

Z W I N G L I A N A

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE ZWINGLI
DER REFORMATION UND DES PROTESTANTISMUS
IN DER SCHWEIZ

HERAUSGEGEBEN VOM ZWINGLIVEREIN

1988 / 2

BAND XVII / HEFT 6

Die Allmacht des Schöpfers

von GUNTER ZIMMERMANN

1.

Die Idee des allmächtigen Schöpfers, der seine Geschöpfe zu seiner Ehre und zu seiner Verherrlichung geschaffen hat, bildet sicher einen der zentralen Gedanken der «*Institutio christianae religionis*», des großen Lehrbuchs der reformierten Theologie. Die damit verbundene Prädestinations- und Erwählungslehre wurde für die reformierten Kirchen eine der beherrschenden Unterscheidungslehren im Zeitalter der Orthodoxie¹. Der historische Nährboden dieser strengen und unerbittlichen Gottesvorstellung, die alle anderen Mächte und Gewalten als in der Universalgeschichte primär wirksame Kräfte ausschließt, ist nicht schwer zu finden. Es ist das Gottesbild des Nominalismus, mit dem Johannes Calvin während seines Studiums in Paris durch den großen schottischen Theologen John Major in Berührung gekommen ist².

Wie später der Gott des Genfer Reformators ist der Gott der Nominalisten der absolute, omnipotente Schöpfer, der in souveräner Willkür frei über seine Schöpfung verfügt. Der Akt, mit dem er das Seiende ins Leben ruft, kann nach nominalistischer Ansicht nicht rational begründet werden, da jede rationale Begründung die uneingeschränkte und unbehinderte Gewalt Gottes begrenzen würde. Aus diesem Grunde ist auch die Ordnung, die der Schöpfer in seine Schöpfung hineingelegt hat, menschlichem Denken nicht zugänglich, da der Mensch als Mensch seinen Schöpfer aufgrund seines partikulären, kurzsichtigen, standortverhafteten Verständnisses nicht begreifen kann. In einem letzten,

¹ Vgl. RGG³ 5, Sp. 486 f.

² Vgl. *Steven Ozment*, *The Age of Reform 1250–1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven/London 1980, 354.

sozusagen metaphysischen Sinne ist deswegen jeder Ordnungszusammenhang, den der Mensch in der Welt finden kann, nicht fest, nicht stabil, nicht gewiß und nicht verläßlich, da der freie Wille des allmächtigen Schöpfers diese «Konstitution» – auch wenn sie mit seinen «Prinzipien» übereinstimmt – jederzeit aufheben und auflösen kann. Im Nominalismus ist die Ordnung der Welt eine Ordnung auf Widerruf³, eine Idee, die sich ohne Zweifel in den Ausführungen der «Institutio» wiederfindet.

Wilhelm von Ockham und seine Nachfolger destruierten die «Verfassung» des human geordneten Kosmos, um die absolute Freiheit des allmächtigen Schöpfers zu bezeugen. Die Grundlage ihrer Bemühungen war die Erfahrung des in sich selbst unbegründeten, aber alles andere begründenden Handelns des Herrn, der in einem Akt der reinen Gnade den Menschen ergriffen und erlöst hatte. Der Gott, der in dieser Weise den Menschen bei seinem Namen ruft, der Gott, der in dieser Weise in das Herz des Menschen einzieht, konnte nicht der Gott sein, der sich in seiner Schöpfung der Rationalität und Stringenz eines Weltenplanes, eines Weltgesetzes untergeordnet hatte. Der Gott, der in seinen Befreiungs- und Erlösungstaten alle Hindernisse zerbricht und umstößt, konnte kein Gott sein, der sich einem Weltsystem eingefügt hatte, das von der menschlichen Vernunft als der verbindliche Charakter einer Welt überhaupt zu erkennen und anzuerkennen war. Vielmehr steht der nominalistische Gott, der allmächtige Schöpfer, in dem weitesten Horizont der vielfältigen widerspruchslösen Möglichkeiten, innerhalb deren er nach seinem Gutdünken erwählt und verwirft. Er ist nicht gebunden an die einmalige Konzeption, die er im Akt der Schöpfung realisiert hat, sondern kann in seiner potentia absoluta andere Konstruktionen der Welt erdenken und letzten Endes auch verwirklichen⁴.

Diese unendliche Freiheit des Schöpfers bedeutet, vom reflektierenden Geist des Menschen aus gesehen, daß göttlicher und menschlicher Geist im Grunde auseinandertreten müssen. Im Nominalismus bereits ist angelegt, daß das schöpferische Prinzip, das sich in der Natur und in der Geschichte ausdrückt, vom erkennenden und nach-denkenden Intellekt nicht zu erfassen und nicht zu begreifen ist. Die unaufhebbare Kontingenz der Schöpfung des Allmächtigen bedingt implizit, daß der vom Herrn geschaffene Kosmos den Ansprüchen der menschlichen Vernunft nicht angemessen sein muß⁵, ein Gedanke, den der Verfasser der «Institutio» ebenfalls ohne Einschränkungen seinem Lehrbuch zugrunde gelegt hat.

Das Erlebnis des allmächtigen Schöpfers, der sein Geschöpf wie die gesamte Welt in seiner Hand hat, zieht konsequenterweise eine weitere Vorstellung nach sich, die Vorstellung von der Pluralität der möglichen Welten. Auch bei

³ Vgl. *Hans Blumenberg*, Säkularisierung und Selbstbehauptung, stw 79, Frankfurt a. M. 1974, 171 f.

⁴ Vgl. a. a. O., 175 f.

⁵ Vgl. a. a. O., 178.

diesem Glaubensgedanken ist es das theologische Anliegen der Ockhamisten, die Omnipotenz des allgegenwärtigen Herrn zu bezeugen. Unter diesem Gesichtspunkt konnte die existierende Welt zwar die Demonstration der Macht des Schöpfers sein, der sie aus dem Nichts ins Leben gerufen hatte, aber keine noch so überwältigende Realität kann für sich allein genommen Ausweis der Allmacht Gottes sein. Im Rahmen des nominalistischen Denkens ist es nicht möglich, den Schöpfer auf die existierende Schöpfung als Inbegriff seines kreativen Schaffens festzulegen. Folgerichtig konnte die These der klassischen griechischen Philosophie von der Einzigartigkeit und Einzigkeit des Kosmos nach dem theologischen Umbruch des Hochmittelalters nicht mehr aufrechterhalten werden. Drei Jahre nach dem Tod des größten Theologen der Hochscholastik, drei Jahre nach dem Tod Thomas von Aquins, wurde 1277 unter Vorsitz Stephen Tempiers, des Bischofs von Paris, die Anerkennung des aristotelischen Beweises für die Einzigartigkeit und Einzigkeit des Kosmos als unvertretbare Einschränkung der göttlichen Allmacht verurteilt⁶.

In radikaler Abkehr von der theologischen Tradition, die ihren Höhepunkt wohl in Thomas von Aquin gefunden hat, ist der Gott des Nominalismus der Gott, der sich selbst zu widersprechen vermag, der seine Zusagen aufheben und seine Gesetze durchbrechen kann. Er ist der allmächtige Herr, dessen kreative Tätigkeit nicht sein vernichtendes Handeln ausschließt. Er ist der absolut Freie, der über jeder Gegenwart als Ungewißheit der Zukunft steht. Er ist der Souverän, der die Annahme unwiderruflicher, unverbrüchlicher, unumstößlicher immanenter Regelungen nicht zuläßt und alle getroffenen, vereinbarten und niedergelegten Ordnungszusammenhänge transzendiert. Er ist der Unbegreifliche, der alle rationalen «Konstanten» in Frage stellt. Der Gott, der sich selbst nicht nötigt, der sich selbst keinem Plan und keinem Nomos unterwirft, macht Zeit und Welt zu Dimensionen schlechthinniger Unsicherheit und Instabilität. Dieser Gott, den später auch Calvin bezeugt, bietet die Garantie dafür, daß das Gegebene, das Faktische, das Positive, niemals das Maximum des Möglichen sein kann⁷.

