

Providentiae divinae pars

& Evangelii materia

**Die Prädestinationslehre des Franciscus Gomarus (1563-1641)
in ihrem theologischen und historischen Kontext**

**Providentiae divinae pars
& Evangelii materia**

Die Prädestinationslehre
des Franciscus Gomarus (1563-1641)
in ihrem theologischen
und historischen Kontext

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades
an der Theologischen Universität
der Christlich-Reformierten Kirchen
in den Niederlanden
zu Apeldoorn

unter Aufsicht des Rektors,
Prof. Dr. G.C. den Hertog,
Professor für Systematische theologie,
Ö ffentlich zu verteidigen
Am Freitag, dem 20. Dezember 2013
um 14.00 Uhr
in der Aula der Universität
Wilhelminapark 4, zu Apeldoorn

Durch

Si Hun Kim,
geboren zu Seoul
am 23. Januar 1972

Examenkommission:

Promotor: Prof. Dr. Herman J. Selderhuis

Co-Promotor: PD. Dr. Günter Frank

Prof. Dr. Gerard C. den Hertog

Prof. Dr. Andreas Mühling

Dr. Dolf te Velde

Inhalt

1. Einleitung	1
1.1 Einleitung	1
1.1.1 G.P. van Itterzon	1
1.1.2 O. Ritschl, K. Barth und G.C. Berkouwer	2
1.1.3 Eine neue Untersuchungsphase über die reformierte Orthodoxie	4
1.2 Gomarus´ Leben	6
1.2.1 Die Auseinandersetzung mit Arminius	7
1.2.2 Dordrechter Synode (1618-19)	8
1.2.3 In Groningen	10
1.2.4 Die Auseinandersetzung über den Gegenstand der Prädestination	10
1.3 Ziel und Methode	11
2. Der theologische Kontext von Gomarus´ Theologie: Die Genfer Theologen	14
2.1 Einleitung	14
2.2 Kontinuität oder Diskontinuität?	17
2.3 Calvins Prädestinationslehre	18
2.3.1 Die gnädige Prädestination	19
2.3.2 <i>Electio in Christo</i>	23
2.3.3 Die supralapsarische Ansicht in Calvins Prädestinationslehre	27
2.3.3.1 <i>remota causa</i> und <i>propinqua causa</i>	27
2.3.3.2 Gottes Souveränität und Gottesfurcht	29
2.3.4 Der zweifache Inhalt der Prädestinationslehre	32
2.4 Bezas Prädestinationslehre	34
2.4.1 Beza und die supralapsarische Souveränität	35
2.4.2 Der <i>decretum-exsecutio</i> Rahmen und <i>electio in Christo</i>	37
2.4.3 <i>Syllogismus practicus</i>	43
2.4.4 Beza als einzige Brücke zwischen Calvin und der reformierten Orthodoxie?...	45
2.5 Die Genfer Prädestinationslehre	46
3. Der theologische Kontext von Gomarus´ Theologie: Die Reformatoren im Umkreis von Heidelberg und Neustadt	49
3.1 Einleitung	49
3.2 Zanchius´ Prädestinationslehre	49
3.2.1 Die Vorsehungslehre	50
3.2.2 Die generelle Prädestination und das Gottesverständnis	51
3.2.3 Die Prädestination der Heiligen	54
3.2.3.1 Gottes gnädige und offenbare Wille	54
3.2.3.2 <i>Electio in Christo</i>	56

3.2.3.3	Die Verwerfung und die soteriologische Ansicht	59
3.2.4	Supralapsarisch oder infralapsarisch?	61
3.2.5	Prädestinationslehre als der Gegenstand des Evangeliums	64
3.3	Ursinus´ Prädestinations- und Bündnislehre	67
3.3.1	Die Prädestinationslehre in der Ekklesiologie	67
3.3.1.1	Gottes gnädige Wille und gerechte Bestrafung	70
3.3.1.2	Die Erwählung, die Gemeinschaft mit Christus und <i>ordo salutis</i>	73
3.3.1.3	Die Erwählungslehre als der Trost der Kirche	74
3.3.2	Der Gnadenbund	75
3.3.2.1	Der christozentrische Gnadenbund	76
3.3.2.2	Der wechselseitige Gnadenbund	77
3.3.3	Die Prädestination und der Gnadenbund	80
3.4	Eine weitere Brücke zwischen den Reformatoren der ersten Stunde und der reformierten Orthodoxie	81
4.	Die Disputationen über die Prädestinationslehre	83
4.1	Einleitung	83
4.2	Die Prädestinationsauffassung beim jüngeren Gomarus (1599-1609)	84
4.2.1	<i>Theses Theologicae de Praedestinatione</i> (1599-1601)	84
4.2.1.1	Die unbedingte Prädestination und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen.....	84
4.2.1.2	<i>Electio in Christo</i>	85
4.2.1.3	Das logische und gnädige Merkmal der Verwerfungslehre	86
4.2.2	Disputation mit Arminius (1604)	88
4.2.3	Die Vorsehungslehre: <i>Conciliatio Doctrinae Orthodoxae de Providentia Dei</i> (1597)	92
4.2.3.1	Die weise Bestimmung	93
4.2.3.2	Die weise Herrschaft und die Sünde	94
4.2.3.3	Gottes Bestimmung und die Freiheit des Menschen	96
4.2.4	<i>Theses Theologicae de Praedestinatione Dei</i> (1604-1609)	97
4.2.4.1	Ein Teil der Vorsehung und der Gegenstand des Evangeliums: Die unbedingte Prädestination	98
4.2.4.2	Die rationalistische Erwählungslehre	100
4.2.4.3	Die weise Verwerfung	101
4.2.5	Merkmal	102
4.2.5.1	Die Verbindung der Prädestinationslehre mit der Vorsehungslehre	102
4.2.5.2	Der Einfluss durch Genfer Theologen und Zanchius	102
4.2.5.3	Der mittelalterlich-scholastische Einfluss	104
4.2.5.4	Die apologetische Systematisierung der Prädestinationslehre	105
4.3	In der Dordrechter Synode (1618-1619)	106
4.3.1	Das Verständnis des Mittlers Christus in der Prädestination	107

4.3.2	Der Gegenstand der Prädestination	108
4.3.3	<i>Iudicium de Primo Articulo, de electione & reprobatione</i>	109
4.4	Die Auseinandersetzung über die Prädestinationslehre nach der Dordrechter Synode: <i>Disputatio Theologica, de divinae praedestinationis hominum objecto</i> (1640)	110
4.4.1	Ist die Lehre über den Gegenstand der Prädestination eine Grundlehre der Kirche?	111
4.4.2	Die Kontinuität mit den apologetischen Schriften (1604, 1609)	111
4.4.3	Dreieinigkeit und Christus	112
4.5	Merkmal der Prädestinationslehre des Gomarus in den Streitschriften	113
5.	Die Prädestinationslehre in den <i>Disputationes Theologicae</i>	116
5.1	Einleitung	116
5.2	<i>Disputationes Theologicae</i>	116
5.2.1	Prolegomenon	117
5.2.1.1	<i>naturalis</i> und <i>supernaturalis theologia</i>	117
5.2.1.2	Die Herrlichkeit Gottes des Erlösers	118
5.2.2	Die Gotteslehre	119
5.2.2.1	Gottes Wissen	120
5.2.2.2	Gottes Gerechtigkeit, Vernunft und Wille	120
5.2.2.3	Gottes Dreieinigkeit	122
5.2.2.3.1	Das gemeinsame Werk der Dreieinigkeit Gottes	122
5.2.3	Die Prädestinationslehre	124
5.2.3.1	Die Bestimmungslehre	124
5.2.3.1.1	Das Werk der Weisheit und des Willens Gottes	125
5.2.3.2	Die Prädestinationslehre	128
5.2.3.2.1	Die theozentrische Tendenz	128
5.2.3.2.2	Die Erwählung und Christus	129
5.2.3.2.3	Die Verwerfung	130
5.2.3.2.4	Die weise und gnädige Prädestination	131
5.2.4	Die Erschaffung der Welt	132
5.2.5	Gottes Gesetz	133
5.2.6	<i>Evangelium Christi</i>	134
5.2.6.1	Evangelium und Gnadenbund	135
5.2.6.2	Gott als Urheber des Evangeliums und Christus als Inhalt des Evangeliums	135
5.2.6.2.1	Christus im Alten und Neuen Testament	136
5.2.6.2.2	Erlösung als Werk Gottes und Christi	138
5.2.6.3	Evangelium und Prädestination	139
5.2.7	<i>Ordo salutis</i>	140
5.2.7.1	Glaube an Gott und Christus dem Erretter	140
5.2.7.2	Rechtfertigung durch Christus	141

5.2.7.3	Auferstehung in Christus	142
5.2.7.4	<i>Ordo salutis</i> und Prädestination	143
5.2.8	Die Ekklesiologie	144
5.2.9	Das Sakrament	145
5.2.9.1	Sakrament und Gnadenbund	145
5.2.9.2	Der Gnadenbund und die Verpflichtung des Menschen	145
5.2.9.3	Gott und Christus	146
5.2.9.4	Die Erlösung und die Verpflichtung im Gnadenbund	147
5.3	Merkmal	148
6.	Die Prädestinationslehre in der <i>Analysis</i>	150
6.1	Einleitung	150
6.2	Die Untersuchung der <i>Analysis</i>	150
6.2.1	Theologie und Philosophie	150
6.2.2	Die Gotteslehre	153
6.2.2.1	Gottes Wille und Wissen	154
6.2.2.2	Gottes Gerechtigkeit und Vernunft	155
6.2.2.3	Dreieinigkeit und Erlöser Gott	157
6.2.3	Die Christologie und Erlöser Christus	158
6.2.4	Die Prädestinationslehre	161
6.2.4.1	Supralapsarismus im Römerbrief	161
6.2.4.2	Prädestinationslehre in der <i>Analysis</i>	165
6.2.4.2.1	Die Erwählung als der gnädiger Wille	165
6.2.4.2.2	Die Erwählung und gute Werke des Menschen	166
6.2.4.2.3	Die Erwählung und Christus	168
6.2.4.3	Partikularismus und Universalismus	168
6.2.4.4	Gottes Wille und die Sünde	170
6.2.4.4.1	Gottes Wille und die Zulassung der Sünde	171
6.2.4.4.2	Gott als der gerechte Herrscher	172
6.2.4.5	Gottes Wille und der Wille des Menschen	174
6.2.4.5.1	<i>Concurro</i> und <i>gubernatio</i>	174
6.2.5	Der Gnadenbund zwischen Gott und den Menschen: Evangelium	177
6.2.5.1	Der Gnadenbund und Christus	180
6.2.5.2	Der Gnadenbund und die Verpflichtung des Menschen	182
6.2.5.3	Der Gnadenbund und die Erwählung	183
6.2.6	Die Ekklesiologie	185
6.2.6.1	Kirche und Christus	185
6.2.6.2	Die sichtbare und die unsichtbare Kirche	186
6.2.6.3	Erwählung als der Trost der Kirche	187
6.2.7	Erlöser Gott in Christus	188
6.2.7.1	Die Beziehung zwischen Gott und dem Mittler Christus	188

6.2.7.2	Das letztes Ziel: Die Herrlichkeit Gottes als Erlöser in Christus	189
6.3	Merkmal	190
7.	Die Evaluation	193
7.1	Einleitung	193
7.2	Die Apologetik und die biblische Entwicklung	193
7.2.1	Philosophisch oder biblisch?	197
7.3	Gomarus´ Prädestinationslehre	199
7.3.1	Welche Rolle spielt der Supralapsarismus in Gomarus´ Theologie?	199
7.3.2	Die Stellung der Prädestinationslehre	201
7.3.3	Gott als der gnädige Erlöser: Die Kontinuität mit der Reformationsthema	203
7.3.3.1	Die gnädige Doppelte-Prädestination	205
7.3.4	Gott als der weise Herrscher	206
7.4	Gomarus´ Prädestinationslehre im theologischen Kontext	208
7.4.1	Die Erwählung und Christus	208
7.4.2	Die Erwählung und der Gnadenbund	211
7.4.2.1	Die Erwählung und die Verantwortung des Menschen	213
7.4.3	Die Erwählung und die Kirche	216
7.5	<i>Providentiae divinae pars & Evangelii materia</i>	216
7.5.1	Gott der Erlöser in Christus	218
7.5.2	Die Souveränität Gottes und die Verantwortung des Menschen	219
7.5.3	Die Prädestinationslehre als der Trost der Kirche	220
8.	Konklusion	222
8.1	Ekklesiologische Prädestinationslehre	222
8.2	Gomarus, als ein reformiert-scholastischer Theologe	224
	Samenvatting	225
	Literatur	226

Abkürzungsverzeichnis

- CH *Calvin Handbuch*. Herausgegeben von H.J.Selderhuis (Mohr Siebeck 2009).
- CTJ *Calvin Theological Journal*.
- CR *A Companion to Reformed Orthodoxy*. Edited by H.J.Selderhuis (Brill 2013).
- EC Z. Ursinus, *Explicationum Catecheticarum, quae tractationem locorum theologicorum kat'epitomen complectuntur* (Cantebrigiae 1587).
- DD J. Calvin, *De aeterna Dei Praedestinatione, qua in Salutem alios ex Hominibus elegit, alios suo Exitio reliquit* (1552) (Librairie Droz 1998).
- DP *Conciliatio Doctrinae Orthodoxae de Providentia* (1597) (in: Gomarus, *Opera Theologica Omnia B.3* (Amsterdami 1644)).
- DT *Disputationes Theologicae* (in: F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia B.3* (Amsterdami 1644)).
- ET J. Arminius, *Examen Thesium D.Fracisci Gomari de Praedestinatione* (1613).
- HO *Disputatio Theologica de divinae Praedestinationis Hominum Objecto* (in: F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia B.3* (Amsterdami 1644)).
- Inst *Institutio Christianae Religionis* (1536-1559) (in: J. Calvin, *Calvini Opera*).
- KD K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*. (Zürich 1959).
- Loci P. Melanchthon, *Loci Communes Theologicae* (1559).
- Operum H. Zanchius, *Operum Theologicorum D.Hieronymi Zanchii* (1605).
- OT F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia* (Amsterdami 1644).
- PD T. Beza, *De Praedestinationis Doctrina et vero usu Tractatio absolutissima* (1583).
- RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (2000).
- RS *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*. Edited by W.J. van Asselt and E.Dekker (Baker Academic 2001).
- SCJ *The Sixteenth Century Journal*.
- S.th *Summa Theologiae* (in: Thomas von Aquin, *S.Thomae Aquinatis Opera Omnia B.2* (frommann-holzboog 1980)).
- TB *Theodore de Beze (1519-1605): Actes d'lu Colloque de Geneve (septembre 2005)* (Droz, 2007).
- TP F. Gomarus, *Theses Theologicae de Praedestinatione* (1559, 1601, 1604, 1609).
- TR *Theologia Reformata*.
- TRE *Theologische Realenzyklopädie*.
- TT J. Arminius, *Theses Theologicae de Praedestinatione* (1604).

1. Einleitung

1.1 Einleitung

Franciscus Gomarus (1563-1641) war ein Theologe der niederländischen reformierten Kirche im 17. Jahrhundert.¹ Er stand im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen über die Prädestinationslehre mit Arminius und den Infralapsariern. Gomarus als Hauptgegner von Arminius führte eine Polemik gegen die Prädestinationslehre des Arminius, und dieser Streit war der Anlass zur Eröffnung der Dordrechter Synode. Gomarus, ein ausgesprochener Supralapsarier, verursachte die Disputation mit Infralapsariern auf der Dordrechter Synode und in Groningen nach der Synode.² Beide Disputationen nehmen einen wichtigen Platz in der Geschichte der niederländischen reformierten Kirche ein. Aber seit der Arbeit von G.P. van Isterzon (1930) ist Gomarus' Theologie selbst kaum noch behandelt worden, obwohl sein Name im Zusammenhang mit den Streitigkeiten über die Prädestinationslehre in den Abhandlungen über die niederländische Kirchengeschichte oft erwähnt worden ist. Bisher bezog sich die Untersuchung des Gomarus entweder auf dessen historische Stellung als Gegner von Arminius oder auf dessen Supralapsarismus. Mittlerweile gibt es jedoch neuere Untersuchungen über die reformierte Orthodoxie im 16. und 17. Jahrhundert.

1.1.1 G.P. van Isterzon

In seiner Dissertation *Franciscus Gomarus* hat G.P. van Isterzon nicht nur das Leben von Gomarus, sondern auch sein gesamtes Werk sorgfältig analysiert. Gomarus' Theologie wird von Isterzon folgendermaßen charakterisiert:³ *Erstens* basiere Gomarus' Theologie auf der Bibel. Die Ehrfurcht vor der Bibel stehe im Mittelpunkt der Theologie des Gomarus, und er wolle sich auch bei allen anderen Auseinandersetzungen seines Lebens konsequent auf die Bibel stützen. Weiterhin sei das reformatorische Verständnis des Gomarus durch die verschiedenen Disputationen über Prädestination und Bund, Gesetz und Evangelium, Kirche und Sakrament bewiesen.⁴ *Zweitens* sei die praktische Frömmigkeit für Gomarus' Theologie

¹ G.P. van Isterzon, *Franciscus Gomarus*, Bouma's Boekhuis 1979; J. van Belzen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam: Het leven van Franciscus Gomarus (1563-1641)*, Den Hertog B.V. 1996.

² P. Rouwendal, *The Doctrine of Predestination in reformed Orthodoxy*, 554-556, in CR. Rouwendal erklärt den Supra- und den Infralapsarismus folgendermaßen: „Among the Reformed were differences concerning the order of the divine decree. Did the Fall precede predestination or did predestination precede the Fall in God's decree? The question was not whether predestination did precede the actual Fall of Adam in time, but whether the decree concerning the Fall logically preceded the decree concerning predestination. Both supra- and infralapsarians acknowledged that the decree from eternity preceded all actual events, including the Fall. Those who said that predestination preceded the Fall are called supralapsarians (from *supra*, above, and *lapsus*, fall) for they placed predestination before or above the Fall. Those who said that predestination followed the Fall, are called infralapsarians (from *infra*, beneath, and *lapsus*, fall), for they placed predestination under or beneath the Fall... The kernel of the difference is the way predestination is regarded. Are election and reprobation merely acts of sovereignty unto grace and justice concerning man to be created and to fall (*supra*), or is election an act of sovereign grace and reprobation an act of sovereign justice, concerning created and fallen man (*infra*)?“;

³ G.P. van Isterzon, *Franciscus Gomarus*, 374-376.

⁴ G.P. van Isterzon, *Franciscus Gomarus*, 374.

von großer Bedeutung. Dies zeige sich auch in seiner wissenschaftlichen Exegese.⁵ *Drittens* fände Gomarus' Gottesfurcht nicht in der Prädestinationslehre, sondern in der Rechtfertigungslehre ihre Begründung. Diesbezüglich behauptet Itterzon, dass – obwohl sowohl der Streit zwischen Gomarus und Arminius als auch die Dordrechter Synode mit der Prädestinationslehre verbunden sind – der theologische Schwerpunkt des Gomarus, durch den er sich von Arminius unterschied, die Rechtfertigungslehre sei.⁶ Itterzon schlussfolgert, dass die reformatorische Frömmigkeit des *solī Deo gloria* in Verbindung mit der Rechtfertigungslehre dargestellt werde.⁷

Daraus ergibt sich nach Itterzon, dass die Besonderheit der Theologie des Gomarus nicht in der Prädestinationslehre, sondern in seiner bibelzentrierten, die praktische Frömmigkeit betonenden Herangehensweise sowie in der zentralen Stellung der Rechtfertigungslehre zu suchen ist. Itterzons Untersuchung ermöglicht ein gutes theologisch-kontextuales Verständnis des Gomarus.

1.1.2 O. Ritschl und K. Barth und G.C. Berkouwer

O. Ritschl hat Gomarus' Prädestinationslehre negativ bewertet. Ritschl hat in seinem Werk *Die reformierte Theologie des 16. und des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung, Bd. 3*, Gomarus' Prädestinationslehre kurz analysiert.⁸ Hierin stellt Ritschl in Bezug auf seinen Supralapsarismus zwei Merkmale dar. *Erstens* kritisiert er, dass Gomarus' Supralapsarismus – im Unterschied zu Beza, Zanchius, Danaeus und Perkins – eine radikal rationalistische Tendenz habe. Er analysiert zunächst Gomarus' Verständnis vom Unterschied zwischen dem bestimmten und dem unbestimmten Vorherwissen. Hier sagt Ritschl, dass Gomarus auf den möglichen und unbestimmten Zustand der Dinge der Welt das Gewicht bei der Bestimmung Gottes lege. Aus diesem Grund „betrachtet der prädestinierende Gott diese Umstände doch niemals als dessen Ursachen, sondern lediglich als Gelegenheiten, die er selbst in seinem freien und weisen Dekret vorher festgesetzt hat.“⁹ Vor diesem Hintergrund unterscheidet Gomarus zwei Arten der Bestimmung: die *destinatio ad fidem* und die *destinatio mediorum et ad media*. Ritschl sieht letztendlich in der rationalistischen Denkweise den Grund für Gomarus' Supralapsarismus, weil Gott von Gomarus als den *sapientissimus generis humani architectus* gehalten wird. An diesem Punkt weiche Gomarus, so Ritschl, von dem calvinistischen religiösen Denken ab und Vernunft, Weisheit und die strenge Konsequenz werden in den Vordergrund gestellt. Ritschl schlussfolgert, dass Gomarus' Supralapsarismus

⁵ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 375.

⁶ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 375: „Het feit, dat Gomarus' naam bijna uitsluitend met de leer der praedestinatīe, nog wel met die van het supralapsarisme in verband wordt gebracht, doet ons gemakkelijk uit het oog verliezen, dat Gomarus' vroomheid een ander karakter droeg dan dat van willooze onderworpenheid aan een supralapsarisch besluit Gods.“

⁷ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 376: „Kenmerkend voor zijn vroomheid was ook, dat hij bij alle dingen naar hun einddoel vroeg en dat hij dit niet in den mensch, maar, echt Gereformeerd, alleen in God zocht: Soli Deo Gloria.“

⁸ O. Ritschl, *Dogmengeschiede des Protestantismus B.3: Die reformierte Theologie des 16. Und des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung*, Göttingen 1926, 303-308.

⁹ O. Ritschl, *Dogmengeschiede des Protestantismus. B.3*, 304.

sich aus dem teleologischen Rationalismus entwickelt habe.¹⁰ *Zweitens* sagt Ritschl, dass, obwohl der Ausdruck *concursum Gottes* von Gomarum gebraucht und erklärt werde, sein Supralapsarismus noch hinter dem konsequenten Determinismus zurückgeblieben sei.¹¹ Nach Ritschl bezieht sich der sekundäre Indeterminismus des Gomarum nicht auf den indeterministischen Charakter seiner Prädestinationslehre, sondern auf Gomarum's Ansicht, dass Gott nicht als *autor peccati* verstanden werden darf. Ritschl charakterisiert also Gomarum's Prädestinationslehre als rationalistisch-deterministisch.

Die Einschätzung der Prädestinationslehre Gomarum's von K. Barth weicht von der Ritschl's nicht stark ab. Barth weist bezüglich der Prädestinationslehre des Gomarum in seinem Hauptwerk *Kirchliche Dogmatik* auf zwei Merkmale hin. *Erstens*, dass sein Supralapsarismus auf dem thomistischen Verständnis *praedestinatio pars est providentiae* beruhe. *Zweitens*, dass demgemäß seine Prädestinationslehre nicht als die gnädige Erwählung, sondern als die abstrakte Bestimmung verstanden werde.¹² Barth entfaltet Gomarum's Prädestinationslehre in Verbindung mit dem aristotelischen philosophischen Verständnis.

Ritschl und Barth sind sich in zwei Punkten einig. *Der erste* ist, dass sich der Supralapsarismus des Gomarum in Diskontinuität zu Calvins Auffassung befindet. *Der zweite* ist, dass sein Supralapsarismus als ein Ergebnis der mittelalterlich-rationalistischen Denkweise – bei Ritschl noch betonter als bei Barth – charakterisiert werden muss. Diese Einschätzung gilt auch heute noch. C. Link sagt: „Gleichwohl hat sich der Calvinismus mitunter weit von seinen reformatorischen Wurzeln entfernt, und zwar gerade an dem Punkt, den man gemeinhin für sein charakteristisches theologisches Kennzeichen hält, der Prädestinationslehre.“¹³ Die Prädestinationslehre der reformierten Orthodoxie wird als ein Kennzeichen ihres unreformatorischen Verständnisses aufgefasst. Obwohl Link den Namen von Gomarum nicht erwähnt, ist es wahrscheinlich, dass Link Gomarum's Lehre im Hinterkopf hat, wenn er vom ‚Calvinismus‘ spricht.

Andererseits behauptet Berkouwer auf Grundlage seiner Untersuchung der *electio in Christo* in der reformierten Orthodoxie, dass ihre Prädestinationslehre nicht auf dem abstrakten Souveränitätsverständnis begründet ist. Nach Berkouwer zeige, obwohl Gomarum und seine Zeitgenossen in der Auseinandersetzung mit Arminius den biblischen Ausdruck *in Christo* als Hinweis auf die göttliche Dreieinigkeit als Ursache der Erwählung betrachtet haben, das Verständnis der *electio in Christo* in der reformierten Orthodoxie keine abstrakte Souveränität Gottes, sondern die Kritik an der Prädestinationslehre des Arminius, wonach der menschliche Glaube als die Ursache der Erwählung aufgefasst wird.¹⁴ Aber in Bezug auf den

¹⁰ O.Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*. B.3, 306.

¹¹ O.Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*. B.3, 307.

¹² K. Barth, KD. II/2, 49: „... und unter *praedestinare*... wollte Gomarum nicht im besonderen das göttliche *eligere*, sondern allgemein und abstrakt das göttliche *decernere* als solches verstehen (*ib.coroll. I*). In die Praedestinationslehre selbst wurde jetzt also als beherrschender Begriff der der allgemeinen, absolut freien göttlichen Verfügung hineingetragen.“

¹³ C. Link, *Prädestination und Erwählung*, Neukirchener 2009, 286.

¹⁴ G.C. Berkouwer, *De verkiezing Gods*, Kampen 1955, 166: „En daarom verwerpt Gomarum (terecht) de arminiaanse exegese en verstaat dan het *in Christus* in verband met zijn eenzijn met de Vader en komt hij er zo toe te zeggen, dat ook *Christus ons verkiest*.... Telkens ontvangen we de indruk, dat het diepste motief der

Streit über den Gegenstand der Prädestination weist Berkouwer darauf hin, dass die Auseinandersetzung über die logische Reihenfolge der göttlichen Dekrete innerhalb der reformierten Orthodoxie vollkommen unsinnig sei.¹⁵ Diese Einschätzung Berkouwera ist auch in der Arbeit von H.M. Yoo zu erkennen.¹⁶

1.1.3 Eine neue Untersuchungsphase über die reformierte Orthodoxie

Es ist zurzeit interessant, dass die Untersuchung der reformierten Orthodoxie im 16. und 17. Jahrhundert mit R.A. Muller, W.J. van Asselt, A. Vos, C. Trueman und A.J. Beck in eine neue Phase getreten ist.¹⁷ Im Gegensatz zur Ansicht von Barth und Ritschl, bei denen die Diskontinuität zwischen den Reformatoren und der reformierten Orthodoxie hervorgehoben wurde, versucht der neue Ansatz auch die Kontinuität zwischen den mittelalterlichen Theologen, den Reformatoren und der reformierten Orthodoxie neu zu erforschen.¹⁸ Darin wird die theologische und scholastische – oder inhaltliche und formale – Kontinuität hinsichtlich der Gotteslehre hervorgehoben.

An diesem Punkt ist beachtenswert, dass die Theologie des Gomarus, besonders seine Gotteslehre, im Kontext der reformierten Orthodoxie wieder behandelt wird. A. Vos untersucht in seinem Aufsatz *Scholasticism and Reformation* das Problem der deterministischen Denkweise der reformierten Orthodoxie.¹⁹ Hier versucht Vos anhand von zwei Punkten zu zeigen, dass es in der reformierten Orthodoxie keinen Determinismus gebe. *Erstens* stellt er dar, dass das Verständnis vom Vorherwissen Gottes bei der reformierten Orthodoxie in zwei Bereiche unterschieden werden muss: das freie Wissen und das natürliche Wissen (free knowledge and necessary/natural knowledge). Nach Vos entspringt die Unterscheidung zwischen der *indefinite* und der *definite foreknowledge*, die auch bei Gomarus vorgenommen wird, der Unterscheidung zwischen dem freien und dem natürlichen Wissen. Weiterhin sagt Vos, dass die Unterscheidung des Wissens Gottes aus der augustinischen Tradition hervorgehe. Die Unterscheidung des Wissens Gottes hat sich aus der „AA-Line“ (die Linie von Augustinus und Anselm), der frühen Franziskaner-Schule, Bonaventura, Henry von Ghent und besonders Duns Scotus entwickelt. Demzufolge sei das Gottesbild der reformierten Orthodoxie – also auch die Auffassung des Gomarus – im Zusammenhang der von Augustinus bis Scotus entwickelten Lehre von Gottes Wissen zu

Gereformeerde verkiezingsleer *niet* was de verwijzing naar een abstract souverain verkiezingsbesluit, maar de verwerping van Christus' werk als causa *impulsiva* van de verkiezing Gods en van elke interpretatie van de verkiezing in Christus, waarin de geloofsfunctie tot conditie werd van de verkiezing.“

¹⁵ G.C. Berkouwer, *De verkiezing Gods*, 324.

¹⁶ H.M. Yoo, *Raad en Daad: Infra- en supralapsarisme in de nederlandse gereformeerde theologie van de 19e en 20e eeuw*, Kampen 1990, 227-229.

¹⁷ P. Rouwendal, *The Doctrine of Predestination in reformed Orthodoxy*, 558-559, in CR; *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*, edited by W.J. van Asselt, J.M. Bac, and R.T. te Velde, Baker Academic, 2010, 11; A.J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589-1676): Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*, Vandenhoeck & Reprecht 2007; A. Vos, *Scholasticism and Reformation*, 99-119, in RS.

¹⁸ R.A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford University Press 2003, 7-9.

¹⁹ A. Vos, *Scholasticism and Reformation*, 114, in RS. Vos sagt, „The classic doctrine of election and rejection is always threatened by a causal determinism“.

sehen.

Zweitens behauptet Vos, dass das bestimmte Vorherwissen Gottes im Sinne des scotistischen Verständnisses („divine knowledge of the contingent is in the synchronic sense contingent“) auch von der reformierten Orthodoxie für kontingent gehalten wurde.²⁰ Das kontingente Wissen Gottes werde, so Vos, in der spätmittelalterlichen Scholastik als das freie Wissen, und in der reformierten Orthodoxie als das bestimmte Vorherwissen (the definite foreknowledge) aufgefasst. Das bestimmte Vorherwissen Gottes, das auf dem prädestinierenden Willen Gottes basiert, ist von der reformierten Orthodoxie als kontingent verstanden worden. Das Verständnis des kontingenten Vorherwissens Gottes zeige sich ebenfalls bei der Gotteslehre des Gomarus. Vos behauptet, dass das deterministische Gottesbild durch „this basic structure of theological contingency thought“ in Gomarus und der reformierten Orthodoxie beseitigt worden ist.²¹ Vos zieht den Schluss, dass „an early deterministic wave is to be discerned during the first phase of sixteenth-century Reformation (Luther, Zwingli, and Calvin). However, this sixteenth-century wave has a church historical context quite different from the flood of determinism in the nineteenth century.“²²

Daneben wird die dogmengeschichtliche Beziehung zwischen Melanchthon und der reformierten Orthodoxie untersucht. Im Aufsatz *Melanchthonian thought in G. Voetius' scholastic doctrine of God* erwähnt A.J. Beck die Kontinuität zwischen Melanchthon, Ursinus, Gomarus und Voetius in Bezug auf die Gotteserkenntnis, nämlich das Verständnis der *theologia naturalis*.²³

An diesem Punkt gilt es zu bedenken, dass, obwohl diese neue Untersuchung der reformierten Orthodoxie zur Zeit im Gange ist, Gomarus' Theologie, besonders seine Prädestinationslehre, noch nicht genügend erforscht ist. Vos' Aufsatz zielte auch nicht auf die Untersuchung der Theologie des Gomarus, sondern auf die Erörterung der scholastischen Grundlage seiner Gotteslehre. Tatsächlich wurde Gomarus' Prädestinationslehre vorwiegend vor dem historischen Hintergrund der Streitigkeiten mit Arminius (bzw. mit den Remonstranten) oder in ihrer Beziehung zum systematisierten Supralapsarismus betrachtet. Aus diesem Grund wird seine Prädestinationslehre nicht richtig beurteilt und als ein vom Verständnis der anfänglichen Reformatoren getrenntes rationalistisches Ergebnis kritisiert (Ritschl und Barth). Obwohl die Einschätzung teilweise überzeugt ist, ist sie ungenügend, da

²⁰ A. Vos, *Scholasticism and Reformation*, 114, in RS.

²¹ A. Vos, *Scholasticism and Reformation*, 114, in RS: „In later scholasticism this contingent knowledge of God is usually called free knowledge (*scientia libera*). Herewith we have in fact met a quite important, non deterministic conceptual infrastructure. At the same time we have passed by the dilemma of determinism-indeterminism. This basic structure of theological contingency thought conquers the academic scene of the *Ecclesia Reformata* at the beginning of the seventeenth century at a great place. It will almost completely dominate her theology of reformed scholasticism during the next two centuries.“; *Reformed Thought on Freedom.*, edited by W.J. van Asselt, J.M. Bac, and R.T. te Velde, 234: „God is viewed as First Cause who brings into existence all creatures and then continues to sustain, govern and lead all things. Creatures (especially humans) are secondary causes that act in dependence on the first cause but still in the freedom suitable to their own nature. Thus, contingency and freedom are preserved in creation while God keeps together the whole course of events.“

²² A. Vos, *Scholasticism and Reformation*, 116, in RS.

²³ A.J. Beck, *Melanchthonian thought in Gisbertus Voetius' scholastic doctrine of God*, 108-126, in *Scholasticism Reformed: essays in Honour of W.J. van Asselt*, edited by J.W. van Henten, Leiden 2010.

Gomarus' Prädeterminationslehre – unabhängig von ihrem theologischen Kontext und Tendenz – nur mit seinem supralapsarisch-rationalistischen Ansatz betrachtet wurde.

Im Gegensatz dazu soll hier die Prädeterminationslehre des Gomarus tiefergehend untersucht werden, indem nicht nur eine Erörterung der theologischen und scholastischen Grundlage seines Supralapsarismus erfolgen, sondern auch die Prädeterminationslehre selber betrachtet und ihre Bedeutung im theologischen Kontext des Gomarus diskutiert werden soll. Vor diesem Hintergrund sollen die Merkmale der Theologie des Gomarus skizziert und Bedeutung und Stellung seiner Prädeterminationslehre im theologischen Kontext dargestellt werden.

1.2 Gomarus' Leben

G.P. van Itterzon hat in seiner Dissertation Gomarus' ganzes Leben schon sorgfältig dargestellt. Da die hier vorliegende Untersuchung sich mit Gomarus' Werken und den dort behandelten theologischen Themen beschäftigen will, soll nachfolgend sein Leben nur kurz skizziert werden.

