

Das christologische Problem im Rahmen der Prädestinationslehre von Theodor Beza*

Von Johannes Dantine

Sosehr die Reformation und der Humanismus Kinder einer Zeit waren, sosehr beide Bewegungen personal wie sachlich miteinander verbunden waren, mußte sich doch bald ihre grundsätzliche Verschiedenheit herausstellen. Beiden ging es um den Durchbruch durch den Wust spätmittelalterlicher Spekulationen und Distinktionen zum klaren, ursprünglichen Wort Gottes. Dem Humanismus aber war letztlich die unmittelbare Begegnung mit dem ursprünglichen, echten Wort in seiner Einfachheit und Klarheit wichtig, der Reformation aber die unverbrüchliche Gewißheit der klaren Verheißung Gottes. Beide sahen ihre Aufgabe darin, in einer zerstörten, aufgesplitterten Welt eine neue Gesellschaft zu schaffen. Der Humanismus intendierte dabei aber eine nach der klassischen Tugendordnung gestaltete Gesellschaft, die Reformation hingegen die vom Hl. Geist geschaffene, unter dem Evangelium zusammengerufene Gemeinde. Beiden ging es um den Menschen, um den Trost des geängstigten und verschreckten Menschen. Der Humanismus wollte ihn befreien, indem er ihm von der Großartigkeit der eigenen Seele redete, die Reformation, indem sie ihm die Befreiung durch Christus predigte.

Alle diese Gegensätze, hier nur sehr grob skizziert, münden alle in die Frage: wer ist der Mensch? Ein selbständiges Geschöpf, auf sich selbst gestellt, begabt mit allerlei herrlichen Fähigkeiten, aufgerufen, sich zu Gott zu erheben, oder wird der Mensch begriffen als von Gott ganz herkommend, vor Gott stehend, ihm verantwortlich und zu Gott hin geschaffen? Im Streit zwischen Luther und Erasmus über den freien Willen brach diese Differenz auf und konnte nicht mehr auf die Seite geschoben werden. Insbesondere in den Ländern, in denen der Humanismus großen Einfluß besaß, wie in Frankreich, kam man um die Entscheidung in dieser Frage nicht herum, zumal sich mit dieser Entscheidung das reformatorische Engagement verband. Als Humanist konnte man Katholik bleiben, unter Umständen unter stillem oder halblautem Protest, als Nikodemit, man konnte sich in spiritualistische Träume zurückziehen. Diese Möglichkeit aber war dem versperrt, der menschliche Existenz wirklich als Leben vor Gott begriff.

* Diesem Aufsatz liegt eine maschinenschriftliche Dissertation: „Die Prädestinationslehre bei Calvin und Beza“, Göttingen 1965, zugrunde.

I

Es dürfte diese Verquickung von Engagement für die Reformation und Entscheidung gegen Erasmus in erster Linie gewesen sein, die Calvin¹ zu den ersten Prädestinationsaussagen in der *Institutio* 1536 brachte.² Es geht ihm darum zu zeigen, daß die beiden Behauptungen, eigene Leistung trage nichts zur Heilsgewinnung bei, und die andere, der Glaube müsse lebendig sein, also etwas leisten, und zwar zunächst die aktive Entscheidung für die Wahrheit des Evangeliums, einander nicht widersprechen. Der Mensch verdanke sein Heil ausschließlich der Berufung zum Heil, die ihn zur Tätigkeit fordert. Diese Berufung ist ewig begründet in der göttlichen Erwählung.

Durch diesen Ansatz der Prädestinationslehre zeigt sich zweierlei: einmal, daß Calvin in der Prädestinationsfrage nicht wie Luther bei der Frage nach dem freien oder unfreien Willen einsetzt. Er unterscheidet die Probleme der Prädestination und des freien Willens trotz ihrer Verbundenheit, weil er sich scheut, durch eine Zusammenrückung beider Probleme in die Nähe eines unbiblischen wie unmenschlichen Determinismus zu kommen.³ Zweitens zeigt sich, daß ursprünglich der Widerspruch zwischen der alles entscheidenden Wahl Gottes und der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde und sein Leben nicht bestand, die Prädestinationslehre vielmehr die Konvenienz beider aufzeigen sollte.

In den folgenden Jahren wird die Prädestinationsanschauung zur Lehre ausgearbeitet, wobei sich das Schwergewicht vom Soteriologischen zum „Theologischen“ verschiebt.⁴ Die Gründe sind dafür: eine stärkere Berücksichtigung der biblischen Prädestinationsaussagen, vor allem von Rm 9–11,⁵ die heftige Auseinandersetzung mit den Humanisten Pighus und Bolsec, ein stärkeres Hervortreten des augustinischen Ansatzes, nach dem die Prädestinationslehre Antwort gibt auf die beiden Fragen, woher der Glaube kommt⁶ und warum soviele offensichtlich nicht auf das Evangelium hören, in welcher Frage sich offensichtlich die Enttäuschung darüber spiegelt, daß der anfäng-

¹ Vgl. vor allem: *P. Barth*, Die Erwählungslehre in Calvins *Institutio* von 1536, in: *Theologische Aufsätze*, Karl Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, 432–442; dslb. Die Biblischen Grundlagen der Prädestinationslehre bei Calvin, in: *Ev. Th.* 1938, 159 ff.; *F. Flückiger*, Vorsehung und Erwählung in der reformierten und lutherischen Theologie, in: *Antwort*, Karl Barth zum 70. Geburtstag, Zollikon 1956, 408–526; *W. Hauck*, Die Erwählten, Prädestination und Heilsgewißheit bei Calvin, Gütersloh 1950; *P. Jacobs*, Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin, Neukirchen 1937; *H. Otten*, Calvins theologische Anschauung von der Prädestination, München 1938.

² OS I, 86–92.

³ Vgl. *Otten* a.a.O. 124 ff.

⁴ Vgl. *Otten* a.a.O. 132 ff.

⁵ Vgl. auch *P. Barth*, Die biblischen Grundlagen . . .

⁶ CO 8, 94: Or voycy par où il nous faut commencer: c'est assavoir, que quand nous croyons en Jesus Christ, cela ne vient pas de nostre propre industrie . . . mais que cela vient d'une grace de Dieu, voire d'une grace laquelle surmonte nostre nature . . . c'est assavoir de l'election gratuite de Dieu, par laquelle il choisit à salut ceux que bon luy semble. Vgl. *Augustin*, *De praed.* II, 3; *MSL* X/1, 961 f.

liche Siegeszug der Reformation erlahmt ist.⁷ Jetzt reflektiert also Calvin über das „*prae-*“, über die Vorausgegebenheit der Wahl. Gottes vorweltlicher Wille wird Gegenstand der Überlegung. Daß es Erwählte und Verdammte geben müsse und zwar mehr Verdammte als Erwählte, scheint Voraussetzung zu sein.

