichsetzen.³⁰ Gegen alle orthodoxen Begriffsbestimmungen, die die Theologie als „sermo de Deo“³¹ oder als abbildliche Darstellung von Gottes Selbsterkenntnis („theologia archetypa“ — „theologia ectypa“³²) verstand, konnte sich Ramus auf die Lebensphilosophie Budés und auf gewisse Sätze bei Calvin selbst berufen.³³ Gegen das Ideal des „beate vivere“ im Eudämonismus seiner Zeit stellte er

^{27a} Erastus an Gualter am 24. März 1570. (Zit. bei Wesel-Roth, a.a.O. S. 141.)

^{27b} Beza an Bullinger am 13. Nov. 1571. (Zit. bei Wesel-Roth, a.a.O. S. 141.)

²⁸ In Frankfurt widmete sich die Wechselsche Buchhandlung ausdrücklich dem Vertrieb ramistischer Schriften in Deutschland.

²⁹ Comm. de Rel. S. 6.

³⁰ K. Reuter, a.a.O. S. 24 ff.

³¹ So in der Leidener Synopse von 1624.

³² Vgl. Heppe, Reformierte Dogmatik, ed. Bizer, 1935, S. 6.

³³ Z. B. Genfer Katechismus, E. F. K. Müller, Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, S. 117, 18.

betontermaßen den ethischen Anspruch des Gutseins, das nicht auf des Menschen Glück, sondern auf Gottes Ehre ausgerichtet ist. Noch deutlicher sprach der Ramist *Scultetus* von dem imperativistischen Anspruch des „recte vivere“.³⁴

Der Glaube steht als Erkenntnis gleicherweise in einfacher Analogie zu jeder anderen menschlichen Erkenntnisart. Er wird verstanden als das Erfastwerden des Menschen von der moralischen Evidenz des göttlichen Wortes, wie andere Erkenntnis etwa das Erfastwerden von der Evidenz einer mathematischen Wahrheit ist.³⁵

Die Einteilung dieser Theologie folgt der Methode, zuerst die *doctrina*, alsdann die *disciplina* zu entwickeln. Der vorliegende Entwurf umfaßt nur die *doctrina*, und zwar Buch I: *de fide*, Buch II bis IV: *de fidei actionibus in lege, in precatione, in sacramentis*. Die *disciplina* als „*doctrinae praxis et politia*“ sollte einem weiteren Bande vorbehalten bleiben. Ramus folgte mit dieser Einteilung dem Aufriß der üblichen Katechismusmethode. Doch stellte er eine neue organische Verbindung der herkömmlichen Hauptstücke heraus. Im Mittelpunkt stehen nicht mehr die wesentlichen traditionellen Stücke der objektiven Offenbarung. Ihr neuer Beziehungspunkt ist der subjektive Glaube und dessen Ausdrucksformen. Gesetz, Gebet und Sakrament werden in einer Linie als „*actiones fidei*“ verstanden. Ihre kritischen Stellen erreicht diese erfahrungsanalytische Methode naturgemäß in der Trinitätslehre und in der Sakramentslehre.

§ Die theologische Erkenntnistheorie bei P. Ramus

Gegenüber dem dogmatischen Apriorismus des orthodoxen Calvinismus aus der Schule Bezas findet sich bei Ramus eine entscheidend neue empiristische Akzentsetzung, nämlich ein heilsgeschichtlicher Aposteriorismus, der für die Geschichte des Calvinismus in seinen subjektivistischen Bewegungen, in der Föderaltheologie, in der heilsgeschichtlichen Theologie und in der puritanischen Anbahnung des Pietismus grundlegend wurde.

Zwar beginnt seine Definition des Gottesbegriffes noch rein platonisch: „*Deus est Spiritus aeternus, infinitus et ante omnia est optimus*“. Doch bei genauerer Bestimmung folgt dann sofort der erkenntnistheoretische Vorbehalt gegen solche metaphysische Wesensschau: „*Ad accurate autem definiendum Deum, Dei ipsius logica fuerit opus. Dei siquidem antica illa facies et gloria, i. e. essentialis majestas, est homini imperscrutabilis et incomprehensibilis, postica tantum ex effectis et adjunctis homini cernuntur . . . Definitur igitur Deus, ut ab hominibus potest: Deus Abrahami,*

³⁴ Zitat bei K. Reuter, a.a.O. S. 32.

³⁵ Diese Art Glaubenspsychologie findet sich wieder bei Arminius, der den Glauben eine „*suasio moralis*“ nannte, und bei Camero und Amyraut, die von einer „*persuasio moralis*“ sprachen.

Deus Isaaci, Deus Jacobi“.³⁶ Dieser letztgenannte Grundsatz besagt, daß allein die analytische Methode, von den Wirkungen auf die Ursachen, von der Ökonomie auf die Intention zu schließen, in der *theologia hominis* Raum habe. Die orthodoxen Lehren von der immanenten Trinität und den Dekreten Gottes erfuhren aus den ramistischen Kategorien eine folgenreiche Verwandlung. Denn diese empiristisch-analytische Methode brachte bei aller formellen Anerkennung einen neuen geschichtlichen Aspekt des Dogmas mit sich. Nicht aus einer objektiven Offenbarung, sondern allein aus dem menschlichen Erfahrungsbereich — *ex effectis et adjunctis* — kann auf Wesen und Willen Gottes geschlossen werden. In dieser ramistischen Erkenntnistheorie lagen die Ansätze zur historischen Beachtung der Zeit und Stufen im Offenbarwerden der göttlichen Wahrheit. Förderaltheologen und Heilsgeschichtler im 17. Jahrhundert waren zum überwiegenden Teil Ramisten oder hatten indirekt Anregungen aus den Hochburgen des Ramismus in Heidelberg und Herborn gewonnen.

Schon bei Ramus selbst findet sich eine ökonomische Trinitätslehre. Den wichtigsten Unterschied von Altem und Neuem Testament findet er in dem separaten und sukzessiven Offenbarwerden des Vaters in dem einen und des Sohnes im anderen: „*Deum Patrem Vetus Test. apertissime proposuit, Filium Deum obscurius indicavit. Loci tamen de Dei Filio non desunt, . . . sed in Novo Test. deitas Filii clarissima est*“.³⁷ Diese Auflösung der klassischen Trinitätslehre in die historische Darstellung ihrer Offenbarungsweisen hat Schule gemacht. Der Ramist *Amyraut* gelangte unter Berufung auf diese Erkenntnistheorie zu einer Trinitätshistorik neuer Art.³⁸ Spuren davon finden sich auch in der heilsgeschichtlichen Reich-Gottes-Theologie im 17. Jahrhundert. Weiter gibt sich der neuartige geschichtliche Sinn bei Ramus kund, wenn er ungeachtet aller üblichen dogmatischen Konstruktionen die Heilsgeschichte im Alten und Neuen Testament in der Form einer einfachen aufsteigenden Linie darstellen kann. Das Kardinaldogma seiner Theologie: Die Unsterblichkeit der Seele findet er im Alten Testament weniger klar demonstriert, da sich Segen und Fluch hier noch auf das irdische sterbliche Leben beziehen; „*toto Novo Test. amplissime et clarissime immortalitas animorum asserit*“.³⁹ Der ganze Unterschied der beiden Testamente ist für ihn mithin ein quantitativer, sowohl was den Umfang der Berufung als auch was die Klarheit der Offenbarung angeht.⁴⁰