Franciscus Gomarus wurde am 30. Januar 1563 in Brügge geboren. In Straßburg studierte er bei Johannes Sturm. 1580 kam er nach Neustadt, wo zu jener Zeit die reformierte Theologie prosperierte, und studierte bei Zacharias Ursinus, Hieronymus Zanchius und Daniel Tossanus.²⁴ Außerdem traf Gomarus noch den bekannten reformierten Theologen Franciscus Junius. Mit ihm verband ihn eine besondere Beziehung. Gomarus hat nicht nur von ihm Hebräisch gelernt, sondern auch seine Schwägerin geheiratet.²⁵ 1582 reiste er dann nach England weiter. Dort studierte er ein Jahr lang an der Universität Oxford, danach zog er nach Cambridge um und setzte unter W. Whitaker seine Studien fort. 1584 schloss er mit dem *Magister artium liberalium* ab. Es ist beachtenswert, dass Gomarus in Cambridge bei einem Ramisten namens Tempellus studierte. Nach Itterzon hat er dort eine Synthese von Aristotelismus und Ramismus gefunden.²⁶ 1585 kam Gomarus in die Pfalz zurück und schrieb sich an der Universität Heidelberg ein. Sein Studium an der Universität Heidelberg schloss er 1586 ab. Im selben Jahr wurde er zum Prediger einer niederländischen Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt am Main berufen. Aber sechs Jahre später, 1594, verließ Gomarus auf Befehl der Stadtverwaltung die Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt und musste nach Hanau ziehen. In diesem Jahr promovierte er auch zum Doktor der Theologie an der Universität Heidelberg.

Gomarus wurde im Januar 1594 als Professor der Theologie nach Leiden berufen.²⁷ Am 8. Juni 1594 hielt er an der Universität Leiden seine Antrittsrede. Dabei ging es um den Bund Gottes (*de foedere Dei*).²⁸ Es ist interessant, dass Gomarus, der als ein strenger Supralapsarier bekannt ist, nicht mit der Prädeterminationslehre, sondern mit der Bündnislehre seine Professorenlaufbahn an der Universität Leiden begann. Sein nächstes Thema war die

²⁴ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 25.

²⁵ J. van Belzen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam: Het leven van Franciscus Gomarus(1563-1641)*, Den Hertog B.V. 1996, 25.

²⁶ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 28.

²⁷ RGG, Bd.2, 1691.

²⁸ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 48.

Vorsehung Gottes. 1597 publizierte Gomarus seine erste wissenschaftliche Schrift *Conciliatio Doctrinae Orthodoxae de Providentia Dei*.²⁹ Ein Jahr später nahm er noch an einer Disputation, die mit einem Jesuiten namens F. Costerus geführt wurde, teil. Das Thema bezog sich auf die Bibel und die Ekklesiologie.³⁰ Die Provinzialsynode von Süd-Holland zu Leiden (am 15. August 1600) dankte Gomarus für die Arbeit gegen Costerus.³¹

1.2.1 Die Auseinandersetzung mit Arminius

Durch die Pest im Jahre 1602 verlor Gomarus seine Frau und seine Kollegen L. Trelcatius sr. und F. Junius.³² Junius Tod führte zum Treffen von Gomarus mit Arminius, der zum Nachfolger des verstorbenen Junius an der Universität Leiden ernannt wurde. Gomarus beschwerte sich über die Berufung des Arminius, da er dachte, dass dessen Prädestinationslehre sowie die anderen Lehren, die in Verbindung mit der Prädestinationslehre stehen, d.h. die Gnade Gottes, der menschlichen Wille und die Attribute Gottes, vom Verständnis Calvins und Bezas abwichen.³³ Wenn man bedenkt, dass Arminius zwischen 1596 und 1602 mit Junius und Perkins in Bezug auf die Prädestinationslehre einige Auseinandersetzungen geführt hatte, sind Gomarus' Bedenken verständlich.³⁴ Trotz seiner Beschwerde wurde an der Berufung des Arminius festgehalten. Im Juni 1603 promovierte Arminius interessanterweise ausgerechnet bei Gomarus an der Universität Leiden. Schon im Februar 1604 begannen die Streitigkeiten über die Prädestinationslehre zwischen Gomarus und Arminius. In einer Disputation vom 7. Februar 1604 behauptete Arminius, dass der Wille des Menschen bei der Prädestination eine Rolle spiele³⁵ und im Oktober 1604 widerlegte Gomarus Arminius' Ansicht. Gomarus verteidigte die calvinistische Prädestinationslehre und behauptete, dass es ausgeschlossen ist, dass der Wille des Menschen zur Seligkeit beitragen kann. Arminius war bei dieser Disputation anwesend, aber er hatte nicht widersprochen, da er Gomarus nicht reizen wollte.³⁶ Doch die Disputation über die Prädestination zwischen

²⁹ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 53.

³⁰ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 64-65. Das Titel der Arbeit war „De Schildt Der waerheydt, Die in de Christelijcke Kercke der vereenichde Neerlanden geleert wordt. Waer in De schildt der Catholijcken Ghemaect van Franciscus Costerus Doctor inder Godtheydt der societeyt Iesu, Nu wederleyt wordt Door Franciscus Gomarus Doctor ende Professor in de H.Theologie in de Vniuersiteyt van Leyden. Ende door een Liefhebber der Waerheydt uyt de Latijnsche inde Nederlandsche taele overgheset. De eerste twee Boecken. Met een Register ende inhoudt der Capittelen. Tot Leyden, By Christoffel Guyot, in Salomons Tempel. Voor Jan Jansz. Orlers, Boeck-vercooper, inden duytschen Bybel, Anno 1599.“

³¹ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 71.

³² J. van Belzen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 48-51.

³³ P. Rouwendal, *The Doctrine of Predestination in reformed Orthodoxy*, 568, in CR: „... Jacob Arminius began studying at Geneva under Theodore Beza in 1582. He at first adored William Perkins, an English theologian who combined Beza's table of predestination with a pietistic view on the *ordo salutis* in his *Golden Chaine*. In spite of this, in the end Arminius rejected not only Beza's and Perkins's supralapsarianism, but also infralapsarianism and the traditional Reformd doctrine of predestination as being deterministic, and developed his own view in contrast with it.“; G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 84.

³⁴ W. den Boer, *God's Twofold Love: The Theology of Jacob Arminius (1559-1609)*, translated by A.Gootjes, Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 15-16.

³⁵ J. van Belzen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 57; G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus.*, 102.

³⁶ J. van Belzen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 57: „Arminius was op de disputatie aanwezig, maar reageerde niet. Hij zou de volgende dag aan zijn vriend Uytenbogaert schrijven dat hij er zorgvuldig voor gewaakt had Gomarus te ergeren. Hij wilde de zaak persoonlijk met Gomarus uitpraten, maar was door ziekte

Gomarus und Arminius war nicht abgeschlossen. Beide mussten sich am 30. Mai 1608 und am 30. Oktober 1608 vor dem Obersten Rat der Stadt zweimal verteidigen. Das höchste Rechtsorgan wollte keinen von beiden verurteilen. Obwohl das Rechtsorgan versuchte, das Feuer der Auseinandersetzung zu löschen, breitete sich das geProblem weiter aus. Bevor der Streit über die Prädestinationslehre zwischen beiden ausdiskutiert werden konnte, starb Arminius am 9. September 1609. Nach Arminius' Tod bekleideten dessen Anhänger C. Vorstius (1569-1622) und J.A. Corvinus (1582-1650) den Lehrstuhl an der Universität Leiden, obwohl Gomarus die Berufung von Vorstius ablehnte. Aus diesem Grund beschloss Gomarus, Leiden zu verlassen. Am 23. Februar 1611 wurde er durch das *collegium mixtum* nach Middelburg berufen. In dieser Zeit kam es zum großen Streit zwischen den Remonstranten, die als Anhänger des Arminius unter der Leitung J. Uytenbogaerts auf der Bittschrift unterschrieben hatten, und den Contra-Remonstranten, von Hommius (1576-1642) und Plancius (1550-1622) angeführt wurden. Gomarus blieb nicht lange in Middelburg. 1615 reiste er nach Saumur in Frankreich und lehrte dort drei Jahre lang. 1618 wurde er an die Universität Groningen berufen. Von hier kam er nach Dordrecht, um an der Nationalsynode teilzunehmen.

1.2.2 Dordrechter Synode (1618-19)

Am 13. November 1618 wurde die Dordrechter Synode eröffnet. Zu Beginn nahmen vier niederländischen Professoren teil: J. Polyander, F. Gomarus, A. Thysius und A. Walaeus. Später kam noch ein Professor namens S. Lubbertus dazu, der den Platz zwischen Polyander und Gomarus einnahm.³⁷ Wider Erwarten spielte Gomarus in der Disputation mit den Remonstranten keine große Rolle. Nur als es um die Prädestinationslehre der Remonstranten ging, war er einmal aufgestanden, um die Meinung von Episcopius zu kritisieren.³⁸ Die theologische Grundlage seiner Kritik war sein Supralapsarismus.³⁹ Es ist interessant, dass die Streitigkeiten über die Prädestinationslehre nicht mit der Auseinandersetzung mit den Remonstranten, sondern mit einem reformierten Theologen aus Bremen, Matthias Martinus (1572-1630), begannen. Bei der Disputation zwischen Gomarus und Martinus, der in der 67. Sitzung am 25. Januar 1619 seinen Anfang nahm, ging es um die Stellung Christi in der Prädestinationslehre. Zu einer Schlussfolgerung kam es indes nicht. Viele Teilnehmer waren darüber verwundert, dass der Vorsitzende der Synode, Johannes Bogerman (1576-1637), die Meinung von Gomarus nicht zurückwies. Auf die Forderung des englischen Bischofs G. Charleton, der auf die Einheit der Synode drängte, antwortete Bogerman, dass „Gomarus niet sprak tegen mensen, maar tegen hun meningen“.⁴⁰ Die Auseinandersetzung fand ihr Ende in

aan huis gebonden. Hij hoopte dat Gomarus bij hem zou komen.“

³⁷ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 220.

³⁸ J. van Belzen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 99.

³⁹ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 229. Hier zitiert Itterzon die Erwähnung des Gomarus folgendermaßen: „Episcopius het gevoelen der Verwerping hadt vervalscht. Niemand leerde, dat Godt absolutielijk besloot den mensch te verwerpen sonder sonde; maar gelijk hij het einde besloot, soo besloot hij ook de middelen, dat is, gelijk hij hem predestineerde ter doot, soo predestineerde hij hem ook tot de sonde, den eenigsten wegh tot de doot.“

⁴⁰ J. van Belzen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 101.

Martinius´ Abreise nach Bremen.

In der 107. Sitzung kam es zu der Auseinandersetzung über das *Objectum Praedestinationis*. In Bezug auf die Beurteilung der Prädestinationslehre von drei niederländischen Theologen, d.h. Polyander, Thysius und Walaeus, gaben Lubbertus und Gomarus ihre Einschätzung ab. Lubbertus anerkannte ihre Beurteilung und unterschrieb sie, während Gomarus sie nur teilweise akzeptierte. Er verwies darauf, dass er – abgesehen vom *Objectum Praedestinationis* – die Urteile der drei Theologen anerkennen kann und dass das Thema des *Objectum Praedestinationis* in den Bekenntnissen der französischen und englischen Kirche nicht zu finden ist.⁴¹ Der Vorsitzende Bogerman, der den Streit über dieses Thema der Prädestination vermeiden wollte, verschob dieses Thema auf später und wollte es erst wieder behandeln, als die Lehrregeln von Dordrecht festgesetzt worden waren. Bei der Verabschiedung der Lehrregeln der Synode hat Gomarus keine Kritik an deren Inhalt geübt, obwohl sie hinsichtlich der Prädestinationslehre auf dem Infralapsarismus fußen.⁴²

Daneben gab es auf der Synode noch eine Auseinandersetzung betreffs der strengen supralapsarischen Ansicht. Am 28. November 1618 empfing die Dordrechter Synode einen Einspruch Maccovius´ von der Provinzialsynode von Friesland. In diesem Einspruch behauptete Maccovius, dass er von der Franeker Classis zu Unrecht angeklagt worden ist. Am 25. April 1619 begann die Synode, dieses Problem zu behandeln, nachdem die Streitigkeiten mit den Remonstranten vorbei waren. Auf der 140. Sitzung am 26. April wurde die Klageschrift von der Franeker Classis gegen Maccovius verlesen. In dieser Klageschrift hat die Franeker Classis die 50 Lehrsätze von Maccovius kritisiert.⁴³ Nachdem eine Kommission, die zur Behandlung dieses Problems von der Synode eingesetzt worden war – Gomarus war ebenfalls ein Mitglied der Kommission⁴⁴ –, die Klageschrift und die Apologie von Maccovius geprüft hatte, kam sie zu dem Urteil, dass Maccovius ungerechterweise angeklagt wurde.⁴⁵ Dennoch forderte die Dordrechter Synode Maccovius in der 152. Sitzung am 4. Mai auf, von den Sätzen und den Bestimmungen der orthodoxen Theologen nicht abzuweichen und keine anstößigen Formulierungen zu gebrauchen.⁴⁶

In der 153. Sitzung vom 6. Mai 1619 wurden die fünf Artikel gegen die Remonstranten öffentlich verlesen, und in der 154. Sitzung am 9. Mai verabschiedeten sich die ausländischen Theologen.⁴⁷

⁴¹ K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland*, Kampen 1912, 164; G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 240-241.

⁴² K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 168; H.M. Yoo, *Raad en Daad.*, 22-24.

⁴³ A. Kuyper jr., *Johannes Maccovius*, Leiden 1899, 83-85.

⁴⁴ K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 210. Diese Kommission bestand aus Scultetus, Breytinger, Steinius, Gomarus, Thysius und Mehnius.

⁴⁵ K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 210, 212.

⁴⁶ *Oud-Synodaal Archief*, 17: „2. Monendum Maccovium ne utatur phrasibus, quae scandalum praebent iunioribus. A Sententiis et distinctionibus Orthodoxorum Theologorum et de Ecclesia bene meritorum vellicandis et carpendis absteineat, qualis est Deum permissionem peccati non ipsum peccatum velle... Sensus suum bonum etiam bene et plane exprimat, mittatque ea quae nude posita simpliciores offendunt, qualia sunt Deum nullo modo velle omnium salutem, Deum velle et decernere peccatum, destinare homines ad peccata, Christum noluisse omnium salutem...“ zitiert von Dijk. K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 216.

⁴⁷ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 248.

1.2.3 In Groningen

Nach der Dordrechter Synode arbeitete Gomarus weiter in Groningen. Außer dem Streit über den Gegenstand der Prädestination Gottes, der in seiner „alten Zeit“ passierte, gab es zwei weitere wichtige Themen zu Gomarus' Lebenszeit in Groningen.

Erstens der Sabbatstreit. 1628 nahm Gomarus an einer anderen Disputation teil, die in Middelburg stattfand. Es ging um die Sabbatheiligung. Nach Itterzon wurde das Sabbatproblem schon in der Dordrechter Synode thematisiert.⁴⁸ Aber die Sabbatfrage war in der Synode nicht ausführlich behandelt worden. Später wurde der Streit durch W. Teellinck, Pfarrer in Middelburg, nochmal begonnen. 1622 publizierte Teellinck eine Schrift, die die strenge Ansicht über die Sabbatheiligung darlegte.⁴⁹ Danach reagierte J. Bursius, Pfarrer auf Tholen, ein Schüler und Freund von Gomarus, auf die Meinung von Teellinck und veröffentlichte 1627 eine entsprechende Schrift.⁵⁰ Ein Jahr später schickte Gomarus seinem Freund eine Schrift „*Investigatio sententiae et originis sabbati: atque, institutionis diei dominici, consideratio*“, damit Gomarus die Meinung von Bursius unterstützen wollte. Dieses Werk, das den Ursprung des Sabbats behandelt, besteht aus sechs Teilen.

Zweitens beteiligte sich Gomarus als Revisor an der Niederländischen Übersetzung der Bibel. 1629 stellte Gomarus den ersten Teil der Übersetzung – nämlich die fünf Bücher Moses – fertig. Bis Februar 1636 arbeitete er als Revisor. Im Sommer 1636 war die Übersetzung des Alten Testaments abgeschlossen. Die Bibelübersetzung, die bei der Dordrechter Synode beschlossen worden war, wurde 1637 publiziert.⁵¹

Diese zwei Publikationen zeigen, dass Gomarus nicht nur bei der Prädestinationsdisputation, sondern auch sonst sehr aktiv war. In der Universität Groningen wurde er viermal zum Rektor der Universität gewählt, nämlich 1618, 1624, 1630 und 1635.

1.2.4 Die Auseinandersetzung über den Gegenstand der Prädestination

In 1640 führte Gomarus noch einmal eine Disputation über das Prädestinationsthema. Aber die Frage war nicht, ob der Supralapsarismus biblisch ist, sondern ob sein Supralapsarismus von der Dordrechter Synode anerkannt oder verurteilt wurde. Dijk behauptet in seiner Dissertation, dass der Supralapsarismus von der Dordrechter Synode nicht verurteilt wurde.⁵² Darüber hinaus weist Dijk darauf hin, dass zwei Fragen von Gomarus schwerpunktmäßig diskutiert wurden: „1. Ist der Supralapsarismus durch die Synode, die in den Lehrregeln von der Synode das infralapsarische Verständnis gebraucht hat, abgewiesen? 2. Ist es Gomarus

⁴⁸ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 302-303. In der 14. Sitzung (27. November 1618), der 148. Sitzung (1. Mai 1619) und der 163. Sitzung (17. Mai 1619) war das Problem der Einhaltung des Sabbates behandelt worden.

⁴⁹ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 304. Der Titel der Schrift ist „De Rusttijd ofte tractaet von d'onderhoudinge des christelycken Rust-dachs, diemen ghemeynlyk den Sondach noemt“.

⁵⁰ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 304. Ihr Titel ist „Threnos ofte Weeclaghe, aenwysende de oorsake des jammerlycken stants van het lant, ende de ontheyliginge des Sabbathdaechs“.

⁵¹ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 252-260; J. van Belzen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 107-109.

⁵² K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 264.

verboden, seine Meinung in der Kirche und der Schule öffentlich zu lehren?⁵³

1640 hat Gomarus durch seinen Studenten Casp. Mejer sein supralapsarisches Verständnis nochmals behauptet.⁵⁴ J.E.J. Clant jedoch, der als ein obrigkeitlicher Abgeordneter an der Dordrechter Synode teilgenommen hatte und in der Umgebung von Groningen wohnte, gab zu Bedenken, dass die supralapsarische Meinung des Gomarus von der Dordrechter Synode verurteilt worden ist, und seine Meinung weder in der Universität noch in der Kirche gelehrt werden darf.⁵⁵ Clant brachte das Problem in der Provinzsynode von Groningen zur Sprache. Auf der Versammlung am 19. Mai 1640 bei der 48. Provinzsynode behauptete er, dass die Dordrechter Synode nicht über das *objectum praedestinationis antecedens*, sondern über das *subjecto a posteriori* abgestimmt hat.⁵⁶ Gomarus befragte seine zeitgenössischen Theologen, die an der Dordrechter Synode teilgenommen hatten, per Briefwechsel, ob der Supralapsarismus von der Synode verurteilt worden ist oder nicht. Sein Briefwechsel mit Kollegen wurde in seiner Streitschrift über den Gegenstand der Prädestination *Disputatio theologica de divinae praedestinationis hominum objecto* publiziert. Diese Streitschrift wurde nicht zu Lebzeiten veröffentlicht, sondern erst zehn Jahre nach seinem Tod.⁵⁷ Mit diesem Werk versuchte Gomarus zu beweisen, dass das Thema der Prädestination auf der Dordrechter Synode nicht abschließend behandelt worden war.⁵⁸ Nach einer sorgfältigen Untersuchung folgert Dijk in seiner Dissertation schließlich, dass, obwohl die Dordrechter Synode das supralapsarische Verständnis in ihren Lehrregeln nicht gebraucht hat, sie den Supralapsarismus nicht verurteilt hat.⁵⁹

Durch den harten Winter 1640 war Gomarus' Gesundheitszustand schlechter geworden. Sein andauerndes Fieber machte ihn immer schwächer und am 11. Januar 1641 verstarb er im Alter von 76 Jahren.⁶⁰ Einige Tage später wurde sein Körper nach der Trauerrede von Jacobus Alting (1618-1679) in der St. Martinikirche begraben.⁶¹

1.3 Ziel und Methode

Der Titel dieser Arbeit, *Providentiae divinae pars & Evangelii materia*, ist Gomarus' Definition der Prädestination, die in den Streitschriften gegen Arminius *Theses Theologicae*

⁵³ K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 265: „1. Is het Supralapsarisme door de de Synode, die in de Canones de infralapsarische methode gebruikte, verworpen? 2. Is Gomarus opgelegd nimmer zijn gevoelen publiek in kerk en school te deceeren?“

⁵⁴ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 310.

⁵⁵ K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 236.

⁵⁶ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 311-312.

⁵⁷ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 314.

⁵⁸ HO, 13.

⁵⁹ K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 265: „Een bevestigend antwoord op deze vragen geeft Clant, op wiens berichten Maresius zijn betoog voornamelijk grondt. Beslist ontkennend worden deze vragen daarentegen beantwoord door Gomarus zelf, door de uitgevers van zijne opera, door Voetius, wiens getuigenis zeker tegen dat van Maresius opweegt, daar de eerste op de Synode tegenwoordig was en de laatste niet, door Heinsius, wiens mededeelingen beter te vertrouwen zijn dan die van Clant, door Hommius, a Doreslaer, Vossius, Rivet, Polyander en een anonym theoloog; welke getuigenissen worden versterkt door de academische en kerkelijke praxis.“

⁶⁰ J. van Belzen und S.D.Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 117.

⁶¹ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 374; J. van Belzen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 117-119.

de Praedestinatione Dei (1604, 1609) gebraucht wurde. Obwohl seine Definition kurz und einfach ist, verdeutlicht sie umfassend das scholastische und das theologische Prädestinationsverständnis Gomarus'. Insbesondere stellt der Ausdruck „Gegenstand des Evangeliums“ (*Evangelii materia*) zusammenfassend dar, welche Bedeutung die Prädestinationslehre in seiner ganzen Theologie hat.

Wie oben dargestellt wurde, wurde Gomarus' Prädestinationslehre meistens im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Arminius oder im Kontext des Streites über den Gegenstand der Prädestination diskutiert. Demzufolge wurde hauptsächlich die mittelalterlich-rationalistische Grundlage seines Supralapsarismus erforscht.

Ziel dieser Untersuchung ist es jedoch, *erstens* Gomarus' Prädestinationslehre vor dem theologischen und scholastischen Hintergrund zu beleuchten. *Zweitens* soll sein Prädestinationsverständnis in seinem theologischen Kontext erörtert werden. *Drittens* wird seine Theologie – insbesondere die Prädestinationslehre – in einem dogmengeschichtlichen Kontext betrachtet. Die Beziehung zwischen Gomarus und der mittelalterlichen Theologie, den reformierten Theologen, nämlich den Genfer Reformatoren und den deutschen Reformatoren, die Einfluss auf Gomarus' Theologie ausgeübt haben, soll behandelt werden. Dabei werden die theologischen und scholastischen Merkmale seiner Prädestinationslehre herausgearbeitet und darüber hinaus die Rolle und die Bedeutung der Prädestinationslehre im theologischen Kontext des Gomarus erörtert.⁶²

Für diese Untersuchung werden die folgenden Werke des Gomarus verwendet: Sein Hauptwerk *Opera Omnia*, der Titel ist „*Francisci Gomari Brugensis Viri Clariss. OPERA THEOLOGICA OMNIA, Maximam partem posthuma; Superma Autoris Voluntate a discipulis edita., Amsterdami, 1644.*“ In den *Opera Omnia* sind fast alle Schriften Gomarus' gesammelt. Außerdem sollen einige (frühe und späte) Schriften untersucht werden, mithilfe derer das anfängliche Verständnis des Gomarus von der Prädestinationslehre sorgfältig analysiert werden kann.⁶³ Die vier Schriften lauten: „*Theses Theologicae de Praedestinatione*“ (1599), „*Theses Theologicae de Praedestinatione*“ (1601), „*Theses Theologicae de Praedestinatione Dei*“ (1604) und „*Theses Theologicae de Praedestinatione*“ (1609). Ferner wird eine Schrift, die er in der Dordrechter Synode zur Darstellung seiner supralapsarischen Meinung verfasst hat, untersucht: „*Judicium de Primo Articulo, de electione & reprobatione*“ (1619).

Die Werke von Gomarus können in dreierlei Textgattungen unterschieden und untersucht werden. *Erstens* die Streitschriften. Diese Schriften wurden meistens mit einem apologetischen Ziel geschrieben, weshalb ein bestimmtes Thema behandelt wird. In dieser Arbeit werden die Streitschriften über die Prädestinationslehre untersucht. *Zweitens* das Werk des Gomarus, das der *Loci*-Methode folgt, die *Disputationes Theologicae*. *Drittens* die

⁶² R.A. Muller, *After Calvin.*, 37: „It is virtually impossible to identify any Reformation- or Post-Reformation-era theologian who was not touched in some way by both scholastic and humanistic patterns of thought and education;... who was a dogmatic or systematic theologian not trained in the changing patterns of rhetoric and logic, not engaged in biblical exegesis, and not aware of shifts and developments in the philosophical models of the era.“

⁶³ A.J. Kunz, *Gods kennis en will volgens de jonge Gomarus: de plaats van Gods kennis en will in de predestinatieleer van de jonge Gomarus (1599-1609)*, Utrecht (unpubl. Diplomarbeit) 1996, in Beilagen, 119-144.

Auslegung der Bibel, nämlich die *Analysis*. Um die Bedeutung der Prädestinationslehre in ihrem theologischen Kontext zu erörtern, ist es notwendig, das der *Loci*-Methode folgende Werk und das exegetische Werk zu analysieren. Dadurch dass die verschiedenen Werke des Gomarus analysiert werden, werden die Bedeutung und die Rolle der Prädestinationslehre in dem theologischen und scholastischen Kontext des Gomarus dargestellt.

Diese Untersuchung wird folgendermaßen entwickelt:

In Kapitel 2 wird der dogmengeschichtliche Kontext der Prädestinationslehre des Gomarus betrachtet, insbesondere die Prädestinationslehre der Genfer Theologen Calvin und Beza. In Bezug auf die Prädestinationslehre wird ferner die Kontinuität bzw. die Diskontinuität zwischen Calvin, Beza und der reformierten Orthodoxie erörtert.

In Kapitel 3 wird der dogmengeschichtlichen Kontext der Theologie Gomarus´ untersucht, und zwar insbesondere in Bezug auf die Gotteslehre und die Lehre vom Bund, die in Verbindung mit seiner Theologie steht. Der Einfluss der deutschen Reformatoren, H. Zanchius und Z. Ursinus wird behandelt.

Von Kapitel 4 bis Kapitel 6 wird die Prädestinationslehre von Gomarus untersucht, indem die Quellen nach nach ihrer Textgattung gesammelt behandelt werden.

In Kapitel 4 geht es um Gomarus´ apologetische Schriften über die Prädestinationslehre. Die Streitschriften wurden meistens in historischen Auseinandersetzungen über die Prädestinationslehre geschrieben. In diesem Kapitel wird behandelt, welche Merkmale und Veränderungen in Bezug auf die Prädestinationslehre in den apologetischen Schriften zum Vorschein kommen.

In Kapitel 5 geht es um sein nach der *Loci*-Methode verfasstes Hauptwerk *Disputationes Theologicae*. Durch die Untersuchung dieses Werkes kann jedes theologische Thema von Gomarus Theologie behandelt werden. In diesem Kapitel zeigen sich allgemeine Merkmale seiner Theologie und es wird ersichtlich, welchen Platz die Prädestinationslehre unter den anderen Themen einnimmt.

In Kapitel 6 geht es um seine Auslegung der Bibel, die *Analysis*. Herausgearbeitet werden soll hier, welches theologische Thema in seiner Bibelauslegung zentral steht, und welchen Platz die Prädestinationslehre in seinem exegetischen Werk einnimmt. Dadurch wird es möglich, die Bedeutung und die Stellung der Prädestinationslehre im theologischen Kontext zu betrachten

In Kapitel 7 werden die theologischen Besonderheiten des Gomarus und seiner Prädestinationslehre skizziert. Daneben soll die Bedeutung und die Stellung der Prädestinationslehre im theologischen Kontext erörtert werden sowie die Stellung der Theologie des Gomarus und seiner Prädestinationslehre im dogmengeschichtlichen Kontext.

In Kapitel 8 werden die Schlussfolgerungen der Arbeit gezogen.

2. Der theologische Kontext von Gomarus' Theologie: Die Genfer Theologen

2.1 Einleitung

Augustinus war der erste theologische Vertreter der Prädestinationslehre.¹ In der Auseinandersetzung mit den Pelagianern hat Augustinus die *sola gratia* verteidigt und daraus seine systematische Gnadenlehre entwickelt, die auf der Auslegung der paulinischen Aussagen basierte.² Die göttliche Heilsgnade wird ohne Voraussetzung und Bedingung gegeben. So lautet der Grundsatz der augustinischen Gnadenlehre.³ Der Schwerpunkt im Prädestinationsverständnis des Augustinus hat sich im Verlauf seines Lebens geändert. In seinen Frühschriften war das synergistische Verständnis, wonach der Glaube des Menschen betont wird, präsent, aber in den antipelagianischen Schriften stellte er den unbedingten Charakter der Gnade in den Vordergrund.⁴ Nach Augustinus war das augustinische Verständnis bis zur Reformationszeit nicht vorherrschend. Vielmehr dominierte das semi-pelagianische Verständnis die mittelalterliche Kirche.⁵ Die augustinische Prädestinationslehre wurde jedoch in der Reformationszeit wieder aufgegriffen.

Lässt sich die Prädestinationslehre nicht schon vor Augustinus' Zeit nachweisen? H. Deuser hat das philosophische und theologische Verständnis der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologen über das Verhältnis zwischen der göttlichen Vorsehung und der Freiheit des Menschen untersucht.⁶ Er weist darauf hin, dass „die planvolle Zielbestimmung

¹ S. Drees, *Prädestination und Bekenntnis: Die Rezeption der Prädestinationslehre Johannes Calvins in den europäischen reformierten Bekenntnisschriften bis 1619*, Verlag Hartmut Spenner 2011, 24; K. Barth, KD. II/2, 13.

² S. Drees, *Prädestination und Bekenntnis*, 24; W.D. Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte B.1: Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh 1995, 241; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte B.1: Die Zeit der Alten Kirche*, Gütersloh 1992, 271.

³ A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte B.1.*, 271.

⁴ W.D. Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte B.1.*, 240; Zu der Frage, ob Augustin die doppelte Prädestinationslehre vertreten hat, sagt Adam: „Der Begriff einer doppelten Prädestination, zum Heil und zur Verdammnis, findet sich bei Augustin nicht“. A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte B.2: Mittelalter und Reformationszeit*, Gütersloh 1992, 271; Aber im Unterschied dazu weist F.A. James III. darauf hin, dass, obwohl Augustinus die doppelte Prädestination „unequivocally“ nicht gelehrt hat, ist die doppelte Prädestination bei „a logical implication or development of Augustine's doctrine“. F.A. James III., *Peter Martyr Vermigli and Prdestination*, Oxford 1998, 103; Vgl. A.D.R. Polman, *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn*, Franeker 1936, 149-158; W.A. Hauck, *Die Erwählten*, Gütersloh 1950, 18.

⁵ Die Auseinandersetzung zwischen Gottschalk und Hincmar zeigt, welcher Ansicht die mittelalterliche Kirche war. Gottschalks Meinung, die der augustinischen Prädestinationslehre entsprach, wurde von Hincmar, der die Prädestination vollständig auf dem göttlichen Vorherwissen begründet sah, als eine Irrlehre bezeichnet. A.D.R. Polman, *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn*, 193-196; R. Seeberg, *Dogmengeschichte B.3*, Leipzig 1930, 67; *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte B.1*, 525-526; J.P. Migne, *Patrologia Latina B.121*, Paris 1880, 355; In Bezug auf die Meinung Hincmars siehe. J.P. Migne, *Patrologia Latina B.125*, 57.

⁶ H. Deuser, *Vorsehung I*, 304-306, in TRE 35 (2006). Außerdem stellt Deuser in seiner Arbeit die philosophische und die biblische Tradition der Vorsehungslehre dar. Im Bezug auf die philosophische Tradition ist die Vorsehung „bereits im 5. Jh. v. Chr. belegt bei Herodot“ belegt. Weiterhin sagt Deuser, dass die Vorsehungstradition, die in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments dargestellt würde, „um die Dramatik des versöhnenden Gottestodes in Jesus Christus erweitert ist“. H. Deuser, *Vorsehung I*, 302-304, in TRE 35 (2006).

der Welt“ schon bei griechischen Kirchenvätern, wie Origenes, auftauche.⁷ Nach Deuser behauptet Origenes: „Das Zusammenwirken (*unum consensum*) alles Geschaffenen zu einer Welt (*unum mundum*) und ihrem Ziel der Vollendung (*unus perfectionis finis*) geschieht kraft göttlicher unaussprechlicher Planung durch sein Wort und seine Weisheit (*per ineffabilem verbi sui ac sapientiae rationem*)“. Aber die göttliche unaussprechliche Planung steht „nicht gegen die Freiheit des Willens mit Gewalt.“⁸ Nach Deuser denkt Origenes, dass die Vorsehung Gottes im christlichen Leben entscheidend ist. Dennoch ist, nach Origenes, die Freiheit des Menschen „mit Gottes Vorsehung nicht nur vereinbar, sondern für den Welt- und Verheißungsprozeß geradezu notwendig.“⁹ Hier kann man feststellen, dass das harmonische Nebeneinander zwischen der Bestimmung Gottes und der Freiheit des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern gelehrt wurde. Deuser sagt, dass die Harmonisierung zwischen der göttlichen Bestimmung und der Freiheit der Menschen, die von Origenes gezeigt worden war, bei Augustinus ebenfalls zu finden ist.¹⁰

Die soteriologische Frage, nämlich das *sola gratia*, war das Hauptthema der Reformation. Entsprechend wurde die augustinische Prädestinationslehre von der reformierten Kirche gelehrt. Aber es ist bekannt, dass, obwohl die Reformatoren der ersten Stunde und ihre Nachfolger im 16. Jh. ohne Ausnahme auf der augustinischen Tradition fußen, die Merkmale ihrer Prädestinationslehre mehr oder weniger verschieden waren. Der Wittenberger Reformator Luther hat die Prädestinationslehre basierend auf seinem soteriologischen Verständnis entwickelt. Im Bezug auf die Prädestinationslehre hielt Luther den Heilswillen Gottes für primär und entscheidend.¹¹ Luther entwickelt ausgehend von der Betonung des Heilswillens Gottes die strenge Prädestinationslehre.¹² Mit der strengen Prädestinationslehre weist Luther auf die Unfreiheit des Willens eines in Sünde gefallenen Menschen hin. Obwohl der Wille des Menschen im psychologischen Sinne die Entscheidungsfreiheit hat, hat er keine Willensfreiheit, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden.¹³ Nach Seeberg und Ritschl zeigt sich Luthers religiöser Determinismus in seiner Auslegung des Römerbriefes und in seiner Schrift *De servo arbitrio*.¹⁴ Im Gegensatz dazu behaupten H. Deuser und W. Härle, dass der Determinismus bei Luther nicht zu finden ist.¹⁵

⁷ H. Deuser, *Vorsehung I*, 304, in TRE 35 (2006).