In diesem ockhamistischen Denkbereich, der durch die Relativität jeder angenommenen Ordnung charakterisiert ist, wurde die Behauptung, daß die Welt um des Menschen willen geschaffen sei, immer fragwürdiger und unhaltbarer. Statt dieser heidnischen Vorstellung drängte sich im spätmittelalterlichen Nominalismus unaufhaltsam und unwiderstehlich die Auffassung vor, daß der allmächtige Schöpfer die Wirklichkeit geschaffen habe, um sich zu verherrlichen und seine Ehre und seinen Ruhm zu verbreiten. Die Welt als Gegenstand der göttlichen Ehre und des göttlichen Ruhmes, als Demonstration der unbeschränkten und absoluten Souveränität – das bedeutet in sich stringent,

⁶ Vgl. a. a. O., 185 f.

⁷ Vgl. a. a. O., 187 f.

daß die Realität im tiefsten Grunde keinen für den Menschen zugänglichen Nomos besitzt, daß der Mensch im Entscheidenden den Plan des transzendenten Herrschers nicht erfassen kann⁸.

Die Idee der souveränen Freiheit des Schöpfers impliziert ferner, daß das göttliche Handeln in dieser Welt nicht mehr an die vorausliegenden Taten und Handlungen der Menschen gebunden ist. Eine derartige göttliche «Reaktion» auf die humanen «Aktionen» ist des allgegenwärtigen Herrschers unwürdig, der in seiner kreativen Allmacht längst alles konstituiert hat, was sich auf Erden überhaupt ereignen kann. Der Gott der Nachfolger des Wilhelm von Ockham, zu denen der Genfer Reformator gehört, geht auf die Geschichte der Menschen nicht ein, weil er diese Geschichte bereits gestaltet hat. Die universalhistorischen Fakten können seine Allmacht nicht eingrenzen, weil er diese Fakten bereits in sich aufgenommen hat⁹.

Die radikalste Ausgestaltung der schöpferischen Freiheit des Allmächtigen ist jedoch der Gedanke der Prädestination und Erwählung, der alle menschlichen Möglichkeiten ad absurdum führt. Erlösung und Befreiung sind nach nominalistischer Auffassung keine dem Menschen offenstehenden und durch die Erkenntnis Gottes verbürgten Angebote. Das Heil, das dem Menschen im Glauben gewährt wird, beruht allein auf der allen humanen Anstrengungen und Leistungen zuvorkommenden Gnade des Herrn. Der Weg in die Transzendenz, das Ziel jedes menschlichen Lebens, wird dem Menschen verschlossen, weil Gott selbst die alleinige Entscheidungsgewalt darüber besitzt, wen er – unverdienterweise – zu sich aufnehmen und wen er – unverdienterweise – von sich abweisen will¹⁰.

Im folgenden wollen wir untersuchen, wie der Genfer Reformator in seinem großen Lehrbuch die sich auf dem Hintergrund dieses Gottesbildes ergebenden theologischen Probleme zu lösen sucht.

2.

Bekanntlich versteht Calvin die «*Institutio christianae religionis*» als eine Einführung in die Heilige Schrift und als eine Hilfe zum besseren Verständnis der Bibel¹¹. Dem Nominalismus nun bereitet es keine Probleme, die Stellen des Alten und des Neuen Testaments, nach denen Gott der Schöpfer den Satan selbst und alle Gottlosen nach seinem Willen lenkt und leitet, mit seiner Got-

⁸ Vgl. a. a. O., 199–201.

⁹ Vgl. a. a. O., 204.

¹⁰ Vgl. a. a. O., 178 f. – Auch in der theologischen Diskussion wird heute anerkannt, daß Ockhams Theologie ein innerhalb der augustinischen Tradition entwickeltes, stringent durchdachtes Modell der schöpferischen Freiheit Gottes über seine Geschöpfe darstellt, vgl. *Steven Ozment* (Anm. 2), 39.

¹¹ Vgl. z. B. *Harro Höpfl*, *The Christian Polity of John Calvin*, *Cambridge Studies in the History and Theory of Politics*, 1st paperback ed., Cambridge 1985 (1982), 22.

tesvorstellung in Einklang zu bringen, ganz abgesehen davon, daß sein Gottesbild historisch wohl auf diese Gedanken zurückzuführen ist. Dennoch sind nach der Auffassung des Genfer Reformators diese Aussagen für den «normalen» Gläubigen schwierig. Sie bilden für ihn einen Stein des Anstoßes, weil nach dieser Konzeption Gott selbst sozusagen für die Gottlosigkeit verantwortlich ist, weil er selbst sich durch die Vergehen und Verbrechen der Abtrünnigen und Lasterer beschmutzt, weil er selbst sich bei den «gemeinsam» begangenen Taten Schuld zuzieht und diejenigen, die er als seine Knechte benutzt und gebraucht hat, gerechterweise nicht verdammen kann¹².

Trotz dieser Einwände kann kein Zweifel daran bestehen, daß die nominalistische Theologie des Verfassers der «Institutio» auf diese Zuspitzung hinausläuft. Wie für den Nominalismus ist das hauptsächliche Anliegen des Genfer Reformators, für Gott den Schöpfer in allen Situationen Allmacht zu beanspruchen, auch und gerade in der Situation der Gottlosigkeit. Zweifellos ist der Gott Calvins der Gott, der sich in absoluter und souveräner Willkür auch der Taten der Gottlosen bedient und ihre Gedanken verwendet, um seine Gerichte auszuführen. Doch der reformierte Theologe bemerkt selbst, daß diese Gedanken für die Mehrheit der Christen beinahe undenkbar sind.

Unter dem Gesichtspunkt: Der allmächtige Schöpfer ist auch in der Gottlosigkeit mächtig, bekämpft der Verfasser der «Institutio» deshalb zunächst einmal die Unterscheidung von «Tun» («agere») und «Zulassen» («permittere»), eine Unterscheidung, die u. a. auch durch den großen Scholastiker Petrus Lombardus, den «magister sententiarum», vorgetragen wurde. Calvin gesteht zu, daß die Behauptung, daß Gott den Satan und alle Gottlosen zu dem ihm genehmen Ziel lenke und ihre Abweichungen vom rechten Weg gebrauche, um seine Pläne zu vollstrecken, für viele Christen so unbegreiflich sei, daß sie dankbar zu dieser scholastischen Differenzierung griffen, um sich das Verständnis zu erleichtern. Doch dieser Ausweg ist deswegen bedenklich, weil er empirisch nicht wahr ist! Die Ausflucht, daß der Schöpfer Gottlosigkeit nicht tue, sondern allenfalls zulasse, wird durch die klaren Zeugnisse der Heiligen Schrift widerlegt, die eindeutig deklarieren, daß Gott machen kann, was er will (Ps 115,3), und der entscheidende Schiedsrichter («arbiter») über Krieg und Frieden sei (Jes 45,7). Nach diesen Zitaten sind alle Taten der Menschen, die guten und die bösen, auf Gott als den letzten Urheber zu beziehen. Das Modell, daß im Menschen ein blinder Trieb ohne Gottes Wissen und Zutun herrsche, ist abzuweisen, weil nach den biblischen Aussagen feststeht, daß Gott der Schöpfer auch im Bösen handelt und wirksam ist¹³.

Schon zu diesem frühen Zeitpunkt ist zu bemerken, daß Calvin seinen Gedankengang nicht biblizistisch allein auf diesen beiden Stellen des Alten Testa-

¹² Vgl. Inst. I, 18, 1 (OS 3, 219, 17–22).

¹³ Vgl. a. a. O. I, 18, 1 (OS 3, 219, 22–220, 4).

ments aufbaut. Der tiefste Grund seiner provokatorischen Behauptungen ist die persönliche Erfahrung, ist das unumstößliche Bewußtsein, daß der Allmächtige selbst der Urheber von Krieg und Frieden und der wahre Herr der Geschichte ist, der in allen gesellschaftlichen (und natürlichen) Geschehnissen wirkt und handelt. Angesichts dieser existentiellen Grunderkenntnis, in der der Theologe in eigenständiger Weise die Gedankengänge des Nominalismus nachvollzieht, ist für den Genfer Reformator ein Gott, der die menschliche Historie zuläßt, ohne selbst einzugreifen und zu handeln, eine theologisch sinnlose Konstruktion. Nicht nur von den Theologen, sondern von allen Christen ist seiner Ansicht nach allein der Gott zu bekennen, der in jeder Hinsicht in der gesamten Universalgeschichte aktiv und tätig ist¹⁴.