Es liegen zuletzt in der Anwendung ramistischer Kategorien Ansätze zu einer neuen offenbarungspositivistischen Behandlung der Prädestina-

³⁶ *Comm. de Rel. S. 15.* Ebenso auch S. 33: „*Persona Dei Patris utcunque non ex antica facie, sed ex postica tergo, nec ex ipsa essentia, sed ex effectis et adjunctis definita et distincta est*“. Man ist erinnert an Pascals Erkenntnis im „*Memorial*“.

³⁷ *Comm. de Rel. S. 34.*

³⁸ Vgl. Moltmann, *Prädestination und Heilsgeschichte bei M. Amyraut*, ZKG 4. F. III Bd. 65 H. 3, S. 289 f.

³⁹ *Comm. de Rel. S. 35.*

⁴⁰ *Comm. de Rel. S. 8:* „*Quapropter veteris novique testamenti differentia tota est in amplitudine, tum vocationis, tum perspicuitatis*“. Beide Bücher enthalten die eine himmlische Regel „*quo beata vita dirigatur et conformetur*“.

tionslehre. Ramus versuchte, dem Schulstreit reformierter Theologie um Partikularismus und Universalismus der Gnade dadurch zu entgehen, daß er feststellt: 1. die Schrift sagt beides: aus dem Mandat Christi wird aller Kreatur das Evangelium gepredigt; dennoch ist auch die paulinische Sentenz richtig über die Gefäße, die Gott zum Verderben bestimmt hat. 2. Wir glauben, daß beide Sätze, die in der Schwachheit menschlichen Erkenntnisvermögens widersprüchlich erscheinen, im göttlichen Urteil kongruieren. Es bleibt dem Menschen an dieser Stelle nur der Vorbehalt der „docta ignorantia“ der „christlichen Philosophie“, die Ramus Röm. 11,33 ff. wiederzufinden glaubt und empfehlend preist.⁴¹

Das entspricht übrigens dem methodischen Ansatz Calvins. Auch Calvin pflegte bei widersprechenden biblischen Aussagen zu einem dogmatischen Locus zurückhaltende Offenbarungstheologie zu treiben. Bei den nicht-harmonisierbaren Aussagen der Schrift über die Prädestination finden wir bei Calvin den für ihn typischen Hinweis auf den nicht auflösbaren Anthropomorphismus der Offenbarung in der Schrift, in der sich Gott „ad sensum nostrum“ akkommodiere.⁴² Beza hat diesen methodischen Ansatz Calvins nicht durchgehalten. Sein System der Dekrete Gottes ist eine einseitige Systematisierung der komplexen Sicht Calvins von der Prädestination. Ramus hat dagegen auf seine Art Calvins genuine Anschauungsweise wieder zur Geltung gebracht und für die antibezaistische Calvintradition fruchtbar gemacht.

6. *Der Streit zwischen Beza und Ramus über den Substanzbegriff in der Abendmahlslehre*

Auf der französischen Nationalsynode zu La Rochelle 1571 waren von Ramus und seinen zwinglianischen Freunden Cappellus, Morellius und anderen Deputierten der Isle de France folgende Reformvorschläge auf die Tagesordnung gebracht worden:⁴³

1. In Art. 36 der Confessio Gallicana ist der zur Bezeichnung der personalen Gegenwart Christi im Abendmahl verwandte scholastische Begriff der „Substanz“ zu eliminieren. Nicht weniger ist dieser Begriff, der zu unendlichen Streitigkeiten in der Kirche Anlaß gegeben hat, aus Katechismus und Liturgie zu beseitigen.

2. Die Disziplinargewalt in der Gemeinde, das *judicium doctrinae*, *electio* und *depositio* der Prediger und das Exkommunikationsrecht sind in die Hände eines „demokratischen Kirchenregimentes“ zu legen, dergestalt, daß eine Versammlung aller Familienhäupter der Gemeinde die letzten Entscheidungen fällt. Sie ist auf keinen Fall exklusives Recht der von Beza angestrebten Pastoralaristokratie.

⁴¹ Comm. de Religione Christ. S. 33 ff.

⁴² Vgl. H. Otten, Calvins theologische Anschauung von der Prädestination, 1938, S. 28, S. 86 ff.

⁴³ Texte bei Aymon, Tous les synodes nationaux des églises réformées de France, 1710, I., S. 122 ff.

3. Es ist nach 1. Kor. 14 die „freie Prophetie“ auch den nicht-beamteten Privatpersonen in der Gemeinde zu gestatten.

Die genannten Programmpunkte waren, obwohl sie nicht ohne Vorbild in der reformierten Tradition waren, so revolutionär für die Genfer Orthodoxie, daß Beza die Leitung der Synode persönlich übernahm und in einer großangelegten Eröffnungsrede diese Forderungen den Irrtümern der „transylvanischen und polnischen Häretiker“ gleichstellte, die in der Christologie die „Blasphemien“ der Samosatener, Arianer und Antitrinitarier erneuerten. Ramus selbst schrieb an Bullinger,⁴⁴ nach der Verdammung der Häretiker Gentile, David Joris und Blandrata habe man auch diejenigen dazu gezählt, die die *disciplina Ecclesiastica* reformieren oder sie mit den Rechtsbefugnissen der Zivilbehörde vermischen wollten, und diejenigen, die in der Abendmahlslehre die Substanzvokabel nicht zulassen wollten. Beza habe absichtlich die Auffassungen der Ramisten und Zürcher zu den italienischen Häresien gezählt, um beide zusammen zu vernichten.⁴⁵ Beza dagegen verteidigte Bullinger gegenüber seine Entscheidung mit dem Nachweis der Beziehungen und Analogien, die zwischen den Lehren des französischen Philosophen und denjenigen der Italiener in der Gemeinde Lyon bestünden. Was Ramus verlange, das habe schon Alemanni, der „turbator Lugdunensis Ecclesiae“, 1567 gefordert.⁴⁶ Mit diesem überzogenen Angriff auf Gegner, die Beza hinter den Antragstellern nur vermuten konnte, präjudizierte er die Entscheidung der Synode. Um so schwieriger war es ein Jahr später nach der Synode zu Nîmes, die schwer angeschlagene Kirchengemeinschaft mit den betroffenen Zürchern wiederaufzurichten und die Synodalentscheidung ihnen gegenüber abzuschwächen.