⁸ H. Deuser, *Vorsehung I*, 304, in TRE 35 (2006).

⁹ H. Deuser, *Vorsehung I*, 305, in TRE 35 (2006).

¹⁰ H. Deuser, *Vorsehung I*, 305, in TRE 35 (2006): „Wie Origenes kann Augustin weder den (unvernünftigen) Zufall noch das (naturnotwendige) Schicksal als die entscheidenden Wirkursachen (*causa... nec fortuita est nec fatalis*) der Weltgeschichte zulassen (civ.V,1). Die wahre Religion müsse in der Frage der *divina providentia* vielmehr auf den Willen Gottes und der Menschen zurückgehen (ebda).“

¹¹ H. Deuser, *Vorsehung I*, 307, in TRE 35 (2006).

¹² O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus B.3.*, 2.

¹³ W.D. Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte B.2: Reformation und Neuzeit*, Gütersloher Verlaghaus 2001, 286-287.

¹⁴ O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus B.3.*, 3: „Mit voller und durch keinen Einwand zu erschütternder Sicherheit hat Luther dann an einigen Stellen seiner Erklärung des Römerbriefes (1515/16) und wieder in seiner Schrift *de servo arbitrio* (1525) den religiösen Determinismus vertreten.“; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte B.4.1.Hälfte*, Leipzig 1917, 114.

¹⁵ H. Deuser, *Vorsehung I*, 307, in TRE 35 (2006); W. Härle, *Die Unvereinbarkeit des Determinismus mit Luthers Theologie unter Bezugnahme zur Aktuellen Neurobiologischen Diskussion*, 13, in *Prädestination und*

In der Erwählungslehre von Philipp Melanchthon, der Mitarbeiter Luthers, war die gnädige Soteriologie in den Vordergrund gestellt. Melanchthon lehnte die doppelte Prädestinationslehre und das deterministische Verständnis ab.¹⁶ Er erkannte zwar die Verwerfung durch Gott an, aber glaubte zugleich, dass der Anlass der Verwerfung die Sünde des Menschen, besonders ihr Unglaube, ist. Im Unterschied zu den Wittenberger Reformatoren hat der Zürcher Reformator Zwingli die absolute doppelte Prädestination gelehrt, sein Nachfolger Bullinger hingegen die gnädige Erwählungslehre. Bullinger hat ähnlich wie Melanchthon gesagt, dass der Anlass der Verwerfung die Sünde des Menschen ist. Nach P. Walser kommt der Begriff der Verwerfung in der Prädestinationslehre Bullingers nicht vor, obwohl die doppelte Wahl Gottes in Bullingers Werk zum Ausdruck kommt.¹⁷ P. Rouwendal sagt, „Bullinger was reluctant to speak about reprobation“.¹⁸ Die Theologen, die die doppelte Prädestinationslehre nachdrücklich hervorgehoben haben, waren die Genfer Theologen Calvin und Beza.¹⁹ Die niederländischen reformierten Theologen wurden hinsichtlich der Prädestinationslehre von den Genfer Theologen beeinflusst.²⁰

Willensfreiheit: Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte: Festschrift für Theodor Mahlmann zum 75.Geburtstag, herausgegeben von W. Härle und B. Mahmann-Bauer, Leipzig 2009. Nach W. Härle deutet Luthers Unterscheidung zwischen dem *Deus absconditus* und dem *Deus revelatus* in der Schrift *De servo arbitrio* nicht auf ein deterministisches Verständnis hin. Härle behauptet, dass die „problematische[n] theologische[n] Aussagen über Freiheit und Notwendigkeit“ Ausdruck für „das Nichtwissen und die Antwortlosigkeit hinsichtlich des ‚unde malum‘ und seiner Vereinbarkeit mit dem Glauben an die göttliche Vorsehung“ sind.

¹⁶ A.E. Mcgrath, *Reformation Thought.*, 196: „By 1532, it was clear that Melanchthon had moved away from Luther’s view of predestination, as set out in *De servo arbitrio*.“; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte B.4,2.Hälfte*, Leipzig 1920, 441-442.

¹⁷ P. Walser, *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre*, Zwingli-Verlag Zürich 1957, 130, 135-136.

¹⁸ P. Rouwendal, *The doctrine of predestination in reformed orthodoxy*, 562-563, in CR; C.P. Venema, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination: Author of “The Other Reformed Tradition”?*, Baker Academic 2002, 118: Venema sagt, „Though there is evidence that Bullinger formulated his doctrine of predestination in a manner that was distinct from that of Calvin and as well other Reformed theologians of the period, the distinctiveness of his doctrine does not amount to substantial divergence of theological position.“ Venema behauptet, dass ein grundlegender Unterschied zwischen Calvins und Bullingers Prädestinationslehre existiert. Rouwendal ist mit der Meinung von Venema teilweise einverstanden, aber er sagt weiter, „The differences between Calvin and Bullinger can be regarded as differences in accent. However, these differences in accent could lead to actual theological differences, or at least to differences concerning toleration of other opinions about predestination.“

¹⁹ Trueman sagt auch, dass die doppelte Prädestinationslehre Calvins ein grundlegender theologischer Unterschied zwischen Calvin und Bullinger war. C.R. Trueman, *Calvin und die reformierte Orthodoxie*, 471, in CH; W. den Boer, *God’s Twofold Love.*, 305: „Bullinger and Calvin agree completely on the *sola gratia* of salvation. According to Bullinger, however, at the point where he himself begins to speak asymmetrically about election and reprobation, Calvin errs.... It was not only in Zürich that people were troubled with Calvin’s statements, for also in Bern some, just as Pighius and Bolsec, accused Calvin of making God the author of sin.“

²⁰ Willem van ’t Spijker, *Calvin: Biographie und Theologie*, übersetzt von H. Stoevesandt, Göttingen 2001, 228-229: „Calvins Einfluß auf die Reformation in den Niederlanden lief zuerst über persönliche Beziehungen, die er in seinen Briefen und vor allem auch durch seinen Unterricht an der Genfer Akademie zu knüpfen wußte... Auch auf einer zweiten Linie läßt sich Calvins Einfluß auf die Entwicklung der Reformation in den Niederlanden verfolgen: über die Flüchtlingsgemeinden in London, Emden, Frankfurt und Heidelberg,...“; C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza: Zijn verkiezingsleer en zijn belijdenis van de drieenige God*, Leiden 1996, 318.

2.2 Kontinuität oder Diskontinuität?

Wenn man die Genfer Theologen betrachtet, stellt sich eine Frage, die in der Geschichte lange diskutiert wurde: Steht die Theologie Bezas, insbesondere seine Prädestinationslehre, in Kontinuität zu der Prädestinationslehre Calvins? Daneben ist das theologische Verhältnis zwischen Calvin und den Calvinisten ein noch umstrittenes Thema. Muller sagt, dass A. Schweizer (1844) und F.C. Baur (1847) mit der Zentraldogma-Theorie die Kontinuität zwischen Calvin und den Calvinisten betont haben. Sie weisen darauf hin, dass die Prädestinationslehre sowohl bei Calvin als auch bei den Calvinisten als das Zentraldogma gilt. Die Zentraldogma-Theorie ist von zahlreichen Theologen anerkannt und wiederholt worden.²¹ Aber diese Ansicht wird unter dem Begriff „Calvin gegen die Calvinisten“ des E. Bizer und B. Hall kritisiert. Nach Trueman behaupten sie unter dem Schlagwort „Calvin gegen die Calvinisten“, dass „Beza und sein Nachfolger logisch stringenter, weniger christozentrisch, strikter an der Prädestinationslehre und weniger exegetisch als Calvin orientiert gewesen seien. Dadurch sei Calvins angeblich reine reformierte Theologie von seinen Nachfolgern grundlegend pervertiert worden.“²² Nach dieser Auffassung wurde die biblische Theologie Calvins von seinen Nachfolgern nicht übernommen, sondern auf den Kopf gestellt. Dabei spielte besonders Beza, der Nachfolger Calvins in Genf, eine zentrale Rolle. Nach Bizer und Hall hat Beza die Prädestination zum Zentraldogma erhoben und somit die Lehre Calvins in ein supralapsarisches System umgeformt, um das gesamte Erlösungswerk Gottes auf das supralapsarische Prädestinationsverständnis deduktiv zurückführen zu können. Der Hauptbeweis dafür ist Bezas kurze Schrift über die Prädestinationslehre „*Tabula Praedestinationis*“.²³ Diese Ansicht findet sich auch bei F. Wendel, K. Barth und C. Link.²⁴ Barth und Link halten fest, dass die Prädestinationslehre in der Theologie Calvins kein Zentraldogma und kein Fundamentalsatz ist. Barth sagt diesbezüglich folgendes: „es ist vollends als heller Wahnsinn zu bezeichnen, wenn ihm (Calvin: SHK) eine *opinio communis*, die doch auch von ernstzunehmenden theologischen Historikern geäußert worden ist, das zugeschrieben hat, was auch jene späteren reformierten Theologen nachweislich gerade nicht getan haben: daß er sie als Fundamentalsatz behandelt und die ganze übrige Dogmatik aus ihr abgeleitet habe.“²⁵ C. Link sagt ebenfalls: „Ein *Materialprinzip* hat die Theologie Calvins nicht. Auch mit dem Wort *zentral* kann die Bedeutung der Providenz- und Prädestinationslehre kaum zutreffend beschrieben werden.“²⁶ Davon ausgehend zieht Link den Schluß, dass das Prädestinationsverständnis der reformierten Orthodoxie, besonders das Prädestinationsverständnis des Beza, für eine Abkehr von der Theologie Calvins gehalten werden muss.

²¹ F. Wendel, *Calvin, Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, übersetzt von W. Kickel, Neukirchener Verlag 1968, 232.

²² C.R. Trueman, *Calvin und die reformierte Orthodoxie*, 466, in CH.

²³ C.R. Trueman, *Calvin und die reformierte Orthodoxie*, 467, in CH.

²⁴ F. Wendel, *Calvin, Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, 233; J.S. Bray, *Theodore Beza's doctrine of predestination*, Nieuwkoop 1975, 47.

²⁵ KD. II/2, 92.

²⁶ C. Link, *Prädestination und Erwählung*, 65.

Aber andererseits behaupten einige Theologen die Kontinuität zwischen Calvin und den Calvinisten. R.A. Muller, W. van Asselt, A. Vos und C.R. Trueman versuchen, die Kontinuität zwischen beiden im mittelalterlich-philosophischen und theologischen Kontext zu zeigen. Muller kritisiert sowohl die Zentraldogma-Theorie als auch die „Calvin gegen Calvinisten“-Theorie. Nach Muller wurde das Zentraldogma des A. Schweizer nicht nach dem theologischen System des 16. und 17. Jahrhunderts, sondern nach der Forderung seines schleiermacherischen theologischen Systems entfaltet. Calvin hat nicht die Absicht gehabt, eine andere Lehre aus der Bestimmung Gottes abzuleiten.²⁷ Trueman sagt ebenfalls, dass die Prädestinationslehre kein Zentraldogma der reformierten Orthodoxie ist.²⁸ Gleichzeitig behauptet Muller in Bezug auf das Verhältnis zwischen Calvin und den Calvinisten in seiner Dissertation *Christ and the decree*, dass die soteriologische Struktur, die auf der Christologie und der Prädestinationslehre basiert, nicht nur bei Calvin und zeitgenössischen Theologen, sondern auch bei der reformierten Orthodoxie durchgehend gefunden werden kann.²⁹

Nachfolgend werden die Prädestinationslehren Calvins und Bezas sowie ihr Verhältnis zueinander behandelt. Danach geht es bei der Untersuchung der Prädestinationslehre des Gomarus um die theologische Beziehung zwischen den Genfer Theologen und Gomarus.

2.3 Calvins Prädestinationslehre

Die Prädestinationslehre von Johannes Calvin hat die Theologen der reformierten Kirche in den Niederlanden ausdrücklich beeinflusst.³⁰ Der Einfluss von Calvin ist bei Gomarus auch nachzuweisen. Von den Reformatoren der ersten Stunde wird Johannes Calvin im Werk des Gomarus am meistens zitiert.³¹ Ist die Prädestinationslehre von Gomarus folglich calvinisch? Um diese Frage zu beantworten, werden wir vor allem die Prädestinationslehre Calvins untersuchen. Nachfolgend sollen die Besonderheiten der Prädestinationslehre Calvins skizziert werden. Danach wird untersucht, ob die Prädestinationslehre Calvins auf der supra- oder der infralapsarischen Ansicht beruht.³² Durch diese Untersuchung wird die Kontinuität

²⁷ R.A. Muller, *Post-Reformation reformed dogmatics v.1: Prolegomena to Theology*, Grand Rapids 1987, 87; R.A. Muller, *Christ and the decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, the Labyrinth Press 1986, 23.

²⁸ C.R. Trueman, *Calvin und die reformierte Orthodoxie*, 467, in CH.

²⁹ S. Drees, *Prädestination und Bekenntnis.*, 147-174; R.A. Muller, *Christ and the decree*, 181-182: „But we must distinguish the form from the content: a propositional rigidity does not of itself indicate a priority of reason over revelation or a departure from the christocentric soteriology of the Reformation... The final considerations taken together with the positive contribution of reformed orthodoxy to the development of Christology in relation to predestination within a finely tuned soteriological structure are sufficient to refute the contention that early orthodoxy produced an unbalanced system which overemphasized the doctrine of predestination.“

³⁰ W. van 't Spijker, *Calvin.*, 215; P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1966, 608; W.A. Hauck, *die Erwählten*, 18; D.W. Sinnema, *The Issue of Reprobation at the Synod of Dort.*, 59.

³¹ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 333. Itterzon sagt, dass Calvin häufiger als Luther und Zwingli zitiert wurde.

³² H. Rimbach, *Gnade und Erkenntnis in Calvins Prädestinationslehre*, Peter Lang 1991, 418. In Bezug auf den Supralapsarismus bei Calvin unterscheidet Rimbach drei Gruppen: Erstens „Einen Supralapsarismus lehrt Calvin nach der Meinung der folgenden Interpreten, die ihre Ansicht oft nur nebenbei äußern, ohne sie weiter zu begründen“: A. Adam, G. Bavaud, F. Blanke, K. Dijk, E.A. Dowet, C. Friethoff, W. Hauck, W. Kickel, J. Kreyher, A. Lecerf, R. Seeberg, E. Wolf. Zweitens „Einen Supralapsarismus im eigentlichen Sinne des Begriffs können wir bei Calvin nicht entdecken“: H. Bolcher, J.A. Dorner, G. Fritzsche, F.H. Klooster, O. Ritschl, M.

zwischen Calvin und den Supralapsariern deutlich zutage treten. Hierzu wird primär die Hauptschrift Calvins, die *Institutio*, und die Streitschrift zur Prädestinationslehre, *De aeterna Dei praedestinatione*, herangezogen.

2.3.1 Die gnädige Prädestination

Im dritten Buch, Kap. 21-24 der letzten Ausgabe der *Institutio* befasst sich Calvin mit der Prädestinationslehre. Die Charakteristika seiner Prädestinationslehre lassen sich wie folgt beschreiben:

Erstens wird die Prädestinationslehre von Calvin als eine biblische Lehre verstanden. Obwohl die Prädestinationslehre, so Calvin, sorgfältig entwickelt werden muss – weil die Lehre „in die innerste Weisheit Gottes eindringt (*in divinae sapientiae adyta penetrare*)“ –, kann man nicht leugnen, dass die Bibel deutlich sage, dass Gott in der Ewigkeit die Erwählten und Verworfenen festgesetzt hat.³³ Die Tatsache, dass die Prädestinationslehre in der Bibel verankert ist, zeigt die Notwendigkeit, sie den Gläubigen nahezubringen.³⁴

Zweitens führt Calvin die Prädestination nur auf Gottes Willen zurück. Sowohl die Erwählung als auch die Verwerfung hätten ihren Ursprung im Willen Gottes. Sogar das Vorherwissen Gottes ist keine Ursache der Prädestination.³⁵ Aufgrund dieser Auffassung ist Calvin oft als Voluntarist bezeichnet worden. Oberman und McGrath weisen darauf hin, dass Calvins Theologie vor dem scotistischen Hintergrund gesehen werden muss.³⁶ Kann Calvin als ein radikaler Voluntarist aufgefasst werden? Im Blick auf diese Frage behandelt W. den Boer in seiner Dissertation *Duplex amor Dei* die Behauptung von McGrath. McGrath weist mit der Erwähnung von Calvins *ratio meriti Christi* darauf hin, dass Calvin sich vollständig in der Kontinuität mit dem Voluntarismus von Duns Scotus, William Ockham und Gregor von Rimini befunden hat.³⁷ Aber W. den Boer kritisiert, dass das Gottesbild Calvins nicht auf der tyrannischen Willkür der nominalistischen *potentia absoluta*, sondern auf der *simplicitas Dei* gegründet ist. In der *simplicitas Dei* ist nicht nur der Wille Gottes, sondern auch seine Gerechtigkeit inbegriffen. Der Wille Gottes und seine Gerechtigkeit sind nicht trennbar, da die Lehre von der *simplicitas Dei* besagt, dass es unmöglich ist, die Gerechtigkeit, die Macht und den Willen Gottes voneinander zu trennen.³⁸ Somit meint W. den Boer: „The accent that

Scheibe, A.D.R. Polman. Drittens „Sehr zurückhaltend äußern sich“: K. Barth, H. Otten; F. Turretinus im 17. Jh. und R.A. Muller verstehen Calvin schließlich als einen Infralapsarier. Sinnema meint, dass weder die supra- noch die infralapsarische Denkweise bei Calvin gefunden werden kann. D.W. Sinnema, *The issue of reprobation at the Synode of Dort.*, 61: „Calvin`s position cannot easily be labelled supralapsarian or infralapsarian, since this issue did not become clearly defined until later in the sixteenth century. Although Calvin tended to view man considered as not yet fallen or created as the object of election and reprobation, in some passages he spoke more in an Augustinian fashion of God electing or reprobating from the fallen mass of perdition.“

³³ Inst.,III,21,7.

³⁴ Inst.,III,21,3: „Est enim scriptura schola spiritus sancti, in qua ut nihil praetermissum est scitu et necessarium et utile, sic nihil docetur nisi quod scire conducat. Quidquid igitur de predestinatione in scriptura proditur, cavendum est ne ab eo fideles arceamus.“

³⁵ Inst.,III,21,5.

³⁶ A.E. McGrath, *Intellectual Origins of the European Reformation*, Blackwell 1987, 100.

³⁷ W. den Boer, *God`s Twofold Love.*, 283.

³⁸ W. den Boer, *God`s Twofold Love.*, 280-294.

Calvin places on the freedom of God, together with statements that strongly tend towards the primacy of God's will, justify the supposition that Calvin is more of a voluntarist than an intellectualist. However, those who focus only on that pass by Calvin's main concern... For that reason, more than one or another of God's faculties or attributes, it is his simplicity that must be emphasized. God's justice is further not the least important attribute of God, and is beyond any doubt.³⁹ W. den Boer kommt zu dem Schluss, dass, obwohl Calvin sich mehr dem Voluntarismus als dem Intellektualismus näherte, er kein „radikler Voluntarist“ (rasvoluntarist) sei.

Wie soll man dann die voluntaristische Denkweise Calvins, insbesondere in der Prädestinationslehre sehen? Die voluntaristische Denkweise seiner Prädestinationslehre bezieht sich nicht auf das philosophische Gottesbild des Voluntarismus, sondern auf das vom Werk des Menschen unabhängige Heilswerk Gottes,⁴⁰ nämlich die unbedingte Heilsgnade Gottes und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen. Die Form dieser Betonung hat sich zwischen der ersten Ausgabe der *Institutio* und den übrigen Ausgaben entwickelt. In der ersten Ausgabe werden die Erwählungslehre und die Soteriologie in der Auslegung der Ekklesiologie des Apostolischen Glaubensbekenntnisses entfaltet. Calvin erklärt das Verhältnis zwischen den drei Lehren so: „weil jeder, der durch die ewige Vorsehung Gottes erwählt wurde, um als ein Glied der Kirche zur Ergänzung zu erwählen, vom Herrn geheiligt wird.“⁴¹ Diese Lehren beruhen auf der Barmherzigkeit Gottes und deshalb nennt Calvin die Erwählung und die *ordo salutis*⁴² auch „die Reihe der Barmherzigkeit Gottes“.⁴³ Weiterhin ist der Begriff der Barmherzigkeit mit einem kontroversen Thema der Reformation verbunden, nach welchem die Rechtfertigung nicht auf dem Verdienst des menschlichen Werkes, sondern auf der Barmherzigkeit Gottes beruht.⁴⁴ Nachdem Calvin auf die Rechtfertigung Gottes hingewiesen hat, weitet er dieses Verständnis auf das ganze Heilswerk aus. Er meint, dass der Glaube, die Hoffnung und die Liebe ohne die Barmherzigkeit Gottes weder einen Anfang nehmen noch Bestand haben könnten. Somit ist hervorzuheben, dass der Glaube, die Hoffnung und die Liebe nicht in uns, sondern in Gott ihren Ursprung haben.⁴⁵

³⁹ W. den Boer, *God's Twofold Love*, 292.

⁴⁰ H.J. Selderhuis, *Gott in der Mitte: Calvins Theologie der Psalmen*, Leipzig 2004, 262: „Die Erwählung unterstreicht den Primat der Gnade. Gottes Gnade geht allem voraus. Ein Mensch ist nicht imstande, Gott selbst zu wählen.“ Selderhuis weist darauf hin, dass die Erwählung bei Calvin mit der Priorität der göttlichen Gnade verbunden ist. W. den Boer, *God's Twofold Love*, 284: „God's greatness, infinite power and sovereignty for Calvin indeed stand opposed to the insignificance, limitedness and dependent state of the human race.“

⁴¹ Inst.(1536),2,4: „quia quotquot aeterna Dei providentia electi sunt, ut in ecclesiae membra cooptarentur, a Domino omnes sanctificantur.“

⁴² R.A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, Baker Academic 1995, 215: „order of salvation; a term applied to the temporal order of cause and effects through which the salvation of the sinner is accomplished; viz., calling, regeneration, adoption, conversion, faith, justification, renovation, sanctification, and perseverance. Because of their emphasis upon the eternal decree and its execution in time, the Reformed developed the idea of an *ordo salutis* in detail in the sixteenth century, before the development of a similar structure in Lutheranism...“

⁴³ Inst.(1536),2,4.

⁴⁴ Inst.(1536),2,4: „Quis sano iudicio, imo quis omnino sano cerebro, ex eo ratiocinetur, magis iustificare? Vis enim iustificandi, in dignitate operis sita non est. Sola Dei misericordia constat nostra iustificatio,....“

⁴⁵ Inst.(1536),2,4: „Porro cogitandum est, et fidem et spem et caritatem Spiritus sancti dona esse, nec posse ullam ex ipsis aut inchoari, aut consistere, nisi Dei misericordia(1Cor.4). Itaque et omnes a Deo petere, non in

Das gnädige Heilswerk Gottes wird immer mehr in Bezug auf die Erwählungslehre entwickelt. Bei der Auslegung des Bibeltextes Eph.1,4 in der *Institutio* (1559) schreibt Calvin, „er (Paulus:SHK) sagt in Eph.1,4, dass, bevor die Grundlage der Welt gelegt wurde, hat er uns nach dem Wohlgefallen seines Willens erwählt, damit wir heilig, unbefleckt und untadelig in seinem Erblicken sein werden, wo das Wohlgefallen Gottes jedem unserer Verdienste entgegengestellt ist.“⁴⁶ Calvin lehnt es ab, die Erwählung auf das Vorherwissen Gottes zurückzuführen, da die Erwählten nicht nach dem Verdienst des Menschen, sondern nach dem Wohlgefallen Gottes erwählt würden.⁴⁷ Die Hervorhebung der voluntaristischen Gnade Gottes bezieht sich auf die Absage an das Verdienst des Menschen.⁴⁸ Hier wird nicht das mittelalterlich-scholastische Verständnis von der Beziehung zwischen Wille und Vorherwissen Gottes in den Vordergrund gestellt; es spielt eher eine sekundäre Rolle für die Verteidigung der augustinisch-reformatorischen Erlösungslehre. Der Streitpunkt bei der Prädestinationslehre Calvins ist die Hervorhebung der Heilsgnade Gottes und die Zurückweisung des Verdienstes des Menschen. Bei seinem voluntaristischen Gottesverständnis ist das mittelalterlich-scholastische Gottesbild – obwohl der philosophische Einfluss anerkannt wurde⁴⁹ – undeutlich dargestellt. Vielmehr zeigt sich klar die augustinische Tradition.

Drittens wird die Erwählung Gottes als die Ursache der *ordo salutis* verstanden, was besonders in Kap. 24 des dritten Buches der *Institutio* (1559) betont wird. Darin erklärt Calvin sowohl die logische Verknüpfung zwischen der Erwählung und der *ordo salutis* als auch die Perseveranz der Gläubigen, nämlich die Unfehlbarkeit der *ordo salutis*. Nach Calvin ist das Ziel der Erwählungslehre, die Unfehlbarkeit des göttlichen Erlösungswerkes aufgrund des Heilswillens festzustellen. Wie oben dargestellt wurde, ist das Ziel der Prädestinationslehre zwar hauptsächlich in Kap. 24 erklärt, aber andererseits entwickelt Calvin die Unfehlbarkeit des Erlösungswerkes Gottes von Kap. 21 an.⁵⁰ Die Betonung der Perseveranz der Gläubigen durch die Erwählungslehre ist im exegetischen Werk Calvins ebenfalls erkennbar.⁵¹ Hier zeigt sich die Erwählungslehre als der Trost der Gläubigen, weil ihre Erlösung aufgrund der Gnade Gottes nicht gefährdet werden kann.

Viertens liegt die Verwerfungslehre im Bereich des verborgenen und unverständlichen Willens Gottes. Es ist bekannt, dass das die Auffassung von einer doppelten Prädestination für

nobis quaerere discamus;“

⁴⁶ Inst.,III,22,1: „Elegit nos, inquit (Eph.1,4), antequam iacerentur mundi fundamenta, secundum beneplacitum voluntatis suae, ut essemus sancti et immaculate, et irreprehensibiles in conspectus ipsius. Ubi Dei beneplacitum quibuslibet nostris meritis opponit.“ Das Erwählungsverständnis ist bei der zweiten Auslegung schon dargestellt.

⁴⁷ Inst.,III,22,2.

⁴⁸ Inst.,III,22,3.

⁴⁹ H.A. Oberman, *Initia Calvini: The matrix of Calvin's Reformation*, Amsterdam 1991, 16; C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza.*, 311.

⁵⁰ Inst.,III,21,7: „Quanquam satis iam liquet Deum occulto consilio libere quos vult eligere, aliis reiectis, nondum tamen nisi dimidia ex parte exposita est gratuita eius electio, donec ad singulas personas ventum fuerit, quibus Deus non modo salutem offert, sed ita assignat, ut suspensa vel dubia non sit effectus certitudo.“

⁵¹ H.J. Selderhuis, *Gott in der Mitte*, 265: „Das Ziel der Offenbarung der Erwählung ist die *Stärkung des Glaubens*. In der Bibel wird dieser unveränderliche Beschluss Gottes offenbart, damit der Glaube inmitten aller Unruhen in dieser Welt unterstützt wird.“

Calvin kennzeichnend ist, weil seine Verwerfungslehre von seinen zeitgenössischen Theologen der anderen reformierten Städte nicht anerkannt wurde.⁵² Welche Charakteristika hat seine Verwerfungslehre?

Die Verwerfungslehre Calvins steht auf zwei theologischen Säulen, nämlich der Souveränität Gottes und seiner Gerechtigkeit. Die Verwerfung durch Gott muss, nach Calvin, nur auf seinen Willen zurückgeführt werden, aber die Verwerfung beruhe nicht auf der tyrannischen Souveränität Gottes. In Bezug auf den Anlass der Verwerfung erwähnt Calvin zwei Punkte:

Der erste ist, dass Gott nicht ohne Grund einen Teil der Menschheit verworfen hat, sondern dass die Ursache der Verwerfung uns nur nicht bekannt ist. Calvin hat nicht die Absicht, den Grund der Verwerfung logisch zu erklären, da der Mensch die Bestimmung Gottes nicht einsehen kann.⁵³ Calvin erkennt nach der augustinischen Tradition und im Blick auf Römer 9 nur an, dass die göttliche Verwerfung existiert.⁵⁴ Demgemäß führt sein Verständnis, dass die Verwerfung Gottes zu seinem Willen gehört, nicht dazu, dass die Verwerfung durch die tyrannische Willkür Gottes vollzogen wird, sondern dass die Verwerfung im unverständlichen Bereich der Bestimmung Gottes liegt. An diesem Punkt wird von Calvin kein willkürliches Souveränitätsverständnis eingeführt, sondern die Ehrfurcht vor der unverständlichen Bestimmung Gottes.

Der zweite Punkt ist, dass die Verwerfung durch Gott für gerecht gehalten wird. Wie oben im Zusammenhang mit der voluntaristischen Denkweise Calvins dargelegt wurde, vertritt Calvin die Meinung, dass der Wille Gottes gerecht ist. Obwohl die Verwerfung Gottes auf seinem souveränen Willen beruht, ist sie weder tyrannisch noch ungerecht, weil der Wille Gottes nicht nur der höchste Maßstab, sondern auch gerecht ist.

Hieraus folgt, dass, die doppelte Prädestinationslehre für Calvin zwar kennzeichnend ist, sie aber nicht mit einem nominalistischen Gottesbild begründet wird. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass bei Calvin der Wille Gottes ausschlaggebend ist bei der Unterscheidung zwischen den Erwählten und den Verworfenen. Aber der Wille Gottes wird hier nicht als Akt willkürlicher Herrschaft aufgefasst, sondern beruht auf Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Was in der Verwerfungslehre hervorgehoben wird, ist besonders die Ehrfurcht vor der unverständlichen Bestimmung Gottes und seine Gerechtigkeit. In Calvins Auffassung gibt es keine logische Unterscheidung zwischen der Erwählung und der Verwerfung, sondern es wird

⁵² C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza.*, 86-92; W.H. Neuser, *Prädestination*, 313, in CH: „Bolsec selbst hatte vorgeschlagen, die evangelischen Nachbarkirchen zur Prädestination zu befragen. Die Theologen in Basel, Bern und Zürich stimmten den Genfern aber nur halbherzig zu. Sie bejahten die Erwählungslehre, schwiegen aber zur doppelten Prädestination. Calvin war tief enttäuscht und machte seiner Enttäuschung in seiner Schrift Luft.“

⁵³ Inst., III, 23, 5: „Cur autem voluerit, non esse nostrum rationem exigere, qui comprehendere non possumus;“

⁵⁴ Inst., III, 22, 11; W.H. Neuser, *Prädestination*, 316, in CH. Neuser sagt 1551 in Bezug auf die Verwerfungslehre in einer Predigt über die Prädestinationslehre, „die Verwerfung wird erwähnt, aber ihre Ursache nicht erörtert. Vielmehr wird ganz personenbezogen gefolgert: Wir wären die Verworfenen, wenn Gott nicht seine Güte geltend gemacht und uns von Ihnen geschieden hätte. Es gibt Verworfenen, doch sind nicht sie das Thema, sondern wir sind es.“; Selderhuis sagt gleichermaßen in der Untersuchung der Psalmenkommentars Calvins, dass „ein aktives Verwerfen durch Gott“ nicht erwähnt ist. Hier ist nur die Erwählung Gottes aus der verdorbenen Menschheit hervorgehoben. H.J. Selderhuis, *Gott in der Mitte*, 266-267.

besonders die soteriologische Absicht mit ihren Auswirkungen für die Frömmigkeit der Gläubigen hervorgehoben. Diese Ansicht ist aus der augustinischen Tradition abgeleitet.

2.3.2 *Electio in Christo*

Es ist offensichtlich, dass die christozentrische Erwählungslehre – mit der Betonung des Heilswillens Gottes – eine wichtige Rolle in der Prädestinationslehre Calvins spielt.⁵⁵ Hinsichtlich der Erwählungsgewissheit sagt Calvin, dass Christus der Spiegel (*speculum*) der Erwählung ist,⁵⁶ was auf das augustinische Verständnis hinweist. In Bezug auf das augustinische Verständnis der Prädestinationslehre Calvins weist Muller darauf hin, dass Calvins christozentrische Erwählungslehre aus der Christologie der alten lateinischen Kirche, die auf Hilary, Ambrosius und Augustinus zurückgeht, stamme.⁵⁷ Aber Calvin übernimmt nicht nur das augustinische Verständnis, wonach die Menschwerdung des Sohnes als ein repräsentatives Beispiel der gnädigen Erwählung zu verstehen ist, sondern er entwickle das augustinische Verständnis weiter. Dieses Verständnis ist die *electio in Christo*, was bedeute, dass Christus die Grundlage der göttlichen Erwählung ist.

Die *electio in Christo*, die in der ersten Ausgabe der *Institutio* schon dargestellt wurde, erklärt Calvin mit dem Bibeltext Eph.1,4 in der letzten Ausgabe der *Institutio* noch sorgfältiger.⁵⁸ Als Gott die Erwählten bestimmt hat, hat er nicht „in den erwählten Menschen“, sondern „in Christus“ erwählt, da Gott sie nur in Christus lieben kann, was der Bibeltext Eph.1,4 besagt. Hier sieht man, dass Christus als Grundlage der Erwählung Gottes dargestellt wird. Durch das Ansehen Christi kann Gott die Grundlage zur Erwählung des Menschen finden.⁵⁹ Aus diesem Grund könnten die Erwählten durch Christus ihre Erwählungsgewissheit erhalten, was nach Calvin bedeutet, dass Christus der Spiegel der Erwählung ist. Somit kann man nur in Christus zur Gewissheit der Barmherzigkeit Gottes gelangen.⁶⁰ Hier ist zu beachten, dass Calvin keine Absicht hat, die Beziehung zwischen dem Heilswillen Gottes als Ursache der Erwählung und der *electio in Christo* logisch zu ergründen. Für ihn ist hinsichtlich der *electio in Christo* ausreichend, dass Christus bei der Erwählung eine Grundlage für die Liebe Gottes ist.⁶¹ Infolgedessen zeichnet sich bei Calvin keine

⁵⁵ R.A. Muller, *Christ and the decree*, 35.

⁵⁶ Inst.,III,22,2: „Hoc prudenter animadvertit Augustinus, in ipso ecclesiae capite lucidissimum esse gratuita electionis speculum, ...“; Inst.,III,24,5.

⁵⁷ R.A. Muller, *Christ and the decree*, 27-28.

⁵⁸ Inst.(1536),2,4: „...; proout in ipso divina bonitate electi sunt, ante mundi constitutionem, ut in regnum Dei omnes aggregarentur.“

⁵⁹ Diese Auffassung zeigt sich seit der zweiten Ausgabe (1539) vom *Institutio*. Inst.(1539),8,6: „Paulus quum docet (Eph.1,4) nos in Christo electos fuisse ante mundi creationem, omnem certe dignitatis nostrae respectum tollit.“; Inst.,III,22,1: „Perinde enim est ac si diceret, quoniam in universe Adae semine nihil electione sua dignum reperiebat coelestis pater, in Christum suum oculos convertisse, ut tanquam ex eius corpore membra eligeret quos in vitae consortium sumpturus erat.“; Inst.,III,24,5.