Dabei ist aber das Bemühen Calvins zu sehen, nicht deterministisch mißverstanden zu werden. Darum reißt er konsequent Prädestinationslehre und Schöpfungs-, bzw. Gotteslehre auseinander, bringt dafür lieber die ähnlich strukturierte Providenzlehre in die Soteriologie und zwar als Nachtrag zur Prädestinationslehre.⁸ In der Endfassung der *Institutio* schließlich zieht er es vor, alle Lehren, die von der Alleintätigkeit und Souveränität handeln, jeweils an anderem Ort zu behandeln: die Providenzlehre in der Schöpfungslehre, die Lehre vom gebundenen Willen in der Anthropologie und die eigentliche Prädestinationslehre in der Soteriologie, anstatt alle diese Lehren zu einem einheitlichen Block zu verschmelzen. Es kommt Calvin offensichtlich alles darauf an, die Prädestinationslehre nicht im Zusammenhang mit der Gottes- oder Schöpfungslehre zu behandeln, um damit der Gefährdung eines deterministischen Mißverständnisses zu entgehen.⁹

Trotzdem brechen jetzt jene Fragen auf, vor allem durch die Gegner Calvins, die nach dem ursprünglichen Entwurf aus dem Jahre 1536 eigentlich gegenstandslos sein sollten. Wie kann Gott den Menschen um einer Sünde willen verurteilen und von Anfang an in seinem Ratschluß zur Verdammung bestimmen, wenn Gott selbst den Sündenfall beschlossen hat? Wie kann vom Menschen eigene Tätigkeit, Entschiedenheit im Glauben verlangt werden, wenn doch die Entscheidung Gottes über ihn schon gefallen ist? Wie kann der Mensch für etwas verantwortlich gemacht werden, wofür Gott auf Grund seiner ewigen, vorweltlichen und vorzeitlichen Entschlüsse allein die Verantwortung trägt?

Calvin begegnet diesen Fragen mit dem Verweis auf den Unterschied von *necessitas* und *coactio*, derzufolge der Mensch zwar notwendigerweise, nicht aber gezwungenermaßen sündigte.¹⁰ Er stellt den Gegensatz einfach fest: „*cadit igitur homo, Deo sic ordinante, sed suo vitio*“¹¹ und versagt sich die Auflösung, weil ein solcher Versuch Spekulation und unerlaubtes Eindringen in die göttlichen Geheimnisse bedeuten würde.¹² Dann lassen sich aber auch

⁷ OS I, 390: En une telle difference est a considerer necessairement le grand secret du conseil de Dieu: car la semence de la parole de Dieu prent racine et fructifie en ceux la seulement lesquelz le Seigneur par son election eternelle a predestine pour ses enfans. – OS IV, 378, 2: Quia experientia ostendit ex magna multitudine plerosque dilabi et evanescere, ut saepius maneat exigua tantum portio. Vgl. CO 8, 94. 98. 99; 51, 259 ff.; OS IV, 417, 22; 427, 24; 20, 26.

⁸ So in der Inst. 1539 und den folgenden Ausgaben.

⁹ Vgl. E. Wolf, Erwählungslehre und Prädestinationsproblem, in: Theologische Existenz heute 28/1951, 92 ff.

¹⁰ OS III, 249, 10; 278, 12; 291, 41 (VG 1541); CO 47, 204. ¹¹ OS IV, 402, 38.

¹² OS IV, 403, 7: Quare in corrupta potius humani generis natura evidentem damnationis causam, quae nobis propinquior est, contemplerur, quam absconditam ac penitus incomprehensibilem inquiramus in Dei praedestinatione. Neque immensae Dei sapientiae submittere huicisque ingenium pigeat, ut in multis eius arcanis suc-

Ansätze finden, die den Versuch eines alles integrierenden Denkens zeigen. Dieses integrale Denken konnte allerdings Calvin offensichtlich nicht eindeutig zur Sprache bringen und wir können es ebenfalls gerade nur umschreiben mit Begriffen wie: „Theologie der Diagonale“,¹³ „bipolare Theologie“,¹⁴ Gottes Autorität im Unterschied der Souveränität, in Analogie zur Autorität des Fürsten, der zwar Herr der Gesetze ist, nicht aber außerhalb ihrer steht.¹⁵ Es sind Versuche des Zusammendenkens der Gegensätze, die nicht in letzter Klarheit ausgesprochen wurden und ausgesprochen werden können, die hier auch wenig interessieren, da der Schüler Calvins, Theodor Beza, nicht im entferntesten in der Lage war, ein solch integrales Denken weiterzuführen, wohl auch nicht, es zu verstehen.

Nachdem Beza aus Frankreich geflohen war, von Calvin mit offenen Armen empfangen wurde, um bald als Professor der griechischen Sprache an der neugegründeten Akademie von Lausanne zu wirken, bemühte er sich sofort, seinem Lehrer wacker in Wort und Tat zur Seite zu stehen und schaltete sich auch gleich in die Diskussionen der Bolsec-Affäre ein. Seine erste Stellungnahmen sind noch Versuche, Calvins Lehre zu interpretieren, die Vereinbarkeit von Gottes ewiger Wahl und menschlicher Verantwortlichkeit zu behaupten und jede weitere Frage zu unterbinden mit dem Verweis, daß man in die göttlichen Geheimnisse sich nicht hineinspekulieren dürfe.¹⁶

II

Schon bald nach seinen ersten Äußerungen zur Prädestinationslehre hatte Beza offensichtlich einen Schlüssel zur Bewältigung dieses Problems gefunden. Dieser ist die strenge Unterscheidung zwischen Gottes vorweltlichem Entschluß und seiner Ausführung, zwischen *propositum ipsum* und *executio eius*. Diese Unterscheidung beherrscht die Theologie Bezas bis zum Lebensende.

Was besagt diese Unterscheidung? Der von Calvin als „*cadit homo Deo sic ordinante, sed suo vitio*“ formulierte Widerspruch erhält an Stelle seiner ursprünglichen Funktion als Satz, über den hinaus nichts mehr gesagt werden kann, die Funktion eines methodischen Prinzips, von dem aus die Prädestinationslehre entwickelt wird. Es wird nach diesem Prinzip grundsätzlich unterschieden zwischen dem ewigen Willensentscheid Gottes, der in einsamer Entschließung von Gott gefaßt wurde, und der Ausführung dieses Willens. Die Ausführung geschieht auf Grund des göttlichen Ratschlusses und unter gött-

cumbat. Eorum enim quae scire nec datur, nec fas est, docta est ignorantia: scientiae appetentia, insaniae species. Vgl. OS IV, 370 ff.; Otten a.a.O. 32.

¹³ So J. Bohatec, Budé und Calvin, Graz 1950 passim (etwa S. 393).

¹⁴ So K. Reuter, Das Grundverständnis der Theologie Calvins, Neukirchen 1963 passim.

¹⁵ Bohatec, a.a.O. 330 ff.

¹⁶ Brief Bezas an Bullinger vom 12. Jänner 1552 (?), Correspondance de Théodore de Bèze (Corr. Bezae), Genf 1960/62, I, 76 ff.: Dei haec est voluntas, Dei hoc consilium, cuius caussae mihi quidem incertae et incognitae, Deo tamen certissimae constant et verissimae, qui non vult iniquitatem, et certissimae est totius iustitiae regula (S. 78).

licher Einwirkung. Im Rahmen der Ausführung allerdings haben andere Elemente, die *causae secundae*, *causae intermediae*, *media* etc.¹⁷ ihre eigene Wirksamkeit. Sie wirken gemeinsam mit Gottes Willen, oder ohne ihn, Gottes Wirken prädominiert oder nicht, je nachdem, worum es sich gerade handelt.