Im Hintergrund der ramistischen Auseinandersetzungen auf der Synode zu La Rochelle stand auf der anderen Seite Erastus mit seinen staatskirchlichen Thesen, die ein Prediger aus Bordeaux vortrug. Die Synode beauftragte Beza, die Entgegnung der französischen Kirche auf Erasts „*Explicatio*“ zu verfassen (Aymon, a.a.O. I, S. 98). Beza kam diesem Auftrag nach mit seinem „*Tractatus pius ac moderatus de vera Excommunicatione et christiano Præbyterio*“ (Genf 1590). Er fühlte sich vom Staatskirchentum des Erastus und vom Demokratismus des Ramus als von zwei Seiten und zwei Verirrungen der Zürcher Theologie angegriffen und war deshalb bemüht, die Zürcher Autoritäten Bullinger und Gualter von beiden zu trennen.

a) Die Ramistische Abendmahlslehre

Ramus behandelt die Abendmahlslehre im 4. Buch seiner Kommentare unter dem Aspekt „*de fidei actionibus in sacramentis*“. Er stellt damit

⁴⁴ Ramus an Bullinger, 1. Sept. 1571, STA Zürich E II 381, 1300/01, abgedr. bei Waddington, a.a.O. S. 435.

⁴⁵ Ramus an Bullinger, 3. März 1572, STA Zürich E II 381, 1328, abgedr. bei Waddington, a.a.O. S. 438.

⁴⁶ Beza an Bullinger, 13. Nov. 1571, STA Zürich, E II 381, 1304/09. Über Alemanni und die italienische Gemeinde in Lyon vgl. Cantimori, a.a.O. S. 258 ff.

vornehmlich die applikative und also subjektive Seite des Sakramentes heraus. Zwar nennt er das Sakrament ein „Gnadenzeichen“ Gottes und ein „Pflicht- und Bekenntniszeichen“ des Menschen, doch der Hauptgesichtspunkt bleibt, daß das Sakrament eine „publica fidei actio“ der Gemeinde sei:⁴⁷ „Coena est sacramentum, quo actis Deo gratiis pane et vino utimur ad profitendum nos Christi corpore crucifixo sanguineque fuso in aeternam vitam sustentari . . . Coena iteratur, quia educatio est Christianismi, et alimento saepius iterato vivimus.“ Die Frage: Quid est? — wird nur sehr kurz behandelt. Die Frage: Quis finis? — wird dagegen in aller Breite abgehandelt. Das ist typisch für die ramistische Behandlung der Abendmahlslehre. Nicht was das Sakrament sei, sondern wozu es diene, müsse gefragt werden, behauptete der Ramist *Piscator*, um mit dieser veränderten Fragestellung dem Streit um die Substanz der Sakramentsgabe zu entgehen.⁴⁸ Ramus selbst gibt zwei Ziele an: 1. die „commemoratio Christi beneficii“ als „actio gratiarum“, 2. die „communicatio beneficii mortis Christi, i. e. participatio fructus crucis ipsius“.⁴⁹ Das bezeichnete Gut ist „der für uns gekreuzigte Leib und das für uns vergossene Blut Christi“, also das Werk Christi, nicht seine Person. Diese Wendung von der Sache zu ihrer Wirkung, von der Person zu ihrem Werk, von der Substanz zu ihrer Relation ist typisches Merkmal ramistischen Denkens. Nicht Christus in Person, sondern sein Satisfaktionswerk ist Quelle des Heils. Es entsteht daher im Abendmahl keine substantielle Christugemeinschaft, weder realiter noch spiritualiter, sondern nur eine Assoziation der Affekte und eine Konsoziation zwischen Christi Willen und Werk und dem Willen und Werk der Gläubigen. Es entspringt für die Gemeinde aus dem Abendmahl in erster Linie eine ethische Verpflichtung: nicht eine conjunctio substantialis, sondern eine conjunctio per solam fidem. „Fides“ aber bedeutet für Ramus, wie gezeigt, das „bene vivere“. Oder, um es mit den Worten des Basler Ramisten *Polanus* zu sagen: „Non usque ad consubstantialitatem Christi, sed usque ad societatem germanissimam ejus haec unitas pervenit . . . Solus quippe Filius Patri consubstantialis; nostra vero ipsius conjunctio nec miscat personas, nec unit substantias, sed affectus consociat et confoederat voluntates“.⁵⁰ Der Ramist *Piscator* nannte die im Abendmahl bezeichnete Christugemeinschaft die „mutua Christi et fidelium obligatio ad sese mutuo amandum“; „hinc autem porro sequitur, unionem hanc non recte dici substantialem, quippe quum per eam non

⁴⁷ Comm. de Rel. S. 264 ff.

⁴⁸ Vgl. *Piscators* Gutachten im Bremischen Naso-Streit 1584—88, wo Joseph Naso die ramistische Abendmahlslehre gegen die melanchthonische Christoph Pezels behauptete. Bos, a.a.O. S. 150 ff. Sudhoff, a.a.O. S. 511 ff.

⁴⁹ Comm. de Rel. S. 290 ff. S. 312 heißt es sogar polemisch: „Educatio igitur per coenam fidei tantum et spiritus erit, nec ullam corporalem Christi praesentiam iterum requiret“.

⁵⁰ Mscr. Kirchenarchiv Basel a 11. Vgl. M. Geiger, die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie, 1952, S. 361. Vf. dieser Zuschrift Basler Theologen an die frz. Nationalsynode zu Gap 1603 ist mit Wahrscheinlichkeit *Polanus*.

uniuntur substantiae plures in unam, sed tantum personarum diversarum animi“.⁵¹

An drei Stellen trägt diese Abendmahlslehre typische, wenn auch vergrößerte, zwinglianische Züge: 1. das Sakrament ist eine Aktion des Glaubens und der Gemeinde; 2. die bezeichnete Sache ist das Werk und die Frucht seines Todes, nicht die Person Christi; 3. die im Sakrament dargestellte Christusgemeinschaft ist eine unmystische, weder physische noch metaphysische, sondern ausschließlich ethische Konsoziation. Diese drei Züge finden sich bei allen ramistischen Zwinglianern wieder. Sie sind föderal-theologisch weiter ausgebildet bei *Piscator* in Herborn und durch seinen umstrittenen Schüler *Joseph Naso* in Bremen 1584—1588 noch einmal in einer viel umfassenderen Weise als bei Ramus zum Streitobjekt der reformierten Kirchen von Bremen bis Genf geworden.⁵²