Die menschlich vorbildliche Haltung in diesem Kontext wird nach dem Verfasser der «Institutio» von Hiob exemplifiziert, der auf die Nachrichten von allen auf ihn einstürmenden und einstürzenden Unglücksfällen schließlich mit dem Wort reagiert: «*Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, wie es dem Herren gefiel, so ist es geschehen!*» (Hi 1,21). Hiob, der Mann, den der Satan geprüft und die Viehräuber ausgeraubt haben, erkennt an, daß *der Herr* ihm alle Habe weggenommen und allen Besitz entrissen und ihn zum armen Schlucker gemacht hat, weil es *ihm* so gefiel! Er ist davon überzeugt, daß Gott den Schlüssel für alles in der Hand hält, wenn auch die Menschen und Satan selbst agieren und ihre Pläne zum Erfolg zu bringen suchen. Letzten Endes ist es jedoch Gott, der seine Unternehmungen zum Ziele führt¹⁵.

Vor allen weiteren Überlegungen ist an diesem Punkt festzuhalten, daß die Haltung des Hiob ein bestimmtes Gottesbild voraussetzt und fordert, nämlich den nominalistischen Gott, der in einer vom Menschen nicht nachvollziehbaren, unverständlichen und unbegreiflichen Weise in freier Willkür über seine Schöpfung verfügt und nach seinem freien Ermessen die Menschen erhebt und stürzt. Der fraglose und geduldige Gehorsam Hiobs entspricht dem Gott, der in seiner erhabenen Transzendenz seine Taten und Handlungen nicht mehr rational begründet, sondern nach seinem absoluten Wohlgefallen seine Gnade und seine Gunsterweise jederzeit verleihen und verschenken, aber auch zurücknehmen und zurückfordern kann, ohne daß ein Mensch in seine Vorhaben eingreifen und sie beeinflussen könnte. Der Mensch Hiob sieht sich persönlich einem allmächtigen Schöpfer gegenüber, der über ihn nach seinem uneingeschränkten Gutdünken entscheiden kann¹⁶.

¹⁴ Vgl. a.a.O. I, 18, 1 (OS 3, 221, 19–23).

¹⁵ Vgl. a.a.O. I, 18, 1 (OS 3, 220, 5–19).

¹⁶ Die Verbindung zwischen der Geisteshaltung, die Calvin anhand des Beispiels Hiobs in der «Institutio» preist, und der Mentalität des Neustoizismus, die für den modernen Staat grundlegend wurde, ist besonders von *Gerhard Oestreich* herausgearbeitet worden; vgl. *Gerhard Oestreich*, Justus Lipsius in sua re, in: ders., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, 94 f.

Die grandiose, strenge und unerbittliche Interpretation von Hi 1,21 zeigt, wie unsinnig sich der in der theologischen Polemik öfters gegen Calvin und den Calvinismus erhobene Vorwurf des «Fatalismus» angesichts der tatsächlichen Quellenlage ausnimmt. Wir müssen nur kurz konstatieren, wie sehr dieser Einwand an der Sache vorbeigeht. «Fatalismus» setzt vom Wortsinn her voraus, daß ein blindes, dunkles, unpersönliches und anonymes Gesetz, ein unaufhebbarer und unveränderlicher Schicksalsspruch, die Natur, die menschliche Gesellschaft und die menschliche Geschichte bestimmt und determiniert. Nichts könnte ferner von Calvins Gedankengang sein, der eindringlich herausarbeitet, daß Hiob in all seinen Widerfahrnissen und Unglücksfällen seinen eigenen Bekundungen nach einem zielgerichteten, klaren, persönlichen Willen begegnet. Diese äußerst intensive und lebendige Vorstellung von einer aktiven, leidenschaftlichen, veränderungs- und erneuerungswilligen göttlichen Persönlichkeit, die den Menschen in jeder Stunde seines Lebens angreift und herausfordert, befreit die Ausführungen der «Institutio» für jeden Einsichtigen von jedem Verdacht des «Fatalismus».

Die Lebenssicht, die Hiob in einem klassischen Wort prägnant zusammengefaßt hat, wird nach Calvin von den Geschichtsschreibern des Alten Testaments geteilt. Gott will, daß der israelitische König Ahab in die Irre geführt wird, und der Teufel wird mit dem Auftrag weggeschickt, als ein Lügengeist in dem Mund aller Propheten zu wirken (I Reg 22,20.22). Die Geschichte des Alten Testaments, in der Gott der Schöpfer teuflische Aktionen nicht nur zuläßt, sondern anordnet und ausführt, findet ihren historischen Abschluß in der Passion Jesu, in der die Juden den Messias töten wollen und die römischen Soldaten und Pilatus ihrer Mordlust willfahren – aber die Apostel dennoch in feierlichem Gebet bekennen, alle Gottlosen hätten nichts anderes getan als das, was Gottes Hand und Rat beschlossen hätte (Act 4,28)¹⁷.

Diese geschichtlich zwingenden Interpretationen werden durch die Zeugnisse der Propheten des Alten Testaments bekräftigt und bestätigt. Jeremia erklärt eindeutig, daß alle Grausamkeiten, die die Neubabylonier in Judäa begehen, das Werk des Herrn sind (Jer 1,15 u.ö.). Allein aus diesem Grunde wird Nebukadnezar II., der Großkönig von Babylon, Gottes Knecht genannt (Jer 25,9; 27,6). Mehr als ein Jahrhundert früher hatte Jesaja den Assyryer als die Rute des göttlichen Zorns erkannt, als den Stecken, den der Herr in seiner Hand schwingt (Jes 10,5)! Bei demselben Propheten nennt Gott selbst die Zerstörung seiner heiligen Stadt und die Verwüstung seines Tempels sein eigenes Werk (Jes 28,21). Und schließlich will auch der König David Gott nicht widerstehen, wenn er akzeptiert, daß der Abkömmling Sauls, Simei, gegen ihn fluche auf Geheiß des Herrn (II Sam 16,10)¹⁸.

¹⁷ Vgl. Inst. I, 18, 1 (OS 3, 220, 19–29).

¹⁸ Vgl. a.a.O. I, 18, 1 (OS 3, 221, 4–14).

All diese biblischen Belegstellen, die sich ohne weiteres vermehren ließen, machen ohne Umschweife klar, daß die Unterscheidung von «Tun» und «Zulassen» nicht dem biblischen Befund entspricht. An die Stelle der göttlichen Vorsehung («providentia») die nackte Zulassung («nuda permissio») zu setzen, heißt die praktische Erfahrung eines Christen zu leugnen. Ein Gott, der in kontemplativer, weltentrückter Betrachtung die zufällig eintretenden Ereignisse abwarten würde, der allein auf die kontingenten Aktionen seiner Geschöpfe reagieren würde, wäre für den Genfer Reformator – wie für den Nominalismus – kein Gott. Das Handeln Gottes hängt für Calvin nicht von dem vorausgehenden Verhalten des Menschen ab, sondern von seinem eigenen Willen, den er selbst in der Geschichte durchsetzen will und durchsetzen wird. Der Gott des reformierten Theologen begründet seine eigene Ordnung und richtet seine eigenen Strukturen auf, in die er die Menschen hineinführt und aufnimmt; er läßt nicht teilnahmslos zu, daß die Menschen selbst ihre eigene Geschichte machen¹⁹.

Einen gewichtigen Streitgegenstand in der Auseinandersetzung der Exegeten bildet die Verstockung des Pharaos, die nach Ex 8,15 auf den Schöpfer selbst zurückzuführen ist. Einige Ausleger versuchen dieser Konsequenz zu entkommen, indem sie Ex 8,11 heranziehen und behaupten, der Widerstand des Pharaos sei sein eigenes Werk gewesen, er hätte sein Herz verhärtet, sein Wille sei als die Ursache seiner Verblendung anzusehen. Für Calvin stellt diese Interpretation keine Alternative dar, weil die beiden Aussagen, wie er an dieser Stelle allerdings nicht genauer ausführt, tadellos übereinstimmen: Der Mensch, der von Gott gehandelt wird, handelt dennoch, wenn auch in einer anderen Form, selbst! Da der Genfer Reformator an diesem Ort die philosophische Problematik nicht erörtern will, verweist er im Schlußsatz seines Argumentationsgangs einfach auf die biblische Aussage: «Ich aber, spricht der Herr, werde sein Herz verstocken» (Ex 4,21)²⁰.