⁶⁰ Inst.,III,24,5.

⁶¹ Hier können wir die biblische Ansicht Calvins in seiner Auffassung von der *electio in Christo* feststellen. Weiterhin zeigt sich seine reformatorische Ansicht. Indem Calvin den Grund der Erwählung nur in Christus zu finden glaubt, gesteht er dem menschlichen Verdienst gar keine Rolle bei der Erwählung Gottes zu. Hier weicht die calvinische *electio in Christo* von dem Verständnis des Amyraldus, Arminius und den Lutheraner des 16. und 17. Jahrhunderts ab, obwohl sie auch ihre Erwählungslehre auf der Basis der *electio in Christo* entwickelt haben.

typische supra- oder infralapsarische Struktur ab, die in der reformierten Orthodoxie im 16. und 17. Jahrhundert ausgebildet wurde.

Weiterhin ist zu beachten, dass die *electio in Christo* mit der *unio cum Christo* verbunden wird, was sich in der ersten Ausgabe der *Institutio* zeigt.⁶² Menschen wurden in Christus erwählt, damit sie Glieder Christi werden.⁶³ Somit ist der Beweis der Erwählungsgewissheit die Einheit mit Christus.⁶⁴ Hier zeigt sich, dass sich die Einheit mit Christus auf die Ekklesiologie und die Soteriologie bezieht.

In Bezug auf Calvins Verständnis der *electio in Christo* können wir drei Interpretationen finden:

Erstens wird Christus als eine Grundlage der Liebe Gottes verstanden. Es ist in der *Institutio* nicht genau ausgesagt, ob Christus in der *electio in Christo* die zweite Person der Dreieinigkeit ist oder der Gottmensch Christus. Aber wenn wir die Erklärung Calvins in *Inst.*,III,22,1. berücksichtigen, können wir erkennen, dass Christus für den Mittler gehalten wird. Wie oben erklärt wurde, beruht die voluntaristische Denkweise Calvins nicht auf einer philosophischen, sondern auf der augustinischen Tradition. Die wird in der *electio in Christo* ebenfalls sichtbar.⁶⁵

Gleichzeitig steht die *electio in Christo* dem Verdienst des Menschen gegenüber. Calvin verweist darauf, dass sich die *electio in Christo* nicht „nach unserem Verdienst“ vollziehe. Sie stellt dar, dass die Erlösung Gottes nicht auf dem Verdienst des Menschen, sondern auf der Heilsgnade Gottes beruht. Hier lehnt Calvin das mittelalterliche Verdienstverständnis ab. Durch die *electio in Christo* wird die Heilsgnade der Erwählungslehre verdeutlicht und das Verdienst des Menschen wird ausgeschlossen.

Zweitens behauptet Calvin, man kann nur in Christus die Erwählungsgewissheit erlangen. Die *electio in Christo* bezieht sich auf die Erwählungsgewissheit, da die Erwählung Gottes nur in Christus möglich wird. Entsprechend wird Christus das *speculum electionis* genannt.

Hier stellt sich die Frage, ob die calvinische Erwählungsgewissheit in der *electio in Christo* mit dem *Syllogismus practicus* der reformierten Orthodoxie identisch ist? W. Niesel meint, dass der *Syllogismus practicus* von Calvin abgelehnt wurde.⁶⁶ Aber im Gegensatz dazu

⁶² Tatsächlich sind die *electio in Christo* und die *unio cum(in) Christo* in der ersten Ausgabe kaum auseinander zu halten. Ab der zweiten Ausgabe jedoch wird der Unterschied immer mehr deutlicher, weil die Erwählungslehre und die Ekklesiologie von nun an anders behandelt werden. Dennoch ist die Verbindung zwischen der Erwählungslehre und der Ekklesiologie bis zur letzten Ausgabe nicht aufgehoben.

⁶³ *Inst.*,III,24,5.

⁶⁴ *Inst.*,III,24,5: „... satis perspicuum firmumque testimonium habemus, nos in libro vitae scriptos esse si cum Christo communicamus.“

⁶⁵ Ef 1:3: „Quod in eo electi ab aeterno sumus ante mundi constitutionem, nullo nostro merito, sed secundum propositum beneplaciti Dei, quod eius morte ipsi a mortis damnatione redempti ac liberati a perditione sumus, quod in ipso adoptati a patre sumus in filios et haeredes, quod per ipsius sanguine patri reconciliati, ...“

⁶⁶ W. Niesel, *Syllogismus practicus?*, 158-179, in *Aus Theologie und Geschichte der reformierten Kirche*, Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen 1933; C. Graafland, *Van Syllogismus Practicus naar Syllogismus Mysticus*, 112, in *Wegen en Gestalten in het Gereformeerd Protestantisme: Een bundel studies over de geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme aangeboden aan Prof. DR S. Van Der Linde bei zijn afscheid als gewoon hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht*, onder redactie van W. Balke, C. Graafland, D. Harkema, Amsterdam 1976; K.W. Yu, *Syllogismus practicus bei Calvin*, 256-269, in *Calvinus Sacrae Scripturae professor*, Grand Rapids 1994; C. Link, *Prädestination und Erwählung*, 44; R.A. Muller, *Christ and*

verweist Adam darauf, dass der Ansatz des *Syllogismus practicus* bei ihm durchaus gefunden werden kann.⁶⁷ Auch Muller behauptet, dass Calvin mit den *signa posteriora*, die er in *Inst.III,24,4*. als die Methode der Erwählungsgewissheit versteht, die empirische Gewissheit in Form des *syllogismus practicus* kurz erwähnt hat, obwohl Calvin um die Gefährlichkeit der empirischen Gewissheit gewusst hat.⁶⁸ Die Behauptung Mullers klingt überzeugend angesichts der Tatsache, dass Calvin sagt, dass die Gläubigen aus den alltäglichen Segnungen ihre Gewissheit empfangen.⁶⁹

Aber andererseits darf nicht übersehen werden, dass die *signa posteriora* Calvins hinsichtlich der Erwählungsgewissheit keinen großen Stellenwert haben. Die Erwählungslehre Calvins fängt in der ersten Ausgabe der *Institutio* mit dem ekklesiologischen Kontext an,⁷⁰ und das ekklesiologische Erwählungsverständnis ist bis zur letzten Ausgabe vorhanden.⁷¹ Demgemäß muss Calvins *speculum electionis* nicht empirisch, sondern ekklesiologisch gedeutet werden. Ferner wird die empirische Erwählungsgewissheit aufgrund der *signa posteriora* in der ersten Ausgabe der *Institutio* nicht dargestellt⁷², sondern nur in der letzten Ausgabe.⁷³ Es ist dabei nicht zu vergessen, dass die Erwählungslehre in der *Institutio* mit der Ekklesiologie eng verbunden ist. Bei der göttlichen Erwählung wird kein Verhältnis „Christus – Ich“, sondern das Verhältnis „Christus – wir“, also „Christus – Kirche“ in den Vordergrund gestellt. Infolgedessen ist der *syllogismus practicus* kein Hauptthema in der Prädestinationslehre Calvins.⁷⁴ Lediglich Ansatzpunkt für den *Syllogismus practicus* lassen sich bei Calvin finden. Was den *Syllogismus practicus* betrifft, müssen bei Calvin und der reformierten Orthodoxie nicht nur die Kontinuität, sondern auch die Unterschiede berücksichtigt werden.

Drittens bezieht sich die *electio in Christo* durch die Verbindung mit der *unio cum(in) Christo* auf die Ekklesiologie und die Soteriologie, was in der ersten Ausgabe der *Institutio* ausdrücklich erwähnt wird.⁷⁵ In der *Institutio* (1536) sind die Erwählungslehre, die Ekklesiologie und die Soteriologie miteinander verknüpft und Christus steht in der Mitte dieser Lehren. Die *electio in Christo* führt zur *unio cum Christo* als dem Haupt der Kirche

the decree, 25.

⁶⁷ Barth erkennt auch an, dass es einen Vorbehalt gegenüber dem *Syllogismus practicus* bei Calvin gibt. K. Barth, *KD II /2*, 367-375; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, B.2., 396-397.

⁶⁸ R.A. Muller, *Christus and the decree*, 25.

⁶⁹ *Inst.*, III, 24, 4.

⁷⁰ S. Drees, *Prädestination und Bekenntnis.*, 41.

⁷¹ W. van 't Spijker, *Calvin.*, 215: „Daß Calvin in der letzten Ausgabe der *Institutio* die Erwählungslehre als Abschluß der Lehre vom Heil an deren Ende stellte, bedeutet nicht, daß ihre Verbindung mit der Ekklesiologie gelöst wäre.“

⁷² *Inst.*(1536), 2, 4.

⁷³ *Inst.*, III, 24, 4: „Sit igitur haec nobis inquirendi via, ut exordium sumamus a Dei vocatione et in ipsam desinamus. Quanquam hoc non obstat quin fideles, quae percipiunt quotidie beneficia ex Dei manu, sentiant ex recondita illa adoptione descendere;“

⁷⁴ C. Graafland, *Van Syllogismus Practicus naar Syllogismus Mysticus*, 108, in *Wegen en Gestalten in het Gereformeerde Protestantisme.*, onder redactie van W. Balke, C. Graafland, H. Harkema.

⁷⁵ Neuser weist darauf hin, dass die erste Ausgabe der *Institutio* die Grundabsicht Calvins deutlicher als die letzte Ausgabe darstellt. In der ersten Ausgabe werden die Erwählungslehre, die Soteriologie und die Ekklesiologie miteinander verbunden dargestellt.

und die Glieder Christi werden vom Herrn geheiligt.⁷⁶ Obwohl sich die Stellung der Prädestinationslehre in der *Institutio* im Laufe der Zeit ändert, wird die Verbindung zwischen der Erwählungslehre, der Soteriologie und der Ekklesiologie bis zur letzten Ausgabe der *Institutio* nicht aufgelöst.⁷⁷

In der Theologie Calvins ist das Verhältnis zwischen der Erwählungslehre und der Ekklesiologie noch zu beachten. Dabei zeigt sich vor allem, dass die Erwählungslehre als die Grundlage der Ekklesiologie aufgefasst wird. Im Zusammenhang mit der Ekklesiologie wird nicht jeder Einzelne als ein Gegenstand der Erwählungslehre hervorgehoben. Die Gemeinschaft, nämlich „eine Kirche, eine Gemeinde und ein Volk“ wird wegen der Betonung der *unio cum Christo* als der Gegenstand der Erwählung in den Vordergrund gestellt.⁷⁸ In diesem Zusammenhang ist eine Bemerkung Calvins interessant: „Wenn wir um eine solche Gemeinschaft der Kirche nicht gewusst hätten, wäre es nicht genug, den Haufen der Erwählten mit dem Verstand und mit dem Herzen zu umfassen... Wenn wir nicht unter dem Haupt Christus mit allen übrigen Gliedern vereinigt werden würden, gäbe es keine Hoffnung auf die zukünftige Erbschaft.“⁷⁹ Es ist beachtenswert, dass Calvin nicht auf die Erwählungslehre, sondern auf die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus Gewicht legt. Die Erwählung zielt darauf, die Erwählten mit dem Haupt Christus zu verbinden. Demgemäß wachsen Gläubigen in Christus zusammen und sie leben im Glauben, in der Hoffnung, der Liebe und dem Heiligen Geist. Ferner werden sie sowohl Erbe des ewigen Lebens als auch Teilhaber an Gott und Christus sein.⁸⁰ Obwohl die *electio in Christo* eine Grundlage für die Ekklesiologie ist, muss „die Einheit mit Christus“ mitbedacht werden. Aus diesem Grund, so Calvin, besage der Glaube an die Kirche, dass wir die Glieder der Kirche, nämlich die Glieder der Einheit Christi, sind.⁸¹

An diesem Punkt wird die Erwählungslehre, die als Grundlage der Ekklesiologie dargestellt wurde, nicht für den privaten Bereich, sondern zum Trost der Kirche beschrieben. Calvin

⁷⁶ Inst.(1536),2,4: „... quia non duas aut tres invenire liceat, verum electi Dei sic omnes in Christo uniuntur ac coadunantur, ut, quemadmodum ab uno capite pendent, ita in unum velut corpus coalescent; ea inter se compositione cohaerentes, qua eiusdem corporis membra; vere unum sancti, qui in una fide, spe, caritate, eodem Dei spiritu, simul vivunt, in eandem vitae aeternae haereditatem vocati... Sancta etiam est, quia quotquot aeterna Dei providential electi sunt, ut in ecclesiae membra cooptarentur, a Domino omnes sanctificantur... Atque hic quidem ordo misericordiae Dei nobis a Paulo describitur, ut quos ex hominibus elegit, eos vocet, quos vocavit iustificet, quos iustificavit glorificet.“

⁷⁷ Seit der zweiten Ausgabe wird die Prädestinationslehre von der Ekklesiologie getrennt behandelt. Aber die Verbindung zwischen der Erwählungslehre, der Soteriologie und der Ekklesiologie in der ersten Ausgabe ist in der Ekklesiologie unverändert bis zur letzten Ausgabe dargestellt. Obwohl die Prädestinationslehre ab der zweiten Ausgabe von der Ekklesiologie getrennt erklärt und erweitert wird, wird die Beziehung zwischen der Ekklesiologie und der Erwählungslehre nicht geringer, weil das Verständnis, dass die geheime Erwählung Gottes ein Grund der Ekklesiologie ist, bis zur letzten Ausgabe der *Institutio* gleich bleibt. Inst.,VI,1,2: „... soli Deo permittenda est cognitio suae ecclesiae, cuius fundamentum est arcana illius electio.“; W. van 't Spijker, *Calvin.*, 215.

⁷⁸ Inst.(1536),2,4: „unam esse ecclesiam ac societatem et unum Dei populum cuius Christus, Dominus noster, dux sit et princeps, ac tanquam unius corporis caput;“

⁷⁹ Inst.,VI,1,2: „Nec vero satis est electorum turbam cogitatione animoque complecti, nisi talem ecclesiae unitatem cogitamus, in quam nos esse insitos vere simus persuasi. Nisi enim sub capite nostro Christo coadunate simus reliquis omnibus membris, nulla nos manet spes haereditatis future.“

⁸⁰ Inst.,VI,1,2.

⁸¹ Inst.,VI,1,3.

zieht die Schlussfolgerung, dass die Glieder der Kirche nicht untergehen. „Weil die Kirche die Gemeinde der Erwählten Gottes ist, kann es nicht passieren, dass sie, die tatsächlich ihre Glieder sind, sich vergehen, oder durch den bösen Untergang vernichtet werden.“⁸² Mit dieser Entwicklung wird die Erwählungslehre als die Lehre für den Trost der Kirche geschildert. Es ist beachtenswert, dass bezüglich des Trostes der Erwählungslehre der Unterschied zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche nicht erörtert wird. Nach Calvin kann weder Bestimmung Gottes begriffen werden, noch ist die Untersuchung, wer ein Erwählter oder ein Verworfener ist, unsere Sache. Es ist ausreichend, das Versprechen Gottes festzuhalten, dass, wer den eingeborenen Sohn Gottes annimmt, von Gott anerkannt wird.⁸³ Die Erwählungslehre ist bei Calvin der Trost für alle Glieder der sichtbaren Kirche, die sich zu Christus als den Herrn bekennen.

2.3.3 Die supralapsarische Ansicht in Calvins Prädestinationslehre

Ob Calvin ein Supralapsarier oder ein Infralapsarier war, dazu gibt es unterschiedliche Meinungen.⁸⁴ Bavinck sagt, dass Calvin zwar die supralapsarische Auffassung vertreten hat, er in Bezug auf die Verdammung der Verworfenen aber infralapsarisch argumentiert hat.⁸⁵ Barth meint ebenfalls, es ist schwer festzustellen, ob Calvin ein Supralapsarier ist oder nicht. Barth fügt jedoch hinzu, dass Calvin in seiner *Institutio* als Supralapsarier verstanden werden kann.⁸⁶ Warum gibt es so unterschiedliche Meinungen zu Calvins Prädestinationslehre? Ein Grund dafür ist sicherlich, dass es bei Calvin keine Systematisierung des Heilswerkes Gottes durch die Prädestinationslehre gibt. Aus diesem Grund wechseln sich die supralapsarische und infralapsarische Ansicht bei Calvins Prädestinationslehre ab. Um den supra- und den infralapsarischen Charakter von Calvins Prädestinationslehre zu verstehen, muss man vor allem eine Struktur behandeln, mit der Calvin in seiner Prädestinationslehre die Souveränität Gottes und die Verantwortung des Menschen entwickelt. Die Struktur lautet „*remota causa* und *proxima causa* (oder *propinqua causa*)“.⁸⁷

2.3.3.1 *remota causa* und *propinqua causa*

In seiner bekannten Schrift *De aeterna Dei praedestinatione* (1552) gebraucht Calvin die Struktur *remota causa et proxima (propinqua) causa* (die entfernte Ursache und die nahe

⁸² Inst.(1536),2,4: „Cum autem ecclesia sit populus electorum Dei, fieri non potest ut qui vere eius sunt membra tandem pereant, aut malo exitio perdantur.“

⁸³ Inst.(1536),2,4.

⁸⁴ Siehe Fußnote 18.

⁸⁵ H. Bavinck, *Reformed Dogmatics V.2: God and Creation*, translated by J. Vriend, Baker Academic 2004, 364: „Consequently, all three Reformers (Luther, Zwingli, Calvin: SHK) arrived at the so-called supralapsarian view of predestination, ... Calvin in particular often intentionally confines himself to the immediate causes of salvation and perdition, thus reasoning in an infralapsarian mode. Let not a reprobate look for the cause of his punishment in God's decree but in the corruption of his own nature, for which he himself is responsible.“

⁸⁶ KD. II/2, 136-137; Inst.,III,21,5: „Non enim pari conditione creantur omnes; sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praedestinat. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinat dicimus.“; Inst.,III,23,7: „Inficiari nemo potest, quin praesciverit Deus quem exitum esset habiturus homo antequam ipsum conderet et ideo praesciverit quia decreto suo sic ordinat.“

⁸⁷ H. Bavinck, *Reformed Dogmatics V.2*, translated by J. Vriend, Baker Academic 2008, 362-363.

Ursache). Diese Wörter tauchen in seiner Hauptschrift *Institutio* nicht ausdrücklich auf. Diese Struktur spielt in der Prädestinations- und Vorsehungslehre der *Institutio* eine Rolle. Von Calvin wird die entfernte Ursache als die Vorsehung Gottes gesehen, während die nahe Ursache als die Tat des Menschen anzusehen ist.⁸⁸ Zum Verhältnis zwischen den zwei Ursachen sagt Calvin, dass die entfernte Ursache und die nahe Ursache nicht getrennt betrachtet werden könnten. Wie das Beispiel von Hiob zeige, wirken die entfernte Ursache und die nahe Ursache jeweils zusammen.⁸⁹ Andererseits ist es wichtig, dass die entfernte Ursache und die nahe Ursache nicht vermischt werden.⁹⁰ Diese beiden Auffassungen zeigen sich in Calvins Polemik gegen Albert Pighius.⁹¹

Calvin wendet diese Struktur sowohl in der Vorsehungslehre, als auch in seiner Verwerfungslehre an.⁹² Besonders bei der Verwerfungslehre stellt er mit dieser Struktur die Souveränität Gottes und die Verantwortung des Menschen dar. In *De aeterna Dei praedestinatione* weist Calvin darauf hin, dass die Prädestination Gottes vor der Erschaffung der Welt durchgeführt wurde. „Denn, wenn man sagt, daß Gott darauf gesehen hat, was einem jeden geschehen wird, wird man notwendigerweise auch zugleich eingestehen müssen, daß die Unterscheidung zwischen Auserwählten und Verworfenen im Geiste Gottes früher gewesen ist als der Fall des Menschen.“⁹³ Als Albert Pighius die Auffassung Calvins wie folgt kritisierte: „Daraus wird folgen, daß die Verworfenen nicht verdammt werden, weil sie in Adam gefallen sind, sondern weil sie schon vor dem Falle Adams dem Untergange geweiht

⁸⁸ DD, 260: „Nec vero oblivione tegenda est illa, quam posui, causarum diversitas, quod alia est propinqua, alia autem remota causa, ut sciamus quam longa inter aequabilem Dei providentiam et turbulentos hominum impetus sit distantia.“ Von Calvin wurde der Begriff *proxima causa* meistens in Bezug auf die Sünde in negativer Färbung gebraucht.

⁸⁹ DD, 258: „Audimus commune esse et Dei et Satanae et latronum opus. Audimus nihil accidisse, nisi quod Domino visum est.“ Mit dem Beispiel von Hiob stellt Calvin dar, wie Gott den Teufel und den Menschen als ein Werkzeug gebraucht, um sein Ziel zu erreichen, obwohl Gott nicht der Urheber der Sünde ist.

⁹⁰ DD, 100: „Respondeo nihil mirum esse, si tam indiscriminate omnia miscet Pighius in Dei iudiciis, quando inter causas propinquas et remotas non dicernit.“ Diese Kritik an Pighius zeigt sich in der Einleitung zu *De aeterna Dei praedestinatione*. Darin kritisiert Calvin an seinen Gegnern (Albertus Pighius, Georgius Siculus), dass sie alle Unterschiede zwischen *remota causas* und *propinquas causas* leugneten. DD, 6.

⁹¹ H. Bavinck, *Reformed Dogmatics* V.2., 364-365; RGG, Bd.5, 383: „Pighius (*Pigge*), Albert: (ca. 1490-1542), in Kampen (Holland), in Utrecht. Durch Papst Hadrian IV., der in Leuven sein Lehrer war, kam Pighius 1523 nach Rom. Später war er Kanonikus und Propst in Utrecht. Als beratender päpstlicher Theologe nahm Pighius an den Religionsgesprächen in Worms und Regensburg teil (1540/41). In seinem Hauptwerk *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* (1538) entwickelt er das Papalsystem in voller Konsequenz. In der Rechtfertigungslehre gilt er als Außenseiter (H. Jedin). Regensburg veranlaßte ihn zu kontroverstheologischen Schriften, in denen er sich gegen Luther, Bucer und Calvin richtete...“; G. Melles, *Albertus Pighius en zijn Strijd met Calvijn over het Liberum Arbitrium*, Kampen 1973, 19. Pighius entwickelt die Prädestinations-, die Vorherwissens- und die Vorsehungslehre unter seiner grundlegenden Voraussetzung von der absoluten Freiheit der Menschen. Aus diesem Grund ist die Bestimmung Gottes bei Pighius „geen voor-beslissing of decreet, maar slechts als het ware een voorstel of aanbieding van alle redenen.“; Pighius kritisiert, dass die Prädestinationslehre von Calvin die Freiheit des Menschen wegnimmt. G. Melles, *Albertus Pighius.*, 186: „Pighius verwerpt de uitspraak van Calvijn, dat in Gods Raad orde, reden, doel en noodzakelijkheid van alles wat gebeurt, verborgen is, ook wat wij als toevallig opvatten (113a, 114a). Calvijn neemt daarmee, zegt Pighius, het liberum arbitrium weg.“

⁹² Als ein Beispiel interpretiert Calvin das Unglück des Hiob mit dieser Struktur. Beim Unglück des Hiob hätten drei Subjekte – Gott, Teufel und Räuber – mitgewirkt. Dennoch müssten die drei Subjekte voneinander unterschieden werden, in Bezug auf *consilium et finis*. DD, 258.

⁹³ J. Calvin, *Von der ewigen Vorherbestimmung Gottes*, übersetzt und herausgegeben von W.H. Neuser, Düsseldorf 1998, 50; DD, 100: „Quod si Deum respexisse dicimus, quid cuique futurum esset, simul necesse erit fateri discretionem inter electos ac reprobos priorem fuisse hominis lapsu in mente divina.“

waren.“⁹⁴, antwortete Calvin, „Es ist nicht zu verwundern, wenn Pighius alles in den Gerichten Gottes so ohne Unterschied (daß ich seine Worte gebrauche) vermengt, da er zwischen näheren und entfernten Ursachen nicht unterscheidet.“⁹⁵ Hier weist Calvin auf den absoluten Charakter der göttlichen Verwerfung hin. Auf der Seite der entfernten Ursache geht die Unterscheidung zwischen den Erwählten und den Verworfenen dem Sündenfall Adams voraus. Dennoch muss die Schuld am Untergang der Verworfenen auf die Menschen selbst, nämlich auf die nahe Ursache zurückgeführt werden.⁹⁶ Wie bereits erwähnt, dürfen beide Ursachen nicht vermischt werden. Dadurch, dass Calvin die entfernte Ursache von der nahen Ursache trennt, lehnt er es ab, dass irgendeine von beiden (die göttliche Vorsehung und die menschliche Verantwortung) übersehen wird, oder eine von beiden die andere überdeckt. Bei Calvin stehen beide Ursachen nebeneinander.

2.3.3.2 Gottes Souveränität und Gottesfurcht

Der absolute Charakter der Prädestinationslehre ist bereits in der *Institutio* (1539) dargestellt. „Weil Gott in sich selbst den Entschluss gefasst hat,..... hat er sonst niemanden berücksichtigt.“⁹⁷ Diese Ansicht wurde nicht nur bis zur letzten Ausgabe der *Institutio* (1559), sondern auch in *de aeterna Dei praedestinatione* (1552) vertreten.⁹⁸ Als Gott vor der Weltschöpfung die Erwählten und die Verworfenen bestimmt hat, hat sein Vorherwissen keine Rolle gespielt. Mit der Nichtbeachtung des göttlichen Vorherwissens wird auch abgelehnt, dass das Verdienst des Menschen in der Prädestination Gottes eine Rolle spielt. Diese Ansicht resultiert aus der Auslegung von Römer 9,11. Nach Calvin zitiert der Apostel Paulus Jakob und Esau als ein Beispiel für die Unbedingtheit der Erwählung und der Verwerfung.⁹⁹ Jacob ist erwählt und Esau verworfen, bevor beide geboren wurden und Gutes und Böses getan hatten. Die Grundlage dafür, dass einer von den Brüdern erwählt und der andere verworfen wurde, ist nicht das Ergebnis ihrer Taten, sondern nur der Berufung Gottes.¹⁰⁰ Daher kommt Calvin bei der Erwählungslehre zu dem Schluss, dass das Erlösungswerk auf dem göttlichen Erwählungswillen beruht, und dass die Zuwendung nicht durch Taten verdient ist, sondern allein aus der unabhängigen Berufung stammt.¹⁰¹

In Bezug auf die Verwerfungslehre wie auch die Erwählungslehre stellt sich Calvin auf den Standpunkt der absoluten Prädestination. Nachdem Calvin erklärt hat, dass die Erwählung nur aus der Barmherzigkeit Gottes komme, befasst er sich mit der Grundlage der Verwerfung. Bei

⁹⁴ J. Calvin, *Von der ewigen Vorherbestimmung Gottes*, übersetzt und herausgegeben von W.H. Neuser, 50; DD, 102: „Unde sequetur non damnari reprobos, quia perditii fuerint in Adam, sed quia ante lapsum Adae iam exitio devoti erant.“

⁹⁵ J. Calvin, *Von der ewigen Vorherbestimmung Gottes*, übersetzt und herausgegeben von W.H. Neuser, 50; DD, 102: „Respondeo nihil mirum esse, si tam indiscriminate omnia miscet Pighius in Dei iudiciis, quando inter causas propinquas et remotas non discernit.“; H. Bavinck, *Reformed Dogmatics* V.2., 365.

⁹⁶ DD, 102.

⁹⁷ Inst.(1539),VIII,7: „Siquidem Deum in se ipso proposuisse, perinde valet, ac si diceretur, nihil extra se considerasse cuius rationem in decernendo haberet.“

⁹⁸ C. van Sliedregt, *Calvijns Opvolger Theodorus Beza.*, 98.

⁹⁹ Inst.,III.22.4.

¹⁰⁰ Inst.,III.22.4.

¹⁰¹ Inst.,III,22,5.

Calvin gibt es keinen Zweifel, dass in gleicher Weise wie die Erwählung auch die Verwerfung von keinem menschlichen Werk abhängig ist. Nach Calvin wurde Esau gehasst, bevor er, wie Jacob, sich mit irgendeinem Verbrechen verunreinigte.¹⁰² In Römer 9,11 zeige der Apostel, dass ihr Schicksal schon durch die Erwählung bzw. Verwerfung entschieden wurde, bevor sie gut oder böse geworden waren. An diesem Punkt offenbart sich die supralapsarische Auffassung Calvins. Weder bei der Erwählung Gottes noch bei der Verwerfung wurden das Gute und das Böse des Menschen berücksichtigt.

In der Entwicklung der Verwerfungslehre zeigt sich auch Calvins supralapsarisches Verständnis. Er nimmt keinen Sündenfall Adams oder keine Sünde des Menschen an, um die Gerechtigkeit Gottes in der Verwerfungslehre zu verteidigen. Zur Frage, ob es gerecht ist, Menschen ohne Berücksichtigung der Sünde zu verwerfen,¹⁰³ sagt Calvin, dass, obwohl Gott einen Teil der Menschheit ohne Berücksichtigung ihrer Sünden verwirft, Gott gerecht ist, da „der Wille Gottes die höchste Regel der Gerechtigkeit ist, sofern er es will.“¹⁰⁴ Nach Calvin wird die Gerechtigkeit Gottes in der Verwerfung mit seinem göttlichen Attribut ausreichend erklärt¹⁰⁵ und es braucht die Gerechtigkeit Gottes mit dem Mangel oder der Sünde des Geschöpfes nicht verteidigt zu werden, was die supralapsarische Ansicht zeigt.

An diesem Punkt aber geht Calvin nun einen Schritt weiter. Am Anfang des nächsten Abschnittes (Kap. 23,3) teilt Calvin mit, „damit wir nicht erlauben, dass sie (*impies*) seinen heiligen Namen mit dem straflosen Spott behandeln, haben wir genügend Waffen aus dem Wort Gottes.“¹⁰⁶ Weiter sagt er, „Wenn wir durch die Sünde verdorben sind, werden wir von Gott gehasst. Der göttliche Hass basiert nicht auf der tyrannischen Grausamkeit, sondern auf seiner Gerechtigkeit.“¹⁰⁷ Nach Calvin steht außer Frage, dass wir zum Untergang verurteilt werden müssten, da wir aus der verdorbenen Masse genommen worden sind.¹⁰⁸ Demgemäß sollen die Verworfenen die Grundlage ihrer Verurteilung auf ihre Verdorbenheit zurückführen. Obwohl Calvin eigentlich mit der Begründung, dass Gott nach seinem Willen einen Menschen erwählt und einen anderen verworfen hat, zufrieden ist, hebt er hier die Verderbnis der Menschheit hervor, um die Gerechtigkeit Gottes vor der Beleidigung durch die Gottlosen zu verteidigen, die die Verwerfung auf die tyrannische Grausamkeit Gottes zurückführen.

¹⁰² Inst., III, 22, 11.

¹⁰³ Inst., III, 22, 11: „Deinde ubi obiectionem movit, num iniquus sit Deus? Illud quod certissimum et aptissimum fuisset iustitiae eius patrociniū non usurpat, Deum rependisse Esau secundum suam malitiam.“

¹⁰⁴ Inst., III, 23, 2: „Adeo enim summa est iustitiae regula Dei voluntas, ut quidquid vult, eo ipso quod vult, iustum habendum sit.“

¹⁰⁵ Inst., III, 23, 2: „Adversus impiorum audaciam, qui Deo palam maledicere non formidant, Dominus ipse sua iustitia, sine nos tro patrociniō, satis se defendet, quum eorum conscientias omnem tergiversationem adimendo convictas stringet reasque peraget; Inst., III, 23, 2: „Non fingimus Deum exlegenm, qui sibi ipsi lex est; quia, ut ait Plato, lege indigent homines qui cupiditatibus laborant; Dei autem voluntas non modo ab omni vitio pura, sed summa perfectionis regula, etiam legume omnium lex est.“ Genauso argumentiert Calvin in seinem Werk *de aeterna Dei praedestinatione*.

¹⁰⁶ Inst., III, 23, 3: „Sed ne illos sacrum nomen suum ipmune ludibrio habere patiamur, arma quoque adversus eos nobis ex verbo suo suppeditat.“

¹⁰⁷ Inst., III, 23, 3: „Qualiter peccato vitiatī sumus omnes, non possumus non esse Deo odiosi, idque non tyrannica saevitia, sed aequissima iustitiae ratione.“

¹⁰⁸ Inst., III, 22, 3.

Dieses Verständnis ist dialektisch und infralapsarisch. Der Gegenstand der Dialektik sind die Ungläubigen. Zugleich erwähnt Calvin, dass die infralapsarische Ansicht biblisch ist, d.h. „die Waffen aus dem Wort Gottes“.

Hier ist zu beachten, dass sich der Schwerpunkt der Prädestinationslehre im Laufe der Zeit verändert. Vor allem zeigt der Genfer Reformator mit der supralapsarischen Ansicht die unverstehbare Souveränität Gottes in der Prädestination (Kap. 23,2). Aber in Bezug auf den Grund der Verwerfung wird die Verderbnis der Menschheit hervorgehoben (Kap. 23,3). Diese Entwicklung ist infralapsarisch und dialektisch. Calvins Ziel hierbei ist, Gottes gerechte Souveränität vor der Beleidigung der Gottlosen zu schützen. Darüber hinaus versuchte Calvin nicht, die Spannung zwischen der Souveränität Gottes und der Sünde des Menschen in der Verwerfung aufzulösen. Beide werden ohne Konflikt parallel gesetzt. Die Parallelität der göttlichen Souveränität und der menschlichen Verantwortung taucht oft auf.¹⁰⁹ Weiter fällt auf, dass die Struktur *remota causa* und *propinqua causa* benutzt wurde. Somit tauchen die supralapsarische und die infralapsarische Ansicht nebeneinander in der *Institutio* auf.

Obwohl beide Ansichten in der *Institutio* verbunden sind, steht Calvin eigentlich auf der supralapsarischen Seite. Wie erwähnt führt Calvin mit dem Zitat des Apostels Paulus die höchste Herrschaft des Zornes und der Macht (*summum imperium irae et potentiae*) auf Gott zurück, nachdem er erklärt hat, dass die Verwerfung nur vom Willen Gottes abhängig ist.¹¹⁰ Daneben lehnt Calvin es ab, in der Vorsehung Gottes nach einer anderen Antwort zu suchen, da diese das unverständliche Urteil ist, das unseren Verstand verschlingt.¹¹¹ Demgemäß soll man nur seine Sünde als „die Ursache der Verdammung“ verstehen.¹¹² An diesem Punkt ist die Bestimmungslehre Calvins supralapsarisch. Diese Ansicht zeichnet sich nochmals bei der Verwerfung der Engel ab. Es ist bemerkenswert, dass Calvin die Prädestination der Engel als ein Beispiel anführt, um den absoluten Charakter der Prädestination zu beweisen.¹¹³

Außerdem können wir hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Supra- und dem Infralapsarismus zwei Charakteristika identifizieren:

Erstens, obwohl die supralapsarische Ansicht bei der Prädestinationslehre Calvins in der *Institutio* als Grundlage zu sehen ist, wird seine Prädestinationslehre mit dieser Ansicht nicht systematisiert. Calvin wollte jedoch, anders als sein Nachfolger Beza, mit der supralapsarischen Ansicht nicht alles erklären, da die supralapsarische Ansicht bei ihm mit der Verborgenheit der Bestimmung Gottes, nämlich der Summe der Gottesfurcht und der

¹⁰⁹ Inst.,III,22,8: „Quare in corrupta potius humani generis natura evidentem damnationis causam, quae nobis propinquior est, contemplemur, quam absconditam ac penitus incomprehensibilem inquiramus in Dei praedestinatione.“; Inst.,III,22,9: „Tametsi enim aeterna Dei providential in eam cui subiacet calamitatem conditus est homo, a se ipso tamen eius materiam, non a Deo sumpsit; quando nulla alia ratione sic perditus est, nisi quia a pura Dei creatione in vitiosam et impuram perversitatem degeneravit.“

¹¹⁰ Inst.,III,23,1.