Noch stärker hat jedoch die ramistische Methode, an die Stelle der aristotelischen Metaphysik die rhetorische Dialektik zu setzen, auf den Zwinglianismus gewirkt. Bei Bullinger, Gualter und Molanus finden wir, daß Zwinglis tropische, metonymische Deutung der Einsetzungsworte mit den Mitteln der neuen ramistischen Rhetorik unterbaut und gerechtfertigt wird. Ihre polemische Spitze erreichte die zwinglianisch-ramistische Abendmahlslehre von daher in der schroffen Ablehnung des Substanzbegriffes zur Bezeichnung der personalen Gegenwart Christi im Sakrament. Die Formulierung der Gegenwart Christi mit den metaphysischen Begriffen der aristotelischen Scholastik erfuhr aus diesen Kreisen ramistischer Theologen eine grundsätzliche Verurteilung; denn man glaubte, darin einen Rückfall in die sowohl reformatorisch als auch reformhumanistisch überwundene Scholastik und einen Abfall von der wahren biblischen Theologie sehen zu müssen. So schrieb *Gualter* 1576 an *Ewich*, Bremen: „Ego simpliciter loquendi, non probare eos, qui novas phrases in Ecclesiam invehunt, quae interpretatione opus habeant, quam neque proponere comode omnes possunt neque intelligere. Et D. Bullingeri iudicium adduxi, quae saepe solitus fuit dicere, Essentiam, Substantiam, Essentialiter, Substantialiter, Realiter et quae his similia sunt, esse vocabula Ecclesiae fatalia, quae omnibus saeculis dissentionibus materiam praebuerint“.⁵³

Während Beza in den Unionsverhandlungen, die er für die bedrängte französische Kirche an den westdeutschen lutherischen Fürstenhöfen und Universitäten unternahm, den Substanzbegriff unaufgebar brauchte, fiel ihm in dieser Frage unablässig ein Dissensus Tigurinus in den Rücken.

Noch stürmischer als von den Zwinglianern wurde die Polemik gegen den Substanzbegriff der Genfer Orthodoxie und der *Confessio Gallicana* von

⁵¹ Thes. theol. I. Loc. XIII. Vgl. Bos, a.a.O. S. 162 Anm. 43.

⁵² Naso, *Historia des Abendmahls und fürnehmlich der Wort, welche Christus in Einsetzung desselben geredet, durch sich selbst und andere Schrift gründlich und eigentlich erklärt*, Bremen 1587.

⁵³ STA Zürich E II 382, S. 918, 1. Dieses Votum ist um so interessanter, als Bullinger sich in öffentlichen Erklärungen sonst zurückhaltend dem calvinischen Wortlaut des *Consensus Tigurinus* anzupassen pflegte.

den italienischen Häretikern geführt. Die 1575 von Beza veröffentlichte Briefsammlung⁵⁴ ist ganz bewußt bemüht, die tatsächlich vorhandenen Parallelen herauszustellen. Die warnende Erklärung, die Beza nach der Synode zu Nîmes am 17. Mai 1572 an die Zürcher richtete, rekuriert wörtlich auf seinen Brief vom 2. Juni 1566 gegen Alemanni in Lyon.⁵⁵ Bei Alemanni fand Beza die ramistische These radikal ausgemünzt, daß im Abendmahl nicht Christus in Person, sondern lediglich „merita et fructus mortis Christi“ bezeugt würden. Befragt über die res sacramenti weiß Alemanni nur über ihre Frucht und ihren Effekt Auskunft zu geben und zwar in der Weise, daß er behauptet, es sei absurd, den Leib Christi eine res sacramenti zu nennen, „ex quo nihil nisi dona et merita Christi percipiamus“.⁵⁶

b) Bezas Anschauung vom Abendmahl

Was verstand Beza unter der „substantia Christi“? —

Er schreibt erklärend an die Zürcher, unter der „substantia Christi“ sei „Christus ipse“ oder „Christus totus“ zu verstehen. Die Synodalartikel von La Rochelle setzten noch deutlicher den Begriff der „Person“ ein. „Christus in Person“ ist das bezeichnete Gut im Abendmahl. Seine Wohltaten sind nicht zu trennen von der personalen, und das heißt: von seiner substantiellen Gegenwart. Nicht nur die Frucht seines Sterbens, sondern er selbst in Person ist Gabe des Sakramentes und wird vom Glauben ergriffen. Es entsteht daher nicht nur eine ethische, sondern eine ausgesprochen „personale Christusgemeinschaft“. Sie ist das „grand Mystere surnaturel et incomprehensible de l'operation réelle et très-efficace de Jesus-Christi en nous“⁵⁷ oder, wie Beza sagen kann, das „mysterium mysticae concorporationis“.⁵⁸ Es ist die Gemeinschaft mit der vita coelestis Christi im status exaltationis, in der die Lebenskraft der Gottheit Christi in seine menschliche Natur, der die Gläubigen eingepflanzt werden, hineinfließt und sie mit Christus zu einem „Leben“ und einer „Substanz“ verbindet. Keineswegs ist sie nur die Teilhabe an der Frucht des Leidens und Sterbens Christi im status exinanitionis, wie es Ramisten vertreten konnten.

c) Welche der beiden Anschauungen konnte sich auf Calvin berufen?

Bekanntlich hat Calvin — hier Melanchthons Benefizienzchristologie der Loci von 1521 folgend — in der Institution 1536 den Substanzbegriff abgelehnt, um das „pro nobis“ der beneficia Christi zu betonen: „Docendi causa dicimus vere et efficaciter exhiberi (scil. corpus et sang. Christi), non

⁵⁴ Epistolarum theologiarum Th. Bezae liber unus, Genf 1575.

⁵⁵ Beide Briefe Nr. 5 und Nr. 65 sind in den nachfolgenden Streitigkeiten in Bremen und in der Pfalz von Calvinisten immer wieder den ramistischen Zwingliern vorgehalten worden.

⁵⁶ Cantimori, a.a.O. S. 258.

⁵⁷ Aymon, a.a.O. S. 100 f.