Die Hauptsache, stellt Calvin am Ende des zweiten Paragraphen des achtzehnten Kapitels fest, ist die Erkenntnis des logischen Zusammenhangs: Ist Gottes Wille die Ursache aller Dinge, so muß stringenterweise auch seine Vorsehung in allen Plänen und Taten der Menschen führend sein. Die Vorsehung, d.h. die vorsehende Aktivität des Schöpfers, der nicht in-aktiv sein kann, erweist ihre schöpferische und kreative Dynamik nicht allein in den Gläubigen, die vom Heiligen Geist regiert werden, sondern auch in den Gottlosen, die Gott gegen ihren eigenen Willen, mit dem sie ihm zuwiderhandeln, in seinen Dienst zwingt. In letzter begrifflicher Konsequenz ist es nach den Vorstellungen des Genfer Reformators wie bei allen Nachfolgern Wilhelm von Ockhams die göttliche Allmacht, die als un-erschöpfliche Energie, als un-erschöpfliche Kraft keinen freien Raum kennt, in dem sie nicht wirkt²¹.

¹⁹ Vgl. a.a.O. I, 18, 1 (OS 3, 221, 19–23).

²⁰ Vgl. a.a.O. I, 18, 2 (OS 3, 222, 14–25).

²¹ Vgl. a.a.O. I, 18, 2 (OS 3, 223, 17–21).

Der Verfasser der «Institutio» ist sich bewußt, daß diese harte und unerbittliche Konzeption der göttlichen Allmacht neuartig und ungewöhnlich ist! Schon aus diesem Grunde betont er mit allem Nachdruck, daß er nur zusammengefaßt habe, was die Heilige Schrift klar und unmißverständlich lehre. Doch auf der anderen Seite sind gerade diese biblischen Gedanken für ihn so wichtig, daß er mit aller Vehemenz gegen diejenigen wettet, die sich bescheiden und sogar unwissend stellen und diese schwerwiegenden Probleme nicht berühren wollen. Diese Theologen wollen darüber hinaus für ihre Zurückhaltung gelobt werden, mit der sie in Wahrheit gegen die göttliche Autorität polemisieren! Doch die Tatsachen sprechen eine andere Sprache, sie demonstrieren, daß es unbedingt notwendig ist, angesichts des unwiderstehlichen Handelns des allmächtigen Schöpfers die ewige Providenz des Herrn zu bezeugen. In diesem Sinne kann Calvin schließen, daß der Glaube, der die Welt überwunden hat und in Gottes heiligem Wort begründet ist, auf derartige kleinkarierte Bedenken verächtlich herabschaut²².

3.

Das Hauptargument gegen diese eindrucksvolle Auffassung, das Calvin selbst ausführlich erörtert, lautet, daß mit der stringent durchdachten Vorstellung von der alles einschließenden und erfassenden göttlichen Allmacht in Gott selbst zwei miteinander unvereinbare Willensrichtungen angenommen werden müssen, eine offenbare, die sich im göttlichen Gesetz manifestiere, und eine verborgene, die sich in den tatsächlichen Geschehnissen zeige. Zusammen mit der uneingeschränkten Allmacht des Schöpfers müsse das Faktum akzeptiert werden, daß Gott in seinem verborgenen Rat Handlungen, z. B. offenkundig gottlose Taten, beschließe, die er in seinem offenbaren Gesetz ablehne. Mit der genauen Wiedergabe dieses Vorwurfs stellt sich der Genfer Reformator der Kritik am nominalistischen Gottesbild. Er erklärt ohne Umschweife, daß er dieser Argumentation mit rationalen Mitteln nicht begegnen kann. Darum betont er explizit, daß diese «Sophisterei» («cavillum») – der polemisch abwertende Begriff ist charakteristisch für die Notlage, in der sich der Verfasser der «Institutio» befindet – sich nicht gegen ihn selbst, sondern gegen den Heiligen Geist richte, der in der Heiligen Schrift ausdrücklich den Gedanken der schöpferischen Allmacht und Vorsehung bezeugt habe. Besonders die in diesem Kontext entscheidende Aussage des gläubigen Hiob: «Wie es dem Herrn gefiel, so ist es geschehen» (Hi 1,21), meint Calvin, ist zweifellos vom Heiligen Geist inspiriert!²³

Obwohl der Genfer Reformator im folgenden noch viele weitere Stellen des

²² Vgl. a. a. O. I, 18, 3 (OS 3, 223, 22–224, 3).

²³ Vgl. a. a. O. I, 18, 3 (OS 3, 224, 3–11).

Alten und des Neuen Testaments anführt, löst er damit das logische Problem aber nicht. Selbst wenn man dem Verfasser der «Institutio» bereitwillig zugesteht, daß er exakt und präzise die Lehre des Heiligen Geistes vortrage, ändert dieses Zugeständnis nichts daran, daß die referierten Auffassungen tatsächlich auf einen Widerspruch hinauslaufen. Ein Gesetzgeber, der im verborgenen selbst von seinen manifesten Gesetzen abweicht, der im verborgenen selbst seine manifesten Gesetze übertritt, der im verborgenen selbst gegen seine manifesten Gesetze verstößt, hebt praktisch selbst sein Gesetz auf, indem er sich in einen mindestens praktischen Widerspruch zwischen Anordnung und eigenem Verhalten begibt. Diese Paradoxie wird auch dann nicht aufgelöst, wenn sie vom Heiligen Geist bestätigt wird.

Die von dem Genfer Reformator ausgiebig zitierten Stellen aus dem Alten und dem Neuen Testament vermögen zwar anzuzeigen, daß die in der «Institutio» entwickelte Vorstellung, daß der allmächtige Schöpfer der Urheber und Autor aller Geschehnisse, der guten und der bösen, sei, biblisch ist, aber sie vermögen nicht einsichtig zu machen, daß die Konzeption des Gottes, der Gutes und Böses, Licht und Finsternis schaffe (Jes 45,7), in logisch stringenter Weise mit der Idee eines gerechten Gesetzgebers vereinbart werden kann. Da Calvin selbst eingeräumt hat, daß diese Grundfrage des nominalistischen Gottesverständnisses mit rationalen Mitteln nicht gelöst werden kann, greift er zu einem anderen Gedanken, zu einem anderen gedanklichen Instrument, nämlich zu der Auskunft, daß Gottes Verhalten für den Menschen eben unbegreiflich sei. Obwohl es so aussieht («apparet»), als ob Gottes Wille vielfältig («multiplex») sei, ist er doch in sich selbst einheitlich und einfach («una et simplex»). Gottes Wille streitet nicht mit sich selbst, er verändert sich auch nicht, und er stellt sich auch nicht, als ob er wolle, was er nicht wolle. Vielmehr ist es der menschliche Verstand, der nicht verstehen kann, wie Gott in ein und derselben Sache einerseits will, daß etwas geschieht, und andererseits nicht will, daß dieses geschieht! Obgleich das schwierig zu begreifen ist, darf die Kurzsichtigkeit des menschlichen Blicks die Christen nicht zu der Ansicht verleiten, bei Gott liege eine Verschiedenartigkeit der Willensrichtungen vor, so daß er je nach Gelegenheit seine Pläne umstoßen und mit sich selbst uneins werden würde. Wenn die Gläubigen erleben, daß Gott etwas zu tun beschlossen hat, was er in seinem Gesetz verboten hat, müssen sie sich einerseits ihre eigene Geistesschwäche eingestehen und sich andererseits erinnern, daß das Licht, in dem Gott wohnt, nicht ohne Grund undurchdringlich (I Tim 6,16) genannt wird. Unter anderem ist auch an den Spruch Augustins zu denken, daß die abgefallenen Engel und alle Gottlosen in ihrem Widerstand und ihrer Opposition, was sie selbst betrifft, das getan haben, was Gott nicht wollte; der Allmacht («omnipotentia») des Schöpfers gegenüber haben sie aber gerade dies – zu tun, was sie wollten – nicht fertiggebracht; indem sie gegen Gottes Willen handelten, vollzogen sie den Willen Gottes; während sie gottlos waren, war Gott bei ihnen! Auf wunderbare und unbegreifliche