¹¹¹ Inst.,III,23,1: „Quia iniquum est calculo nostro subici profunda illa iudicia quae sensus omnes nostros absorbent.“

¹¹² Inst.,III,23,4.

¹¹³ Inst.,III,23,4: „Angelos, qui steterunt in sua integritate, Paulus electos vocat (1Tim.5,21); si eorum constantia in Dei beneplacito fundata fuit, aliorum defectio arguit fuisse derelictos. Cuius rei causa non potest alia adduci quam reprobation, quae in arcano Dei consilio abscondita est.“

Verherrlichung Gottes, verbunden ist.¹¹⁴ Nach dieser Ansicht stellt Calvin die unverstehbare Souveränität Gottes dar. Dennoch, wenn seine Gegner die Frage nach dem tyrannischen Charakter seiner Prädestinationslehre aufwerfen, geht Calvin zweifellos auf die infralapsarische Ansicht zurück, um die Gerechtigkeit Gottes zu verteidigen. Wegen dieser Entwicklung wird sein Supralapsarismus nicht eindeutig nachzuweisen.

Hier überzeugt die Kritik Sinnemas teilweise. Er behauptet, dass die Frage, ob Calvin ein Supralapsarier oder ein Infralapsarier ist, anachronistisch ist, da Calvin keine Absicht gehabt hat, die Reihenfolge der göttlichen Dekrete oder ihren Gegenstand zu definieren.¹¹⁵ Aber man darf nicht ignorieren, dass, obwohl die Systematisierung des Supra- oder des Infralapsarismus bei Calvin nicht dargestellt wird, auf das supra- oder infralapsarische Verständnis oder entsprechende Elemente, z.B. die Priorität des Willens Gottes in der Prädestinationslehre, nachdrücklich hingewiesen wird. Wenn man die historische Kontinuität und Diskontinuität zwischen Calvin, Beza und der reformierten Orthodoxie berücksichtigt, kann man sagen, dass wichtige Grundlagen des Supralapsarismus von Beza und der reformierten Orthodoxie bei Calvin schon erkennbar sind.

Zweitens wird sowohl die supralapsarische als auch die infralapsarische Ansicht bei Calvin akzeptiert. Die supralapsarische Ansicht, die in der *Institutio* und in *de aeterna Dei praedestinatione* in den Vordergrund gestellt wird, wird auf Grundlage der Erfurcht vor der unverstehbaren Souveränität Gottes entwickelt. Daneben wird das infralapsarische Verständnis in der *Institutio* als eine biblische Ansicht aufgefasst.¹¹⁶ Beide Ansichten werden von Calvin für das fromme und biblische Verständnis gehalten. Folglich ist es unmöglich, Calvin als ein Supralapsarier oder ein Infralapsarier zu klassifizieren.

2.3.4 Der zweifache Inhalt der Prädestinationslehre

W. Neuser weist in seinem wissenschaftlichen Artikel über die Prädestinationslehre Calvins darauf hin, dass Calvin zwei Prädestinationslehren lehrte: „In der Predigt ist es die Gnadenwahl, in der *Institutio* die doppelte Prädestination.“¹¹⁷ Während in Calvins Predigt meistens die Erwählung gelehrt und die Verwerfung nur erwähnt wird, wird die doppelte Prädestination in der *Institutio* zur Verteidigung der Lehre auf logische Art und uneingeschränkt gelehrt. Neusers Verständnis ist einerseits beachtenswert, da die *Institutio* ohne das apologetische Ziel nicht verstanden werden kann. Ferner wurde die logische Denkweise in der *Institutio* im Lauf der Zeit noch mehr verstärkt. Neuser sagt zur Betonung

¹¹⁴ Inst., III, 23, 5: „Quaeris tu rationem? Ego expavescam altitudinem. Tu ratiocinare, ego mirabor; tu disputa, ego credam: altitudinem video, ad profundum non pervenio. Requievit Paulus, quia admirationem invenit. Vocat ille inscrutabilia Dei iudicia, et tu scrutari venisti? Ille dicit investigabiles eius vias, et tu vestiges? Ulterius procedendo nihil proficiemus.“

¹¹⁵ D. Sinnema, *Beza's view of predestination in historical perspective*, 225-235, in TB.

¹¹⁶ Bei der Auslegung von Psalm 110 stellt Calvin die infralapsarische Ansicht dar. H.J. Selderhuis, *Gott in der Mitte*, 267. Außerdem ist der Infralapsarismus in der Auslegung des Römerbriefes und des Epheserbriefes nachzuweisen.

¹¹⁷ W.H. Neuser, *Prädestination*, 317, in CH. Hier nennt Neuser zwei Charakteristika der Prädestinationslehre Calvins, nämlich „In der Predigt ist es die Gnadenwahl, in der *Institutio* die doppelte Prädestination“ als „zwei Prädestinationslehren“. Ich möchte die Prädestinationslehre Calvins den zweifachen Inhalt der Prädestination nennen. Aber die Charakteristika sind verschieden.

des apologetischen Charakters der letzten Ausgabe der *Institutio*, dass die Verborgenheit des *decretum aeternum* zu einer logischen Verteidigung der Prädestination gehört.¹¹⁸ Aber seine Kritik kann andererseits auch als einseitig bezeichnet werden, da die Prädestinationslehre in der *Institutio* nicht nur durch logische Denkweise, sondern auch durch biblische Auslegung entfaltet wird.¹¹⁹ Daneben darf nicht vergessen werden, dass die Verborgenheit der göttlichen Bestimmung kein Ergebnis der logischen Verteidigung, sondern ein Ausdruck der Ehrfurcht vor der unverstehbaren Bestimmung ist, die die menschliche Vernunft nicht erreichen kann. Calvin drückt die Ehrfurcht vor Gott mit einem Zitat von Augustinus aus.¹²⁰ Der Ausdruck „die Verborgenheit der Bestimmung Gottes“ ist keine Spitze der logischen Verteidigung, sondern der Verzicht auf die menschliche Vernunft.¹²¹

In Bezug darauf können zwei Charakteristika der Prädestinationslehre in der *Institutio* festgehalten werden:

Erstens ist das gnädige Erwählungsverständnis in der *Institutio* durchgehend erkennbar. In der *Institutio* zeigt sich deutlich die voluntarische Denkweise. Er versteht, dass sowohl die Erwählung als auch die Verwerfung nur dem Willen Gottes zugeschrieben werden müssen. Wichtig ist auch zu erwähnen, dass Calvins voluntarische Tendenz nicht auf dem philosophischen, sondern auf dem augustinisch-soteriologischen Gottesbild basiert. In der Prädestinationslehre ist es seine Absicht, nicht die Allwirksamkeit Gottes, sondern die Barmherzigkeit Gottes in der Erlösung zu betonen, was mit der Ablehnung des Verdienstes des Menschen verbunden ist.

In Calvins Erwählungsverständnis steht der Mittler Christus im Zentrum. Das augustinisch-soteriologische Verständnis Calvins wird nicht nur mit dem Willen Gottes, sondern auch mit dem Mittler Christus verdeutlicht. Wie oben dargestellt wurde, ist die Verbindung zwischen der *electio in Christo*, der *unio cum Christo* und der Ekklesiologie in der ersten Ausgabe der *Institutio* dargestellt. Im Mittelpunkt der Verbindung steht Christus. Das Verständnis in der ersten Ausgabe der *Institutio* wird in der letzten Ausgabe der *Institutio* nicht getrennt. Obwohl die Prädestinationslehre seit der zweiten Ausgabe der *Institutio* nicht im Zusammenhang der Ekklesiologie geschildert wird, ist das ekklesiologische Erwählungsverständnis von der ersten bis zur letzten Ausgabe unverändert vorhanden. Schließlich hält Calvin noch in der letzten Ausgabe fest, dass die Erwählung die Grundlage der Kirche ist.

Zweitens wird die Ehrfurcht vor der unverstehbaren Bestimmung Gottes durch das

¹¹⁸ W.H. Neuser, *Prädestination*, 317, in CH: „In der Predigt lehrt er nur die Erwählung und erwähnt die Verworfenen nur, um die Erwählten zum Dank zu verpflichten. In der *Institutio* stellt er sich außerdem den Einwänden der Gegner und scheut sich nicht, auf alle Konsequenzen einzugehen, d.h., er verteidigt die doppelte Prädestination logisch und uneingeschränkt. Dazu gehört auch die Verborgenheit des *decretum aeternum*.“

¹¹⁹ Neuser selbst erwähnt, dass Calvin in der letzten Ausgabe der *Institutio* hinsichtlich der Prädestinationslehre die Bibeltex-te Eph. 1,4-9, Röm. 9, Joh. 6,44f;10,28 auslegt. W.H. Neuser, *Prädestination*, 316-317, in CH.

¹²⁰ Inst,III,23,5: „tu homo exspectas a me responsum; et ego sum homo. Itaque ambo audiamus dicentem: o homo tu quis es? Melior est fidelis ignorantia quam temeraria scientia. Quaere merita: non invenies nisi poenam: o altitudo! Petrus negat; latro credit: o altitudo! Quaeris tu rationem? Ego expavescam altitudinem. Tu ratiocinare, ego mirabor; tu disputa, ego credam: altitudinem video, ad profundum non pervenio. Requievit Paulus, quia admirationem invenit. Vocat ille inscrutabilia Dei iudicia, et tu scrutari venisti? Ille dicit investigabiles eius vias, et tu vestigas?“

¹²¹ Inst,III,23,5: „Cur autem voluerit, non esse nostrum rationem exigere, qui comprehendere non possumus;“

supralapsarische Verständnis in der *Institutio* (1559) gezeigt. Die zwei Ansichten von Calvins Prädestinationslehre, nämlich der barmherzige Heilswille und die Ehrfurcht vor dem unbegreiflichen Willen Gottes, sind kein Gegensatz,¹²² so wie auch die supra- und die infralapsarische Ansicht bei der Prädestinationslehre ebenfalls keinen Gegensatz darstellen. Wie der Hinweis von Neuser zeigt, ist die logische und uneingeschränkte Verteidigung der Prädestinationslehre für die letzte Ausgabe der *Institutio* relativ stark kennzeichnend. Aber es ist daneben nicht zu übersehen, dass die Ehrfurcht vor der Bestimmung Gottes, die die menschliche Vernunft nicht erreichen kann, im Mittelpunkt von Calvins Prädestinationslehre steht. Zugleich bezieht sich die Ehrfurcht vor der unverstehbaren Bestimmung Gottes auf das Lob der Gläubigen, nämlich der Kirche.¹²³ Die Ehrfurcht vor der Bestimmung Gottes hängt auch mit der durch die unverstehbare Erwählung Gottes geheiligten Kirche zusammen. Demgemäß sind die zwei Merkmale der Prädestinationslehre Calvins, nämlich die Barmherzigkeit Gottes und die Ehrfurcht vor Ihm, in der Ekklesiologie aufgenommen. Die Prädestinationslehre zeigt die Ursache der Heiligung der Kirche und das Lob der Kirche über den unverstehbaren Willen Gottes und sein Erlösungswerk.

Die zwei Charakteristika der Prädestination Calvins, d.h. die gnädige Erwählung und die Ehrfurcht vor der Bestimmung Gottes sind kein rationalistisches Ergebnis seiner Theologie, sondern eine Folge des biblisch-augustinischen Verständnisses. Wie oben gesagt wurde, ist nicht zu leugnen, dass die apologetisch-rationalistische Tendenz in der *Institutio* stärker zum Ausdruck kommt. Aber zugleich werden die gnädige Erwählung und die Frömmigkeit vor Gott in der letzten Ausgabe der *Institutio* herausgearbeitet. Von der ersten bis zur letzten Ausgabe der *Institutio* richtet sich die Prädestinationslehre an die Kirche. Die beiden Ansichten sind im Hinblick auf die Kirche harmonisiert.

2.4 Bezas Prädestination

Ob Beza Calvins Lehre verdreht hat oder als ein Nachfolger zu bezeichnen ist, ist ein noch strittiges Thema. Gegensätzliche Einschätzungen über Bezas Theologie liegen dazu vor. Eine Meinung ist, dass sich Bezas Theologie nicht aus der Bibel und Calvins Theologie, sondern aus der radikalen scholastischen Systematisierung ableite. E. Bizer, W. Kickel und J.S. Bray unterstützen diese Ansicht.¹²⁴ Nach Bray haben zahlreiche Theologen angenommen, dass Beza ein Verdreher der Theologie Calvins war, da er die aristotelische Methode in seiner Theologie angenommen hat.¹²⁵

Andererseits verweist Graafland darauf, dass Beza als eine Übergangsfigur verstanden werden sollte. Nach Graafland spielte Beza als Übergangsfigur eine besondere Rolle zwischen Calvin und den scholastischen Theologen.¹²⁶ Im Vergleich dazu besteht R.A. Muller auf einer

¹²² W.H. Neuser, *Prädestination*, 316-317, in CH.

¹²³ H.M. Yoo, *Raad en Daad.*, 251.

¹²⁴ W. Kickel, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza*, Nuekirchener Verlag 1967, 99-100; J.S. Bray, *Theodore Beza's doctrine of predestination*, Nieuwkoop 1975, 131.

¹²⁵ J.S. Bray, *Theodore Beza's doctrine of predestination*, 69.

¹²⁶ Met deze systematisering heft Beza zich echter inhoudelijk woortbewogen op de door Calvijn al ingezette trend van verdure abstrahering en formele verharding van de reformatische predestinatieleer. C. van Sliedregt,

eher positiven Meinung. Er sagt, dass bei Bezas Theologie keine scholastische Perspektive, sondern eine christozentrische Frömmigkeit und die Formulierungen des von den Reformatoren der ersten Stunden überkommenen Erbes zu finden sind.¹²⁷ Nach Ansicht van Sliedregt müssen beide Ansichten zusammen angesehen werden. Sliedregt stellt zwei bemerkenswerte Punkte im Blick auf Beza dar. *Einerseits* verwendet Beza die aristotelische Methode in der Entwicklung seiner Theologie und in Bezug auf die theologische Methode stünde die reformierte Orthodoxie unter seinem Einfluss. *Andererseits* weicht Beza trotzdem von der Spur des Augustinus und Calvins nicht ab.¹²⁸ Obwohl es, so Sliedregt, einige Unterschiede zwischen Calvin und Beza gibt, ist es sicher, dass Beza Calvin nachfolgen wollte.¹²⁹ Da Beza seine Theologie auf den Ansichten Calvins aufgebaut hat, sind die Unterschiede nicht grundsätzlicher Art.¹³⁰

2.4.1 Beza und die supralapsarische Souveränität

Theodor Beza ist als ein ausgesprochener Supralapsarier bekannt. Obwohl das theologische Verhältnis zwischen Calvin und Beza noch umstritten ist, ist allgemein anerkannt, dass das supralapsarische Verständnis Bezas von Calvin übernommen wurde.¹³¹ Bei der Definition der Prädestination in Bezas Werk *tabula praedestinationis* taucht der Supralapsarismus auf. Darin teilt Beza mit, dass, wenn Gott Menschen zum Gefäß der Ehre und zum Gefäß des Zornes bestimmt hat, die Bedingung des Menschen von Gott nicht berücksichtigt wurde.¹³² Diese Definition zeigt seine supralapsarische Ansicht. Außerdem wird der Supralapsarismus Bezas an zwei Prinzipien verdeutlicht.

Das erste Prinzip ist die teleologische Denkweise.¹³³ Beza zeigt seinen Supralapsarismus in der folgenden thomistischen Bestimmung: Die Prädestination besteht aus dem letzten Ziel

Calvijns opvolger Theodorus Beza., 108.

¹²⁷ R.A. Muller, *Christ and the decree*, 96.

¹²⁸ C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza.*, 131, 301.

¹²⁹ C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza.*, 302-305, 314-315.

¹³⁰ C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza.*, 309; P. Rouwendal, *The Doctrine of Predestination in reformed Orthodoxy*, 564, in CR: „It was not Beza’s intention to transform Calvin’s theology in a predestinarian System. His goal was to set things in a more schematic order, without changing the content of what Calvin had written.“

¹³¹ O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus B.3*, 294. Ob das *Tabula* Bezas von Calvin anerkannt wurde, ist unbekannt. Aber Sliedregt vermutet, dass dem *Tabula* Bezas von Calvin zugestimmt wurde. C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza.*, 107: „Dat het waarschijnlijk is, dat Calvijn zijn goedkeuring aan de *Tabula* en de *Explicatio* ervan gegeven heeft, blijkt uit een aanbeveling van Beza’s werk over de predestinatie aan het adres van Castellio. Calvijn weerlegt hem vanwege zijn afwijkende gevoelens over de predestinatie en beveelt dan waarschijnlijk Beza’s *Tabula* met de *Explicatio* als een getrouwe weergave van zijn zienswijze van de predestinatie aan.“; Weiterhin erwähnt Sliedregt, dass Beza auf dem calvinischen Verständnis stehen wollte. C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza.*, 315: „Wel moet hierbij worden opgemerkt dat er ook bij Calvijn geen sprake van een radicale breuk met alle scholastiek was en deze heeft aan Beza’s adres dan ook nooit een krachtig neen laten horen. Beza meende zijn voorganger ermee te dienen. Zodoende is wellicht terecht gezegd: Wat Melancthon betekent voor Luter, vervult Theodorus Beza bij Calvijn.“

¹³² Beza, *Tabula Praedestinationis*, 1555, II, 2: „Idem ille Deus ab aeterno proposuit & decrevit in semetipso omnia suis temporibus ad gloriam suam creare, ac nominatim quidem homines, idque duobus modis penitus diversis.“ In der Definition werden „quidem homines“ als keine Verdorbenen Menschen verstanden.

¹³³ C. Graafland, *van Calvijn tot Barth*, 53.

und den untergeordneten Mitteln für das Ziel.¹³⁴ Nach Beza ist es notwendig, dass, wenn ein Ziel bestimmt wird, auch die zu diesem Ziel führenden Ursachen beschlossen werden.¹³⁵ Der letzte Zweck ist die Verherrlichung Gottes und alle Dinge trügen zu diesem Ziel bei.¹³⁶ Fernerhin gehörten nicht nur die Erschaffung des Menschen,¹³⁷ sondern auch der Sündenfall und die Sünde zu diesen Dingen.¹³⁸ Für Gottes Zweck, d.h. für seine Herrlichkeit, ist es notwendig, dass Gott die Erwählten und die Verworfenen unter die Sünde und die Halsstarrigkeit eingeschlossen hat.¹³⁹ Als Gott die Menschen in seinem Ratschluss bestimmt hat, hat er das Ziel und das Ende des Menschen bereits zu Beginn entschieden. Danach hat Gott die Schöpfung und den Sündenfall des Menschen beschlossen. Somit sind Ziel und Ende des Menschen logisch der Schöpfung und dem Sündenfall vorausgegangen. Insbesondere erörtert Beza diesen Intentio-Begriff bei der Auslegung von Römer 9,21.: Das Ziel des vernünftigen Handwerkes (*in omnis sapientis artificis mente*) ist seinem Werk in der Absicht vorausgegangen. Demgemäß kann kein Zweifel daran bestehen, dass das Dekret Gottes über den Menschen der Schöpfung und allem Ziel seiner Schöpfung vorausgegangen ist.¹⁴⁰ Deshalb lehnt Beza bei der Auslegung von Römer 9,21 ab, dass der Klumpen (*massa*) als der verdorbene Mensch verstanden wird. Wenn es so verstanden werden müsste, dass der Klumpen für die verdorbenen Menschen in Adam gehalten wird, sollte erwähnt werden, dass der Töpfer nicht ein Gefäß zur Ehre und ein anderes Gefäß zur Unehre macht, sondern, dass er einen Teil der unehrenhaften Gefäßen erneuert und einen anderen Teil in ihrer Unehre belassen würde.¹⁴¹ Dadurch, dass Beza den Zweck und die Mittel zum Zweck im Ratschluss Gottes unterscheidet, zeigt er die supralapsarische Ansicht.

Das zweite Prinzip ist, dass der Wille Gottes als die höchste Ursache allen anderen Ursachen vorausgegangen ist. Nach Beza ist die höchste Ursache des göttlichen *Propositum* der reine Wille Gottes.¹⁴² Diese höchste Ursache ist allen anderen Ursachen vorausgegangen, nicht nur zeitlich, sondern auch nach der Reihe und Ordnung.¹⁴³ Aus diesem Grund kommt Beza zu dem Schluss, dass die menschliche Bedingung weder in der Erwählung noch in der Verwerfung berücksichtigt werden kann. Durch dieses supralapsarische Verständnis wird festgelegt, dass nicht nur die Würdigkeit Jacobs, sondern auch die Unwürdigkeit Esaus,

¹³⁴ PD, 5.

¹³⁵ Beza, *Tabula*, III, 5: „Quum enim finem ordinarit, necesse quoque est ut causas ad eum finem ferentes constituerit.“

¹³⁶ Beza, *Tabula*, III, 5.

¹³⁷ PD, 9: „Itaque Creationis proposito primum locum merito tribuimus. Sed hominem certe creari talem oportuit ut ad fines, quorum causa crearetur, consequendos aptus esset ac idoneus.“

¹³⁸ PD, 61: „quoniam inter illam & decretum ipsum intercedunt causae mediae a Deo constitute, tum demum dicendum est damnandos, qui damnantur, quoniam hoc merentur illorum corruption & peccata iuxta illud.“

¹³⁹ Beza, *Tabula*, III, 1.

¹⁴⁰ PD, 108: „quo nihil dici absurdus potest, quum finis in omnis sapientis artificis mente praecedat ipsius operis aggressionem, ut certissimum sit Dei de humano genere decretum Creationem & ipsius Creationis fines omnes antecessisse, Creationem inquam ut & Corruptionem,....“

¹⁴¹ PD, 108-109: „si massae nomine omne in genere humanum genus, ut corruptum intelligeretur, certe non diceretur figulus alia vasa ad decus, alia vero ad dedecus facere, sed ex vasis iam dedecoris plenis quaedam ad decus renovare, quaedam in suo dedecore relinquere.“

¹⁴² PD, 60: „Divini propositi summam causam esse meram ipsius Dei voluntatem.“

¹⁴³ PD, 62: „non tempore tantum, de quo nullus ambigere potest, sed etiam ordine antegrediatur.“

nämlich die Verdorbenheit des Menschen, in der Bestimmung Gottes nicht als Bedingung angesehen werden.¹⁴⁴ Mit diesen zwei Prinzipien, nämlich der Mittel-Ziel-Struktur und dem Willen Gottes als der höchsten Ursache, ist Bezas Supralapsarismus eindeutig dargestellt. Dieses Verständnis wurde von der nachkommenden reformierten Orthodoxie mehr oder weniger übernommen.

Was das Vorherwissen Gottes in der Prädestinationslehre betrifft, so hält Beza fest, dass der Entschluss Gottes seinem Vorherwissen in der Absicht Gottes nach der Reihe und Ordnung vorausgegangen ist.¹⁴⁵ Nach Beza wird also das Vorherwissen Gottes seinem Willensentschluss untergeordnet. Hier findet sich keine Unterscheidung zwischen dem unbestimmten und dem bestimmten Vorherwissen. Obwohl auf die voluntaristische Denkweise bei Beza hingewiesen wird, unterscheidet sich seine voluntaristische Denkweise vom mittelalterlichen Scotismus, da die scotisch-voluntarische Unterscheidung der zwei Arten des Vorherwissens bei Beza nicht zu finden ist.¹⁴⁶

Noch eine Frage ist das Sündenverständnis in der Prädestinationslehre. Einerseits weist Beza auf den absoluten Charakter der Prädestination hin. Demgemäß würde die Sünde der Bestimmung Gottes untergeordnet. Aber andererseits lehnt er es ab, Gott für die Ursache der Sünde zu halten. Beza sagt, Gott ist kein Urheber und Veranlasser der Sünde, obwohl alles aus dem Willen Gottes entstanden und von seiner Bestimmung abhängig ist.¹⁴⁷ Er verteidigte diese Meinung mit zwei Punkten: *Erstens* ist Gott gerecht. Beza behauptet, dass, obwohl der Wille Gottes verborgen ist, der Wille Gottes doch nicht ungerecht ist, denn Gott selbst will nichts als ausschließlich die Gerechtigkeit.¹⁴⁸ *Zweitens* leite sich die Verdorbenheit, die die Ursache der allgemeinen Sünde des Menschen ist, aus dem Willen des Menschen ab.¹⁴⁹ Wenn die Sünde aber ohne den Willen Gottes nicht geschehen kann, wie kann Gott von der Schuld freigesprochen werden? Beza meint, dass Gott die Sünde nicht in sich durchführe, sondern Gott mit der mittelbaren Ursache, nämlich der Sünde, sein Ziel erreicht.¹⁵⁰ Demnach liegt der Anlass des Untergangs der Verworfenen nicht bei Gott, sondern bei den Verworfenen selbst.¹⁵¹ Gott ist deshalb nicht der Urheber und Begründer der Sünde, obwohl alles, sogar die Sünde, in der Bestimmung Gottes festgesetzt wurde.

An diesem Punkt wird ein Merkmal des voluntarischen Verständnisses Bezas beschrieben. Beza führt alles auf den Willen Gottes zurück. Aber die voluntarische Denkweise ist nicht radikal, da der Wille Gottes, wie bei Calvin, mit der Gerechtigkeit verbunden ist.

2.4.2 Der *decretum-exsecutio* Rahmen und *electio in Christo*

Wegen des Absolutheitscharakters der Prädestinationslehre Bezas wird von Bizer, Kickel

¹⁴⁴ PD, 62.

¹⁴⁵ PD, 3.

¹⁴⁶ Das Merkmal des scotischen Voluntarismus wird in Kap. 4 mehr behandelt.

¹⁴⁷ PD, 106.

¹⁴⁸ PD, 61: „quia Deus sic velit, qui nihil nisi iustam velit: etiamsi in arcana ipsius penetrare nequeamus.“

¹⁴⁹ PD, 108.

¹⁵⁰ PD, 61: „quoniam inter illam & decretum ipsum intercedunt causae mediae a Deo constitute, tum demum dicendum est damnandos, qui damnantur, quoniam illorum corruption & peccata iuxta illud.“

¹⁵¹ PD, 19.

und Bray kritisiert, dass seine Prädestinationslehre vom augustinisch-reformatorischen Verständnis abweiche und somit nicht calvinisch ist. Aber man muss beachten, welche Rolle die Lehre im theologischen Kontext Bezas spielt, damit man die Merkmale der Prädestinationslehre Bezas erkennt.¹⁵²

Vor allem ist darauf zu achten, dass die Prädestinationslehre je nach Werk verschiedene Positionen einnimmt. Daher ist es notwendig, die Prädestinationslehre Bezas in den unterschiedlichen Werken zu untersuchen, um die Charakteristika der Lehre genauer zu bestimmen. Es ist interessant, dass die Prädestinationslehre in seinen verschiedenen Werken sowohl aus theologischer, als auch aus soteriologischer Perspektive entwickelt wird. In der *Tabula praedestinationis* wird die typische theologische Entwicklung geschildert. Beza entwickelt eine Systematisierung des Verhältnisses zwischen der Prädestination Gottes und der *ordo salutis*. Darin systematisiert Beza die Prädestinationslehre von der Vorherbestimmung bis zum Ruhm Gottes, der von den Erwählten und Verworfenen verherrlicht wird, als eine Struktur. In der *Confessio christianae fidei* ist ebenfalls das theologische Verständnis beschrieben. Aber in der *Confessio christianae fidei*, das nach der Ordnung des apostolischen Glaubensbekenntnisses entwickelt ist, wird die Prädestinationslehre anders als in der *Tabula praedestinationis* präsentiert.

In der *Confessio christianae fidei* beschreibt Beza die Prädestinationslehre getrennt von der Vorsehungslehre. Während die Vorsehungslehre im Zusammenhang der Gotteslehre erwähnt wird, wird die Prädestinationslehre, meistens die Erwählungslehre, in der Christologie geschildert. Am Anfang der Christologie befasst sich Beza mit der Erwählungslehre folgendermaßen: „In der Ewigkeit hat der Vater bestimmt, ihn (Christus:SHK) am menschlichen Wesen teilhaben zu lassen, damit der Vater durch ihn die Erwählten bewahrt.“¹⁵³ Deshalb, obwohl die Erwählungslehre dem Gottesverständnis zugeordnet wird, wird die Lehre zugleich mit der christologischen Voraussetzung erwähnt. Im Unterschied dazu bespricht Beza die Prädestinationslehre in den *Quaestiones* im Zusammenhang der soteriologischen Ordnung. Darin kommt die Prädestinationslehre im Anschluss an die *ordo salutis*, demnach ist die Prädestinationslehre mit der Soteriologie verbunden. Dieses Verständnis wird bei der letzten Ausgabe der *Institutio* Calvins ebenfalls dargelegt.¹⁵⁴

An diesem Punkt fällt auf, dass die Prädestinationslehre bei Beza mit drei Lehren zusammen erklärt wird, nämlich mit der Gotteslehre, der Christologie und der Soteriologie. Bei der *Tabula* gründet die Prädestinationslehre auf dem Gottesverständnis, d.h. dem Wille Gottes und seinen Attributen, was die theozentrische Tendenz zeigt. In der *Tabula* wird Jesu Christus nicht als die Ursache der Erwählung, sondern als die Quelle des *ordo salutis*

¹⁵² In Bezug auf den theologischen Kontext Bezas, besonders wenn es um das Verhältnis zwischen seinem theologischen Kontext und der Prädestinationslehre geht, sind drei Arbeiten betrachtenswert: T. Maruyama, *The ecclesiology of Theodore Beza*, Geneve 1978; R.A. Muller, *Christ and the decree*, the labyrinth press 1986; C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza: Zijn verkiezingsleer en zijn belijdenis van de drieenige God*, Leiden 1996.

¹⁵³ Beza, *Confessio christianae fidei, et eiusdem collatio cum Papisticis Haeresibus*, London 1575, 4: „Is unus est quem Pater ab aeterno naturae humanae participem facere statuit, ut per eum suos Electos consevaret.“

¹⁵⁴ R.A. Muller, *Christ and the decree*, 84.

verstanden.¹⁵⁵ Die *electio in Christo* bedeutet bei Beza, dass Gott bestimmt hat, die Erwählten durch seinen eingeborenen Sohn zu erlösen. Somit wird Christus zum Fundament der Erlösung.¹⁵⁶ An diesem Punkt wird deutlich, dass Bezas Verständnis der *electio in Christo* nicht mit Calvin übereinstimmt, da Christus, der bei Calvin als die Ursache der Erlösung und der Erwählung aufgefasst wird, bei Beza nur als die Ursache der Erlösung dargestellt ist. Infolgedessen spielt Christus hinsichtlich des Ratschlusses Gottes keine Rolle.

Welchen Platz hat dann der Mittler Christus in der Erwählungslehre? R.A. Muller weist in seinem Werk darauf hin, dass die Prädestinationslehre Bezas auf der christozentrischen Tendenz beruht. Ihm zufolge lehrt Beza, dass Christus sowohl beim Ratschluss Gottes, als auch beim Vollzug des Beschlossenen eine Rolle spielt. Diesbezüglich zitiert Muller eine Bemerkung Bezas im Streit von Mömpelgard: „On the one hand, therefore, Christ is considered as the efficient cause of predestination with the Father and the Holy Spirit: on the other as being the first effect of the predestination itself, on account of the servants mercifully elect in him.“¹⁵⁷ Demzufolge ist Christus „the center and focus of his causal structure.“¹⁵⁸ Nach Muller spielt die christozentrische Tendenz Bezas im *decretum-exsecutio*-Schema der Prädestinationslehre eine Rolle, insofern der Ratschluss und die Ausführung des Beschlossenen durch Christus miteinander verknüpft sind.

D. Sinnema behauptet jedoch, dass Mullers Verständnis nicht korrekt ist, da die zweite Person Gottes und der Mittler Christus, so Sinnema, nach dem *decretum-exsecutio*-Schema unterschiedlich gesehen werden. Sinnema verweist in seinem Text *Calvin and Beza* darauf, dass das *decretum-exsecutio*-Schema ein wesentlicher Bestandteil von Bezas Theologie ist.¹⁵⁹ Mit dem *decretum-exsecutio*-Schema löse Beza das traditionelle Problem, nämlich die Beziehung zwischen dem Willen Gottes und dem Willen des Menschen.¹⁶⁰ Mit dem Verständnis des *decretum-exsecutio*-Schemas kritisiert Sinnema die Auffassung Mullers,

¹⁵⁵ PD, 7: „Peculiares autem eligendis, ac proinde servandis adultis quod ad Deum ipsum attinet, Vocatio efficax per verbum: in ipsis autem eligendis adultis per Dei gratiam, Fides & eius effecta, ude tandem Glorificatio consequitur: quorum omnium fons est IESUS CHRISTUS mediator ex gratuita Dei mesericordia.“

¹⁵⁶ PD, 11-12; C.van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza.*, 139.

¹⁵⁷ R.A. Muller, *Christ and the decree*, 82.

¹⁵⁸ R.A. Muller, *Christ and the decree*, 82; C.van Sliedregt, *Calvijn opvolger Theodorus Beza.*, 279: „In Beza’s preken staat Christus als Middelaar centraal, hetgeen door de thematiek van Christus’ lijden, sterven en opstanding ook voor de hand ligt. Dit kan echter niet tot de conclusie leiden dat de preken zich in dit opzicht van de *Tabula* en de *Confessio* onderscheiden. Het is veeleer zo dat, voorzover ook in de preken de onderscheiding en vereniging van de twee naturen van Christus ter sprake komen, in wezen dezelfde gedachtengang wordt verondersteld, die ook in de *Tabula* en de *Confessio* aanwezig is. Maar een expliciete uitwerking ervan in de lijn van de *Tabula* en de *Confessio* wordt in de preken niet gevonden.“

¹⁵⁹ D. Sinnema, *Calvin and Beza: The Role of the Decree-Execution Distinction in Their Theologies*, 191-207, in *Calvinus Evangelii Propugnator: Calvin, Champion of the Gospel (Papers Presented at the International Congress on Calvin Research, Seoul 1998)*, Edited by D.F. Wright, A.N.S. Lane und J. Balsarak, Grand Rapids 2006

¹⁶⁰ D. Sinnema, *Calvin and Beza: The Role of the Decree-Execution Distinction in Their Theologies*, 207, in *Calvinus Evangelii Propugnator*: „If the decree-execution distinction forms such a framework in Beza’s theology, that does not make it a predestinarian system. This framework encompasses more than predestination;... Moreover, this framework for Beza is not a deterministic scheme with a strict chain a causality, but rather a framework with a distinctive twist. Between God’s decree and its execution in time human agency and sin intervenes. By creating something of a disjunction between the decree and its execution, and ascribing separate causes to each, Beza can deny that God (or his decree) is a cause of sin or a cause of damnation.“

nämlich dass bei Bezas Prädestinationslehre die christozentrische Tendenz nicht nur im Bereich des Ratschlusses, sondern auch im Bereich der Ausführung des Beschlossenen gezeigt wird. Nach Sinnema ist bei Beza der Mittler Christus auf den Bereich der Ausführung des Beschlossenen beschränkt. Die Auffassung Bezas von der *electio in Christo* aufgrund von Epheser 1 muss auch in der zeitlichen Ausführung des Beschlossenen verstanden werden.¹⁶¹ Schließlich sagt Sinnema, dass es der Sicht Bezas nicht entspricht, Christus allein als Mittel der Prädestination aufzufassen. Gleichermaßen ist es nicht hilfreich zu behaupten, Beza hat eine christozentrische Prädestinationslehre vertreten.¹⁶²

Die Kritik Sinnemas ist sinnvoll. In der Prädestinationslehre Bezas wird Christus nach dem *decretum-exsecutio*-Schema unterschiedlich dargestellt. Die Unterschiede zwischen der zweiten Person Gottes im Ratschluss und dem Mittler Christus dürfen nicht nivelliert werden. Die zweite Person Gottes im Ratschluss muss von der Trinitätslehre aus gesehen werden. Im Gegensatz dazu wird Christus in der Ausführung des Beschlossenen als der Gott-Mensch aufgefasst. Deswegen wird keine christozentrische Tendenz, sondern das auf dem *decretum-exsecutio*-Schema gegründete Dreieinigkeit-Christus-Verständnis beschrieben.