⁵⁸ So z. B. in einem Brief an Piscator vom 17. Dez. 1588, in: Clarorum virorum epistolae CXVII e bibliothecae Gothanae autographis cum praef. Ern. Sal. Cypriani, Leipzig 1714, Nr. XXXIV.

autem naturaliter. Quod scilicet significamus, non substantiam ipsam corporis, seu verum et naturale Christi corpus illic dari: sed omnia, quae in suo corpore nobis beneficia Christi praestitit“.⁵⁹ Niesel⁶⁰ hält mit Recht die Meinung für irrig, Calvin habe sich erst später dem Substanzbegriff zugewendet als einem Zugeständnis an die Lutheraner. Schon in der ersten Ausgabe der *Institutio* 1536 findet sich der Satz: „Quod accipere jubet, significat nostrum esse: quod manducare jubet, significat unam nobiscum substantiam fieri“.⁶¹ Calvin lehnte den Substanzbegriff ab, wenn er, wie etwa bei dem Lutheraner Westphal, zur Begründung der „localis substantiae inclusio“ gebraucht wurde. Er brauchte ihn hingegen selber, um auszudrücken, daß es nicht die beneficia allein sind, sondern „Christus in Person“, dessen der Gläubige teilhaftig wird: „Materiam aut substantiam voco Christum cum sua morte et resurrectione“, so lautet die Definition in der *Institutio* 1559.⁶² Christusgemeinschaft ist für Calvin nicht nur die Annahme des rechtfertigenden Opfers Christi oder die partiell seelische Vereinigung mit dem Geiste Christi, viel mehr erhalten die Glaubenden Christus als „substance et fondement de tout“. Beza denkt zweifellos legitim calvinisch, wenn er den Substanzbegriff zur Bezeichnung der personalen Realpräsenz Christi verwendet, mit der das „extra nos“ als terminus a quo der Rechtfertigung und aller Benefizien Christi gegen subjektivistische Auflösungen gewahrt wird.⁶³ Er ist jedoch im Unrecht, wenn er nicht ohne beabsichtigte Zweideutigkeiten den Lutheranern in Unionsverhandlungen damit entgegen kommen zu können glaubte.⁶⁴

Der ramistische Streit zeigt auf der anderen Seite offensichtlich, daß trotz des offiziellen Consensus Tigurinus von 1549 ein faktischer Dissensus Tigurinus von der Genfer Abendmahlsauffassung unüberwindlich bestehen blieb. Durch den großen Herborner Ramisten *Piscator* wurde 15 Jahre später der ganze Streit noch einmal aufgerollt und die ramistische Abendmahlslehre auf föderaltheologischer Grundlage noch einmal gegen Bezas Orthodoxie behauptet. Noch die französische Nationalsynode zu Gap 1603 sah sich genötigt, die Synodalsentscheidung von La Rochelle gegen Einwendungen der Herborner, der Basler und der Zürcher Theologen zu verteidigen: „Les mots de Substance, et de Nourrir, demeureront au 36. Article suivant ce qui en a été resolu aux Synodes Nationaux de la Rochelle, l’an 1571, et

⁵⁹ Op. Sel. I, S. 142 f.

⁶⁰ Niesel, *Calvins Lehre vom Abendmahl*, 1930, S. 50 ff.

⁶¹ Op. Sel. I, S. 137, 13.

⁶² Inst. 1559, IV, 17, 11.

⁶³ Gegen den Ramisten *Naso* formulierte das Emdener Ministerium unter *Menso Alting* folgendes dictum: „Foedus docet sine mediatore, sacrificium absque sacerdote, justitiam promittit et justificantem negat, imaginatur corpus crucifixum sine substantia, sine qualitate, sine quantitate“. In: *Embdanae Ministerii literae postremae*, Bremen 1588.

⁶⁴ So namentlich in der „confessio de coena“, die 1557 den Lutheranern angeboten wurde (Corp. Ref. XVI, S. 469 ff.).

de Nîmes l'an 1572⁶⁵. Auch in der Pfalz vertraten *Scultetus* und *Pitiscus* den ramistischen Standpunkt gegen Pareus und seine Kollegen. Hier unterdrückte eine kurfürstliche Anordnung, die beiden Seiten Schweigen auflegte, den schwelenden Konflikt.⁶⁶

✠ *Der Streit um die disciplina Ecclesiastica zwischen Beza und Ramus*

Der zweite Reformvorschlag, verhandelt auf der Synode zu Nîmes 1572, betraf den 3. und 7. Artikel der Discipline Ecclesiastique. Ramus und seine Freunde machten alle Anstrengungen, den französischen Gemeinden eine „demokratische“ Verfassung zu geben.⁶⁷ Sie verlangten, daß die Schlüsselgewalt nicht allein dem Ministerium der Prediger und den Konsistorien überantwortet werde. Diese Instanzen hätten nur das Recht, den ersten Beschluß zu fassen und das erste Urteil abzugeben. Alsdann aber bedürfe es der Zustimmung des ganzen Kirchenvolkes. Ein Gesetz könne erst dann rechtskräftig werden, wenn die Häupter der Familien ihre Zustimmung ab-

⁶⁵ Aymon, a.a.O. II, S. 257 ff. Die Synode behandelte im „examen de la confession de Foi“ 1. Piscators Lehre von der Nicht-anrechnung des aktiven Gehorsams Christi, 2. Art. 31, die Antichristweissagung und ihre aktuelle Erfüllung im römischen Papsttum betreffend, 3. den angefochtenen Substanzbegriff. In der „revision de la Discipline Ecclesiastique“ handelte sie „sur l'Article 4 du Chapitre 1. La Province de l'Isle de France sera exhortée d'observer soigneusement cet Article pour l'Electio[n] et la Reception des Pasteurs, comme aussi de leur imposer publiquement les mains, en la presence du peuple, et non pas dans les Consistoires ou Colloques; et cette exhortation sera commune à toutes les Provinces“.

⁶⁶ Vgl. Tholuck, a.a.O. II, S. 360 ff., mit folgendem Zitat aus einem Brief des Scultetus: „In coena esse solum *μνημόσυνον* ἢ *ἀνάμνησιν* corporis Christi crucifixi jamque in coelis ad dextram patris collocati, atque aequum absurdam esse, rem corpoream percipi spiritualiter quam rem spiritualement corporaliter. Res ea ad Electorem delata et utriusque parti silentium injunctum, qua publice qua privatim ad alios“ (aus Collect. Simmleriana, Mscr. Vol. III, 1603—1605).

⁶⁷ Aymon, a.a.O. I, S. 122: „Et pour ce qui est de Propositions que Messieurs Ramus, Morellius, Bergeron et autres, ont avancées, 1. Touchant la Decision des Point de Doctrine; 2. Touchant l'Electio[n] et Deposition des Ministres; Touchant l'Excommunication hors de l'Eglises et de Reconciliation et Reception à l'Eglise; Touchant les Propheties, pas une de ces Propositions ne sera reçue parmi nous, parcequ'elles ne sont d'une pas fondées sur la parole de Dieu et qu'elles sont d'une consequence très-dangereuse pour l'eglise, comme il a été verifié et prouvé en presence de ce Synode, où l'on examina et discuta fort exactement tout ce qui étoit contenu dans les livres de Ramus, Morellius et du Rosier“. Schon 1562, also wenige Jahre nach der Aufstellung der „Discipline“ durch die erste französische Nationalsynode in Paris (1559), hatte *Morellius* diese Genfische Kirchenordnung bekämpft und ein allgemeines Wahlrecht in der Gemeinde gefordert („Traité de la discipline et police chrétienne“, 1562). Er hatte in Anton de la Roche Chandon einen überlegenen orthodoxen Gegner gefunden, der die dritte Nationalsynode zu Orleans 1562 (Aymon, a.a.O. I, S. 29) zur Verurteilung jener Ansichten zu bewegen vermochte und 1566 gegen Morellius die vielgelesene Schrift „Confirmation de la discipline ecclesiastique observée ez églises reformées de France“ veröffentlichte. Über Morellis Schicksal vgl. G. V. Lehler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, 1854, S. 78 ff. Das frühe Datum des Streites um Morellius würde auf einen frühen und vermutlich vorcalvinistischen Ursprung der Gedanken Morellis und Ramus' schließen lassen.