Weise geschieht nichts gegen den Willen Gottes, was gegen den Willen Gottes geschieht!²⁴

All diese hymnisch klingenden, poetisch eindrucksvollen Bekundungen lösen zugeständenermaßen die rationale Schwierigkeit, schöpferische Allmacht und gerechte Gesetzgebung zu vereinigen, nicht. Sie geben nur zu erkennen, daß nach Calvin das theologische Problem des nominalistischen Gottesbildes nicht zu bewältigen ist. Diese Einschränkung gilt auch für die Diskussion des zweiten Einwands, die Calvin in breiter Darstellung durchführt. Das Argument ist mit der ersten Gegenthese eng verknüpft, weil es auf der gleichen Grundkonstellation beruht. Kurz zusammengefaßt lautet die Behauptung, daß nach nominalistischer Auffassung der Gott, der Gutes und Böses, Licht und Finsternis schaffe, der Urheber aller Schlechtigkeiten und Verbrechen und letzten Endes sogar der Urheber der Sünde sei! Aus dieser These können logisch die verschiedenartigsten Folgerungen gezogen werden. Der Genfer Reformator nennt als wichtigste Konsequenz den Schluß, daß es unter diesem Gesichtspunkt ungerecht und vielleicht sogar unsinnig sei, Menschen zu bestrafen, zu vernichten und zu verdammen, die doch nur ausführen, was Gott angeordnet hat, indem sie seinem Willen Folge leisten²⁵.

Gegen diese Argumentation legt der Verfasser der «Institutio» das Gewicht darauf, Gottes Willen und Gottes Gebot zu unterscheiden. Der Wille Gottes darf nicht mit seinem Gebot verwechselt werden. Calvin lenkt berechtigterweise den Blick darauf, daß die Basis all seiner theologischen Ausführungen die existentielle Situation des Hiob bildet, der in all seinen Widerfahrnissen und Unglücksfällen den Willen des allmächtigen Schöpfers erlebt. Auf diesem überzeugenden Modell aufbauend, kann er ohne Schwierigkeiten folgern, daß David keineswegs den Ungehorsam Simeis, des Nachkommen König Sauls, und seine ehrverletzenden Schmähungen loben will, wenn er betont, dieser fluche auf Gottes Geheiß (II Sam 16,10). Der König Israels erkennt dessen Sprache als Geißel Gottes an und läßt sich geduldig schlagen, er erfährt in diesen Angriffen den Willen seines Herrn, aber er impliziert in diesem Vertrauen und Glauben nicht, daß Simei dem Gebot Gottes gemäß handle! Daß der Nachkomme Sauls den Willen Gottes verwirklicht, hebt seine Illoyalität und seine Gottlosigkeit nicht auf. Die Situation des Hiob verlangt, daß die Christen darauf vertrauen, daß Gott durch die Gottlosen realisiert, was er in seinem verborgenen Rat beschlossen hat; die Situation des Hiob verlangt aber nicht, daß die Gläubigen davon überzeugt sind, daß die Gottlosen Gottes manifesten Geboten nachfolgen, wenn sie ihre gottlosen Handlungen begehen. Die Gottlosen selbst sind in diesem Kontext des duldenden Glaubens nicht zu entschuldigen. Kein Christ ist gezwungen zu denken, daß die Gottlosen nach Gottes Gebot handeln, denn

²⁴ Vgl. a.a.O. I, 18, 3 (OS 3, 224, 32–225, 20).

²⁵ Vgl. a.a.O. I, 18, 4 (OS 3, 225, 23–27).

diesem Gebot widerstreben sie ja mit allen ihren Kräften und ihrem ganzen Willen²⁶.

Als besonders eindringliches Beispiel für diese Verkettung von Willenserfüllung und Gesetzesverstoß führt Calvin die Königswahl des Jerobeam (I Reg. 12,20) an. Es steht einerseits fest, daß Gott die Unbesonnenheit, Torheit und Gottlosigkeit des Volkes Israel verdammt hat, weil es die von ihm gesetzte Ordnung umstieß und treulos vom Hause Davids abfiel. Andererseits ist bekannt, daß Gott selbst die Salbung des Jerobeam gewollt hat. Er erscheint demnach so, als sollte Jerobeam ohne Gott König und doch gleichzeitig von Gott zum König eingesetzt worden sein²⁷.

Der Genfer Reformator löst das schwierige Problem mit der Auskunft, daß Gott in seinem Gesetz tatsächlich den Ungehorsam und die Treulosigkeit des Volkes ablehnt. Auf der anderen Seite läßt er sich aber die Freiheit nicht nehmen, die Undankbarkeit des Salomo zu bestrafen. Aus einem gerechten Zweck heraus setzt er den Abfall des Volkes als Mittel ein, um das Haus David zur Erkenntnis des eigenen Fehlverhaltens zu bringen. Die Angehörigen der Dynastie hätten die Möglichkeit gehabt, in diesen Ereignissen die Hand Gottes am Werk zu sehen. Vom Standpunkt des gläubigen Hiob aus sind in ein und demselben Geschehen das Verbrechen des Menschen und die Gerechtigkeit Gottes zu erfahren. Unter diesem Aspekt ist zu bemerken, daß die Teilung des Davidsreiches gegen den Willen Gottes geschieht und doch in seinem Willen ihren Ursprung hat. Wider den Willen Gottes wird die heilige Einheit zerrissen, und dennoch spalten sich aus dem gleichen Willen heraus die zehn Stämme vom Hause David ab. Dies zu begreifen ist das Problem der Betroffenen, im konkreten Fall also der Mitglieder des Königsgeschlechts²⁸.

In diesem Sinne verweist Calvin auf Augustin, der ebenfalls betont, daß in ein und demselben Ereignis die Motive und Gründe getrennt werden müssen, um nicht in die Irre zu geraten. Gottes Hingabe seines Sohnes und der Verrat des Judas dürfen nicht auf eine Stufe gestellt werden, denn es gibt keine Gemeinsamkeit, keine Übereinstimmung, keinen Konsens zwischen Gott und Mensch, wenn der Mensch aus Gottes gerechtem Willen heraus das tut, was er nicht tun darf. Wenn der Mensch das Gesetz übertritt und eine Gottlosigkeit begeht, wirkt nach einem weiteren Ausspruch Augustins in ihm der omnipotente Schöpfer das, was er will – und vergilt doch dem Übeltäter und Gesetzesbrecher nach seinem freien Verdienst!²⁹

Wiederum ist dem Verfasser der «Institutio» selbst die mangelnde Rationalität und logische Stringenz seiner Aussagen bewußt. Deshalb schließt er seine Argumentation erneut mit dem Hinweis, daß es unverzeihlich sei, einer durch

²⁶ Vgl. a.a.O. I, 18, 4 (OS 3, 225, 27–226, 3).

²⁷ Vgl. a.a.O. I, 18, 4 (OS 3, 226, 3–14).

²⁸ Vgl. a.a.O. I, 18, 4 (OS 3, 226, 14–34).

²⁹ Vgl. a.a.O. I, 18, 4 (OS 3, 227, 5–16).

so klare Zeugnisse der Schrift belegten Lehre zu widersprechen. Es ist zwar einzuräumen, daß diese Auffassung über den menschlichen Verstand hinausgeht; doch wenn Gott seinen Propheten und Aposteln befohlen hat, diese Gedanken zu verbreiten, müssen sie für das menschliche Zusammenleben nützlich sein. Calvin appelliert an die Weisheit des Gläubigen, die seiner Ansicht nach in nichts anderem bestehen kann als in der schlichten Bereitschaft, ohne Ausnahme alles zu akzeptieren, was der Heilige Geist in den biblischen Büchern zusammengefaßt und überliefert hat. Wer sich gegen dieses Ansinnen sträubt, lästert Gott und ist einer längeren Auseinandersetzung nicht wert³⁰.