Dann lautet eine typische Frage bei der Prädestinationslehre Bezas: Muss Christus nur als ein Mittel zur Ausführung des Ratschlusses verstanden werden? Das christozentrische Verständnis Mullers führt logischerweise zur Ablehnung der Herabsetzung von Christus. Aber die Unterscheidung zwischen der zweiten Person der Dreieinigkeit und Christus als Gott-Mensch führt zur Beschränkung Christi auf die Ausführung des Ratschlusses. Sinnema meint: „What is distinctive about Beza is that he sharply defined this dual role of Christ in terms of the decree-execution distinction, and emphasized Christ as the means by which the decree is executed.“¹⁶³ Mit der Betonung des *decretum-exsecutio*-Schemas ist es nicht einfach, auf das Problem zu reagieren, dass Christus bei der Prädestinationslehre Bezas zu einem Mittel degradiert wird. Die Antwort Sinnemas lautet schließlich, dass das Problem der Herabsetzung Christi in der Prädestinationslehre nicht beseitigt werden kann.

Vor diesem Hintergrund ist es notwendig, die Prädestinationslehre Beza nicht im logischen Rahmen, sondern im theologischen Kontext zu sehen. Es ist zu beachten, dass die Prädestinationslehre bei Beza mit der soteriologischen Tendenz verknüpft ist.¹⁶⁴ In der *Tabula praedestinationis* legt Beza das Gewicht auf den Bereich des Ratschlusses Gottes. Außerdem unterstreicht Beza die Prädestination in Verbindung mit der Ausführung des Ratschlusses, d.h. der Soteriologie. Diese Meinung zeigt sich bei der *Confessio* und den *Quaestiones*.

In den *Quaestiones* steht die Prädestinationslehre nach der *ordo salutis*. Am Ende der *ordo salutis*, Frage 103, erklärt Beza, dass die Erlösung, nämlich die Rechtfertigung und die

¹⁶¹ D. Sinnema, *Beza's view of predestination*, 234, in TB.

¹⁶² D. Sinnema, *Beza's view of predestination*, 234-235, in TB: „Interpreters who see Beza as reducing Christ to a means of predestination fail to recognize the other side of his position. On the other hand, scholars who contend that Beza has a Christocentric or Christologically focused view of predestination (by virtue of his recognition of a dual role of Christ, or of his emphasis on Christ as the foundation of the execution of the decree) do not help to clarify his position. With his overarching decree-execution framework, *Christocentric* is not a category in which Beza thought, so it is anachronistic to ascribe it to his views.“

¹⁶³ D. Sinnema, *Beza's view of predestination*, 234, in TB.

¹⁶⁴ T. Maruyama, *The ecclesiology of Theodore Beza*, 140.

Heiligung, nicht durch das Verdienst des Menschen, sondern *in Christo* bewirkt wird. Nur von Christus, an den die Gläubigen durch den Glauben gebunden werden, kann die göttliche Heilsgnade verteilt wird.¹⁶⁵ Beza weist fernerhin in der Frage 104 darauf hin, dass der Glaube ein göttliches Geschenk ist, das nicht in uns, sondern in Gott seine Ursache hat. Demgemäß wird der Glaube nicht jedem, sondern nur wenigen geschenkt. Danach beginnt Beza, die Vorsehungs- und die Prädestinationslehre zu entwickeln.¹⁶⁶ Hier kann man merken, dass die Prädestinationslehre in den *Quaestiones* mit der Soteriologie verbunden ist. Die göttliche Erlösung steht nach Beza dem Verdienst des Menschen gegenüber und sie kommt nur aus Christus und der Gnade Gottes heraus. Beide Faktoren sind der Ansatzpunkt seiner Prädestinationslehre. Somit beruht Bezas Verständnis auf der augustinischen Ansicht.

In der *Confessio* wird die Prädestinationslehre im Zusammenhang der Christologie behandelt. Am Anfang der Christologie wird Christus – nicht die zweite Person der Trinität, sondern der Gott-Mensch – zum Mittler zwischen Gott und den Erwählten erklärt.¹⁶⁷ Christus ist der Erlöser der Erwählten. Somit wird die Christologie mit der Erwählungslehre verbunden. Tatsächlich ist die Definition der Prädestination in der *Confessio* von der *Tabula* nicht so verschieden. Die göttlichen Eigenschaften, d.h. die Unveränderlichkeit, die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit, werden, wie in der *Tabula*, in der Prädestinationslehre vorausgesetzt.¹⁶⁸ Aber es ist beachtenswert, dass die Erwählungslehre in der *Confessio* sowohl im Bereich der Gotteslehre, als auch im Bereich der Christologie entwickelt wird.

Außerdem wird die Prädestinationslehre in der *Confessio* noch an zwei Stellen behandelt. *Die erste Stelle* ist der Ratschluss Gottes vor der Welterschöpfung. Beza verweist darauf, dass Gott in der Ewigkeit zu seiner Herrlichkeit die Erschaffung des Menschen beschlossen hat.¹⁶⁹ Nach dem Entschluss zur Erschaffung der Welt war die Sünde in die Welt gekommen, da die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit Gottes ohne die Sünde nicht offenbar werden können.¹⁷⁰ Hier zeigt sich die supralapsarische und deterministische Denkweise Bezas. *Die zweite Stelle*, an der die Prädestinationslehre vorkommt, ist die Erklärung von Adams Sündenfall. Nach dem Sündenfall ist die ganze Menschheit dem Untergang geweiht. Weiterhin sagt Beza, dass Gott, der sowohl gerecht als auch barmherzig ist, vorherbestimmt hat, wie die unbegrenzte Güte Gottes in den Erwählten und die Macht und Rache in den Verworfenen offenbart werden soll. Hier zeigt sich interessanterweise die infralapsarische Auffassung. In der *Confessio* systematisiert Beza die ganze Theologie nicht anhand des Supralapsarismus. In der *Confessio* wird die trinitarische Struktur des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in den Vordergrund gestellt.

¹⁶⁵ Beza, *Quaestiones*, 91-92.

¹⁶⁶ Beza, *Quaestiones*, 105: „Qu. Nunc, obsecro, quaeramus quibus detur. Omnibus enim non dari res ipsa testator, cum tam pauci semper fuerint credentes. Re. At non consequitur tamen omnibus non offerri. Itaque prius videtur quaerendum an omnibus osteratur: quae percontatio nos ad ipsos fonts, nempe ad providentiam & praedestinationem, deducet.“

¹⁶⁷ Beza, *Confessio*, 4: „Is unus est quem Pater ab aeterno naturae humanae participem facere statuit, ut per eum suum Electos conservaret: idque eo modo qui sequitur.“ Hier wird Christus für ein Mittler gehalten.

¹⁶⁸ Beza, *Confessio*, 4-5.

¹⁶⁹ Beza, *Confessio*, 6.

¹⁷⁰ Beza, *Confessio*, 7.

Daneben bestimmt Beza in der *Confessio* Christus als Mittler und einzigen möglichen Vollzieher der Prädestination.¹⁷¹ Danach wird die Bündnislehre unter dem Mittler Christus weiter behandelt. Der Bund zwischen Gott und Mensch ist der Inhalt des Alten und des Neuen Testaments.¹⁷² Im Anschluss an die Bündnislehre kommt das Erlösungswerk Christi. Beza fasst unter der Christologie die Prädestinationslehre, die Bündnislehre und das Heilswerk zusammen. Logischerweise wird der Mittler Christus zwar als ein „*Modus*“, als Erfüller der Prädestination verstanden, aber nicht die Prädestinationslehre, sondern der Mittler Christus wird durch die Erwählung, den Bund und das Erlösungswerk in den Vordergrund gestellt. Die Verbindung der Prädestinationslehre mit der Christologie zeigt sich auch in der Pneumatologie. In der *Confessio* teilt Beza mit, dass der Vater durch den Heiligen Geist die Erwählten in den Besitz Christi bringe, damit die Erwählten alle notwendigen Gnadengaben für die Erlösung besitzen. Demnach besteht das Heilswerk des Heiligen Geistes darin, die Erwählten mit Christus zu verbinden, damit sie an Christus teilhaben können.¹⁷³

Nach dem Hinweis von Sinnema ist das *decretum-exsecutio*-Schema eine wichtige Grundlage zur Entwicklung Theologie Bezas, besonders der Prädestinationslehre. Deswegen ist, nach Sinnema, die Struktur „Gott - Christus“ für Bezas Prädestinationslehre geeignet. Aber man darf auch nicht übersehen, dass Beza auf das soteriologische Charakteristikum in der Prädestinationslehre Gewicht legt. Obwohl Beza seine Theologie nach dem *decretum-exsecutio*-Schema entfaltet, hebt er hier den Mittler Christus und sein Werk hervor. In der *Confessio* ist der Ratschluss kaum erwähnt, hier wird das Heilswerk Christi betont. Zwischen dem *decretum-exsecutio*-Schema – dem Grundverständnis der Prädestinationslehre – und der christologischen Auffassung – die Stellung der Prädestinationslehre im theologischen Kontext – gibt es keinen Konflikt. Es besteht eine Harmonie zwischen dem Ratschluss Gottes und dem Heilswerk Christi in der Theologie Bezas. Aus dieser Perspektive wird die Prädestinationslehre Bezas, nach Wright, nicht mit dem Evangelium identifiziert, aber sie fußt auf dem Evangelium.¹⁷⁴

In der *Confessio* und den *Quaestiones* findet sich keine deterministische Prädestinationslehre. Es ist interessant, dass die Verwerfung durch Gott darin kaum erwähnt wird. Die doppelte Prädestinationslehre, die in der *Tabula* geschildert ist, wird in der *Confessio* und den *Quaestiones* nicht angesprochen. Vielmehr wird in diesen Werken nicht die

¹⁷¹ Beza, *Confessio*, 11: „*Modus ille, de quo diximus, unicus est, nempe mysterium incarnationis Filii Dei cum omnibus quae cohaerent cum ipsa ...*“

¹⁷² Beza, *Confessio*, 12.

¹⁷³ Beza, *Confessio*, 21: „*Itaque Spiritus Sanctus is est per quem Pater electos suos mittit in Iesu Christi Filii sui possessionem, & in eodem ipsos conservat, ac consequenter facit eorum omnium compotes, quae sunt ad salute necessaria.*“

¹⁷⁴ S.D. Wright, *Our Sovereign Refuge: The Pastoral Theology of Theodore Beza*, Paternoster 2004, 167-172. Hier können wir eine Antwort auf die Frage finden, ob die Prädestinationslehre von Beza als das Evangelium verstanden wird. S.D. Wright behandelt diese Frage in seinem Werk *Our Sovereign Refuge*. Nach Wright ist die Prädestinationslehre bei Beza mit dem Evangelium nicht identisch, aber, weil das Evangelium auf die Souveränität Gottes zurückgehe, beruhe sie auf dem Fundament der Allmacht Gottes. Wright sagt treffend: „*Although the gospel was not predestination, predestination was essential to the gospel.*“ Das differenzierte Verständnis Bezas von der Beziehung zwischen Prädestination und Evangelium kann vor dem Hintergrund des *decretum-exsecutio*-Rahmens und des christologischen Kontextes besser betrachtet werden.

doppelte Prädestinationslehre, sondern die Ursache der Heilsgnade Gottes hervorgehoben. Diese Betonung zeichnet sich explizit in den *Quaestiones* ab. Nachdem Beza die *ordo salutis* beschrieben hat, wirft er die Frage nach der Ursache der Erlösung auf: „Frage. Du sagst, dass der Glaube ein Geschenk ist, der nur aus der Gnade Gottes in uns ist, und sein Anfang infolgedessen nicht aus uns, sondern aus Gott ist. Antwort. Ich sage so.“¹⁷⁵ Damit behauptet Beza, dass die Ursache des Heilswerkes nur der Wille Gottes ist. Obwohl der Schwerpunkt je nach Werk unterschiedlich ist, wird die Prädestinationslehre in jedem Werk Bezas mit der augustinischen Soteriologie verbunden entwickelt.¹⁷⁶ Trotz der Systematisierung des Heilswerkes Gottes durch die Prädestinationslehre beruht sein Gottesverständnis noch auf der augustinischen Tradition. Seine voluntaristische Denkweise kommt aus dem soteriologischen Gottesbild.

An diesem Punkt stellt sich noch eine Frage: Spielt die Prädestinationslehre als Zentraldogma in Bezas Theologie eine Rolle? Nein. Bei Beza ist die Prädestinationslehre keine logische Grundlage anderer theologischer Lehren.¹⁷⁷ Vielmehr richtet sich die Prädestinationslehre auf die Offenbarung der Soteriologie, in deren Zentrum die Gnade Gottes steht. In den *Quaestiones* und der *Confessio* besagt das Wort „Erwählung“ nicht, dass Gott seine Erwählten deterministisch lenkt, sondern dass die Heilsgnade Gottes den Erwählten ohne Bedingung geschenkt wird. Durch die Prädestinationslehre wird hervorgehoben, dass die Ursache des Heilswerkes nur im Heilswillen Gottes zu suchen ist. Weiterhin darf man nicht übersehen, dass die Grundlage der Ekklesiologie Bezas nicht die Erwählung Gottes, sondern Christus und der Glaube ist.¹⁷⁸ Christus wird mit der *communio cum Christo* als die entscheidende Grundlage der Ekklesiologie aufgefasst. Beza hat nicht die Absicht, seine ganze Theologie mittels der Prädestination Gottes logisch aufzubauen.

2.4.3 *Syllogismus practicus*

Im Unterschied zu Calvin erwähnt Beza die Erwählungslehre in der Ekklesiologie kaum.

¹⁷⁵ Beza, *Quaestiones*, 92: “QU. Ais etiam hanc fidem esse donum quod ex mera Dei gratia in nos confertur, ac proinde ipsius initium esse a Deo, non a nobis. RE. Aio.”

¹⁷⁶ C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza.*, 317: „Het is immers de leer van Gods vrije en soevereine genade, waarin het *sola gratia* krachtig doorlinkt.“

¹⁷⁷ T. Maruyama, *The ecclesiology of Theodore Beza*, 139-142.

¹⁷⁸ In der *Confessio* definiert Beza die Kirche folgendermaßen: ”Frustra institute essent a Deo quaecunque adhuc exposuimus, nisi qui fierent omnium illorum beneficiorum participes. Praeterea quum perpetuum sit Iesu Christi regnum, necesse est aliquos semper existere qui eum pro Rege agnoscant. Itaque ab initio mundi aliqua semper fuit Ecclesia, id est, coetus & multitudo hominum a Deo selectorum, qui verum Deum agnoverunt & coluerunt ex ipsius verbo, nempe in uno Iesu Christo per fidem apprehenso, sicut copiose suo loco ostendimus: & hanc Ecclesiam necesse est ut iisdem de causis perpetuam fore confiteamur, quamuis nihil non molitur Satan ut illam evertat.” Beza, *Confessio*, 32; Maruyama versteht das Wort *selectorum* als die Erwählten. T. Maruyama, *Initia Bezae and ecclesiology*, 270, in TB. Aber Beza gebraucht bei der Definition “coetus & multitudo hominum a Deo selectorum”, nicht “electorum”. In der Definition Bezas werden die *homines selecti* nicht als Erwählte, sondern als Gläubige verstanden. Man kann nicht sagen, dass das Erwählungsverständnis bei der Ekklesiologie Bezas gar nicht vorkommt, weil Beza die Gläubigen als die Glieder der allgemeinen Kirche mit den Erwählten verbindet; Beza, *Confessio*, 128: „ideo agnoscenda est nobis unica Ecclesia, eaque Catholica, id est, universalis, sive per quasuis mundi partes diffusa: non quasi unumquemque hominem silligiatim comprehendat (...) sed quoniam fideles sparsi sunt per universum terrarum orbem, prout Domino libuit electos suos quibusuis temporibus, & ex quibusuis gentibus sibi adiungere.” Dennoch gibt es keinen unmittelbaren Beweis dafür, dass seine Ekklesiologie auf Grundlage des Erwählungsverständnisses entwickelt wurde.

Der Ausgangspunkt der Ekklesiologie Bezas ist nicht die Erwählungslehre, sondern Christus als Haupt der Kirche und der Heilige Geist, durch den Christus die Kirche regiert. Die christozentrische Tendenz beherrscht seine Ekklesiologie.¹⁷⁹ Dabei spielt die Erwählungslehre keine Rolle.¹⁸⁰ Tatsächlich wird die Terminologie „die Erwählten“ in der Ekklesiologie kaum verwendet, vielmehr spricht Beza von „den Gläubigen“. Somit gibt es das calvinische *speculum electionis*, dass Christus als gemeinschaftlich-objektiven Spiegel von der Erwählung der Kirchenglieder verstanden wird, bei Beza nicht.

Die Erwählungsgewissheit wird von Beza in der Pneumatologie behandelt, wo auch der *Syllogismus practicus* zur Sprache kommt. An diesem Punkt wird Bezas Erwählungsverständnis in einem subjektiven und empirischen Bereich entwickelt. Wenn wir denken, dass Bezas Erwählungslehre abgesehen vom ekklesiologischen Verständnis nur auf soteriologischer Denkweise beruht, könnte es eine logische Folgerung sein, dass der empirische *Syllogismus practicus* bei seiner Erwählungslehre in den Vordergrund gestellt wird. Zwar gibt es auch bei Calvin Hinweise auf den *Syllogismus practicus*, er zeigt sich bei ihm allerdings nur schwach.¹⁸¹ Bei Beza steht der *Syllogismus practicus* jedoch im Mittelpunkt der Erwählungsgewissheit.

Berücksichtigt Beza dann die Erwählungsgewissheit nur im subjektiven Bereich? Man darf nicht übersehen, dass der objektive Bereich der Erwählungsgewissheit bei Beza vorhanden ist. In den *Quaestiones* weist Beza hinsichtlich der Erwählungsgewissheit darauf hin, dass man durch die in den Gläubigen angefangene Heiligung seine Erwählung erkennen kann, was der typische *Syllogismus practicus* ist.¹⁸² Aber Beza bespricht auch das calvinische *speculum electionis*: „daher erheben wir uns zu Christus, dem jeder Erwählte gegeben wurde und jeder Erwählte wurde notwendigerweise in der Ewigkeit in Christus auserwählt und er wird nicht hinausgeworfen werden.“¹⁸³ An diesem Punkt wird die calvinische Erwählungsgewissheit kurz erörtert. Nach diesem Verständnis müssen die Gläubigen zur Erwählungsgewissheit den Mittler Christus betrachten, da sie in Christus erwählt wurden. Infolgedessen könnte man denken, dass in Bezas Erwählungsgewissheit sowohl der subjektiv-empirische, als auch der gemeinschaftlich-christologische Bereich dargestellt wird. Aber die gemeinschaftlich-christologische Erwählungsgewissheit zeigt sich bei Beza kaum. Damit zeichnen sich die Kontinuität und die Diskontinuität zwischen Calvin und Beza ab. Während Calvin im ekklesiologisch-objektiven Bereich die Erwählungsgewissheit betont, stellt Beza den

¹⁷⁹ S. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza.*, 200-201; T. Maruyama, *The ecclesiology of Theodore Beza*, 142.

¹⁸⁰ R.A. Muller, *Christ and the Decree*, 95; T. Maruyama, *The ecclesiology of Theodore Beza*, 141: “On the contrary, the *Tabula praedestinationis* took no notion of the church in its predestinarian scheme. The Confession treated this doctrine in Christology and the question of the assurance of election in pneumatology, but did not emphasize the predestinarian foundation of the church.”

¹⁸¹ D.Sinnema, *Beza’s view of predestination*, 238, in TB: “The notion that one can look to one’s good works or sanctification for assurance of election is not new to Beza. This idea is evident already in Calvin, who speaks of clinging to the latter signs (*signis posterioribus*) which are sure attestations of election. But for Calvin good works can serve only as a secondary confirmation of assurance of election.”

¹⁸² Beza, *Quaestiones*, 135.

¹⁸³ Beza, *Quaestiones*, 135: “Inde ad Christum assurgimus, cui quisquis datum est, necessario est ab aeterno in eodem electus, nec unquam eijcietur foras.”

pneumatologisch-subjektiven Bereich in den Vordergrund. Obwohl Calvin und Beza in beiden Bereichen die Gewissheit verankern, ist der Schwerpunkt verschieden.

2.4.4 Beza als eine einzige Brücke zwischen Calvin und der reformierten Orthodoxie?

Im Gegensatz zu Bizer und Hall („Calvin gegen die Calvinisten“) meinen Graafland, Muller und Sliedregt, dass die theologische und scholastische Kontinuität zwischen Calvin, Beza und der reformierten Orthodoxie berücksichtigt werden muss.¹⁸⁴ Es steht *einerseits* außer Frage, dass Bezas Prädestinationsauffassung auf Grund ihrer teleologischen Denkweise und philosophischen Terminologie von Calvins Ausführungen unterschieden werden kann. Dennoch ist *andererseits* das Verständnis Bezas von Calvin nicht weit entfernt, da die Prädestinationslehre Bezas dem reformatorisch-soteriologischen Verständnis folgt. Wie Muller gesagt hat, ist das theologische Verständnis, dass die Erwählungslehre und die Christologie mit der soteriologischen Tendenz verknüpft sind, sowohl bei den Reformatoren der ersten Generation als auch bei Beza vorhanden. Vor diesem Hintergrund kann man sagen, dass Beza ein Nachfolger Calvins ist. In Bezug darauf sagt Muller, „Beza’s role in the development of Reformed system may better be described as a generally successful attempt to clarify and to render more precise the doctrinal definitions he had inherited from Calvin and the other Reformers of the first era of theological codification.“¹⁸⁵ Beza ist eine Übergangsfigur zwischen Calvin und der reformierten Orthodoxie. Aber man darf hier nicht vergessen, dass die reformierte Orthodoxie nur durch Beza in Berührung mit der Theologie Calvins gekommen ist.

Graafland verweist darauf, dass Beza eine Brücke zwischen Calvin und der reformierten Orthodoxie ist und William Perkins (1558-1602) zwischen der Orthodoxie und dem reformierten Pietismus steht. Nach Graafland begann die nach Calvin gekommene reformierte Orthodoxie mit Beza, da Beza die Theologie Calvins als „een tweesporentheologie“ charakterisierte und damit die calvinische Theologie zur teleologischen Struktur umformte. Somit spielt die theozentrische Denkweise eine große Rolle in der umgeformten calvinistischen Theologie.¹⁸⁶ Diese Auffassung Graaflands hat Überzeugungskraft. Wenn wir jedoch berücksichtigen, dass die reformierte Orthodoxie im 16. und 17. Jahrhundert sowohl durch Beza als auch durch Bezas Zeitgenossen, z.B. Ursinus, Olevianus, Junius und Perkins beeinflusst wurde, kann dann Beza als der einzige Verbindungspunkt zwischen Calvin und der reformierten Orthodoxie aufgefasst werden?

C.R.Trueman hat hierzu eine andere Ansicht. Nach ihm ist der reformierte Glaube der reformierten Orthodoxie bezüglich ihres Ursprungs eklektisch. Er sagt: „Calvin ist einer von mehreren einflussreichen Theologen seiner Generation (zusammen mit z.B. Petrus Martyr Vermigli, Johannes a Lasko, Martin Bucer und Heinrich Bullinger). Der reformierte Glaube,

¹⁸⁴ R.A.Muller, *Christ and the decree: Christology and Predestintion in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, the Labyrinth Press 1986; C.Graafland, *Gereformeerde Scholastiek V: De Invloed van de Scholastiek op de Gereformeerde Orthodoxie* in TR 30 (1987), 109-131; C.van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza.*, 316.

¹⁸⁵ R.A. Muller, *Christ and the decree*, 96.

¹⁸⁶ C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza*, 300.

den er vertrat, war in seinem Ursprung eklektisch. Tatsächlich lässt sich durchaus die Meinung vertreten, dass in Wirklichkeit Augustinus die theologische Einzelpersönlichkeit mit dem größten Einfluss war und ein Großteil der reformierten Theologie eine besondere Form des protestantischen Dialogs mit seinem Denken darstellt, weniger mit dem Calvins oder einer anderen Persönlichkeit des 16. Jahrhunderts. Dieser Eklektizismus setzt sich in der Entwicklung der reformierten Theologie im späten 16. und im 17. Jahrhundert fort.¹⁸⁷ An diesem Punkt zeigt Trueman zwei dogmengeschichtlichen Grundlagen der reformierten Orthodoxie auf: *erstens* die augustinische Tradition und *zweites* die verschiedenen Einflüsse der Reformatoren bis Mitte des 16. Jahrhundert. In der Generation nach Calvin hätten nicht nur Beza, sondern auch Knox, Ursinus, Olevianus, Danaeus, Junius und Perkins zur Entwicklung der reformierten Lehre beigetragen.¹⁸⁸ Nach Meinung Truemans beruhe die reformierte Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts nicht auf einer einheitlichen theologischen Linie, sondern auf vielfältigen Einflüssen. Kann Gomarus' Theologie dann auch durch dieses eklektische Verständnis erklärt werden oder nur durch Bezas Einfluss? Dieser Frage wird später bei der Untersuchung der Theologie Gomarus' nachgegangen.¹⁸⁹

2.5 Die Genfer Prädestinationslehre

Die Prädestinationslehre der Genfer Theologen, besonders ihr supralapsarisches Verständnis, zeichnet sich durch folgende Merkmale aus:

1. Es ist sicher, dass, obwohl der systematisierte Supralapsarismus der reformierten Orthodoxie mit Beza angefangen hat, das supralapsarische Verständnis bei Calvin schon teilweise angelegt war. Indem Calvin in seiner Prädestinationslehre die Priorität des Willens Gottes in Bezug nicht nur auf die Erwählungslehre sondern auch bei der Verwerfungslehre betont, wird sein supralapsarisches Verständnis deutlich. Aber die Hervorhebung der supralapsarischen Ansicht ist bei Calvin und Beza unterschiedlich. Bei Beza wird der systematisierte Supralapsarismus nachdrücklich erörtert, weshalb die philosophische Terminologie und die rationalistische Denkweise häufiger Verwendung findet. Bei Calvin wird die supralapsarische Ansicht mit dem Verzicht der menschlichen Vernunft und der Betonung der Frömmigkeit vor Gott entwickelt. Diese calvinische Ansicht steht in Verbindung mit dem unverständlichen Bereich des göttlichen Willens. Calvin denkt, dass der unverständliche Wille Gottes nicht logisch begriffen, sondern nur verehrt werden soll.¹⁹⁰ Auch andere Supralapsarier der reformierten Orthodoxie behandeln die Prädestinationslehre im Zusammenhang der Gottesfurcht, Calvin jedoch legt auf diesen Aspekt vergleichsweise großes Gewicht. Daher steht die Ehrfurcht vor Gott bei Calvin im Mittelpunkt seiner supralapsarischen Auffassung. Gleichzeitig sieht man die teleologische Tendenz, die sich bei den meisten späteren Supralapsariern eindeutig zeigt, bei Calvin relativ wenig. Bei Beza wird

¹⁸⁷ C.R. Trueman, *Calvin und die reformierte Orthodoxie*, 470, in CH.

¹⁸⁸ C.R. Trueman, *Calvin und die reformierte Orthodoxie*, 470-471, in CH.

¹⁸⁹ Siehe. K.7.

¹⁹⁰ Inst.,III,21,1: „Neque enim aequum est, ut quae in se ipso abscondita esse voluit Dominus, impune homo excutiat, et sapientiae sublimitatem quam (quam adorari et non apprehendi voluit, ut per ipsam quoque admirabilis nobis foret) ab ipsa aeternitate evolvat.“

die supralapsarische Ansicht in Verbindung mit einer teleologischen Tendenz entfaltet. So zeigt er bei der Systematisierung der Prädestinationslehre, dass die teleologische Ansicht ein Grundprinzip für die Prädestinationslehre ist. Die Darstellungsform des supralapsarischen Verständnisses ist bei Calvin die Verkündigung der Ehrfurcht vor Gott. Im Gegensatz dazu ist die supralapsarische Tendenz bei Beza systematisiert dargestellt. Dieser Supralapsarismus Bezas steht in Verbindung nicht nur mit der aristotelischen Methode, sondern auch mit einem polemischen Bedürfnis.¹⁹¹ Deshalb ist die supralapsarische Ansicht bei Beza deutlicher ausgeformt.

2. Sowohl Calvin als auch Beza folgen der augustinischen Tradition. auch andere Autoren¹⁹² Ihr Prädestinationsverständnis bezieht sich auf die christologisch-soteriologische Tendenz. Jedoch ist das Verständnis der *electio in Christo* bei Calvin und Beza deutlich verschieden.¹⁹³ Während der Mittler Christus mit dem Willen Gottes einen Platz in Calvins Lehre vom göttlichen Ratschluss hat, ist der Mittler Christus bei Beza nach dem *decretum-exsecutio*-Schema immer in der Zeit, d.h. in der Ausführung des Beschlossenen zu sehen. Dennoch gibt es keinen Unterschied in Bezug auf die soteriologische Tendenz. Der Inhalt der Erwählung ist der gnädige Wille Gottes und der Mittler Christus. Bei beiden Theologen wird das Verständnis der *electio in Christo* dargelegt und die *electio in Christo* ist mit der *unio (communio) cum Christo* verknüpft. Auf der *unio cum Christo* basiert die *ordo salutis* und die *ordo salutis* entwickelt sich aus der *unio cum Christo*. An diesem Gesichtspunkt wird deutlich, dass sich ihre Prädestinationslehre nicht aus dem aristotelisch allwirksamen Gottesbild, sondern aus dem erlösenden Gott ergibt. Dass Gott den Fortgang der Welt nach seinem Ziel von Ewigkeit her bestimmt hat und regiert, zeigt, wie der erlösende Gott die Welt zur Erlösung seines Volkes regiert. An diesem Punkt wird die augustinisch-soteriologische Tradition in den Vordergrund gestellt.

3. Die verschiedenen mittelalterlich-scholastischen Einflüsse, die bei Calvin und Beza erkennbar sind, z.B. der Aristotelismus und der Voluntarismus, werden der augustinischen Tradition untergeordnet. Obwohl Calvin und Beza diese philosophischen Elemente aufgenommen haben, sind sie ihnen nicht strikt gefolgt, sondern haben sie für das augustinische Gnadenverständnis selektiv benutzt. Calvin und Beza folgen zwar der voluntarischen Tendenz, aber sie zeigen weder scotischen noch radikalen Voluntarismus. Beiden Theologen ist es jedoch wichtig, die unbedingte Gnade Gottes als die Ursache des göttlichen Heilswerkes darzustellen. Um das biblische Gottesbild aufzuzeigen, verwenden sie philosophische Terminologie und Strukturen. Demzufolge sind sie weder vom Thomismus noch vom Scotismus abhängig.

4. Man muss ferner bedenken, dass sich Calvin und Beza hinsichtlich des Verhältnisses von Erwählungslehre und Ekklesiologie unterscheiden. Das ekklesiologische Erwählungsverständnis Calvins fehlt bei Beza. Bei Beza ist die Erwählung Gottes schließlich

¹⁹¹ C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza*, 315. Nach Sliedregt wurde die scholastische Methode in der Universität von Genf nicht nur zu Zwecken der Polemik, sondern auch zu Unterrichtszwecken eingeführt.

¹⁹² C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza*, 131.

¹⁹³ D. Sinnema, *Calvin and Beza: The Role of the Decree-Execution Distinction in Their Theologies*, 199-207, in *Calvinus Evangelii Propugnator*.

nur mit der Soteriologie verbunden, weshalb das Erwählungsverständnis keinen Bezug zur Ekklesiologie hat. Es ist nicht zu vergessen, dass der Ansatz des *Syllogismus practicus* in der letzten Ausgabe von der *Institutio* Calvins schon zu finden ist. Aber die subjektiv-empirische Erwählungsgewissheit wird bei Bezas Erwählungslehre noch verstärkt. Aus diesem Grund ist Bezas Erwählungsgewissheit nicht ekklesiologisch bestimmt. Im Unterschied dazu wird die Erwählungslehre Calvins in der ersten Ausgabe der *Institutio* im ekklesiologischen Kontext entwickelt. Aus diesem Grund wird die Erwählungslehre Calvins nicht mit der empirischen Tendenz, sondern mit der gemeinschaftlich-objektiven Erkenntnis der Erwählung verbunden. Obwohl beide Theologen die Erwählungslehre als die Lehre zum Trost der Kirche verstehen,¹⁹⁴ wird das gemeinschaftlich-objektive Erwählungsverständnis bei Beza nicht herausgestellt.

Hier kann man eine Frage stellen. Beruht die Prädestinationslehre der reformierten Orthodoxie, die Bezas *Syllogismus practicus* anerkennt, nur auf dem subjektiv-empirischen Erwählungsverständnis? Gibt es kein ekklesiologisches Erwählungsverständnis? Dieser Frage wird im Kapitel zu Gomarus' Prädestinationslehre nachgegangen.

¹⁹⁴ R.A. Muller, *Christ and the decree*, 80: "Beza is said to have moved the doctrine of predestination out of the soteriology where Calvin had located it and into the doctrine of God. Quite surprisingly, therefore, the first chapter of the *Tabula* contains not a systematic pronouncement but a lengthy justification of the homiletical and pastoral use of the doctrine of predestination."