gegeben hätten. Dabei hatte man nicht die normale Geschäftsführung durch den Senat (Konsistorium) im Auge, sondern nur die schweren, öffentlichen Fälle, wie die Entscheidung über Lehre und Disziplin, über Einsetzung und Absetzung der Prediger, Exkommunikation und Wiederaufnahme von Gemeindegliedern. Ramus selbst verstand diesen Vorschlag als die rechte Fortsetzung und Auslegung der *Discipline* von 1559.⁶⁸ Er behauptete, die Kirchendisziplin sei bis 1571 stets von einem „senatus compositus“, bestehend aus Predigern, Ältesten und Diakonen — nach Anweisung Calvins — ausgeübt worden, während man in den genannten schweren Fällen immer die Zustimmung des ganzen Kirchenvolkes eingeholt habe. Erst von der Synode La Rochelle sei nach Maßgabe Bezas die Kirchendisziplin in die Hände des Ministeriums gelegt und seien Älteste und Diakone vom Senat ausgeschlossen worden. Man habe allein den Predigern das Recht aus Lehr- und Disziplinentatscheidungen zugesprochen ohne Rücksicht auf die Zustimmung der Gemeindeglieder, „ut propemodum Genevae fieri solet“.⁶⁹ Das sei die Pastoraloligarchie Bezas, die eine neue papistische Tyrannei in der Kirche aufrichte. Nicht die Kirchenzucht an sich griff Ramus an, sondern ihre einseitige Beschränkung auf die Instanz der „venerable compagnie des Pasteurs“, und fand bei diesem Angriff das Einverständnis der Zwinglianer und Humanisten in Frankreich und der Autoritäten in Zürich. Ob allerdings schon dieses Ansinnen als eine Fortführung der „rationalistischen und egalitären Haltung“ der Täufer und der häretischen Italiener (Cantimori, a.a.O. S. 257) zu werten ist, ist mir zweifelhaft. Immerhin trat Ramus für eine demokratische Laienkirche ein und bekämpfte Bezas pastoralaristokratischen Kirchenbegriff als Despotie und Tyrannis — ein Vorwurf gegen das Haupt der calvinistischen Orthodoxie übrigens, der sich in Frankreich lange gehalten hat. Noch bei *John Camero*, dem Ramisten und Begründer der philanthropischen Calvinismus der Schule von Saumur, findet sich derselbe Vorwurf gegen die Intoleranz des Genfers, womit nicht nur dessen persönliche Art, sondern auch die von ihm angestrebte Kirchenverfassung gemeint ist. Bei Camero und den Saumurern kam der bei Ramus und Morellius verurteilte „Demokratismus“ wieder zum Vorschein und wurde hier zu einer Vorform aufklärerischer Toleranz und Gewissensfreiheit.

Beza muß gespürt haben, wie hier, ähnlich dem Angriff auf den Substanzbegriff in der Abendmahlslehre, der objektive Boden der Kirche bedroht war. Er befürchtete zu Recht, daß mit einer solchen Demokratisierung der Gemeinden der Anarchie jeder Schwärmerie die Tür geöffnet

⁶⁸ Ramus an Bullinger, 1. Sept. 1571 (abgedr. bei Waddington, a.a.O. S. 433 f.): „Thesis est non de quotidianis et ordinariis causis (quae senatui sine controversia conceduntur et committuntur), sed de publicis illis in decisione doctrinae et disciplinae, in electione et destitutione, in excommunicatione et absoluteione, utrum primo sit Ecclesiae senatus approbare, an contra (sicut adhuc in Francia factum est) primo sit separati senatus statuere, deinde reliqui populi quid statutum sit edoceri, non ut iudicet, sed assentiatur, si probet: secus, ut intercedat, et tamen senatus de hac ipsa intercessione iudicet“. Vgl. auch die Darstellung, die P. Bayle, Dictionnaire, Art. „Ramus“, gibt.

⁶⁹ ebd. Waddington, a.a.O. S. 434.

werde.⁷⁰ Es spricht aus seiner Haltung die lange Geschichte der Ketzerprozesse und der Kämpfe um Freiheit und Selbständigkeit der Kirche gegenüber den städtischen Instanzen in Genf. Die von Ramus empfohlene Ochlokratie hatte man in Genf gerade überwunden. Die „venerable compagnie des Pasteurs“ mußte sich nicht nur dem heimatlichen Stadtstaat, sondern dem gesamten europäischen Calvinismus verantwortlich. Allein eine pastoralaristokratische Kirchenverfassung, wie sie in Genf nach diesen Kämpfen entstanden war, hatte die Stadt gegen alle inneren nationalkirchlichen Verengungen zu einem Zentrum des europäischen Calvinismus gemacht. Das tiefe Mißtrauen gegen das sog. Laienelement in der Kirche, das wir in Bezas Vorstellungen und Entscheidungen immer wieder antreffen, war also nicht unbegründet.⁷¹

Dennoch kann man nicht sagen, daß Beza den Grundsätzen Calvins an dieser Stelle wortgetreu gefolgt wäre. Calvin sah Inst. 1559, IV, 3, 15 eine Gemeindevahl unter Aufsicht der compagnie des pasteurs bzw. eine Präsentation durch die Pfarrerschaft und eine Approbation aus dem consensus des ganzen Volkes vor.⁷² Bezas aristokratische Verfassung brachte demnach nur eine Seite der calvinischen Sicht zur Geltung, wenn er die Pfarrwahl ausschließlich als Cooptation der Predigerschaft verstehen und durchsetzen wollte.

Sein Kampf gegen Ramus macht eigentlich hinreichend klar, daß von einer „demokratischen Kirchenverfassung“ im Calvinismus, wenigestens in der Genfer Orthodoxie, nicht geredet werden kann. Doch wird die gegen-

⁷⁰ In ähnlicher Bedrängnis fühlte sich der Dillenburger Theologenkonvent 1582, als Graf Johann d. Ält. die Middelburger Kirchenordnung und Presbyterien, die Pfarrwahl und Kirchenzucht zu üben hätten, einführen wollte. Hier verlangte der Ramist Piscator von der Obrigkeit die Wahrnehmung ihres kirchlichen Amtes, damit nichtkontrollierbare Häresien verhindert würden: „Nam quum Ecclesia habet magistratum Christianum et domesticum fidei: jus vocandi ministros penes illum est. Quum vero Ecclesia talem magistratum non habet: tum jus illud pertinet ad ipsum Ecclesiae coetum, ac imprimis ad collegium seniorum“ (Aphorismi XIX u. XX).