Das schaut nun folgendermaßen aus: Vor aller Ewigkeit faßte Gott den Entschluß, Menschen zu erwählen, andere zu verwerfen, damit seine Ehre als die des suprem gerechten wie suprem barmherzigen Gottes erwiesen wird. Nachdem Gott diesen Beschluß gefaßt hat, macht er sich an die Durchführung. Zunächst, das ist die erste *causa secunda*, schafft er Menschen. Dann ordnet er den Fall an, der aber allein vom Menschen begangen ist und für den der Mensch allein verantwortlich ist. Dem entgegen schickt Gott seinen Sohn und den Hl. Geist, dadurch geschieht Predigt und Berufung. Hier scheiden sich nun die Menschen, jenachdem sie erwählt sind oder nicht und hier scheidet sich auch der Grad der Wirksamkeit Gottes. Hinsichtlich der Erwählten ist und bleibt Gott allein wirksam. Hinsichtlich der Verworfenen ist zwar Gott auch wirksam, da er auch ihnen das Evangelium anbietet, aber für die Ablehnung dieses Angebotes sind die Menschen allein verantwortlich. So kommt der Erwählte durch göttliches Handeln zu Glauben, Rechtfertigung, Heiligung und schließlich Freispruch im letzten Gericht und Verherrlichung, der Verworfenen aber zu Unglaube, Verhärtung, fortgesetzter Sünde und schließlich Verurteilung und Verdammung. Gott wollte zwar die Verdammung, aber nicht im Rahmen der Ausführung, sondern im Rahmen des ewigen Vorsatzes. Darum kann sich der Mensch nicht auf Gottes vorweltlichen Vorsatz ausreden, weil sein Nichthören, seine Sünde im Rahmen der Ausführung vollzogen ist. Die Unterscheidung von Gottes ewigem Vorsatz und dessen Ausführung macht es nicht nur möglich, sondern zwingend geboten, daß die Prädestinationslehre zur Voraussetzung der Theologie überhaupt wird, die Abhandlung der Prädestinationslehre mit allen ihren Problemen eine ausgeführte Dogmatik impliziert. Beza trägt dem Rechnung, in dem er die Schrift, in der er 1555 erstmals diese Sicht vorträgt, als „*Summa totius Christianismi*“ bezeichnet.¹⁸ Providenzlehre und Prädestinationslehre werden

¹⁷ *Tria volumina Tractationum Theologicarum* (Tr. Th.) Genf 1582, I, 176: Debemus enim inter reprobandi propositum et reprobationem ipsam distinguere. Nam illius mysterium nobis occultum esse voluit Deus: istius autem, et exitii quoque ab ea dependet, causas habemus in verbo Dei expressas, nimirum corruptionem, infidelitatem, et iniquitatem. Vgl. a.a.O. 452.686: decretum ipsum necessario sit distinguendum ab eius executione u. ö. – Die großen Entwicklungen seines Verständnisses von der Rolle der *causae secundae*, bzw. instrumenta der Durchführung finden sich in der Schrift gegen Castellio, Tr. Th. I, 371–375 und in der Römerbriefvorlesung Tr. th. III, 403.

¹⁸ Tr. th. I, 170–205. Die Entstehungsgeschichte dieser Arbeit liegt im Dunkeln. Es scheint, daß Beza zunächst die Tabella angefertigt hat, sie wegen des Verbotes der Berner, im Waadtland über die Prädestinationslehre zu reden, nur in privatem Kreis herumgereicht hat, auf Rat von P. Martyr Vermigli dann noch Erklärungen hinzugefügt hat. Das erste bekannte Exemplar ist eine englische Übersetzung, die in Genf 1556 herausgegeben wurde (vgl. *Gardy-Dufour*, *Bibliographie des oeuvres théologiques, littéraires, historiques et juridiques de Théodore de Bèze*, Genf 1960, 47 ff.; *P.-F. Geisendorf*, *Théodore de Bèze*, Genf 1949, 74 ff.; *Corr. Bezae*, I, Nr. 57;

in einem verhandelt, vielmehr: die Prädestination wird als ein das Heil des Menschen betreffendes Teilmoment der umfassenden Providenz begriffen.¹⁹ Was also Calvin offensichtlich unbedingt zu verhindern suchte, wird von Beza durchgeführt.

III

1. Beide Schemata, das von 1555 und das spätere, nur leicht variierte von 1582, nennen als *causae secundae* nur den Menschen unmittelbar betreffende Momente, also Schöpfung, Fall, Berufung, Rechtfertigung, Heiligung etc. Trotzdem bleibt es klar, daß auch die Heilstatsachen, die das Heil des Menschen erst ermöglichen, also vor allem das Christugeschehen, die Person Christi selbst, *causae secundae* und Glieder in der Kette der Ausführung des göttlichen Ratschlusses sind.

Beza hat dies selbst als Schwierigkeit empfunden. Bei der Arbeit an der ersten Tabelle kommen ihm Bedenken, ob nicht die Aussage in Eph. 1, 4 f. von der „Erwählung in Christus“ eine Korrektur seines Konzeptes verlangt. Er schreibt Calvin einen Brief,²⁰ dessen Beantwortung leider nicht erhalten ist oder nie geschrieben wurde. In diesem Brief entwickelt Beza folgende Gedanken: was ist mit der „Erwählung“ in der Epheserstelle gemeint? Das Dekret selbst oder dessen Ausführung? Und was heißt „in Christus erwählen“? daß Gott das Erwählungsdekret mit Rücksicht auf Christus faßte oder aber, daß Gott, nachdem er das Erwählungsdekret schon gefaßt hatte, nachher (in logischer, nicht zeitlicher Reihenfolge) Christus diesem Dekret unterordnete, damit er seinen Vorsatz in ihm ausführe, (*quum nos iam in sese constituisset servare postea, (si causarum ordinem spectemus) Christum subordinarit per quem suum propositum exequeretur in nobis*)? Wenn sich die „Erwählung in Christus“ auf den Vorsatz selbst beziehe, so folgt, daß der Vorsatz mit Rücksicht auf Christus gefaßt sei (*propositum Christi respectu niti*) und infolge dessen Christus in der Reihenfolge dem Vorsatz vorangehe. Nun muß notwendigerweise das Vorherwissen des Falles der Erkenntnis des Gegenmittels

J. W. Baum, Theodor Beza, Leipzig 1843/51, I, 169). Die Tabelle, abgedruckt bei *Heppe-Bizer*, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, Neukirchen 1958, 119; *Gardy-Dufour*, ebd., verwendet Beza später in verkürzter Form noch einmal in seiner Römerbriefvorlesung, deren Abschnitt über das 9. Kapitel von *Raphael Egli*, Zürich, unter dem Titel: „De Praedestinationis doctrina et vero usu Tractatio absolutissima“ 1582 herausgebracht wurde (Tr. th. III, 402–447). Über die Entwicklung dieser Tabelle ist eine Studie in Vorbereitung, die in der *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, erscheinen soll.

¹⁹ In der Römerbriefvorlesung unterscheidet Beza die Begriffe folgendermaßen: *providentia* ist Oberbegriff und ist jene Kraft, qua Deus apud se ab aeterno quomodo, quando et in quem finem res universas et singulares conditurus, et qua ratione conditas gubernaturus esset constituit . . . Ihm ordnen sich ein das *propositum* (*illius consilii positionem, id est, immotam stabilitatem*) und die *praescientia*, die keinerlei Effektivität hat. Aus beiden resultiert die *praedestinatio*. Beza bezeichnet diesen Beschluß: *tum finis ultimi, tum aliorum finium intermediarum respectu, id est, quatenus aeternum illud consilium et decretum Dei certis definitisque ab ipso gradibus ad terminum fixum decidit*. – Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I q 22 a 1.

²⁰ Am 22. 7. 1555?, Corr. Bezae I, Nr. 64; CO 15, 701 ff.

vorangehen und darum muß wieder die Schöpfung gedacht werden, bevor der Fall gedacht wird. Das würde bedeuten, daß Gott in Gedanken auf der einen Seite Schöpfung, Fall und Christus, auf der anderen Schöpfung, Fall und *vetus homo* habe, ehe er den Erwählungs- bzw. Verwerfungsbeschuß gefaßt hätte. Beza meint, diesen Gedanken nicht folgen zu können. Und zwar nicht nur wegen des logischen Satzes „*finis in intentione prima*“, sondern weil nach diesen Überlegungen die Prädestination im göttlichen Vorherwissen gründe. Diese Theorie, in der anticalvinischen Diskussion reichlich verwendet,²¹ wird aber mit Recht als spekulativ verurteilt, da es ihr darum geht, eine Begründung des göttlichen Ratschlusses im Verhalten des Menschen zu finden.