Es ist dem Genfer Reformator selbst deutlich, daß auch dieser Aufruf zum fraglosen Gehorsam und zur widerspruchslosen Annahme die vorgetragenen Lehren nicht logisch konsistent macht. Das Grundproblem des nominalistischen Gottesbildes ist und bleibt wie beim ersten Einwand, bei dem Gottes verborgener Ratschluß und sein manifestes Gesetz nicht miteinander zur Deckung gebracht werden konnten, daß im Akt der Gesetzgebung Wille und Gebot eben nicht getrennt werden können, sondern eine Einheit bilden. Ein Gesetzgeber, der das nicht will, was er in seinem Gesetz gebietet, ist begrifflich-analytisch eine *contradictio in adiecto*. Wenn Gott in seinem verborgenen Ratschluß Dinge befürwortet, die er in seinem offenbaren Gesetz verwirft, begibt er sich in einen Widerspruch und in eine Opposition zu sich selbst. Wenn er, um bei Calvins selbstgewähltem Beispiel zu bleiben, die Einheit des Volkes Israel durch seine eigene Ordnung ausdrücklich konstituiert hat, kann er nicht in seinem eigenen Handeln gegen diese Ordnung verstoßen, ohne in einen Selbstwiderstreit zu geraten. Es ist möglich, den Lesern zu gebieten, an diesen Kontradiktionen und Widersprüchen keinen Anstoß zu nehmen, aber es ist nicht möglich, den Lesern einzureden, daß diese Kontradiktionen und Widersprüche keine Kontradiktionen und Widersprüche sind.

4.

Ähnliche Fragen wie bei der Vorstellung von Gottes schöpferischer Vorsehung und Allmacht ergeben sich bei dem Thema des freien Willens. Calvin erörtert zunächst das Problem, wie Gott im Herzen des Menschen wirkt. Dieser Gedankengang beginnt im vierten Kapitel des zweiten Buches *«De cognitione Dei redemptoris»*. Daher ist es nicht überraschend, daß der Genfer Reformator die Ausführungen eröffnet mit einer Gegenüberstellung Gottes und des Teufels, die sich beide sozusagen in einem Wettstreit um die Herrschaft über das Herz des Menschen befinden. Calvin läßt allerdings deutlich sein Unbehagen daran erkennen, daß der Gedanke eines Kampfes zwischen dem Schöpfer und dem Satan sich mit der Idee der uneingeschränkten Allmacht Gottes kaum ver-

³⁰ Vgl. a. a. O. I, 18, 4 (OS 3, 227, 22–31).

einbaren läßt («qua similitudine, quando melior non occurrit, in praesentia contenti erimus»). Die These, daß der Herr diejenigen, die er nicht der Regierung seines Geistes würdigt, in gerechtem Urteil dem Wirken des Teufels ausliefert («nam quos Spiritus sui regimine non dignatur Dominus, eos ad Satanae actionem iusto iudicio ablegat»), deutet an, daß der Genfer Reformator die Auseinandersetzung zwischen dem Allmächtigen und dem Satan im Grunde nicht als einen echten Wettstreit betrachtet, wenngleich er mit seiner Formulierung bedenklich in die Nähe der Vorstellung von der göttlichen Permission gerät³¹.

Wie ist das Wirken der göttlichen Allmacht in den Vorstellungskreis des unfreien, gegen Gott gerichteten Willens einzuführen? Um die auftretenden Schwierigkeiten zu überwinden, wendet sich der Verfasser der «Institutio» wiederum der existentiellen Situation des Hiob zu, die für ihn in diesem Kontext die Grundlage seiner theologischen Ausführungen darstellt. Es geht fürs erste darum, die Notlage zu erfassen, in der Hiob steckt. Von diesem Standpunkt aus bereitet es keine Probleme, die einander widerstreitenden «Urheber-Ansprüche» in bezug auf die gottlosen Handlungen durch eine dreifache Interpretation miteinander zu versöhnen. Wenn die Chaldäer die Hirten Hiobs erschlagen und sein Vieh rauben, können die Gläubigen zusammen mit ihrem Vorbild drei Akteure unterscheiden: Gott, den Satan und die Chaldäer. Entscheidend ist es nach Calvin, bei diesen drei Akteuren das Ziel («finis») und die Art («modus») der Ausführung zu differenzieren. Auf diese Weise ist es nach dem Genfer Reformator möglich, schöpferische Allmacht, teuflische Herrschaft und menschliche Verantwortung miteinander zu vereinigen: Gott hat die Intention, Hiob in der Geduld zu üben. Der Satan bemüht sich, ihn zur Verzweiflung zu bringen. Die Chaldäer haben schlichtweg die Absicht, gegen Recht und Gerechtigkeit fremdes Gut an sich zu reißen. Nicht minder verschieden ist die Art und Weise, in der die jeweiligen Akteure ihre Taten vollbringen. Der transzendente, erhabene und weltüberlegene Gott beauftragt den Satan, seinen Diener zu prüfen. Der Satan stiftet die Chaldäer in bewußter Weise an, während die Viehräuber selbst blindlings in ihr Verderben rennen.

Bei dieser reflektierenden Unterscheidung der Finalität und Modalität der Handlungen ist es nicht widersinnig, zu behaupten, daß in ein und derselben Aktion drei verschiedene Akteure am Werk sind, die in unterschiedlicher Absicht und auf divergente Art und Weise handeln. Im Rahmen dieser Konzeption ist auch die These möglich, an der Calvin vor allem interessiert ist, daß in ein und demselben Handlungsablauf einerseits Gottes Gerechtigkeit unbescholten aufleuchtet und andererseits die Gottlosigkeit des Satans und der ihm unterworfenen Menschen sich offenbaren kann³².

Ausdrücklich gegen die Alten betont der Verfasser der «Institutio» wie schon

³¹ Vgl. a.a.O. II, 4, 1 (OS 3, 291, 3–29).

³² Vgl. a.a.O. II, 4, 2 (OS 3, 291, 36–292, 29).

im Kapitel über die Vorsehung, daß tatsächlich der Schöpfer in allen Aktionen und Reaktionen wirke. Gegen alle menschliche Scheu, Ehrfurcht und Zurückhaltung darf nicht am Zeugnis der Heiligen Schrift vorübergegangen werden, die klipp und klar aussagt, daß Gott der Herr die Verworfenen verblende und verstocke, indem er ihr Herz wende, antreibe und lenke. Darum hat Augustin recht, wenn er deklariert, daß die Sünde nicht nur mit Gottes Zulassung und unter seiner Geduld geschehe, sondern auf seiner Macht («*potentia*») beruhe. Dieses Faktum wird der Christ sich niemals klarmachen können, wenn er zu Begriffen wie «Vorherwissen» («*praescientia*») und «Zulassung» («*permissio*») seine Zuflucht nimmt³³.

Zwei Bilder entwirft Calvin, um im einzelnen deutlich zu machen, wie Gott im Herzen der Menschen wirkt. Das erste Modell impliziert die Präsenz des göttlichen Geistes als des hellen Lichts, das das Verhalten der Menschen erleuchtet. Sofern Gott dieses Licht, diese Anwesenheit seines Geistes, dem Menschen entzieht, bleibt im Menschen nichts als Dunkelheit und Finsternis. Gott handelt in den Gottlosen, er verblendet, er verstockt, er verwirrt sie, er bringt sie vom rechten Weg ab, indem er ihnen die Fähigkeit nimmt, zu sehen, zu gehorchen und das Gerechte zu realisieren. Das zweite Modell des göttlichen Wirkens dagegen lenkt bewußt den Blick darauf, daß der Schöpfer in den Herzen der Ungehorsamen die Entschlüsse fällt, die ihm gefallen, daß er ihren Willen erweckt und durch die Tat bestätigt. Ein Beispiel ist Sihon, der König von Hesbon, dessen Sinn Gott selbst nach Dtn 2,30 verhärtet und dessen Herz er verstockt hat³⁴.

Für beide Modelle, für das erste, in dem Gott eher passiv den Menschen verläßt, und für das zweite, in dem er aktiv in dem Willen des Gottlosen wirkt, gibt es biblische Belegstellen. Vor allem für das zweite Bild, das tätige Handeln des Schöpfers durch seine Werkzeuge, die er durch sein Zischen herbeiruft (Jes 5,26; 7,18), die er als Netz gebraucht (Ez 12,13; 17,20), die er als Hammer schwingt (Jer 50,23), führt der Genfer Reformator wiederum die großen Propheten des Alten Testaments an. Das Fazit aller Reflexionen ist erneut mit Augustin zu ziehen: Was diese Instrumente des Allmächtigen als sündige Tat vollbringen, ist ihre Sache; daß sie aber mit ihren sündigen Taten faktisch dies oder jenes erreichen, kommt aus der Kraft Gottes, der die Finsternis zerteilt, wie es ihm gefällt³⁵.