⁷¹ Bezas Vorwurf gegen Ramus findet sich zusammengefaßt in einem Brief an Bullinger vom 1. Juli 1572 (Epp. Bezae LXVIII, S. 289 ff.): „Pseudodialecticus ille, quem ὄζον ἄρηος, jampridem docti multi cognominarunt, contentionem non parvam excitavit de tota Ecclesiastica εὐταξία, quam inquit Democratiam esse oportere, non Aristocratiam, sola προβουλευματα presbyterio relinquens. At ille nescio quae adeo Christianum populum somnians ut semper a Spiritu Sancto regatur, solaque προβουλευματα presbyterio reliquens, nihil vult ratu haberi nisi praesens populus rogatis expressisque suffragiis decrevit, quod ni fiat, clamitat Oligarchiam ac Tyrannidem inveni in Ecclesia, nihil interea Ochlocratiam reformidam, in qua nimirum ipse et ejus similes dominantur. Contendunt iidem quibusvis etiam ιδιώταις prophetandi partes in Ecclesia concedas, huc detorto Pauli loco ex. Cap. prior ad Cor. 14“.

⁷² Inst. IV, 3, 15: „Queritur nunc a totane ecclesia elegi debeat minister, an a collegis tantum et senioribus, . . . an vero unius auctoritate constitui possit . . . Habemus ergo esse hanc ex verbo Dei legitimam ministri vocationem, ubi ex populi consensu et approbatione creantur, qui visi fuerint idonei. Praeesse autem electioni debere alios pastores, ne quid vel per levitatem, vel per mala studia, vel per tumultum a multitudine peccetur“.

teilige These, die Pufendorf aufgebracht hat,⁷³ die Hundeshagen verbreitet hat⁷⁴ und die zuletzt noch Delektat vertrat,⁷⁵ immer noch angetroffen.

Der dritte Punkt, der Vorschlag, die „Prophetie“ auch für nicht-ordinierte Privatpersonen in der Kirche zuzulassen, stand für Beza und die Mehrzahl der Synodalen außerhalb jeder Diskussion. Hier zeigten sich im Ramus-Kreis Zürcher und vor allem *Laskische* Einflüsse;⁷⁶ denn das einzige greifbare Vorbild dafür war, abgesehen von der alten Zürcher Einrichtung der „Prophezei“, die Ordnung der Flüchtlings- und Fremdgemeinden, die Ramus in Frankfurt und in Heidelberg kennen gelernt hatte. Es ist erstaunlich, daß dieser dritte Vorschlag in der Literatur niemals erwähnt worden ist. Offensichtlich wurde er auf der Synode auch nicht ausführlich diskutiert. Weder im Protokoll noch in Bezas Briefen findet sich mehr darüber als die schlichte Erwähnung und die strikte Verwerfung.

Zusammenfassend läßt sich folgendes Bild von der Ekklesiologie des Ramus-Kreises gewinnen:

1. Ramus versuchte, die Zürcher stadtrepublikanischen Verhältnisse für die staatlich zum großen Teil bedrängten Gemeinden in Frankreich auszuwerten. In Zürich bestand die Identität zwischen Stadt- und Kirchengemeinde, zwischen Rat und Presbyterium. Hier wählte der Rat die Prediger, handhabte die Sittenzucht und sprach „anstatt der gemeinen kylchen“. In Zürich gab es auch die „prophezei“ als wöchentlich fortlaufende Bibelauslegung für die Gemeinde. Ramus war in seiner politischen Haltung „huguenot de religion“, nicht „huguenot d'Etat“, wie man Bezas Freunde nannte. Für ihn war, entsprechend der spätschwingerianischen Auffassung, die Gemeinde ein ausschließlich religiöser und geistiger Verband ohne politische Zielsetzung.

2. Die Zürcher kirchlichen Besonderheiten gegenüber der Genfer Ordnung mögen verbunden mit seiner theologischen Haltung sein erstes Leitbild gewesen sein. Sein Heidelberger Streit mit Erastus über die Disziplin zeigt jedoch, daß Ramus keineswegs der bekannten Entwicklung des Zürcher Kirchenbegriffs zum Staatskirchentum folgte, sondern auf der Linie der Laskischen Übersetzung der Zürcher Reformation auf die freien Flüchtlingsgemeinden anzutreffen ist, in denen jenes „demokratische Kirchenregiment“ und die „Prophezei“ für gläubige und geistbegabte Privatpersonen möglich war und geübt wurde. Ihre Ordnung entsprach am ehesten den wirklichen Verhältnissen, in denen sich die französischen protestantischen Gemeinden befanden. Ist diese These richtig, so haben wir bei Ramus, Morellius und ihren Anhängern eine eigentümliche Rückwirkung der Fremdgemeinden auf die französischen Heimatgemeinden vor uns.

⁷³ Dissert. Acad. select., Upsala 1677; de concordia verae politiae cum Rel. Christ. S. 455 ff.

⁷⁴ Calvinismus und staatsbürgerliche Freiheit, ed. Wyss, 1946.

⁷⁵ Ev. Theol. 1954, H. 11, S. 490 ff.

⁷⁶ Im französischen Gemeindeteil der Londoner Fremdgemeinde wurde auch Privatpersonen in der „Prophezei“ („collatie“; einer Art Bibelstunde) das Wort erteilt. Vgl. Dalton, Joh. a Lasco, 1881, S. 391 ff.

3. Für sich betrachtet finden wir in den genannten Vorschlägen den Versuch, das „allgemeine Priestertum“ der Gläubigen in einer neuen Gemeindeordnung zu realisieren. Die Genfische Kirchenordnung entsprach nicht den Hoffnungen der französischen Humanisten, die an die Stelle der kirchlichen Institution eine fortschreitende Belehrung und Erziehung des ganzen reifen Kirchenglaubenden setzen zu können glaubten. Der Begriff der „educatio“ spielt bei Ramus sowohl in der Abendmahlslehre als auch in der Ekklesiologie eine bestimmende Rolle. Die ramistischen Auflösungserscheinungen sind daher weniger von dogmatischer Häresie als vom pädagogischen Utopismus geprägt. Von der Utopie nämlich, das „goldene Zeitalter“⁷⁷ allgemeiner Bildung und Urteilsfähigkeit der Gläubigen müsse mit der Reformation von Luther über Calvin zu den Zwingliern angebrochen sein und müsse den institutionellen status der mittelalterlichen und der reformatorischen Kirchen antiquieren. Ähnlich dachte auch Castellio. Aus dieser Zukunftserwartung sind jene merkwürdigen Forderungen entstanden, deren Beza auf der Nationalsynode zu Nîmes angesichts der Verfolgungslage der französischen Kirche noch einmal Herr zu werden vermochte, die aber im 17. Jh. auf Drängen der Saumurer Theologen in der synodalen Praxis dennoch erfüllt worden sind.