Abschließend faßt Beza zusammen: Eph. 1, 4 f. könne zweifach verstanden werden: Entweder, indem man die Aussage auf den göttlichen Vorsatz selbst beziehe, dann bedeute „in Christus erwählen“ nur: „zum Heil bestimmen“. Oder, die Aussage beziehe sich auf die Ausführung des Vorsatzes, dann sei gemeint, daß Gott erwählt und beruft nicht mit Rücksicht auf uns, sondern allein auf seinen Christus, dem er uns von Ewigkeit an zu geben beschloß.²²

Dieser Brief zeigt, welches Gewicht die Unterscheidung von Vorsatz und Ausführung für Beza hat und in welches Prokrustesbett dieser Grundsatz die Prädestinationslehre zwingt. Dabei bleibt durchaus deutlich, daß sich Beza weiterhin bemüht, der Spekulation zu entgehen, insofern die Spekulation nach Gründen für den unbegreiflichen Entschluß Gottes sucht. Beza will keinen anderen Grund angeben als den Willen Gottes selbst. Das antispekulative Element ist auch darin sichtbar, daß er Christus nicht als übergeschichtliches, ewiges Prinzip, sondern in seiner geschichtlichen Rolle als konkrete, gnädige Antwort Gottes auf die konkrete Sünde des Menschen verstehen will. Damit wird aber erkauf, daß den biblischen Aussagen von der Erwählung in Christus keineswegs Rechnung getragen wird.

2. Später, in den jüngeren Ausgaben der *Annotationes* zum Neuen Testament²³ geht Beza im Zusammenhang dieser Stelle erneut auf dieses Problem ein. Zunächst entscheidet sich Beza endgültig dafür, daß hier unter Erwählung der ewige Erwählungsbeschuß zu verstehen ist. Christus wird als Mittler bestimmt und als Mittler folgt er notwendigerweise in der logischen Reihen-

²¹ So *Nicolans von Kues*: *Deus non praeviderit, quae ab aeterno illi nota fuerunt, quasi futura, sed quasi praesenti aspectu intuitus fuerit*. Cit. bei Pighius, *De libero hominis arbitrio*, Köln 1542, I, 8: widerlegt bei Calvin CO 8, 259.

²² *Corr. Bezae I, 171*: *Itaque quum dicimur in Christo electi ante mundi creationem, vel hoc refero ad primum illud propositum, ut eligere et reprobare nihil aliud declararet electioni et reprobationi destinare, sitque hic sensus: Deum ab aeterno, quum nos salutis destinaret, simul huic decreto substravisse Christum in quo nos eligeret . . . Vel hoc ad summi illius decreti executionem refero, ut sit hac sententia: Deum, quum nos eligeret quos efficaciter vocaret, minime nos respexisse, aut fidem aut opera bona nostra praevidisse . . . sed Christum suum, cui nos donare constituit ante tempora aeterna, ut nulla sit in nobis qui in Christo sumus condemnatio*. Vgl. *Tr. th. III, 404*.

²³ *Iesu Christi Domini nostri Novum Testamentum . . . interpretationes duae: una vetus, altera Theodori Bezae. Eiusdem Th. Bezae Annotationes . . . Genf 1598 ad Eph. 1, 4 f.*

folge der Verderbnis, dieser der Schöpfung des Menschen in Gerechtigkeit und Heiligkeit. „In Christus erwählen“ heißt nun „*gratis destinare adoptioni per Christum*“. Die Zweckursache dafür sei nach Paulus unsere Heiligung, bzw. wie Beza etwas später und auch in anderen Zusammenhängen wiederholt sagt: das ewige Leben. Die eigentliche Zweckursache aber sei – und es verdient Beachtung, wie Beza hier bewußt die Aussage des Epheserbriefes überbietet – die Ehre Gottes, die als höchste Barmherzigkeit und höchste Gerechtigkeit in der gnädigen Annahme des Menschen aufleuchtet. Christus ist dem ewigen Ratschluß untergeordnet, Gott hat ihn nur eingesetzt, um alle Erwählten zu ihm zu führen. Christus hat darum seinen Platz nur in der Ausführung. Das sei aber *nicht* von dem Christus als dem dem Vater wesensgleichen Sohn gesagt, sondern nur von dem Mittler, d. h. dem fleischgewordenen Gott (*ut Deum manifestatum in carne: in quo uno adoptati et reconciliati servantur*).²⁴ Darum sind wir zu Christus hin erwählt und darum ist in Christus allein die Offenbarung und die Durchführung der Erwählung zu erkennen.²⁵

Diese Unterordnung Christi und Einfügung in die Reihe der Zwischenursachen sei notwendig, weil sonst die gesamte Kausalreihe umgekehrt werden müßte: Gott müßte die Ausführung vor dem Vorsatz selbst beschlossen haben, die Rettung der Erwählten vor Schöpfung und Fall, wir müßten gefallen sein, bevor Gott seinen Beschluß über unsere zukünftige Bestimmung gefaßt habe. Das sei aber absurd. Er, Beza, könne noch wolle in Christus einen anderen sehen als den Friedensstifter zwischen Gott und den Menschen.²⁶

Beza bringt also hier noch einmal die Gedanken aus dem Briefe des Jahres 1555, hier aber konzentrierter und klarer. Hier wird aber auch deutlich, daß es die Mittlerchristologie ist, die die Einordnung Christi unter die Zweitursachen ermöglicht, was aber ein Auseinanderbrechen des präexistenten und des geschichtlichen Christus zur Folge hat.

3. H. Otten hat in seiner Arbeit über die Prädestinationslehre Calvins entwickelt, daß der Reformator ursprünglich eine rein soteriologische Prädestinationsanschauung zum Ausdruck gebracht hat, durch die Auseinandersetzungen u. a. aber dazu genötigt wurde, umfassendere Aussagen zu treffen, die den Rahmen der Soteriologie sprengen und von Gottes vorweltlichem Ratschluß selbst sprechen. Es läßt sich aber deutlich ablesen, daß Calvin den Schritt zur „theologischen“ Prädestinationsaussage nur sehr zögernd unter-

²⁴ Nach der Nennung von Schöpfung und Fall fährt Beza fort: *demum his constitutis, decrevisse opus illud edere . . . nempe ut Verbum illud aeternum caro fieret in quo adoptati quos ei rei praedestinasset . . . Christus is est in quem unum tendit nostra electio quum per eum unum gratis servantur electi. ebd.*

²⁵ Ebd.: *Christus denique is est in quo uno quaerere electionis nostrae declarationem et executionem oportet: quum per eum unum Pater aeternum suum illud de nobis decretum declararet et exequatur.*