Die Geschichte Sauls, des ersten israelitischen Königs, bietet den letzten und entscheidenden Anhaltspunkt für das jede Ethik transzendierende Schaffen Gottes. Wenn es von ihm heißt, der böse Geist des Herrn habe ihn ergriffen (I Sam 16,14; 18,10; 19,9), kann begreiflicherweise nicht der Heilige Geist gemeint sein. Hier handelt der böse Geist, der in seiner Potenz und in seiner

³³ Vgl. a.a.O. II, 4, 3 (OS 3, 292, 30–293, 14).

³⁴ Vgl. a.a.O. II, 4, 3 (OS 3, 293, 14–26).

³⁵ Vgl. a.a.O. II, 4, 4 (OS 3, 293, 28–294, 27).

Macht Gott untertan ist und deshalb mit Recht als sein Werkzeug, als sein Instrument angesehen werden kann³⁶.

Die Einwände, die sich bereits gegen Calvins nominalistische Lehre von der schöpferischen Allmacht und Vorsehung gerichtet haben, wiederholen sich in diesem Kontext in etwas anderer Gestalt. War es bei der ersten Diskussion der Widerspruch zwischen der Allmacht des Schöpfers und der Gerechtigkeit des Gesetzgebers, der zu kritischen Bemerkungen und Angriffen herausforderte, so konzentrieren sich bei der Erörterung des freien Willens alle systematischen Argumente auf die Tatsache, daß bei der konsequenten Leugnung des freien Willens zugunsten des uneingeschränkten und allmächtigen Schaffens Gottes Ethik, Moral und Gesetzgebung unmöglich werden.

Der erste Einwand der «Pelagianer» – der Genfer Reformator bringt sofort diesen Namen ins Spiel – lautet, daß nur eine willentlich begangene Sünde als «Sünde» verstanden werden kann. Auch Calvin erkennt an, daß Adam sich aus freien Stücken («ultro») der Tyrannei des Teufels unterwarf. Der Verfasser der «Institutio» kann nicht daran vorbeigehen, daß tatsächlich nur eine willentlich begangene Sünde als «Sünde» definiert werden kann³⁷.

Gegen jeden Determinismus erklärte schon Aristoteles als philosophischer Kronzeuge der allgemeinen Vernunft, daß die Verteilung von Belohnungen und die Verhängung von Strafen den freien Willen voraussetzten. Im Gegenzug gegen dieses zweite Argument betont der Genfer Reformator zu Recht, daß der Mensch nach dem Zeugnis des Glaubens vor Gott sowieso auf keine Verdienste verweisen könne. Es ist die unverdiente Gnade des allmächtigen Schöpfers, die allein den Menschen rechtfertigen kann, ein Gedanke, der in Augustins Schriften nach Calvins Urteil immer wieder begegnet und durch die großartige Stelle Röm 8,29f auch biblisch belegt ist³⁸. In dieser Erwiderung des Genfer Reformators wird aber schlagartig deutlich, daß die «Pelagianer» und der reformierte Theologe einfach von zwei verschiedenen Modellen ausgehen: Während die «Pelagianer» wie Aristoteles sich um die ethischen Grundlagen des Zusammenlebens freier Menschen bemühen, denkt Calvin wie der Nominalismus streng und unerbittlich von der absoluten, schöpferischen, kreativen Allmacht Gottes aus, die konsequenterweise jede freie Entscheidung des Menschen ausschließt.

Ein dritter Einwand hat seine Pointe darin, daß es angesichts der Unsichtbarkeit, in gewisser Weise wohl auch angesichts der Ungewißheit der Gnadenwahl, paränetisch notwendig sei, die Fähigkeit des Menschen zur Entscheidung in der Predigt anzusprechen. Die Tatsache, daß auch berufene Christen vom Glauben abfallen können, daß auch die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft einen stets und andauernd zu bewährenden freien und autonomen Willensakt impliziere, müsse die Prediger darin bestärken, mit der Wandelbarkeit

³⁶ Vgl. a. a. O. II, 4, 5 (OS 3, 294, 30–36).

³⁷ Vgl. a. a. O. II, 5, 1 (OS 3, 298, 5–33).

³⁸ Vgl. a. a. O. II, 5, 2 (OS 3, 299, 1–300, 12).

des menschlichen Willens zu rechnen und dementsprechend die Gläubigen zu ermahnen. Daß das fragliche Geschehen von dem Genfer Reformator anders gewertet wird, ist jedoch angesichts der strengen Theozentrik seines Lehrbuches nicht überraschend. In beiden Fällen, in der Beharrung im Glauben und im Austritt, erklärt Calvin, manifestiert sich nicht der freie Wille des Menschen, sondern die schöpferische Allmacht, die den einen die Kraft der Beharrung schenkt, den anderen aber verweigert³⁹. Der Verfasser der «Institutio» baut also in seinem Gegenargument eine zweite, durch den Nominalismus inspirierte Interpretation neben der «pelagianischen» auf. Das zugrundeliegende Faktum, die Wandelbarkeit des Willens der Christen, die Möglichkeit des Austritts aus der christlichen Gemeinschaft, wird von ihm nicht bestritten, sondern in seine Konzeption des omnipotenten Herrn eingefügt.

Die bisherigen Entgegnungen werden im Grunde in dem vierten Einwand komprimiert, nach dem die gesamte Ethik, die Gesamtheit aller Ermahnungen, Ermunterungen und Verweise, überflüssig und lächerlich wäre, wenn die Menschen nicht über die Fähigkeit zur freien Entscheidung und die Möglichkeit des freien Gehorsams verfügten. Gegen dieses naheliegende und fundamentale Argument einer ethischen Perspektive führt Calvin eine Fülle von Zitaten an. Er beginnt bei Augustin, seinem theologischen Gewährsmann, der unmißverständlich lehre, daß Gott seine Gebote nicht nach den menschlichen Kräften richte, sondern aufzeige, was recht sei, und seinen Erwählten seinen Geist gebe, um seinen Regeln nachzukommen, und geht dann zum Neuen Testament über. Sowohl in der Predigt Christi als auch in den Briefen des Paulus sind Ermahnungen, Ermunterungen und Verweise zu finden, obwohl Christus selbst bezeuge, daß die Christen ohne ihn nichts tun könnten (Joh 15, 5), und Paulus der Gemeinde in Korinth schreibe, daß Gott allein das Gedeihen geben könne (I Kor 3, 7). Dieselbe Spannung ist sogar bei Moses und den Propheten anzutreffen, die einerseits die Gebote des Gesetzes mit Nachdruck einschärfen und den Gesetzesübertretern eifrig und unnachgiebig begegnen, aber andererseits bezeugen, daß Gott dem Menschen ein verständiges Herz schenken müsse, daß er sein Gesetz in das Innere des Menschen einzuschreiben, seinen Sinn zu erneuern und seinen Vorschriften Wirkung zu verschaffen habe⁴⁰.

An diesen Ausführungen wird erneut deutlich, daß Calvin wie der Nominalismus die Frage der göttlichen Gebote und Verbote nicht aus einer anthropozentrischen, sondern aus einer theozentrischen Perspektive betrachtet. Für ihn ist nicht der moralische Zweck der Paränese ausschlaggebend, sondern das Faktum, daß die ethischen Forderungen einst gegen die Gottlosen als Zeugnis auftreten werden, daß die Gesetze, die Ermahnungen und Vorschriften dem Sünder keine Ausflucht mehr gewähren werden.

³⁹ Vgl. a.a.O. II, 5, 3 (OS 3, 300, 23–301, 14).

⁴⁰ Vgl. a.a.O. II, 5, 4 (OS 3, 301, 15–302, 18).