8. *Die dogmengeschichtliche Bedeutung des Ramismus*

Dogmengeschichtlich betrachtet ist der Ramismus als Reaktion gegen die „aristotelische Scholastik“ der calvinistischen Orthodoxie zu verstehen, deren Urheber Beza ist.

Calvins Theologie war in allen Stücken eine lebendige komplexe Gedankenwelt, die weite theologische Spannungen durchzuhalten vermochte. Noch heute fällt es dem Forscher schwer, sie mit einem treffenden und zugleich umfassenden Begriff zu benennen. Sie widerstrebt jeder Systematisierung in einem Maße, daß J. Bohatec, einer ihrer besten Kenner, sie als eine „Theologie der Diagonale“ bezeichnen konnte. Bauke⁷⁸ charakterisiert sie so: „Calvin arbeitete in echt reformatorischer Loci-Methode. Element wird neben Element gesetzt und dialektisch verbunden, nicht logisch-deduktiv oder systematisch-konstruktiv. Es sind formale rhetorische Einheiten, nicht metaphysische Leit- und Folgesätze . . . Calvin ist kein spekulativer Metaphysiker sondern rationaler Empiriker, dialektischer Positivist und Psychologe (S. 42).“ „Methodisch ist er Pluralist“ (S. 44).

Die Theologie Bezas, seines besten Schülers, der jedoch nie über die Schülerschaft hinausgekommen ist, besaß die Kraft, solche Spannungen

⁷⁷ Comm. de Rel. S. 344: „Redeatur ad Apostolorum saeculum, coena sic administretur, ut ab illis administrata est, dissidii causa nulla supererit: tempora religionis illa vere aurea fuerunt, nostra autem vix ferrea dicere possumus. Redeamus ad Apostolorum saeculum, dissidii causa, quamobrem corporalis praesentiae thesis tam obstinate defendatur, diligentius exquisita penitusque perspecta, nulla prorsus e rebus ipsis apparebit . . .“

⁷⁸ H. Bauke, Die Probleme der Theologie Calvins, 1922, S. 32, S. 42, S. 44 f.

durchzuhalten, durchweg nicht mehr (O. Weber). Der Grund dafür ist zu suchen in der einlinigen Systematisierung, der er die Theologie Calvins mit Hilfe der aristotelischen Logik unterzog. Calvins Prädestinationslehre wurde bei Beza zur Dekretenlehre systematisiert. Erst dadurch wurde sie zum „Zentraldogma“ des orthodoxen Calvinismus. Calvins biblizistische Gemeindeordnung wurde bei ihm, wie der Streit mit Ramus beweist, zur grundsätzlichen Pastoralaristokratie. Calvins dynamische, realistische Widerstandsrechtserklärung wurde bei Beza zur naturrechtlich begründeten, monarchomachischen Ständestaatsutopie. Während endlich noch Calvins Abendmahlslehre im Consensus Tigurinus Bullinger und die Zürcher zu überzeugen vermochte, besaß diejenige Bezas diese Vielseitigkeit und Wendigkeit nicht mehr. Gegen Beza, nicht gegen Calvin, erhob sich fortwährend der genannte „Dissensus Tigurinus“. Allen nachreformatorischen Strömungen blieben damit in der Reaktion auf Bezas Verengungen immer wieder zwei Quellen offen: 1. der Rückgriff hinter Bezas Orthodoxie auf die nicht-systematisierbaren Elemente in Calvins Theologie, und 2. die Ausbeutung der von Beza ausgeschiedenen und unterdrückten theologischen Momente aus der zwinglianischen Tradition.

Der Ramismus bedeutete philosophisch und methodisch den empiristischen Gegenschlag gegen Bezas Aristotelisierung; denn er befreite die Theologie aus ihrer philosophischen Umklammerung und gab ein biblizistisches oder humanistisches Denken frei. Die Föderaltheologen in Heidelberg und Herborn, die aufgeklärten Heilsgeschichtlicher in Saumur, die frühen Pietisten um Perkins und Amesius haben die ramistische Dialektik benutzt, um eine antibezaistische Calvinsrenaissance zu betreiben oder um auf Elemente des vorreformatorischen Reformhumanismus bei Calvin zurückzugreifen. So konnte der Ramist *Olevian* gegen die prädestinarianische Dekretenlehre Bezas auf den „foedus“-Begriff bei Calvin und Budé zurückkommen. So konnte der Ramist *Amyraut* Calvins Offenbarungstheologie wieder aufnehmen und sie auf die Prädestinationslehre anwenden. So konnte endlich der Ramist *Amesius* Calvins Lebensbegriff und Budés Lebensphilosophie wieder entdecken, um gegen die scholastische Systematik die Theologie als die „Kunst des Lebens für Gott“ zu entwickeln. Bei allen Genannten bedeutete der Ramismus methodisch die Anwendung der Technik der praktischen Wissenschaften auf die Theologie, d. h. die Ausnutzung des sog. „analytischen Verfahrens“. Nicht Metaphysik, sondern Rhetorik und Empirismus wurden zum Instrument einer betontermaßen „biblischen Theologie“.

Der Ramismus bedeutete theologisch und also inhaltlich die Verwertung spätzwinglianischer Momente. Ramus selber war Zwinglianer. Ramisten, wie Piscator und Scultetus, wie Camero in Frankreich und Arminius in den Niederlanden, waren von der Zürcher Theologie nicht unbeeinflusst.

Der Ramismus war in seiner Negation 1. die christlich-platonische Überwindung des renaissancepaganistischen Aristotelismus, 2. die humanistische Überwindung der aristotelischen Scholastik. Er wurde in seiner Position

zur Grundlage für den calvinistischen Humanismus (Amyraut, Arminius, Wtenbogaert), für den calvinistischen Empirismus (Föderaltheologie und Puritanismus) und für den calvinistischen Pietismus (Perkins, Amesius). Er ist historisch betrachtet ein mindestens ebenso umfangreicher, in seiner Vielseitigkeit jedoch weitaus fruchtbarer Ansatz für die weitverzweigte Tradition des Calvinismus geworden, als es derjenige Bezas war. Er ist zwar nicht bei Ramus selbst, wohl aber bei den calvinistischen Ramisten, theologisch betrachtet, m. E. sogar die Grundlage für eine legitimere Wiedergabe der Theologie Calvins geworden, als sie Bezas Orthodoxie zu leisten vermochte.