²⁶ Ebd.: *Me nec posse nec velle Christum aliter quam Dei ac hominum pacificatorem intueri. apertissime vero insanire qui in ordine causarum texendo vel propositum non modo creatione sed etiam lapsu posterius, vel morbum remedio posteriorem faciant.*

nimmt, nur, um seinen Gegnern Rede und Antwort stehen zu können²⁷ und immer im Wissen um die Möglichkeit, mit seinen Aussagen zu weit gegangen zu sein.²⁸ Wo er kann, redet er nur soteriologisch. Dann spielt auch die Erwählung in Christus die überragende Rolle. Gerade im Zusammenhang von Eph. 1, 4f. finden sich die schönsten soteriologischen Prädestinationsaussagen.²⁹ Werden die christologischen Aussagen im Rahmen der Prädestinationslehre analysiert, so lassen sich drei Kreise feststellen: 1. Christus ist das Haupt der Kirche und darum das Haupt der Erwählten,³⁰ Gott erwählt die Menschen zu ihm hin.³¹ 2. Er ist Erkenntnisgrund der Erwählung, Beispiel³² und Spiegel.³³ In ihm allein werden wir unserer Erwählung ansichtig.³⁴ 3. Christus ist Urheber des Heils,³⁵ er ist die *causa materialis* der Erwählung.³⁶

Die starken christologischen Aussagen bei Calvin haben allerdings ihren Platz im Rahmen des soteriologischen Aussagekreises. Wie dieser von der „theologischen“ Anschauung dann doch überboten wird, so werden die christologischen Aussagen überboten von anderen, die schließlich doch von Gott und seinem ewigen Entschluß in Absehung von Christus reden. Diesen Tatbestand deckt Barth in seiner Kritik, die hier ansetzt, auf, wenn er fragt: „Ist der Satz, daß wir die göttliche Erwählung in Jesus Christus zu erkennen haben nach der Meinung aller dieser Lehrer nun eigentlich theologisch ernst zu nehmen? Enthält er das erste und das letzte Wort in dieser Sache . . . Gibt es außer Jesus Christus keinen anderen Grund für die Erwählung?“³⁷ Noch schärfer formuliert diese Kritik Reid: „*the Calvinist theology failed to draw fully upon the implications of the presupposition that Predestination is in Christ*“.³⁸

Diese Kritik wurde allerdings nicht unwidersprochen gelassen. Sowohl Niesel³⁹ als auch Berkouwer⁴⁰ weisen auf sehr starke christologische Aussagen hin. Niemand bezweifelt allerdings, daß Calvin sehr kräftige Worte für die Bedeutung Christi bezüglich unserer Erwählung findet. Der Vorwurf besteht allein darin, daß offensichtlich diese Aussagen überboten werden und diesen

²⁷ Vgl. seine häufigen Versuche zu begründen, warum er seine Lehre so hart an das Geheimnis führt, weil man nicht weniger sagen dürfe als Gott uns offenbart hat und weil den Gegnern zu antworten ist, damit sie nicht mit dem Namen Gottes Spott treiben. Inst. III, 21, 1; 21, 3; 22, 10; 23, 3.

²⁸ Inst. III, 23, 14 führt Calvin mit den Worten: Non est itaque dubitandum . . . eine Art Minimallehre ein (OS IV, 409, 21).

²⁹ CO 51, 147–149; 259–384; OS IV 184, 32; 244, 10; 381, 1. 17; 382, 23; 415 f.

³⁰ OS IV, 377, 26; 417–419 u. ö. CO 8, 114.

³¹ OS IV, 387, 13; CO 8, 99 u. ö.

³² OS IV, 380, 17 u. ö.

³³ OS IV, 380, 23; 415 f.; CO 8, 108. 321. 318. 253 f.

³⁴ OS IV, 415, 27; 418, 13; CO 8, 260. 307 u. ö.

³⁵ OS IV, 369, 35; 387, 36; 389, 4.

³⁶ CO, 51, 147 f.

³⁷ KD II/ 2, 68.

³⁸ J. K. S. Reid, The office of Christ in predestination, 1. Calvin, in: Scottish Journal of Theology, 1948, 5.

³⁹ W. Niesel, Die Theologie Calvins, 2. Aufl. München 1957, 166, Anm. 23.

⁴⁰ G. C. Berkouwer, Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths, Neukirchen 1957, 266.

Vorwurf können weder Niesel noch Berkouwer entkräften.⁴¹ Nun ist allerdings wichtig, wie schon gesagt, daß Calvin sich die Elastizität bewahrt hat, unter Absehung des „theologischen“ Überbaus rein soteriologisch zu reden. Anders Beza, der ja in seiner Unterscheidung zwischen Vorsatz und Ausführung beide Anschauungen grundsätzlich einander zuordnet. Da ist dann die soteriologische Aussage nicht mehr eine Redeweise, an deren Stelle notfalls die „theologische“ Aussage treten kann, sondern da ist die soteriologische Aussage von vornherein auf den Ausführungsbeschluß beschränkt und prinzipiell der „theologischen“ untergeordnet. Werden die christologischen Aussagen bei Calvin fallweise überboten, sind sie es bei Beza grundsätzlich.

4. Wird nun nach dem Grund des Aussetzens des reformatorischen Christozentrismus in der Prädestinationslehre, die doch wiederum ihre grundlegende Funktion in der Unterstreichung des *solus Christus* hat, gefragt, fällt Folgendes auf:

K. Barth hat auch Luther den Vorwurf gemacht, daß in der Prädestinationslehre nicht Christus das letzte Wort spräche. Diese Frage kann hier freilich nicht verhandelt werden. Es sei aber darauf hingewiesen, daß die christologischen Aussagen in der lutherischen Prädestinationslehre ungleich stärkeres Gewicht haben⁴² und der Hinweis auf Christus jedenfalls das letzte Wort war, das Luther selbst in dieser Sache sprach.⁴³

Wenn die Unterscheidung zwischen Christus als der zweiten Person der Trinität und als dem Minister es Beza offensichtlich ermöglicht, Christus unter die *causae secundae* zu rechnen, legt sich die Vermutung nahe, daß das, was die Lutheraner als „Nestorianismus“ Calvin und seinen Schülern vorgeworfen haben, hier eine Rolle spielt. Dabei ist allerdings zu beachten, daß Calvin dort, wo es um die explizite Formulierung der Christologie geht, immer bemüht war, orthodox am Chalkedonense festzuhalten.⁴⁴ Das ändert

⁴¹ Niesel stützt sich auf OS IV, 387, 35, wo Christus als „*author electionis*“ bezeichnet wird. Die franz. Übersetzung lautet aber: „il s'ensuit que tous ceux de l'élection, desquels Jesus se fait auteur“. Christus wird also als der Urheber der Kirche bezeichnet (electio als „das Erwählte“), die Erwählung selbst ist vorgegeben. – Berkouwer stützt sich auf OS IV, 416, 2: „ac ne in Deo quidem Patre, si nudum illum absque Filium imaginamur. Christus ergo speculum est in quo electionem nostram contemplari convenit, et sine fraude licet“. Das „sine fraude“ stehe wie ein Bollwerk der Kritik Barths entgegen. Aber auch hier wird Christus nur als Erkenntnisgrund, nicht als Realgrund beschrieben. Außerdem hat gerade auch Barth darauf hingewiesen, daß sich an dieser Stelle die stärkste christologische Aussage Calvins in diesem Bereich findet.

⁴² Vgl. Eriekstein, Luthers Prädestinationslehre, Oslo 1957 (Diss. Göttingen); W. Pannenbergh, Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers, in: KuD 1957, 109 ff.; W. Wolf, Staupitz und Luther, Leipzig 1927, 169–222; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl. Darmstadt 1959, IV/1, 188 ff.; K. Barth, KD II/2, 70 f.

⁴³ WA 18, 689, 21; 43, 461, 10. 26; WA TR 1, 512, 19.