Am überzeugendsten ist Calvin in den Zeilen, in denen er den Nutzen dieser Gebote und Verbote für die Gläubigen erläutert. In ihnen wirkt Gott innerlich durch seinen Geist, äußerlich durch sein Wort, in dem er seine Botschaft von einem gerechten Gemeinwesen mitteilt. Das Wort, das das Gesetz, das Wesen der christlichen Gemeinschaft enthüllt, schafft die äußere, externe Grundlage für die innere Haltung, die innere Erleuchtung, die das Tun und Handeln des Christen bestimmt. Dieses Verhältnis kann der Genfer Reformator in der Aussage erfassen, daß Gott auf doppelte Weise in seinen Erwählten handle, innerlich durch seinen Geist, äußerlich durch sein Wort (*«bifariam Deus in electis suis operatur: intus, per Spiritum; extra, per verbum»*). Deswegen ist auf das Lehramt nicht zu verzichten, obwohl alle Gläubigen des Heiligen Geistes bedürfen, um auf ihrem Weg voranzukommen⁴¹.

5.

Für eine abschließende Beurteilung der beiden von uns entfalteten Kapitel der *«Institutio»* ist die Erkenntnis konstitutiv, daß die Grundlage aller auftretenden Schwierigkeiten die Vermischung und Vermengung zweier Gottesvorstellungen bildete, nämlich des nominalistischen Gottesbildes von dem uneingeschränkten, allmächtigen Schöpfer und einer dagegenstehenden theologischen Idee, deren Basis die eingeschränkte Macht des Gesetzgebers darstellt. Sowohl in die Erörterung der göttlichen Vorsehung als auch in die Diskussion wurden deswegen Aussagen und Argumentationen in den Gedankenprozeß eingeführt, die im Grunde im Rahmen des Gottesbildes Calvins keinen Platz haben. Eine Konzeption, nach der Gott als Gesetzgeber in einer begrenzten, relativen, finiten Weise mit den Menschen nach ihren moralischen Verdiensten und Versäumnissen handelt, ist offenkundig mit der Theologie des Genfer Reformators nicht zu verbinden, die in eigenständiger Weise Grundgedanken Wilhelms von Ockham fortführt. Das Problem des Verfassers der *«Institutio»* liegt darin, daß er diese unübersehbare Einsicht weder in dem Kapitel über die göttliche Vorsehung noch in den Ausführungen über den freien Willen klar ausspricht.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß in der Nachfolge des Nominalismus Calvin der Gedanke Gottes als des allmächtigen Schöpfers am Herzen liegt. Der unbegreiflich Transzendente ist für ihn in erster Linie die kreative, dynamische, wirkende Kraft, die sich in jedem Geschöpf, in jedem Menschen manifestiert. Dieser Gott, der tätig und aktiv die Geschichte der Natur und des Menschen gestaltet, der alles erfaßt und alles ergreift, läßt im eigentlichen Sinne keine Gottlosigkeit zu, weil er selbst für die Gottlosigkeit verantwortlich ist, weil er selbst sie hervorgebracht hat und erhält, weil er selbst den Satan und alle Abtrünnigen nach seinem Willen lenkt und leitet. Für ihn, den allmächtigen

⁴¹ Vgl. a.a.O. II, 5, 5 (OS 3, 302, 28–303, 26).

Schöpfer, gibt es keinen Bereich der Welt, in dem er nicht zu Hause ist, in dem er nicht seine Pläne ausführt, seine Beschlüsse vollstreckt und seine Ziele erreicht.

Dieses in sich stimmige Bild des absoluten Herrn gerät in philosophische Schwierigkeiten, wenn es mit der gänzlich anders gearteten Konzeption eines begrenzten, finiten Gottes, der vor allem von Ethik, Moral und Gesetzgebung her begriffen wird, nicht nur konfrontiert, sondern auch in Verbindung gebracht werden soll. Ein Gott, der hauptsächlich als gerechter Gesetzgeber charakterisiert und beurteilt wird, ist in entscheidender Hinsicht ein eingeschränkter, relativer Gott. Er hat auf seine kreative Allmacht, auf seine schöpferische Omnipotenz verzichtet, weil für jeden Gesetzgeber die Forderung verpflichtend ist, sich selbst ebenfalls dem Gesetz zu unterwerfen, das für andere, für die politische Gemeinschaft, erlassen worden ist⁴². Dieses Merkmal der selbstauferlegten Unterordnung unterscheidet nämlich ein ordnungsgemäß zustande gekommenes Gesetz von einem bloßen Befehl. Ein Monarch, der selbst von den Gesetzen ausgenommen ist, die er angeordnet hat, ist zwar nicht undenkbar; aber es ist begrifflich unmöglich, diesen Monarchen als einen legitimen Gesetzgeber zu verstehen und nicht als einen absoluten Willkürherrscher und grenzenlosen Tyrannen. Ebenso hört ein demokratisch gewähltes Parlament, das sich selbst nicht an die von ihm beschlossenen Gesetze bindet und fesselt, auf, ein demokratisches Parlament zu sein, und wird zu einer mehr oder weniger organisierten Verbrecherbande. Der Grund ist auch in diesem Fall, daß in dem Akt der Gesetzgebung eine selbstverpflichtende Kraft impliziert ist, die den Gesetzgeber, sei er ein Monarch, sei er ein Parlament, festlegt⁴³.

All diese begrifflichen Einschränkungen verschwinden nicht, wenn Gott als gerechter Gesetzgeber gedacht wird. Auch der Gott, der sich nicht an das von ihm angeordnete und gegebene Gesetz hält, der sich ihm nicht unterwirft, wird zum launischen Tyrannen, der gerade nicht mit dem Attribut eines gerechten Gesetzgebers geschmückt werden kann. Das bedeutet analytisch notwendigerweise, daß ein Gott, der durch den Akt der Gesetzgebung nicht nur andere, sondern auch sich selbst gebunden und begrenzt hat, seine schöpferische Allmacht, seine kreative Omnipotenz abgelegt hat. Ihm sind durch sein eigenes Gesetz Begrenzungen und Beschränkungen auferlegt worden, die er nicht mehr in freier Willkür und ungehemmter Gewalt durchbrechen kann. Die Regeln und Vorschriften, die ihn wie alle Betroffenen einkreisen und definieren, heben seine unumschränkte Allmacht und seine absolute Omnipotenz auf. Widrigenfalls verliert der Gott, der gegen sein eigenes Gesetz verstößt, wie jede beliebige politische Institution den Status des gerechten Gesetzgebers; die Geltung des göttlichen Gesetzes wird damit aber äußerst fragwürdig.

⁴² Vgl. *Herbert Lionel Adolphus Hart*, *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt a. M. 1973, 67 f.

⁴³ Vgl. a. a. O., 65 f.

Die Tendenz der Calvinschen Lehre geht eindeutig in die Richtung der Vorstellung des unumschränkten Herrn, der sich in seiner schöpferischen Allmacht nicht durch Gesetze binden läßt. Doch in den analysierten Texten der «Institutio» kann der Genfer Reformator nicht den Gedanken des gerechten Gesetzgebers abweisen, den seine theologischen Gegner aufgebaut haben. Im Einklang mit der Tradition bemüht er sich deshalb, beiden Gottesbildern gerecht zu werden. Aus diesem Grunde sucht er den Einwänden entgegenzukommen, die sich aus der Idee eines gerechten Gesetzgebers gegen die Konzeption eines allmächtigen Schöpfers ergeben, anstatt den entscheidenden Schritt zu vollziehen und die ockhamistische Vorstellung von der absoluten Allmacht des Schöpfers durch die Aussage zu vollenden, daß in dem Bild des freien Herrn, der in freier Willkür über seine Schöpfung verfügt und in unbegründeter, unbegreiflicher Entscheidung seine – unverdiente – Gnade und seine – unverdiente – Ungnade verteilt, der Gedanke eines gerechten Gesetzgebers nicht untergebracht werden kann. Weil der Genfer Reformator diese unausweichliche Folgerung nicht mit letzter Konsequenz statuiert, muß er in seiner Widerlegung der gegnerischen Einwände immer wieder auf die Unbegreiflichkeit des göttlichen Handelns verweisen. In Wirklichkeit geht es jedoch nicht um die Unbegreiflichkeit des göttlichen Handelns, sondern um die schlichte Tatsache, daß in demselben Gedankengang zwei miteinander unvereinbare Bilder nicht auf dieselbe Erscheinung angewandt werden können.

Dr. Gunter Zimmermann, Peter-Böhm-Str. 41, D-6904 Eppelheim