3. Der theologische Kontext von Gomarus' Theologie: Die Reformatoren im Umkreis von Heidelberg und Neustadt

3.1 Einleitung

Es lässt sich kaum bestreiten, dass Gomarus unter dem Einfluss der Genfer Reformatoren stand. Betrachtet man jedoch sein Leben, so wird deutlich, dass er auch von deutschen Reformatoren beeinflusst wurde. Gomarus hat in Neustadt und Heidelberg studiert. In beiden Städten haben namhafte reformierte Theologen wie Zanchius, Ursinus, Tossanus (Neustadt) sowie Grynaeus, Sohnius, Junius (Heidelberg) gelehrt. Von diesen spielten besonders Zanchius und Ursinus¹ eine Rolle in der Entwicklung von Gomarus' Theologie. Pars pro toto wird die Prädestinationslehre des Zanchius untersucht, der gemäß Ritschl und Donnelly einen großen Einfluss auf Gomarus ausgeübt hat.²

3.2 Zanchius' Prädestinationslehre

Will man die Prädestinationslehre des Zanchius verstehen, sind zwei Arbeiten auszuwerten. Eine davon ist die Arbeit von O. Gründler *Die Gotteslehre Girolami Zanchis und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination*.³ Die andere ist die Arbeit von R.A. Muller *Christ and the decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*.⁴ Während Gründler die Prädestinationslehre des Zanchius vor dem Hintergrund seiner Gotteslehre betrachtet, untersucht Muller die Prädestinationslehre des Zanchius in Verbindung mit seiner Christologie. Die beiden Untersuchungen weisen unterschiedliche Ergebnisse auf. Gründler findet in Zanchius' Prädestinationslehre nicht den Einfluss Calvins, sondern das aristotelisch-thomistische Gottesverständnis. Gründler verweist darauf, dass die Prädestinations- und die Gotteslehre, welche bei Zanchius als der Hintergrund der Prädestinationslehre eine Rolle spielt, mit dem Verständnis von Thomas von Aquin fast identisch sind.⁵ Gründlers Auffassung wird im Aufsatz von J.P. Donnelly *Italian Influences on the Development of Calvinist Scholasticism* weiter entwickelt.⁶ Auf der anderen Seite stellt Muller Zanchius' Auffassung von der calvinischen *electio in Christo* in den Vordergrund. Muller weist darauf hin, dass die Prädestinationslehre, obwohl sie im mittelalterlich-

¹ *Reformed Thought on Freedom*., edited by W.J. van Asselt, J.M. Bac, and R.T. te Velde, 143; B.Wagner-Peterson, *Doctrina schola vitae: Zacharias Ursinus (1534-1583) als Schriftausleger*, Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 46-47. Nach Peterson arbeiten Ursinus und Zanchius in Heidelberg und Neustadt „am längsten und intensivsten“ zusammen.

² J.P. Donnelly, *Italian Influences on the Development of Calvinist Scholasticism*, 98, in SCJ 7/1 (1976): „Significantly Francis Gomarus, leader of the Gomarists or Counter-Reonstrants that triumphed at Dort, was a student of Zanchi's.“; O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*. B.3, 303.

³ O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolami Zanchis und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination*, Neuerkirchener Verlag 1965.

⁴ R.A. Muller, *Christ and the decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, the Labyrinth Press 1986.

⁵ O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolami Zanchis*., 97. Gründler weist darauf hin, dass die Definition „Gott als *causa efficiens et causa finalis*“ ein Fundament der Theologie des Zanchius ist; 108.

⁶ J.P. Donnelly, *Italian Influences on the Development of Calvinist Scholasticism*, 81-101, in SCJ 7/1 (1976).

scholastischen Kontext entwickelt wird, dennoch in Kontinuität zu der christozentrischen Frömmigkeit der Reformationszeit steht. Nach Muller gilt für die Prädestinationslehre des Zanchius: „Election is not only in Christ but also of Christ and by Christ“.⁷ Außerdem ist der Aufsatz *Thomism in Zanchi's Doctrine of God* von H. Goris hinsichtlich der Prädestinationslehre des Zanchius beachtenswert.⁸ Goris befasst sich ebenfalls in Bezug auf die Gottes- und die Prädestinationslehre mit dem Verhältnis zwischen Thomas und Zanchius.

In diesem Kapitel werden die allgemeinen Merkmale der Prädestinationslehre des Zanchius untersucht. Zugleich ist das Ziel der Untersuchung den Ort der Prädestinationslehre des Zanchius im dogmengeschichtlichen Kontext zu ermitteln. Dadurch kann in Bezug auf die Prädestinationslehre das Verhältnis zwischen den ersten Reformatoren, z.B. Melancthon und Calvin, und der reformierten Orthodoxie, besonders Gomar, herausgearbeitet werden.

3.2.1 Die Vorsehungslehre

Im Werk *De Libro Vitae* beschreibt Zanchius die göttliche Prädestination in drei Teilen.⁹ Die erste Prädestination bezieht sich auf das Ziel (*finem*) und die Verwendung (*usum*) aller Geschöpfe. Diese Prädestination nennt Zanchius die allgemeinste Prädestination (*generalissima praedestinatio*) oder die Vorsehung. Die zweite Prädestination umfasst die Erschaffung der Menschen, die Zulassung des Sündenfalles und die Zulassung des Todes des Menschen. Diese ist die generelle Prädestination (*generalis praedestinatio*), die alle Menschen betrifft. Die dritte Prädestination umfasst die Erlösung der Erwählten und die Ü bergehung und Bestrafung der Verworfenen. Dieses ist die spezielle Prädestination (*specialis praedestinatio*) über die Erwählten und Verworfenen.¹⁰ Das höchste Ziel der gesamten Prädestinationen ist die Herrlichkeit Gottes.¹¹ Während die Güte und die Barmherzigkeit Gottes in den Erwählten offenbart werden, werden die Macht und die Gerechtigkeit Gottes in den Verworfenen verkündigt. Somit wird Gott in beiden verherrlicht. Dieses höchste Ziel, das den Erwählten und Verworfenen zukünftig zuteil wird, wurde in der allgemeinsten Prädestination als erstes bestimmt. Um diesen Grundsatz festzusetzen, braucht Zanchius eine aristotelische Struktur: „Etwas, das in der Absicht oder dem Ratschluss als erstes kommt, kommt als letztes in der Ausführung (*Primum enim in intentione seu in consilio, semper ultimum est in executione*)“¹²

⁷ R.A. Muller, *Christ and the decree*, 123-124; In Bezug auf das Verhältnis zwischen Calvin und Zanchius siehe: J.N. Tylenda, *Girolamo Zanchi and John Calvin: A Discipleship as Seen Through Their Correspondence*, 101-141, in CTJ 10 (1975). Hier beweist Tylenda den Einfluss Calvins auf Zanchius.

⁸ H. Goris, *Thomism in Zanchi's Doctrine of God*, 121-139, in RS.

⁹ Operum, 7, 267, 307. In einem anderen Werk teilt Zanchius die vier Teile folgendermaßen: „Generalissima rerum omnium Praedestinatio, Generalis omnium hominum praedestinatio, Specialis electorum praedestinatio, Specilais Reprobatorum praedestinatio.“

¹⁰ Operum, 7, 188: „Iuxta primam definitur Praedestinatio est sapientissimum, eternum, immutabilemque Dei decretum: quo unamquamque rem, antequam crearetur, ad suum certum & usum & finem destinavit..... Iuxta secundam: Primum, omnes homines, tum creare, tum ut in peccatum laberentur, & in mortem ruerent, permittere: Deinde horum alios in Christo, sua tum gratia, tum aeterna vita gratis donare: alios vero hac gratia non dignari: sed cum Satana, tum excaecare & indurare, tum aeterno exitio perdere: idque ut in illis divina bonitas & misericordia, in istis vero divina potentia & iustitia declaretur, atque ita in omnibus Deus glorificetur.“

¹¹ Operum, 7, 307.

¹² Operum, 7, 190.

Nach Zanchius enthält die Vorsehung drei Faktoren: „das Vorherwissen, der Wille oder Ratschluss, der allen Dingen ihr Ziel zuordnet sowie die Ausrichtung oder die Lenkung.“¹³ Fernerhin besteht die göttliche Vorsehung aus zwei Teilen: „die ewige Anordnung oder die ewige Vorbestimmung, jede Sache zu deren Enden (oder Zielen) zu führen, und der Vollzug, der als die Lenkung genannt wird, von der Anordnung oder der Vorbestimmung.“¹⁴ Bei der Definition der Vorsehung werden das Ziel und die Absicht Gottes hervorgehoben. Nach Zanchius ist die Vorsehung nichts anderes als dass Gott alles zu seinem Ziel führt. Zu welchem Ziel führt dann Gott alles? Mit dem Zitat eines Bibeltexes Spr 16,9 verweist Zanchius darauf, dass das letzte Ende von allem Gott selbst ist. Gott soll für das einzige Ende der Weltschöpfung und der Vorsehung gehalten werden.¹⁵ Gott schaffe und gebrauche alles für sich selbst, und gleichzeitig steuere Gott alles zu seinem höchsten Ziel, nämlich seiner Herrlichkeit. Aus diesem Grund wird nach Ansicht von Zanchius Gott selbst nicht nur als die Wirkursache, sondern auch als das letzte Ziel beschrieben.

Hier wird die teleologische Denkweise der Vorsehungslehre aufgezeigt. Diese teleologische Ansicht ist in der Prädestinationslehre, die ein Teil der Vorsehung ist, ebenfalls nachzuweisen. Also spielt die teleologische Denkweise als ein Prinzip in der Prädestinationslehre des Zanchius eine Rolle.

3.2.2 Die generelle Prädestination und das Gottesverständnis

Im *De Natura Dei* behandelt Zanchius im Blick auf die Prädestinationslehre die generelle Prädestination (*de Praedestinatione in genere*), die Prädestination der Heiligen (*de Praedestinatione Sanctorum*) und die Verwerfung (*de Reprobatione*). Am Anfang befasst sich Zanchius mit der generellen Prädestination Gottes.

Vor allem bei der Behandlung der generellen Prädestination verweist Zanchius auf zwei Punkte. *Erstens*, während die Vorsehung in Verbindung mit allen Geschöpfen und Sachen steht, bezieht sich die Prädestination besonders auf vernünftige Geschöpfe, nämlich Engel und Menschen.¹⁶ *Zweitens*, nach der bekannten Definition von Thomas, ist die Prädestination ein Teil der Vorsehung.¹⁷ Damit definiert Zanchius die Prädestination Gottes folgendermaßen: *Erstens* hat Gott vor der Weltschöpfung festgelegt, einen Teil der ganzen Menschheit in Christus zur Erlösung zu erwählen, und einen anderen Teil zu verwerfen. *Zweitens* hat Gott beschlossen, sie durch die erforderlichen Mittel zum vorgesezten Ziel zu lenken und die übrigen durch die Sünde zu ihrem Ende zu führen.¹⁸ Damit verweist Zanchius darauf, dass die Prädestination nicht nur das Ende, sondern auch das Mittel zum Ende beinhaltet, was in Verbindung mit der thomistischen Definition der Vorsehung und der Prädestination steht.

¹³ Operum, 2, 427: „Notandum igitur in nomine providentiae, tria include: praescientiam, voluntatem seu decretum dirigendi omnia ad suum quodque finem, & ipsam directionem seu gubernationem.“

¹⁴ Operum, 2, 440: „Ita duae in summa sunt partes providentiae, Aeterna ordinatio, seu aeternum decretum de rebus singulis ad fines deducendis: Et ipsa illius ordinis atque decreti exscutio, quae proprie gubernatio vocatur.“

¹⁵ Operum, 2, 431: „Ultimus finis ad quem omnia sunt ordinate, & propter quem create sunt, est Deus. Proverb. Omnia propter semetipsum creavit Deut.“

¹⁶ Operum, 2, 478; Operum, 7, 186.

¹⁷ Operum, 2, 478.

¹⁸ Operum, 2, 479.

Durch diese Definition werden der Intellekt und das Vorherwissen Gottes im Blick auf die Prädestinationslehre hervorgehoben.

An diesem Punkt ist es notwendig, Zanchius' Auffassung von der Beziehung zwischen dem Willen Gottes und seinem Vorherwissen zu betrachten. Nach Gründler zeigt die Betonung des Vorherwissens Gottes in Zanchius' Prädestinationslehre den thomistischen Einfluss.¹⁹ Das Vorherwissen Gottes wird bei Zanchius – anders als bei den Genfer Theologen, besonders Beza – als relativ wichtig behandelt. Nach Zanchius ist die Prädestination Gottes, genauso wie die Vorsehung, auf dem Vorherwissen und dem Willen Gottes begründet.²⁰ In Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Willen, dem Vorherwissen und der Prädestination ist auf die folgenden Charakteristika zu achten.

Erstens ist das Vorherwissen Gottes umfassender als die göttliche Prädestination. In Übereinstimmung mit Prosper von Aquitanien (c.390-c.455) erwähnt Zanchius, dass, während sich die Prädestination nur auf das Gute bezieht, das Vorherwissen auch den Bereich des Bösen, nämlich die Sünde, umfasst.²¹ Somit steht die Sünde im Bereich des Vorherwissens Gottes. So sieht es aus, als könnte man das Vorherwissen wie eine Voraussetzung der Prädestination Gottes verstehen, da, so Zanchius, während das Vorherwissen ohne die Prädestination existieren kann, die Prädestination ohne das Vorherwissen nicht bestehen kann.²² Hier wird das Vorherwissen Gottes in der Bestimmung hervorgehoben.

Zweitens ist dennoch in der Prädestinationslehre das Vorherwissen Gottes mit seinem Willen verknüpft. Nach der Definition des Augustinus und der kirchlichen Orthodoxie schreibt Zanchius, dass die Prädestination das Vorherwissen und die Vorbereitung der Heilsgnade Gottes ist.²³ Das Vorherwissen muss nicht nur auf den Intellekt Gottes, sondern auch auf seinen Willen zurückgeführt werden.²⁴ Nur der Wille Gottes und nicht irgendetwas im Geschöpf wird als Ursache der Prädestination anerkannt. Obwohl das Vorherwissen Gottes in der Prädestinationslehre betont wird, wird der Wille Gottes nicht ausgeschlossen. Bei Zanchius ist der Anlass der Prädestination Gottes der mit dem Vorherwissen verbundene Wille

¹⁹ O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolami Zanchis.*, 99: „Nach Zanchi muß Vorsehung in erster Linie als Vorherwissen verstanden werden. Das umfaßt notwendigerweise sowohl Erinnerung der Vergangenheit als auch Erkenntnis der Gegenwart... Darauf gründet sich aber die Providenz: durch die Erinnerung an die Vergangenheit und das Verständnis der Gegenwart lernen wir für die Zukunft vorzusorgen. Genau die gleiche Definition von *providentia* findet sich bei Thomas.“; 108: „Als ein Teil der göttlichen Vorsehung schließt die Prädestination – wie die Providenz selber – Gottes Vorherwissen und Willen ein. Vorherwissen ist jenes Wissen, wodurch Gott alle Dinge, bevor sie sich ereignen haben oder sich ereignen, d.h. vor der Grundlegung der Welt, vorherweiß... Weder Vorsehung noch Erwählung und Verwerfung wären ohne jenes Vorherwissen möglich... Zanchi ist sich der Tatsache bewußt, daß er darin mit Thomas übereinstimmt, und weist nachdrücklich darauf hin.“

²⁰ Operum, 7, 188: „Praedestinatio autem nihil est, nisi & praescientia & voluntas Dei.“

²¹ Operum, 7, 187: „Prosper... docet, primum discrimen esse inter praescientiam & praedestinationem: quod etiam mala, nempe peccati,... praescierit: non autem quempiam ad ea tacienda praedestinarit: praedestinauerit vero tantum bona,... nempe vel gratiam & gloriam in electis, vel poenam ultionemque peccati in reprobis, quae bona est.“

²² Operum, 7, 186; Operum, 7, 286.

²³ Operum, 7, 187. Hier erwähnt Zanchius hinsichtlich der kirchlichen Orthodoxie die Namen von Augustinus, Prosper, Fulgentius, Honorius und Anselmus.

²⁴ Operum, 2, 478: „Atque hac de causa Scholastici hanc vocant scientiam approbationis: quo sensu praescientia, non tam ad intellcum, quam ad voluntatem pertinent.“; Operum, 7, 253: „Si vero nomen praescientiae capiatur, quaetenus cum illa conjungitur voluntas Dei, dico, praescientiam casusam esse eventorum omnium.“

Gottes. Aber Zanchius hat nicht die Absicht, die Beziehung zwischen dem Vorherwissen und dem Willen Gottes logisch zu ergründen. Gründler bezeichnet diese Position von Zanchius als thomistisch.

Daneben ist zu beachten, dass die Prädestinationslehre des Zanchius in der augustinischen Tradition steht. Die Unbedingtheit der Prädestination Gottes, die nur auf dem Wohlgefallen Gottes beruht, führt zur sicheren Erlösung der Gläubigen.²⁵ Zanchius behauptet in Übereinstimmung mit Augustinus, dass die Prädestination nichts anderes als die Vorbereitung der Gnade ist.²⁶ Infolgedessen muss das Heilswerk nur in der Heilsgnade Gottes gefunden werden. Damit offenbart sich zwar einerseits das philosophische, nämlich das aristotelisch-allursächliche Gottesbild, aber andererseits zeigt sich auch das augustinische Gottesverständnis deutlich, da die Priorität der Gnade Gottes in der Prädestinationslehre hervorgehoben wird. Die Priorität der Gnade Gottes ist auch mit der Ablehnung des pelagianischen Verständnisses, nämlich des zukünftigen Verdienstes des Menschen, verbunden.²⁷ Das Verständnis, nach welchem die Ursache der Prädestination der Wille Gottes ist, führt zur Ablehnung irgendeines Verdienstes des Menschen, weil die Absolutheit der Prädestination bei Zanchius nur die Unbedingtheit der Prädestination Gottes besagt.²⁸ Damit kann das Verdienst des Menschen als Ursache oder als Bedingung der Prädestination Gottes zurückgewiesen werden. Die Erwähnung der Kausalität zwischen der Ursache der Prädestination und ihrem Ergebnis muss in Verbindung mit der Unbedingtheit der Prädestination Gottes verstanden werden. Daraus gehen die Unveränderlichkeit der Erwählung und der Verwerfung hervor. Zanchius' Verständnis der Unveränderlichkeit der Prädestination Gottes wurde schon bei Thomas dargelegt.

Außer der Erwähnung des Verhältnisses zwischen dem Willen und dem Vorherwissen in der Prädestination Gottes zeigt Zanchius in seinem Werk *De Praedestinatione Sanctorum* die Verbindung des Willens Gottes mit seinen anderen Eigenschaften.²⁹ Er versteht das Wohlgefallen des Willens Gottes als den Ursprung von allem (*omnium fons*). Aber der Wille Gottes spielt in der Prädestinationslehre keine eigene Rolle, sondern sein Wille steht in Verbindung mit anderen Eigenschaften Gottes, d.h. der Weisheit, der Allmacht, der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit.³⁰ Aus diesem Grund ist der Wille Gottes gerecht und barmherzig, was sich auf den biblischen Erlösergott bezieht. Im thomistischen Verständnis ist diese Ansicht nicht besonders herausgestellt.³¹ Die Auffassung von Gott als Erlöser wird bei

²⁵ Operum, 2, 482: „nempe ideo salute nostrum certa esse, quia praedestinatio in Deo est, Quare eleganter Augustinus, *tutiores* (inquit) *vivimus si totum Deo damus*.“

²⁶ Operum, 2, 482.

²⁷ Operum, 2, 478.

²⁸ Operum, 2, 483: „Scriptura, quum loquitur de praedestinatione, nunquam addit conditionem ullam: sed simpliciter & absolute pronunciat, Deum dilexisse Iacobum, odisse Esauum: Rom.9.13. & praedestinasse nos secundum propositum voluntatis suae, Eph.1.5. Quare non possumus aliter pronunciare, quam praedestinationem esse sine conditione: & qui conditionem addunt, iniuria facere Spiritui sancto, ac peccare illud Dei praeceptum.“

²⁹ Operum, 7, 279: „cum praedestinatio Dei, sine eiusdem sapientia, sine voluntate, sine iustitia, sine misericordia, & sine immutabilitate constare, & sine omnipotentia impleri non potuerit atque possit.“

³⁰ Operum, 7, 279-305.

³¹ S.th.1 q.23. Obwohl die Gnade im Zusammenhang der Prädestinationslehre bei Thomas auch genannt wird, nimmt sie keine herausragende Stellung in seiner Lehre ein.

Zanchius in der Lehre von der Prädestination der Heiligen stärker hervorgehoben.

3.2.3 Die Prädestination der Heiligen

In *De Natura Dei* fängt die Definition der Prädestination der Heiligen mit dem Bibeltext Epheserbrief 1,3 an. Damit weist Zanchius darauf hin, dass der Inhalt der Prädestination der Heiligen mit dem Evangelium fast identisch ist. Der Inhalt des Evangeliums ist die ewige und gnädige Erwählung und die Durchführung der Erwählung durch den Mittler Christus.³² Das evangelische Verständnis der Prädestinationslehre ist oft durch die logische Terminologie „des Ziels und der Mittel“ verdunkelt, aber sein Inhalt ist immer die gnädige Erwählung und der Mittler Christus. An diesem Punkt zeigt sich der Kern der Prädestinationslehre des Zanchius.

3.2.3.1 Gottes Gnade und der offenbare Wille

In der Auslegung von Epheser 1,3 im Werk *De Natura Dei* stellt Zanchius den Willen Gottes in den Vordergrund. Wie in der Definition der Vorsehung und der generellen Prädestination ist die Ursache der Erwählung das Wohlgefallen des Willens Gottes. Außer Gott existiere keine andere Ursache der Erwählung.³³ An diesem Punkt ist zu beachten, dass sich die Betonung des Willens Gottes als der einzige Ursache der Erwählung auf die Darstellung der Heilsgnade Gottes bezieht. Daneben steht die göttliche Erwählungsgnade in Verbindung mit der Ablehnung des menschlichen Verdienstes. Demnach definiert Zanchius in seinem kleinen Werk *De Praedestinatione Sanctorum* die Prädestination der Heiligen folgendermaßen: „Jeder, der zur Erlösung und zum ewigen Leben erwählt wird, wird weder aufgrund eines zukünftigen Verdienstes noch wegen seines zukünftigen Zieles, sondern aus Gnade, aus Barmherzigkeit und nach dem Wohlgefallen Gottes erwählt: was ich glaube und lehre.“³⁴ Damit wird angemerkt, dass das Thema der Erwählungslehre des Zanchius die Gnade Gottes und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen ist.

Hinsichtlich des Verständnisses vom Verdienst des Menschen kann eine Frage nach der Beziehung zwischen Thomas und Zanchius gestellt werden, weil Gründler behauptet, dass die guten Werke des Menschen (*bona opera*) in der Prädestinationsordnung von Zanchius einen legitimen Platz einnehmen. Das Verdienst des Menschen wird, so Gründler, in der Abfolge des Erlösungswerkes nicht nur als ein Ergebnis der Gnade Gottes, sondern auch als eine Ursache des ewigen Lebens aufgefasst. Diese Ansicht von Zanchius ist mit der von Thomas fast identisch.³⁵ Aber im Gegensatz dazu weist Goris darauf hin, dass sich ein Unterschied

³² Operum, 2, 495: „Evangelium enim docet, nos per solum Christum, omni coelestium bonorum genere a Deo Patre ditari: idque gratis, citra merita nostra. Ac proinde salutem nostram aeternam & firmissimam esse... Ac promo quidem loco, fontem omnium beneficiorum ac benedictionum aperit, & inde ostendit flussisse & fluere omnes in nos benedictiones. Fons iste, electio est aeterna & gratuita, facta in Christo Mediatore.“

³³ Operum, 2, 496.

³⁴ Operum, 7, 198; Operum, 7, 311: „Quotquot ad salutem & aeternam vitam electi sunt: eos fuisse non ex future suis meritis, neque propter futuram illorum finem, sea gratis ex misericordia, & secundum beneplacitum Dei electos: credo & doceo.“

³⁵ O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolami Zanchis.*, 117: „Innerhalb dieser Ordnung finden auch die *bona opera* ihren legitimen Platz. Im Hinblick auf Gottes Prädestinationsakt sind die guten Werke nichts anderes als ein Effekt der Prädestination und in keiner Weise deren Ursache. Insofern jedoch ein Effekt der Prädestination *causa instrumentalis* des ihm folgenden ist, ist die Berufung Ursache des Glaubens, der Glaube Ursache der

zwischen Thomas und Zanchius hinsichtlich der *gratia gratum faciens* zeige. Goris behauptet sowohl, dass Zanchius das thomistische Verständnis, in dem das gute Werk des Menschen als „Verdienst“ (*merits*) aufgefasst ist, nicht akzeptiert,³⁶ als auch, dass das thomistische Verständnis des *gratia gratum faciens* – „that is, as a created, supernatural gift, infused in a person by which he becomes worthy of eternal life.“ – von Zanchius abgelehnt wird. Ferner sagt Goris auf: „Also, if this grace were understood as a created gift, but the term Worthy were taken to mean not that we become properly worthy of eternal life, but that God declares that He has deemed us worthy, it might be acceptable, although it would be an improper use of the term Worthy.“³⁷

Die Meinung von Goris ist beachtenswert. Im Werk *De Natura Dei* beabsichtigt Zanchius nicht, dem Verdienst des Menschen in der Abfolge des Erlösungsprozesses einen Platz zuzuerkennen. Nachdem Zanchius sagte, dass „das gute Werk des Menschen als eine Ursache der Prädestination genannt werden kann“, schreibt er weiter, „aber derartige Erwähnungen, die in der Bibel niemals gefunden werden, müssen vermieden werden. Durch die Erwähnungen kann zum Beispiel die Lehre der Frömmigkeit einfach verdorben werden.“³⁸ Das Verständnis Zanchius vom guten Werk des Menschen ist mit dem Reformationsthema verbunden: die Hervorhebung der Gnade Gottes und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen. In *De Natura Dei* stellt Zanchius die verschiedenen biblischen Beweise und die umfangreichen Argumente der orthodoxen Theologen dar, um die unbedingte Erwählungsgnade Gottes und die Unbrauchbarkeit des menschlichen Verdienstes zu beweisen.³⁹ Demzufolge ist anzumerken, dass das Hauptthema der Erwählungslehre von Zanchius aus der reformatorischen Tradition entwickelt wird. Zanchius' reformatorisches Verständnis wird in seiner Auffassung der *electio in Christo* weitergeführt.

In Bezug auf die Unterstreichung des Heilswillens Gottes muss noch ein Punkt betrachtet werden. Zanchius versteht die Prädestination Gottes nicht als ein verborgenes Geheimnis, sondern als ein offenbartes Evangelium. Zanchius, obwohl er die lutherische Unterscheidung in Bezug auf den Willen Gottes, nämlich den verborgenen und den offenbarten Willen, anerkennt, meint, dass es für die Gläubigen ausreicht, den offenbarten Willen Gottes zu kennen.⁴⁰ Zanchius sagt, dass man durch die Prädestinationslehre das Geheimnis Gottes nicht erkennen kann. Ohne das Wort Gottes und das Zeugnis der Väter (*sine verbo Dei & Patrum testimoniis*) kann die Prädestination Gottes nie gelehrt werden.⁴¹ In der Behandlung der

Rechtfertigung, die Rechtfertigung Ursache der Heiligung, die Heiligung Ursache der guten Werke – und folglich die guten Werke Ursache des ewigen Lebens... Wieder finden wir Zanchi auf der Seite Thomas von Aquins, den er gegen den ihm gemachten Vorwurf verteidigt, die menschlichen Verdienste, insofern sie von Gott vorhergesehen sind, als Ursache der Prädestination bezeichnet zu haben.“

³⁶ H. Goris, *Thomism in Zanchi's Doctrine of God*, 135, in RS.

³⁷ H. Goris, *Thomism in Zanchi's Doctrine of God*, 136-137, in RS.

³⁸ *Operum*, 2, 515: „non male, sensu iam explicato, dici possunt bona opera causa esse praedestinationis. Sed vitandae sunt huiusmodi loquutiones, quae nusquam in scripturis reperiuntur, quibus sacile puta pietatis doctrina contaminari potest.“

³⁹ *Operum*, 2, 511-534: „Quaestio 3. An electio sit praevisis meritis nostris: an vero ex solo Dei beneplacito & gratia in Christo.“

⁴⁰ *Operum*, 7, 287.

⁴¹ *Operum*, 7, 251.

Prädestination der Heiligen erwähnt Zanchius in Übereinstimmung mit einem Zitat Luthers ebenfalls, dass die Prädestination ohne das Wort Gottes und Christi nie untersucht werden darf.⁴² Die Prädestination Gottes ist nur hinsichtlich der Verwerfung verborgen, weil die Ursache der Verwerfung Gottes nicht erkannt werden kann.⁴³

3.2.3.2 *Electio in Christo*

In der letzten Zeit wurde, wie im vorigen Kapitel beschrieben, kritisiert, dass die meisten Nachfolger Calvins im 16. und 17. Jahrhundert ihre Erlösungslehre nicht auf der Christologie, sondern auf der Prädestinationslehre gegründet haben. Dieser Kritik folgen auch Gründler und Donnelly. In Bezug auf die Prädestinationslehre von Zanchius weist Gründler zwei Punkte nach. *Erstens* ist Zanchius' Verständnis von der *electio in Christo* ganz thomistisch, da Christus aus der Ursache der Erwählung Gottes ausgeschlossen ist.⁴⁴ Gründler meint, dass die Prädestinationsauffassung des Zanchius wie das Verständnis von Thomas nur vom Willen Gottes ausgeht. Der *zweite* Punkt ist, dass, während Calvin die *ordo salutis* auf Christus gründet, Zanchius, im Gegensatz dazu, die *ordo salutis* nur für Effekte und Mittel der Prädestination hält.⁴⁵ Infolgedessen unterscheidet Gründler Zanchius' Verständnis von der calvinischen *electio in Christo*. Mit dieser Einschätzung Gründlers ist Donnelly einverstanden. Donnelly sagt, dass die Theologie von Zanchius nicht auf der „Christocentric and biblical“ sondern auf der „philosophical“ Theologie steht.⁴⁶ Obwohl diese Kritik Gründlers überzeugend zu sein scheint, darf man diesbezüglich eine andere Meinung nicht ignorieren. Muller zum Beispiel behauptet, dass die Prädestinationslehre von Zanchius auf dem christozentrischen Verständnis gründet.⁴⁷ Vor Muller wurde die Meinung, dass die Theologie von Zanchius auf dem christozentrischen Grund steht, bei N. Shepherd und C.J. Burchill schon vertreten.⁴⁸ Gibt es also die calvinische *electio in Christo* bei Zanchius?

In der Prädestinationslehre nach Zanchius wird Christus in drei Grundüberlegungen beschrieben. Diese drei Überlegungen stellt Zanchius anhand der Auslegung des Bibeltextes Eph. 1,4-5 „Wir sind in Christus erwählt“ dar. *Erstens* verweist Zanchius darauf, dass Christus in der *electio in Christo* als der Gott-Mensch, Mittler und Erlöser verstanden wird. Vor allem stellt Zanchius fest, dass der Vater, der Sohn und der Heilige Geist die gemeinsame Ursache der Prädestination sind.⁴⁹ Dennoch, wenn der Apostel den Ausdruck *in Christo* erwähnt,

⁴² Operum, 7, 190, 290.

⁴³ Operum, 2, 565; Operum, 7, 255, 270-271.

⁴⁴ O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolami Zanchis.*, 116.

⁴⁵ O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolami Zanchis.*, 112-113: „Nachdem er mit dem Begriff Gottes als *causa efficiens* und *causa finalis* eine Basis geschaffen hat, kann Zanchi auf dieser kausalen Grundlage den gesamten *ordo salutis* aufbauen, wobei Berufung, Glaube, Rechtfertigung, Heiligung und gute Werke sowohl Effekte als auch Mittel der Prädestination werden. In direkten Gegensatz dazu baut Calvin den *ordo salutis* nicht auf der Prädestination selber auf, sondern vielmehr auf dem *fundamentum Christi*. Es ist von entscheidender Bedeutung, daß Calvin die Prädestination niemals mit der Gotteslehre verbunden hat.“

⁴⁶ J.P. Donnelly, *Italian Influences on the Development of Calvinists Scholasticism*, 101, in SCJ 7/1 (1976).

⁴⁷ R.A. Muller, *Christ and the decree.*, 110-121.

⁴⁸ N. Shepherd, *Zanchius on saving faith*, 31-47, in *Westminster Theological Journal* 36/1 (1973); C.J. Burchill, *Girolamo Zanchi: Portrait of A Reformed Theologian and His Work*, 1-26, in SCJ 15/2 (1984).

⁴⁹ Operum, 2, 535: „Non enim Pater elegit, ut Pater, sed ut Deus: quandoquidem eligere opus est totius Trinitatis commune. Nullum vero discrimen est inter Patre, qua Deus est: & inter Christum, qua itidem Deus est.“

meint er unter dem Ausdruck *in Christo* weder nur Gott noch nur Mensch, sondern den ewigen Mittler als Gott-Menschen.⁵⁰ Zanchius sagt, dass die Erwählung die erste Gnade ist, damit Gott uns mit Christus verbindet.

Zweitens besagt die *electio in Christo*, dass die Erwählung Christi als Haupt der Erwählung des Menschen den Vorrang vor den Gliedern hat.⁵¹ Zanchius setzt voraus, dass keine zeitliche Reihenfolge in der Bestimmung Gottes existiert, dennoch ist, nach Zanchius, irgendeine Ordnung zwischen der Erwählung Christi und der Erwählung seiner Glieder denkbar. Christus ist als das erste Objekt der Prädestination Gottes zu verstehen, da alle anderen Ergebnisse der Prädestination auf Christus beruhen.⁵² Dabei bedeutet der Ausdruck „alle anderen“ (*reliqua omnia*) nicht nur die zeitliche *ordo salutis*, sondern der Ausdruck bezieht sich auch auf die anderen Gnaden der Erwählung, z.B. die Erwählung der Glieder Christi und die Schenkung der göttlichen Gabe. Entsprechend sagt Zanchius: „In dem wahren Sohn Gottes, der vor allem erwählt wurde, hat Gott der Vater uns für seine Kinder vorhergesehen oder vorhergesehen und in ihm geliebt, erwählt und prädestiniert.“⁵³ Diese Erklärung des Zanchius ist mit der calvinischen *electio in Christo*, dass die Erwählten in der Ewigkeit in Christus geliebt werden, identisch.⁵⁴

Drittens teilt Zanchius mit, dass die *electio in Christo* Christus sowohl als das Haupt der Kirche sieht, als auch den Reichtum und den Schatz der Heilsgnade beinhaltet.⁵⁵ An diesem Punkt setzt Zanchius die *electio in Christo* in Verbindung mit der Ekklesiologie und der *ordo salutis*. Er zeigt auf, „Gott hat uns in Christus als dem Haupt der Kirche geliebt..., als Kinder anerkannt, und er hat uns als gerecht, rein und unbefleckt angesehen jetzt und immerdar.“⁵⁶ Nachdem Gott Christus, der das einzige Haupt der ganzen Kirche ist, vor uns erwählt hat, führt Gott die Erwählung und das Erlösungswerk allein in Christus aus. Ausschließlich in Christus werden die Erwählungsgnade, Berufung und Gerechtigkeit ausgeteilt. Genauer gesagt wird uns der ganze Inhalt der Erlösung Gottes von Christus übertragen.⁵⁷ Damit zeigt sich die Verbindung zwischen der *electio in Christo*, der Gemeinschaft mit Christus und der *ordo salutis*, wie sie auch in der ersten Ausgabe der *Institutio* Calvins zu finden ist. In der ersten Ausgabe der *Institutio* sieht Calvin die Erwählung, die Gemeinschaft in Christus und

⁵⁰ Operum, 2, 535: „Itaque cum ait Apostolus, nos electos fuisse in Christo:... sed ut Deus & homo simul, cum officio Mediatoris aeterno.“

⁵¹ Operum, 2, 535: „Et eum indicat Apostolus, quem ait, nos electos esse in Christo, nos scilicet, ut membra in Christo, tanquam in capite. Docet igitur, Christum prius fuisse electum, & ad officium Mediatoris designatum, ut in eo nos possemus porro eligi.“

⁵² Operum, 2, 535.