⁴⁴ M. Dominicé, Die Christusverkündigung bei Calvin, in: EvTh Bh 2/1936, 223–253; dslb. L'Humanité de Jésus d'après Calvin, Paris 1933; E. Emmen, De Christologie van Calvijn, Amsterdam 1935; W. Kratz, Christus – Gott und Mensch, in: EvTh 1959, 209–219; W. Niesel, a.a.O. 108 ff.; J. L. Witte SJ, Die Christologie

aber nichts daran, daß ihm in den Evangelienkommentaren leicht beide Naturen Christi auseinanderfallen.⁴⁵

Calvin und seine Schüler sind durch die Schule des Erasmus hindurchgegangen.⁴⁶ Erasmus versteht Christus vornehmlich als Weisheits- und Gesetzeslehrer, seine Person wird auf seine Lehre reduziert,⁴⁷ er ist Beispiel, Vorbild.⁴⁸ Christus wird also entweder als göttliches Prinzip oder als besonders tugendhafter Mensch gesehen. Er ist nicht mehr der menschengewordene Gott. Seine Person hat sich in seine Funktion verflüchtigt, die Christologie ist „funktional enggeführt“.

Bei Calvin ist freilich das Werk Christi ein anderes. Christus ist wirklich Mittler zwischen Gott und den Menschen, er hat wirklich in seinem Kreuzestod das Heil errungen. Aber eine funktionale, besser eine „soteriologische Engführung“ läßt sich offensichtlich auch bei ihm feststellen. Christus ist wichtig als Mittler, es ist seine Funktion, sein Werk, das allein wichtig ist und hinter dem Werk droht die Einheit der Person zu verschwinden. Das zeigt sich gerade in der Prädestinationslehre. Ganz anders liegt die Sache bei Luther:⁴⁹ Hier wird Christus ganz als Einheit gesehen: „Die beiden *unitates*: Gott und Mensch, Person und Werk, (werden) ganz unmittelbar zusammengedacht . . .“⁵⁰ Das Erlösungswerk Christi ergibt sich ganz aus der inkarnatorischen Einheit der Person, das Wunder von Kreuz und Auferstehung ist unmittelbar mit dem der Inkarnation verbunden. So kann Luther von der Person Christi in einer Weise reden, die Calvin offensichtlich unmöglich ist: „Den aller welt kreis nye beschlos, der ligt ynn Maria schos . . .“

Es muß aber berücksichtigt werden, daß Calvin zur Konzentration auf das *Werk* Christi vornehmlich durch sein antispekulatives Interesse bewogen wurde. Das verbindet ihn ebenso sehr mit den erasmischen Humanisten, wie er dadurch in Gegensatz zu anderen Humanisten tritt, die spekulativ Christus als immanentes Weltprinzip verstehen, wie etwa Pico della Mirandola⁵¹

Calvins, in: Das Konzil von Chalkedon, Würzburg 1954, III, 487–529; E. Wolf, Deus omniformis, Bemerkungen zur Christologie des Michael Servet, in: Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, 443–466.

⁴⁵ Witte, passim; Kratz, a.a.O. 213–217.

⁴⁶ Vgl. G. Heidtmann, Die Philosophia Christi des Erasmus, in EvTh 12/1952, 178–198; A. Rich, Die Anfänge der Theologie Huldreich Zwinglis, Zürich 1949, 10–45 (bes. S. 27 hierzu); vgl. auch besonders die Bemerkungen zur Christologie G. Budées bei J. Bohatec, Budé und Calvin, a.a.O. 45–55.

⁴⁷ Erasmus, Ausgewählte Werke, hrsg. v. H. Holborn, München 1933, 63, 11: Christum nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quicquid ille docuit.

⁴⁸ Erasmus, a.a.O. 89, 6: ab Christo pietatis exemplum petatur. Hoc est unicum archetypum, unde quisquis vel unquam discesserit, a recto discedit atque extra viam currit. a.a.O. 91, 13: Exemplum nostrum Christus est, in quo uno omnes insunt beate vivendi rationes. Hunc sine exceptione licebit imitari. Ceterum in probatis viris eatenus unumquodque in exemplum vocare conveniet, quatenus respondebit cum archetypo Christi.

⁴⁹ Vgl. E. Wolf, Die Christusverkündigung bei Luther, in: Peregrinatio, 2. Aufl. München 1962, 30–80.

⁵⁰ E. Wolf, Christologie, a.a.O. 71.

⁵¹ Vgl. E. Monnerjahn, Giovanni Pico della Mirandola, Wiesbaden 1960.

und Servet.⁵² Vor allem die Auseinandersetzung mit letzterem zeigte Calvin die Gefahren einer spekulativen Christologie. Die gleiche Konkretion der Christologie und Abwendung von der Spekulation erreicht aber Luther durch ein tieferes Ernstnehmen des „*Verbum caro fit*“, wodurch die Christologie in ihrer biblischen Weite ungleich besser erhalten wird.

5. Wir fassen zusammen: Calvin gerät durch sein antispekulatives Interesse, gegen die Scholastik ebenso gerichtet wie gegen den naturalistischen Humanismus eines Servet, das begründet ist in seiner Bibeltreue ebenso wie in seiner Herkunft vom erasmischen Humanismus in die Gefahr einer „soteriologischen Engführung“ seiner Christologie. Diese drückt sich insbesondere in der Prädestinationslehre aus und verursacht (oder mitverursacht) die Neigung, hinter Christus selbst weiter auf einen ewigen, vorweltlichen, vorzeitlichen Beschluß Gottes unter Absehung von Person und Werk Christi zu fragen. Diese Neigung, wohl begründet in einer „nichtbewältigten erasmischen Vergangenheit“ gelangt in der calvinischen Theologie vorerst noch nicht zur Herrschaft, dank deren bibeltreuen Elastizität, muß aber bei Beza mit seiner Neigung zur Systematisierung und seinem weitgehenden Mangel an gedanklicher Elastizität systembeherrschend werden.

Das bedeutet aber nun, daß aus dem ursprünglichen Bemühen, die Theologie unter das Zeichen einer unspekulativen Christologie zu stellen, sich eine spekulative Prädestinationslehre unter weitgehender Absehung von Person und Werk Christi entwickelt hat.

Sind diese Vermutungen richtig, folgt offensichtlich daraus, daß nicht nur, wie allgemein angenommen, die zum Determinismus neigende Prädestinationslehre zu einer Aussparung Christi geführt hat, sondern auch umgekehrt, eine vorgegebene „soteriologische Engführung“ der Christologie eine solcherart gestaltete Prädestinationslehre provozierte. Das bedeutet aber wiederum, daß bei einer neuen Konzeption der Prädestinationslehre es nicht genügt, die alte soteriologische Prädestinationsanschauung von „theologischen“, bzw. deterministisch-spekulativen Schlacken zu befreien, sondern die Prädestinationslehre muß grundsätzlich christologisch entwickelt werden und zwar ohne „soteriologische“ bzw. funktionale „Engführung“. Es ist zweifellos K. Barth zu verdanken, daß er in seinem großen Entwurf der Lehre von der Gnadenwahl diesen Schritt vollzogen hat.⁵³

IV

Das letztlich Nichternstnehmen der ursprünglichen Christozentrierung der Prädestinationslehre rächte sich auch im Weiteren. Die Prädestinationslehre

⁵² Vgl. E. Wolf, *Deus omniformis*.

⁵³ Barth legte seinen Entwurf erstmals vor in: *Gottes Gnadenwahl*, in: *Theologische Existenz heute* 47/1936, dann in *KD II/2*, 1–563. – Einwände gegen diesen Entwurf können hier nicht berücksichtigt werden. Zu verweisen ist besonders auf: O. Weber und W. Kreck in: *Die Predigt von der Gnadenwahl*, *Theologische Existenz heute*, NF 28/1951, 34 ff., 52 f.; G. Gloege, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, in: *KuD* 2/1956, 193–217; 233–255; E. Buess, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, in: *Theologische Studien* 43/1955.

wird nicht mehr getragen von dem Wissen, daß Christus gleichzeitig der Erwählende wie der Erwählte – und der Verwerfende wie der Verworfenen⁵⁴ – ist, dafür gewinnt aber der erwählte und verworfene Mensch an Bedeutung und Calvin wie Beza haben große Mühe, die Illusion zu zerstören, man könne jetzt schon zwischen Erwählten und Verworfenen unterscheiden, ein Unternehmen, daß dann doch unter dem Einfluß des Puritanismus sich als erfolglos herausstellen mußte.⁵⁵ Christus wird nicht mehr als Realgrund, nur mehr als Erkenntnisgrund der Erwählung verstanden (als *speculum electionis*). Diese Schwächung der Bedeutung Christi in diesem Komplex bringt aber auch eine Diskriminierung Christi als Erkenntnisgrund mit sich. Christus genügt nicht mehr als Garant der Erwählung. Der Mensch muß anderswo sich seines Erwähltseins versichern, nach Beweisen seiner Erwählung suchen. Der *Syllogismus practicus* wird notwendig.⁵⁶

Calvin spricht von „*signa posteriora*“,⁵⁷ durch die man eine stärkere Gewißheit seines Erwähltseins erhalten könne. Dabei bemüht sich Calvin deutlich zu zeigen, daß diese Zeichen nur Hilfsfunktion haben können und wirkliche Gewißheit nur in Christus gefunden werden kann.⁵⁸ Andererseits muß aber gesehen werden, daß mit diesen vorsichtigen Andeutungen Calvins der Keim zur verhängnisvollen späteren Entwicklung bereits gelegt ist. Darum kann die Schuld an dieser Entwicklung nicht einfach nur Beza zugeschoben werden.

Am deutlichsten zeigt sich diese Entwicklung in der *Confessio Bezas* aus dem Jahre 1559, der späteren *Confessio Hungarica*.⁵⁹ Hier wird angeboten als Zeugnis des Erwähltseins: Reue, Haß der Sünde und Liebe Gottes, auch der schwächste Glaubensfunke, Beispiele bei den Heiligen (!), die auch zweifelten trotz offensichtlichen Erwähltseins, Erinnerung an frühere Wohltaten Gottes, Erinnerung an früheres Glaubensbewußtsein. Bei allem Bemühen um seelsorgerliche Hilfe bleibt die Erfolgslosigkeit jedes Versuches, eine bestimmte Erwählungsgewißheit zu erlangen, deutlich: es gibt das Phänomen des Zeitglaubens, der unwahrer Glaube ist, aber einen falschen Erwählungsbeweis vorspiegeln kann und der als drohendes Schwert über jedem Sicherheitsgefühl hängt.

Die Reihe der Zweitursachen wird umkehrbar. So wie die Ausführung des göttlichen Ratschlusses herabsteigt bis zur Heiligung, kann umgekehrt von der Heiligung aus auf das Erwähltsein geschlossen werden.⁶⁰ Damit wird die

⁵⁴ Karl Barth, in Gottes Gnadenwahl und KD II/2, 101.

⁵⁵ Vgl. die wiederholte Versicherung, daß die Menschen über die Verworfenheit nicht befinden können: Inst. III, 23, 14; bes.: OS IV, 409, 30; I, 88; Tr. Th. I, 204; III, 439.

⁵⁶ Vgl. zur Frage: W. Niesel, Theologie Calvins, a.a.O. 172–182; dslb.: Syllogismus practicus? in: Aus Theologie und Geschichte der Reformierten Kirche, Festgabe für E. F. K. Müller, Neukirchen 1933, 158–179.

⁵⁷ OS IV, 414, 7; Inst. III, 24, 3. 4. 5.; 21, 7.

⁵⁸ Tr.th. I, 16–18.

⁵⁹ CO 55, 341 f.

⁶⁰ Tr.th. I, 200. 452; Tr.th. III, 439: Ita que sicut ille ad nos usque ex alto per causas medias descendit . . . ita nos ex effectis ad causas, et sursum gradatim ad ipsum usque subvehi et ibi anchoram figere oportet, ab effectis videlicet Regenera-

Erwählung in den guten Werken, der Heiligkeit des Lebens nachweisbar. Der *Syllogismus practicus* ist formuliert.

Dabei ist zu beachten, daß – wie eben gezeigt wurde – nicht nur ein Syllogismus auf Grund der Werke, sondern auch auf Grund des Glaubens behauptet wird. Das setzt aber offensichtlich ein bestimmtes Glaubensverständnis voraus. Einmal muß der Glaube auf der gleichen Linie stehen wie die Werke, als ein „geistliches“ Werk, zum anderen muß unter Glauben etwas Vorhandenes verstanden werden, ein Objekt, das der Betrachtung zugänglich ist.

Nun hat aber die mittelalterliche Theologie den Glauben als geistliches Werk verstanden, ebenso der katholische Humanismus. Glaube ist *virtus*, Tugend, eine Fähigkeit der menschlichen Seele. Als Werk, als *virtus*, kann der Glaube in der Tat Objekt der Gewissenerforschung sein, ist er nachweisbar und mögliches Beweismittel. Mit diesem Glaubensverständnis konnten scholastische und humanistische Theologien auch von der „*iustificatio sola fide*“ reden, wobei sie freilich etwas grundsätzlich anderes meinten als die Reformatoren.⁶¹ Reformatorische Theologie lehnte dieses *virtus*-Verständnis des Glaubens notwendigerweise unbedingt ab. Auch Calvin wie Beza wollen dieses Mißverständnis des Glaubens verhindern. Wie gleich gezeigt wird, hat gerade die Prädestinationslehre an diesem Platz eine wichtige Funktion. Trotzdem scheint aber gerade hier das *virtus*-Verständnis wieder aufzutauchen.

Gleiches stellt Bizer, von der Abendmahlslehre Calvins ausgehend, fest: „Hier erscheint also in der Tat der Glaube auch als ein Besitz, der durch die Erforschung des eigenen Bewußtseins festgestellt werden kann, von dem wenigstens ein „Fünklein“ vorhanden sein muß, und der von Tag zu Tag vermehrt werden kann!“⁶² Er sieht die Ursache dieses Glaubensverständnisses in der Prädestinationslehre: „Unter dem Druck der Lehre von der doppelten Prädestination, in der Erwählung und Verwerfung gleichmäßig nebeneinander stehen und unter dem Zwang der Lehre von dem *donum perseverantiae* wendet sich der Blick wieder rückwärts auf das eigene Ich. Die Zeichen der Berufung erhalten ein Gewicht, das die ganze Gewißheit des Christus tragen – oder zertrümmern muß.“⁶³

Nun stellt sich aber die Frage, ob diese Sicht zutreffend ist. Denn weithin hat die Prädestinationslehre die Funktion, das *virtus*-Verständnis des Glau-

tionis ad Iustificationem, a Iustificatione ad veram Fidem, a vera Fide ad Vocationem efficacem, ab efficaci denique Vocatione ad aeternum et immotum illud Dei de nobis servandis decretum assurgendo, ut inde certam illam victoriae et glorificationis in Christo nostrae spem adversus omnes tentationes concipimus. Tr. th. I, 687 f.: Electum igitur esse me primum ex sanctificatione in me inchoata, id est, odio peccati et amore iustitiae intelligam. Ex sanctificatione ista et consolatione Spiritus colligimus Fidem. Inde ad Christum assurgimus, cui quisquis datus est, necessario est ab aeterno in eodem electus, nec unquam eiicietur foras.

⁶¹ Vgl. E. Wolf, Glaube, Religion, Evangelium im Verständnis reformatorischer Theologie, in: EvTh 1/1934/35, 226–244.

⁶² E. Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jhd., Gütersloh 1940, 288 f.

⁶³ Bizer a.a.O. 296.

bens eben zu verhindern, so bei Augustin,⁶⁴ z. T. auch bei Calvin.⁶⁵ Damit legt sich folgende Vermutung nahe: nicht einfach die Prädestinationslehre provoziert ein *virtus*-Verständnis des Glaubens, sondern Restbestände eines solchen Mißverständnisses machen eine solche Prädestinationslehre notwendig.⁶⁶ Damit wäre aber wiederum eine unbewältigte scholastische bzw. humanistische Vergangenheit der calvinischen Theologie aufgedeckt und wiederum an einem Punkt gezeigt, daß nicht ein bestimmtes deterministisches Gefälle der Prädestinationslehre eine Fehlentwicklung auch anderer Lehren verursacht hat, sondern dieser deterministische Zug von Fehlansätzen in anderen Lehren erzwungen wurde um der Erhaltung des reformatorischen Grundanliegens willen. Die Folgerung ist auch hier zu ziehen, daß bei einer neuen Gestaltung der Prädestinationslehre es nicht genügt, die Lehre von deterministischen Schlacken zu befreien, wenn nicht gleichzeitig klar ist, daß der Glaube nicht als *virtus* mißverstanden werden kann.

Die Aporie der Entwicklung der Prädestinationslehre, einen gefährlichen Apparat aufzubauen zur Wahrung der reformatorischen Grundanliegen, ohne sie wahren zu können, sie eher noch mehr aus den Augen zu verlieren, wird auch hier deutlich. Ursprünglich dazu bestimmt, das *solus Christus – sola gratia – sola fide* unbedingt festzuhalten, endet sie im Triumph menschlicher Leistung, der Werkgerechtigkeit.

V

Wir fassen zusammen: Calvin und seine Schüler bildeten die Prädestinationslehre aus im Bemühen, Geschichte, Welt und Menschen als von Gott kommend, vor Gott sich ereignend und zu Gott hingehend zu begreifen, gegen alle Versuche, den Menschen als Maß aller Dinge zu sehen. Damit stehen sie in der Schule Lutherscher Theologie, wengleich ihre Prädestinationslehre in vielem von der Luthers differiert, z. T. mit guten Gründen. Die Auseinandersetzungen mit den Gegnern drängten allerdings die Lehre in gefährliche Nähe eines spekulativen Determinismus, den zu vermeiden man freilich bemüht war. Konnte Calvin dieser Gefahr weitgehend wehren, war dies dem auf systematische Konstruktion bedachten Beza kaum mehr möglich. Es wurde versucht zu zeigen, daß an dieser Fehlentwicklung nicht nur die Prädestinationslehre selbst, bzw. deren Weiterbildung Schuld trägt, sondern daß sich die Keime zu dieser Fehlentwicklung in der Christologie und im Glaubensverständnis finden. Die Lehrentwicklung führt dahin, daß die Prädestinationslehre, deren Funktion es war, das reformatorische „*allein*“ als die Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit umspannend festzuhalten, eben dieses „*allein*“ nicht

⁶⁴ Augustin, De praed. II, 3; MSL X/1, 961 f.

⁶⁵ CO 8, 84, s. oben Anm. 6.

⁶⁶ Dabei dürften beide Bewegungen durchaus zusammen spielen. – Denselben Zusammenhang meint wohl E. Wolf, wenn er schreibt: „Der Prädestinationsgedanke wird wieder zur Deutungskategorie des Lebensschicksals und damit wird die Heilsgewißheit zum Versuch der Selbstvergewisserung in der rechnerischen Ausgestaltung des durchaus legitim zu verstehenden Syllogismus practicus, in: Die Predigt von der Gnadenwahl, Theologische Existenz heute NF, 28, 1951, 94.“

mehr klar einsichtig machen kann: Christus verliert, die Leistung des Menschen gewinnt an Bedeutung.

Infolgedessen müßte eine moderne Gestaltung der Prädestinationslehre im Auge behalten, daß das Entfernen der deterministischen Schlacken allein nicht genügt, sondern daß sowohl die Christologie als auch der Glaubensbegriff so gedacht werden müssen, daß die Prädestinationslehre nicht gezwungen ist, Fehlansätze in diesen Bereichen zu korrigieren. Dieser Versuch einer Neugestaltung wurde von K. Barth geleistet. Wie schon gesagt, kann hier nicht untersucht werden, wieweit dieser Entwurf wirklich allen Erfordernissen gerecht wird. Eine Frage aber sei hier noch gestellt: Die Prädestinationslehre hat die Aufgabe, die Aussage der Rechtfertigungslehre zu stützen, den gnädigen Freispruch des Sünders durch Gott als von Ewigkeit gewollt zu beschreiben. Calvins endgültiger Entwurf, der die Prädestinationslehre ans Ende der Soteriologie stellt, entspricht dieser Sicht. Systematisches Interesse hat nun Beza und andere dazu geführt, die Prädestination als Voraussetzung der Rechtfertigung zu beschreiben und die Prädestinationslehre an den Anfang des Systems zu stellen. Ist damit nicht ein wesentlicher Schritt in Richtung auf deterministische Spekulation gemacht? ist damit nicht der reformatorische Satz von der Rechtfertigung als „Mitte und Grenze der Theologie“⁶⁷ durchbrochen? ist damit die Rechtfertigung als *iustificatio impii*⁶⁸ wirklich ernst genommen? Gerät nicht der Entwurf Barths, der die Gnadenwahl ebenfalls nach vorne in die Gotteslehre nimmt, in den Bereich dieser Gefahr, obwohl es ihm klar darum geht, sie zu vermeiden? Wird ein neuer Entwurf nicht darauf achten müssen, die Prädestinationslehre nur im Dienste der Rechtfertigungslehre, nicht aber die Rechtfertigung als Folge eines ewigen Beschlusses zu sehen?⁶⁹

Bei aller Kritik an der calvinischen Prädestinationslehre ist aber abschließend noch einmal auf das anfangs Gesagte zu verweisen. Sie war der radikale Versuch, die reformatorische Neuerkenntnis zu bewahren. Daß dieser Versuch letztlich fehlschlug und daß er doch zu einem Triumph des Menschen über Christus führte, den er gerade verhindern sollte, ist die Folge davon, daß die Kritik nun doch nicht radikal genug ansetzte. So tragisch dieses Scheitern ist, wird doch das echt reformatorische Bemühen in dieser Lehrausgestaltung anerkannt werden müssen und kaum jenen, die sich diesen Problemen nie gestellt haben, Ursache zu billiger konfessionalistischer, anticalvinischer Polemik geben dürfen.

⁶⁷ E. Wolf, in Peregrinatio II, München 1965, 11–21.

⁶⁸ Rm 4, 5.

⁶⁹ Vgl. W. Dantine, Die Gerechtmachung des Gottlosen, München 1959, 112 verweist darauf, „daß nach dem neutestamentlichen Gesamtzeugnis das Problem der Wahl sich erst als Reflexion auf die Rechtfertigung, aber nicht umgekehrt stellt – man denke an den theologischen Duktus des Römerbriefes“. Vgl. auch die Bemerkungen, daß die Erwählungsaussagen in Rm 9–11 ununterbrochen mit dem Vokabular der Rechtfertigungslehre arbeiten, bei O. Michel, Der Brief an die Römer, Göttingen 1955, S. 190–256 passim.