⁵³ Operum, 2, 536: „in hoc Christo, vero Dei Filio, primo omnium electo, praescivit, seu praecognovit nos pro filiis suis Deus Pater: eoque & amavit, & elegit & praedestinavit,“

⁵⁴ Operum, 2, 535: „Officium autem hoc fuit, non solum ut per hunc in tempore redimeremur a peccatis & a morte, & ex inimicis reconciliaremur Patri: verum etiam, ut in ipso ante Mundi constitutionem e reliquis hominibus Deo Patri seligeremur, & ad aeternam vitam, eoque ad omnia, quae ad illam requiruntur, praedestinareremur.“

⁵⁵ Operum, 2, 536: „... in quo Christo significari videtur: in Christo, tanquam in capite totius Ecclesiae repositas & firmatas esse omnes Dei Patris benedictiones, coelestesque divitias ac thesaurus: electionem, amorem, iustitiam, vitam, beatitatem.“

⁵⁶ Operum, 2, 536: „Deus enim nos in Christo, ut in capite Ecclesiae, amavit,... pro filiis agnovit, atque ut iustos & mundos & immaculatos inspexit, & semper inspexit.“

⁵⁷ Operum, 2, 508.

die *ordo salutis* in der Ekklesiologie miteinander verbunden.⁵⁸ Auch bei Zanchius' Definition der Prädestination können der Heilswille Gottes, die *electio in Christo* und der *ordo salutis* nicht getrennt werden.

An diesem Punkt geht Zanchius nun einen Schritt weiter. Er sagt, dass die Liebe Gottes vor der Erschaffung der Welt in Christus angefangen hat: Die Erwählung war die erste Gnade, mit der Gott uns in Christus beschenkt hat.⁵⁹ Alle Gnade Gottes, die von der ewigen Liebe Gottes bis zum ewigen Leben währt, ist nach Zanchius „in Christo“ gegeben. Im Mittelpunkt der Liebe Gottes steht Christus. Aus diesem Grund ist Christus sowohl ein Mittel zum Vollzug der Erwählung, als auch der Grund der erwählenden Liebe Gottes.

Somit wird deutlich, dass Gründlers Auffassung von Zanchius' Prädestinationslehre einseitig ist. Es hat den Anschein, als ob Gründer Zanchius' Prädestinationslehre nicht für sich, sondern vom thomistischen Standpunkt aus analysiert hat, da, obwohl Zanchius die Mittel-Ziel-Struktur in der generellen Prädestination gebraucht, er im Bereich der Prädestination der Heiligen Christus als den Hauptinhalt der göttlichen Erwählung betont. In der Prädestination der Heiligen wird Christus nicht bloß als ein Mittel zur Ausführung der Erwählung, sondern als der Mittelpunkt der erwählenden Liebe Gottes verstanden. Gleichzeitig deutet Zanchius die calvinische Auffassung der *electio in Christo* dadurch an, dass er sagt, dass die Liebe Gottes zu den Erwählten mit Christus angefangen hat.

Daneben muss in Bezug auf die *electio in Christo* noch ein Punkt berücksichtigt werden, nämlich die Erwählungsgewissheit. J. Moltmann deutet in seinem Werk *Prädestination und Perseveranz* an, dass die Erwählungsgewissheit ein Schwerpunkt im Straßburger Streit gewesen ist.⁶⁰ Laut Moltmann legt Zanchius zweierlei Methoden dar, mit denen man seiner Erwählung gewiss werden kann: das *a priori* und das *a posteriori* oder das *a causis* und das *ab effectis*. Das *a posteriori* bedeutet, dass man durch Wahrnehmung der Auswirkungen der Erlösung, wie Rechtfertigung und Heiligung, seine Heilsgewissheit erreicht.⁶¹ Diese These ist mit dem *Syllogismus practicus* der reformierten Orthodoxie identisch. Neben der *a posteriori* Methode kennt Zanchius noch eine Methode, nämlich *a priori*. Hier fällt besonders auf, dass Zanchius Christus als ein Zeichen versteht, mit dem die Erwählten ihre Erwählungsgewissheit erreichen können. Zanchius' Auffassung von der Gewissheit *a priori* unterscheidet sich von einer anderen *a priori* Gewissheit, die bei der reformierten Orthodoxie abgelehnt wurde.⁶²

⁵⁸ Siehe K.2,3,2.

⁵⁹ Operum, 2, 535: „Est enim electio primum beneficium, quo nos affecit Deus Pater, sed in Christo.“

⁶⁰ J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchener Verlag 1961, 81-89; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, B.4, 2.Hälfte, 527-528; W. van 't Spijker, *Bucer als Zeuge Zanchis im Straßburger Prädestinationsstreit*, 327, in *Zwinglianer*, 19 (1993): „Der von 1561 bis 1563 in aller Heftigkeit in Straßburg wütende Streit zwischen Marbach und Zanchi brachte einen gewissermaßen bereits seit dem Marburger Religionsgespräch (1529) entfalten «dissensus protestanticus» ans Licht. Zunächst betraf der Dissens das Abendmahlsverständnis. 1561 verschob sich der Akzent ganz besonders auf die Bedeutung der Prädestination.“

⁶¹ Operum, 7, 227; W. van 't Spijker, *Bucer als Zeuge Zanchis im Straßburger Prädestinationsstreit*, 337, in *Zwinglianer*, 19 (1993). In Bezug auf die *a posteriori* Erwählungsgewissheit gab es keinen Unterschied zwischen Zanchius und Johann Marbach (1521-1581) im Straßburger Prädestinationsstreit.

⁶² Seit dem 17. Jahrhundert wurde *a priori* normalerweise verstanden, dass man aus dem *absconditum decretum Dei* seine Heilsgewissheit entnimmt. F. Turretinus, *Institutio Theologiae elencticae* (pars prior), Genevae 1679, 395-396: „*Electio* nostra potest firmari *a posteriori*, respectu sensui nostri in corde, ..., quia per praxim bonorum operum, & sanctificationis stadium, veritas electionis magis ac magis nobis innotescit, & in cordibus nostris

Die *a priori* Gewissheit, so Zanchius, wird von der Wirkursache des göttlichen Erlösungswerkes, d.h. von Christus, verursacht.⁶³ Zugleich stehe die *a priori* Gewissheit durch Christus in Verbindung mit dem Wort Christi. Das Wort Christi ist sein Evangelium, das die ewige Liebe Gottes und das Erlösungswerk Christi offenbart.⁶⁴ Bei Zanchius wird das Evangelium selbst oder Christus als die Ursache des Evangeliums für ein Zeichen der Erwählungsgewissheit gehalten. Fernerhin stellt Zanchius dar, dass die *electio in Christo* bedeutet, dass Gott unser Vater ist. Wenn sie die *electio in Christo* verstehen, können Gläubige die Liebe Gottes als die Liebe des Vaters erkennen.⁶⁵ Zanchius meint, dass Christus ein Abbild des Vaters ist und die Liebe des Vaters sich in der Liebe Christi widerspiegelt.⁶⁶ An diesem Punkt ist auffallend, dass diese Ansicht mit der Auffassung von Calvin vereinbar ist, der Christus als den Spiegel der Erwählung (*electionis speculum*) ansieht. Demzufolge kann man, wenn man Christus und sein Evangelium betrachtet, die Erwählungsgewissheit erlangen. Hier kommt man zum Schluss, dass das calvinische *electionis speculum* und der bezasche *Syllogismus practicus*, der in der reformierten Orthodoxie hervorgehoben wurde, auch bei Zanchius zu finden sind.

Der Mittler Christus wird in der Erwählungslehre nicht als ein Mittel, sondern als der Hauptinhalt der Erwählung und als ein Zeichen der Gnadengabe der Erwählung aufgefasst. Zugleich führt die *electio in Christo* zur Ablehnung des Verdienstes des Menschen. Nicht nur der Heilswille Gottes, sondern auch die *electio in Christo* ist, so Zanchius, dem Verdienst des Menschen entgegengesetzt.⁶⁷ Infolgedessen zeigt sich in Zanchius' Erwählungslehre der reformatorische Gedanke, nämlich die Hervorhebung der Gnade Gottes in Christus und die Ablehnung des menschlichen Verdienstes. Obwohl der aristotelische Intentio-Begriff in der Erwählungslehre des Zanchius gebraucht wird, beruft sich Zanchius auf das augustinische und das reformatorische Verständnis.

3.2.3.3 Die Verwerfung und die soteriologische Ansicht

Zanchius vertritt die doppelte Prädestination. Sinnema ist der Ansicht, dass Zanchius eine Rolle bei der Formulierung der Verwerfungslehre der reformierten Theologie gespielt hat.⁶⁸

confirmatur, Sed non inde sequitur eam debere confirmari a priori, & respect ipsius consilii Dei,...“; Das Verständnis Zanchius' über das *a priori* sieht bei der Arbeit Mullers anders aus. Nach Muller sagt Zanchius nur, „we can know of our election and obtain certainly of predestination only from the effects of the decree... The Christian man infers his election from his consciousness of faith, from his personal perception of justification being worked in him, and from the inner and immediate testimony of the Spirit.“ R.A. Muller, *Christ and the decree.*, 112.

⁶³ Operum, 7, 227: „A priori vocamus, quae est a causis: causa autem sicut electionis, sic etiam salutis nostrae efficiens, est Christus.“

⁶⁴ Operum, 7, 228.

⁶⁵ Operum, 7, 228: „Atqui Deum nobis esse Patrem, nosque eius filios, quid est, nisi Deu nos elegisse in filios in Christo & propter Christum? Sicut ait Paulus Ephes.1. Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum, per Christum, in ipsum.“; W. van 't Spijker, *Bucer als Zeuge Zanchis im Straßburger Prädestinationsstreit*, 339-340, in *Zwinglianer*, 19 (1993).

⁶⁶ Operum, 7, 226: „Christus, qui est imago Patris, & in cuius amore resplendet amor Patris, rem confirmat.“

⁶⁷ Operum, 2, 516: „ita nos ex eo, quod Apostolus ait, nos electos esse in Christo: optime & necessario inferimus: Minime igitur ex operibus nostris, sed gratis propter Christum & in Christo praedestinos fuisse.“

⁶⁸ D.W. Sinnema, *The issue of reprobation at the Synod of Dort.*, 73.

Nachdem Zanchius in *De Natura Dei* die Prädestination der Heiligen behandelt hat, entwickelt er auch die Verwerfungslehre. An diesem Punkt ist zu beachten, dass Zanchius die Lehre der Verwerfung nicht als das logische Ergebnis der Erwählungslehre darstellt. Zanchius sagt, dass die Verwerfung mit dem menschlichen Verstand in Konflikt steht. Demgemäß ist die Verwerfungslehre nicht vom menschlichen Verstand, sondern aus der Bibel abgeleitet.⁶⁹ Zanchius lehnt sich zur Erklärung und Verteidigung der Verwerfungslehre an drei autoritative Theologen an, nämlich an Augustinus, Luther und Bucer.⁷⁰ Damit behauptet er, dass die Verwerfungslehre auf der biblischen und der reformatorischen Tradition basiert.

Zanchius verweist darauf, dass drei Faktoren in der Verwerfungslehre berücksichtigt werden müssten. *Erstens* die Verweigerung der Gnade der *electio in Christo*. *Zweitens* die Verordnung der übergangenen Menschen zum unehrenhaften Ende. *Drittens* die Verordnung und die Bestimmung zum ewigen Tod.⁷¹ Was ist dann die Ursache der Verwerfung Gottes? Zur Beantwortung dieser Frage bemüht sich Zanchius am Anfang der Entwicklung der Verwerfungslehre darum, zwei grundlegende Sätze festzuhalten.

Erstens ist die Ursache der Verwerfung das Wohlgefallen Gottes. Nach Zanchius ist der Wille Gottes die alleinige Ursache der Verwerfung. Somit ist die Sünde des Menschen nicht als Ursache der Verwerfung anzusehen, sondern die Ursache der Verurteilung.⁷² Mit dem Beispiel von Esau und Jacob im Römerbrief 9 legt Zanchius dar, dass der Wille Gottes von der vorhergesehenen guten oder böse Tat des Menschen nicht abhängig ist.⁷³ An diesem Punkt stellt sich ein Problem dar: Wenn Gott einen Menschen ohne Berücksichtigung der Sünde verworfen hätte, wäre Gott ungerecht. Gegen diesen Einwand stellt Zanchius die Attribute Gottes, d.h. die Gerechtigkeit und die Weisheit, und er erklärt damit, dass obwohl Gott die Menschen ohne die vorhergesehene Sünde verworfen hat, Gott gerecht ist.⁷⁴ In der Entwicklung der Verwerfungslehre betont Zanchius die Gerechtigkeit und die Weisheit Gottes mehr als seine Souveränität. Hierin offenbart sich kein nominalistisches oder philosophisches Gottesbild. In seiner Verwerfungslehre kommt nicht die Absolutheit der Souveränität Gottes, sondern seine Gerechtigkeit und Weisheit zum Tragen.

Zweitens ist das wichtigste Ziel der göttlichen Verwerfung die Herrlichkeit Gottes und das Heil der Erwählten. Zanchius kommt aufgrund des Bibeltextes Sprüche 16,4 zu dem Schluss, dass, wenn Gott alles zu bestimmten Ziel, sogar den Gottlosen für den bösen Tag geschaffen hat, Gott alles von Ewigkeit angeordnet und auch alle Verworfenen zum ewigen Tod bestimmt

⁶⁹ Operum, 2, 546: „Si quid est in doctrina de praedestinatione, quo homines offendantur, est ea pars, quam Scripturae de Reprobatione, seu de reprobis tradunt: idque propterea, quod cum humana prudential maxime pugnat.“

⁷⁰ Operum, 7, 317-324; W. van 't Spijker, *Bucer als Zeuge Zanchis im Straßburger Prädestinationsstreit*, 342, in *Zwinglianer*, 19 (1993). Hier weist Van 't Spijker auf einen großen Einfluss Bucers auf Zanchius hin.

⁷¹ Operum, 7, 547: „Primum, rejectionem ab ea gratia ad quae nos sumus electi:... Sed praeter hanc rejectionem aliud etiam accedit, nempe rectorum ad usus non honestos deputatio:... Tertium, quod reprobationis voce significatur, est ordination ac destination ad aeternam mortem.“

⁷² Operum, 2, 545.

⁷³ Operum, 2, 548.

⁷⁴ Operum, 2, 560: „Tum quia absolutum in illum habet ius: tum quia facit & vult, illud summa cum sapientia facit ac vult: tum denique quia quos reprobat illis nihil detrahit, ac proinde iis nullam facit iniuriam.“

hat.⁷⁵ Die Herrlichkeit Gottes ist das höchste Ziel der Verwerfung.

Daneben erwähnt Zanchius interessanterweise, dass die Verwerfung eine Rolle bei der Erlösung der Erwählten spielt.⁷⁶ Er verweist darauf, dass die Erwählten durch die Verwerfungslehre die Sünde vermeiden, da sie in der Verwerfungslehre den Hass Gottes auf die Sünde erkennen. Gleichzeitig wird die Liebe der Erwählten zu Gott durch die Verwerfungslehre vergrößert, weil die Liebe Gottes durch die Verwerfungslehre noch mehr hervorgehoben wird.⁷⁷ Die Verwerfungslehre wird als vor dem Hintergrund ihres praktischen Nutzens für die Erlösung der Erwählten entwickelt.

An diesem Punkt zeigt sich, dass die Verwerfungslehre von der Erwählungslehre nicht isoliert werden kann, sondern in Verbindung mit der Erwählungslehre steht. Obwohl Zanchius die doppelte Prädestination entwickelt, werden beide Lehren, d.h. Erwählungslehre und Verwerfungslehre, nicht parallel und logisch verknüpft dargestellt. Die Verwerfungslehre ist nicht das logische Gegenüber der Erwählungslehre, sondern eine Hilfe zum Heil der Erwählten. Obwohl die Erwählungs- und die Verwerfungslehre nebeneinander dargestellt sind, unterstützt die Verwerfungslehre hinsichtlich ihres Inhaltes und ihrer Absicht die Erwählungslehre. Beide Lehren zielen auf die Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes. Aus diesem Grund wird die soteriologische Absicht der Prädestinationslehre dargestellt.

3.2.4 Supralapsarisch oder Infralapsarisch?

Es ist noch umstritten, ob Zanchius ein Supralapsarier oder ein Infralapsarier ist.⁷⁸ In diesem Kapitel soll der Frage nachgegangen werden, ob seine Prädestinationslehre sowohl auf dem infra- als auch auf dem supralapsarischen Verständnis beruht.

Es ist nicht zu übersehen, dass Zanchius in seiner Schrift zur Reihenfolge des Werkes Gottes *erstens* „nach der Reihenfolge der Ausführung“ (*prout sunt in exsecutione*) und *zweitens* „nach der Reihenfolge der Absicht“ (*prout sunt in intentione*) untersucht. „Nach der Reihenfolge der Ausführung“ kommen zuerst die Weltschöpfung und der Sündenfall des Menschen. Danach kommt die Austeilung der Gnade Gottes. „Nach der Reihenfolge der Absicht“ wird aber das Ziel des Menschen, nämlich die Bestimmung zum ewigen Leben oder zum ewigen Tod, zuerst berücksichtigt, danach kommen die Weltschöpfung und die Zulassung des Sündenfalls.⁷⁹ Während die erste Ansicht infralapsarisch ist, ist die zweite

⁷⁵ Operum, 2, 556: „Si propter semetipsum omnia creavit, etiam impium ad diem malum: ergo etiam propter semetipsum omnia ab aeterno praeordinavit, & omnes quoque reprobos aeternae morti destinavit.“

⁷⁶ Operum, 2, 557: „Primum ac principem finem, sicut electionis nostrae, sic etiam reprobationis impiorum, fuisse & esse Dei gloriam. Alter reprobationis finis, est electorum salus.“

⁷⁷ Operum, 2, 557.

⁷⁸ H. Bavinck und R.A. Muller verstehen Zanchi als einen Infralapsarier, im Gegensatz dazu halten O. Ritschl und K. Dijk ihn für einen Supralapsarier. R.A. Muller, *Christ and the decree.*, 111-113; H.Goris, *Thomism in Zanchi's Doctrine of God*, 139, in RS; O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus B.3.*, 285.

⁷⁹ Operum, 7, 190: „Differentia inter utramque est, quod illa prior est iuxta ordinem effectuum, prout sunt in exsecutione. Primo enim Deus creat, permittit ut in peccatum ruant: deinde donat gratia: postremo vitam aeternam. Haec cetero posterior est iuxta ordinem effectuum, prout sunt in intentione. Etsi enim in Deo non sit neque prius, neque posterius: res tamen, quas decrevit, habent naturaliter suum prius & posterius: ita ut dicere possimus, Deum prius destinasse homines ad suos fines, quosdam ad vitam, quosdam ad mortem: Deinde ea statuere, quae ad hos fines consequendos faciunt: qualia sunt post permissionem peccati, gratia in electis, & execratio atque obduratio in reprobis.“

Ansicht supralapsarisch. Zanchius denkt, dass die Prädestination Gottes mit diesen zwei Ansichten entwickelt werden kann. Aus diesem Grund kann man beide Ansichten – das supralapsarische und das infralapsarische Verständnis – in seinem Werk erkennen.⁸⁰

In Bezug auf das supralapsarische Verständnis des Zanchius werden die folgenden Charakteristika geschildert:

Erstens das bekannte Axiom des Supralapsarismus: „Was in der Ausführung als Letztes kommt, kommt als Erstes in der Absicht“, das bei der Vorsehungs- und der allgemeinen Prädestinationslehre des Zanchius oft gebraucht wird.⁸¹ Das Ziel des Menschen wurde, nach dem Vorsehungsverständnis des Zanchius, im Vorhaben Gottes zuerst beschlossen, bevor die Erschaffung des Menschen und der Sündenfall im Ratschluss Gottes berücksichtigt wurden. Demgemäß offenbart seine Prädestinationslehre ihren supralapsarischen Charakter durch die teleologische Denkweise.

Zweitens wird die Mittel-Ziel-Struktur in der generellen Prädestination betont.⁸² Nach dieser Struktur wird der Wille Gottes als die einzige Ursache der Prädestination hervorgehoben und Christus wird als ein Mittel zum Zweck dargelegt.⁸³ Darin ist die christologische Stellung in zweierlei Hinsicht enthalten. *Einerseits* wird Christus als die zweite Person der Dreieinigkeit aufgefasst, was besagt, dass die Prädestination von der Dreieinigkeit Gottes durchgeführt wurde.⁸⁴ *Andererseits* steht Christus als Mittel der Prädestination in Verbindung zur Soteriologie. Der Ausdruck beinhaltet, dass die Erwählung Gottes durch das Erlösungswerk Christi erfüllt wird.⁸⁵ Im Bereich der allgemeinen Prädestination ist die calvinische *electio in Christo* und das infralapsarische christologische Verständnis kaum erkennbar.

Drittens wird die supralapsarische Denkweise bei der Auslegung des Römerbriefes Kapitel 9 dargestellt. Bei der Entwicklung der Verwerfungslehre weist Zanchius nach, dass die vorausgesehene Sünde oder der Unglaube der Gottlosen keine Ursache der Verwerfung sind, wie auch der vorausgesehene Glaube oder die Güte der Gläubigen keine Ursache der Erwählung sind.⁸⁶ Durchgehend behauptet Zanchius aufgrund von Römer 9, dass, wenn Gott einen Teil der Menschheit verworfen und „zu einem Gefäß zu Unehren“ gemacht hat, die

⁸⁰ Operum, 7, 187-188.

⁸¹ Operum, 2, 481: „Est autem regula certissima: Quod ultimum est in executione, illud primum esse in intentione, hoc est, in animi proposito.“; Operum, 7, 190: „Primum enim in intentione seu in consilio, semper ultimum est in executione.“

⁸² Operum, 2, 479: „... Deum scilicet decrevisse hunc sua vi & gratia ad illam transmitti. Ac certum est, praedestinationem esse non solum de fine, sed etiam de mediis ad finem. Proinde nomine praedestinationis, significatur & decretum aliquem servandi: & decretum, eundem ad salutem per talia media deducendi.“

⁸³ Operum, 7, 189: „In Christo. Ephes.1. Deus enim Pater neminem decrevit servare nisi per Christum, & omnia bona communicare tantum per Christum. Propterea sicut vocation, & iustificatio, & glorification fit per Christum.“

⁸⁴ Operum, 2, 517: „At supra dixit, in Christo nos esse electos:... Primum hac particular, in sese, non excluditur Christus, qua Filius Dei, & Deus est, sicut neq; Spiritus S. nam unus cum Patre Deus, eoq; simul nos elegerunt. Quomodo etiam D.Iesus ait se scire, quos elegerit.“

⁸⁵ Operum, 7, 189: „Propterea sicut vocatio, & iustificatio, & glorificatio fit per Christum: sic etiam praedestinatio in Christo facta fuit.“

⁸⁶ Operum, 2, 546: „Ut praevisa Sanctorum fides, ac opera bona, causa non fuerunt electionis eorum: Sic praevisa impiorum infidelitas, aut alia peccata, minime fuerunt causa, cur a Deo fuerint reprobat.“

Sünde der Verworfenen von Gott nicht berücksichtigt worden ist.⁸⁷ Zanchius weist darauf hin, dass, obwohl Gott ohne Berücksichtigung der vorhergesehenen Sünde Menschen verworfen hat, er gerecht ist, weil die Gerechtigkeit und die Weisheit die Attribute Gottes sind.⁸⁸

Kann man dann Zanchius als Supralapsarier bezeichnen? Nein, weil, wie oben dargelegt, die infralapsarische Denkweise auch oft anklingt. Zanchius definiert die Prädestination Gottes folgendermaßen: „Gott hat in der ewigen Bestimmung festgelegt, dass, erstens, Gott alle Menschen erschafft, zweitens, er sie in der Sünde fallen lässt,... und letztens, er einigen von der Menschheit durch Christus befreit und ihnen das ewigen Leben gibt...“⁸⁹ Dieses infralapsarische Verständnis zeigt sich auch in der Auslegung des Epheserbriefes. Zanchius sagt, dass die Sünde und die Verfluchung der ganzen Menschheit vorausgesetzt werden, wenn Epheser 1,4 über Segen und Heil spricht.⁹⁰

Ferner darf man nicht vergessen, wie oben hinsichtlich der *electio in Christo* erklärt wurde, dass Zanchius' Auffassung von der *electio in Christo* in der Erwählungslehre ganz calvinisch und infralapsarisch ist, weil Christus eine Grundlage der erwählenden Liebe Gottes ist. Nach Zanchius wird die göttliche Erwählung nicht ohne Christus oder außerhalb von Christus vollgezogen. In der Entwicklung der Erwählungs- und der Verwerfungslehre sowie in der biblischen Exegese ist Zanchius' Position mehr infralapsarisch als supralapsarisch.

Wenn wir das Vorkommen der supra- und der infralapsarischen Ansicht in der Prädestinationslehre Zanchius' berücksichtigen, kann man folgendes festhalten: Während die supralapsarische Denkweise bei der Vorsehungslehre und der generellen Prädestinationslehre auftaucht, wird das infralapsarische Verständnis bei der Prädestination der Heiligen und bei der Verwerfungslehre in den Vordergrund gestellt. Ob Zanchius ein Infralapsarier oder ein Supralapsarier ist, ist nicht klar zu beantworten, da beide Ansichten bei Zanchius zusammen vorkommen. Dadurch, dass Zanchius beide Denkweisen, nämlich „nach der Reihenfolge der Ausführung“ (infralapsarisch) und „nach der Reihenfolge der Absicht“ (supralapsarisch), anerkennt, gibt Zanchius beiden Auffassungen Raum in seiner Prädestinationslehre. Das supralapsarische Verständnis von Zanchius, insbesondere sein Axiom *primum in intentione & ultimum in executione*, taucht bei Supralapsariern im 17. Jahrhundert allgemein auf.

Wenn wir bedenken, dass Calvin eine Sache von zwei Gesichtspunkten her, nämlich der fernen und der nahen Ursache, betrachtet, damit er in seiner Prädestinationslehre nicht nur die supralapsarische sondern auch die infralapsarische Tendenz aufzeigen kann, so läßt sich sagen, dass Ähnlichkeiten zwischen Calvin und Zanchius bestehen. Ein entscheidender Unterschied zwischen Calvin und Zanchius existiert jedoch, da keine Reihenfolge bezüglich der Bestimmung Gottes in der Prädestinationslehre Calvins beschrieben ist. Zanchius stimmt eher mit Beza überein, wenn man bedenkt, dass das Axiom des supralapsarischen Verständnisses

⁸⁷ Operum, 2, 552: „(Apostolus) docet, quod multos reprobet Deus & faciat vasa ad dedecus, non ideo tamen posse illum reprehendi ullius iniquitatis.“

⁸⁸ Operum, 2, 550, 552.

⁸⁹ Operum, 2, 485: „... Deum ab aeterno firmo decreto constituisse, primum qui se creare omnes homines: deinde eos in peccatum labi & propter peccatum morti aeternae obnoxios fieri, permittere: postremo aliquos inde per Christum,... liberare, & aeterna vita donare.“

⁹⁰ Operum, 6, 11-12.

Primus in intentione & ultimum in executione bei Zanchius und Beza vorkommt. Andererseits: Während Beza das Vorherwissen Gottes seinem Willen unterordnet, wird das Vorherwissen Gottes bei Zanchius mit dem Willen Gottes verknüpft. Zwischen der Prädestinationslehre des Zanchius und der Lehre der Genfer Theologen bestehen zugleich Ähnlichkeiten und Unterschiede. Die Unterschiede sind indes nicht groß.⁹¹

3.2.5 Prädestinationslehre als der Gegenstand des Evangeliums

Am Ende der Prädestinationslehre in *De natura Dei* erläutert Zanchius den Grund, warum die Lehre gepredigt werden muss. Zanchius nennt drei Gründe. Diese können nochmal in zwei Bereiche unterteilt werden.

Erstens weist Zanchius darauf hin, dass die Prädestinationslehre ein Teil des Evangeliums ist und gleichzeitig auf der Grundlage des Evangeliums steht. Nach ihm ist die Prädestinationslehre mit dem Evangelium fast identisch, weil die Prädestinationslehre lehrt, dass Gott, der uns von Ewigkeit geliebt hat, uns nach dem Wohlgefallen seines Willens durch Christus zum ewigen Leben erwählt hat und die Erwählung nicht nur auf das ewige Leben zielt, sondern auch auf den Glauben, die Heiligung und die guten Werke, was der Inhalt des Evangeliums ist.⁹² Daneben weckt die Prädestinationslehre bei den Gläubigen höchste Dankbarkeit gegenüber Gott. Die Prädestinationslehre – als das Evangelium – darf nicht teilweise, sondern muss ganz und unvermindert (*quidem totum atque integrum, non autem ex parte*) gelehrt werden. Aus diesem Grund ist die Lehre der Gegenstand des Evangeliums.⁹³

Zweitens stellt Zanchius fest, dass die Prädestinationslehre auf der Bibel beruhe. Nach ihm wurde die Prädestinationslehre nicht nur von Christus, sondern auch von den Aposteln gepredigt. Sowohl die Erwählung als auch die Verwerfung werden in der Bibel erwähnt. Somit ist der Nutzen der beiden Lehren unzweifelhaft. Beide Lehren sind göttliche Lehren.⁹⁴ In der Definition von Zanchius werden die biblische und die praktische Seite seiner Prädestinationslehre deutlich.

Im Hinblick auf die mittelalterlich-scholastische Grundlage der Prädestinationslehre des Zanchius ist es *einerseits* unvermeidlich, dass der aristotelische Einfluss bei seiner Prädestinationslehre vorhanden ist. So taucht z.B. die Mittel-Ziel-Struktur bei Zanchius ebenfalls auf. Dadurch wird die teleologische Denkweise in seiner Prädestinationslehre unterstrichen.

Die Prädestinationsauffassung des Zanchius beruht *andererseits* dennoch nicht auf dem aristotelisch-allursächlichen Gottesbild. Die Prädestinationslehre steht nicht nur in der

⁹¹ Auch wenn der Unterschied gering ist: Ihn zu verstehen hilft ungemein, die Beziehung zwischen der reformierten Orthodoxie im 16. und 17. Jahrhundert zu verstehen. Später wird der Unterschied bei der Erörterung des theologischen Einflusses der Vorgänger des Zanchius nochmal dargestellt.

⁹² Operum, 2, 578: „Atqui praecipua pars & fundamentum Evangelii, est doctrina de praedestinatione: qua docemur, Deum ab aeterno nos ita amasse, ut ad aeternam vitam in Christo, pro beneplacito voluntatis suae elegerit: nec solum ad aeternam vitam, sed etiam ad fidem, ad sanctitatem, ad bona opera: ut simus scilicet fideles in Christum, ut simus sancti, & in bonis operibus ambulemus.“

⁹³ Operum, 2, 578-579: „Nulla enim magis asseritur gratia Dei, quae est substantia Evangelii, quam doctrina de gratuita & incommutabili praedestinatione.“

⁹⁴ Operum, 2, 579.

Verbindung mit dem Heilswillen Gottes, sondern diese hat auch das Evangelium, nämlich Christus, sein Erlösungswerk, die *ordo salutis* und die Dankbarkeit, zum Inhalt.⁹⁵ Aus dieser Perspektive ist die folgende Einschätzung Mullers – wahrscheinlich seine Kritik an der Deutung Gründlers, dass sich das Verständnis Zanchius´ auf der thomistischen Gotteslehre gründe – beachtenswert: „Whereas in the Thomist system grace came from God, as first mover, through the sacramental instruments, with no great stress on faith in Christ as the ground of justification, here the effective work of the decree is focused on Christ as author, mediator, and object of faith.“⁹⁶ Gründler übersieht den christologischen und den soteriologischen Hintergrund der Prädestinationslehre des Zanchius. Er schränkt die Lehre auf die Gotteslehre ein.⁹⁷ Aber der gnädige Wille Gottes ist, nach Zanchius, nicht von Christus zu trennen. Aus diesem Grund wird die Prädestinationslehre nach Zanchius´ Auffassung für ein Bestandteil des Evangeliums gehalten. Obwohl die aristotelische Gotteserklärung, so Gründler, bei Zanchius entwickelt wird, verändert sie nicht Zanchius´ Verständnis vom christologischen Heilswillen Gottes.

In Zanchius´ Werk wird gemäß der Auffassung von Augustinus geschildert, dass die Prädestination nichts anderes als die Vorbereitung der Heilsgnade ist.⁹⁸ In der Definition der Prädestination wird Gott als die Ursache der Heilsgnade hervorgehoben. Die Vorbereitung der Gnade Gottes ist mit dem Inhalt der Heilsgnade, nämlich Christus, verbunden und auf Christus entwickelt sich die *ordo salutis*. Die Vorbereitung der göttlichen Heilsgnade geschieht bedingungslos, was nicht auf dem aristotelisch-allursächlichen Gottesbild, sondern auf der Grundlage des augustinisch-reformatorischen Streits verstanden werden muss. Die Prädestination, d.h. die Vorbereitung der göttlichen Heilsgnade, beruht weder auf den vorhergesehenen Verdiensten noch auf den Werken des Menschen.⁹⁹ Aufgrund dieser Ansicht bezeichnet Zanchius die Prädestinationslehre als den Gegenstand des Evangeliums. Durch die Lehre wird der gnädige Wille Gottes und das Verdienst Christi hervorgehoben¹⁰⁰ Das Prädestinationsverständnis von Zanchius ist demgemäß sowohl mit der Gotteslehre als auch mit der Christologie unmittelbar verknüpft. Christus wird als Mittelpunkt der Prädestinationslehre dargestellt, was durch die *electio in Christo* gezeigt wird.

⁹⁵ Operum, 2, 484: „Quid est autem praedicatio Evangelii, nisi patefactio illius aeternae voluntatis divinae? Quid vero illa voluntas alius, quam praedestinatio? Deum igitur nos praedestinasse ad vitam, nihil aliud est, quam Deum ab aeterno constituisse, & in suo intellectu ac voluntate destinasse, nobis vitam aeternam donare, si credamus in Filium suum Iesum Christum.“

⁹⁶ R.A. Muller, *Christ and the decree.*, 123.

⁹⁷ Aber andererseits sieht es so aus, dass die Betonung Mullers der Christologie in der Erwählung mit einer Schwächung des reformatorischen Gottesbildes gebunden wäre, nämlich der gnädige Wille Gottes als des Erlösers, da der gnädige Wille Gottes der Prädestinationslehre Zanchius´ in seiner Arbeit ausdrücklich gezeigt wäre. R.A. Muller, *Christ and the decree.*, 110-125. Obwohl der Inhalt der Prädestination Christus und sein Erlösungswerk ist, wird die Prädestination immer mit dem biblisch-gnädigen Gotteswillen anfangen.

⁹⁸ Operum, 2, 482; Operum, 2, 489.

⁹⁹ Operum, 2, 484.

¹⁰⁰ Operum, 7, 198: „Conclusio igitur esto, Praedestinationem sanctorum totam esse gratuitam: sanctosque ad vitam aeternam, ad gratiam, & omnia Dei dona praedestinos fuisse gratis: hoc est, citra ulla sua merita, vel praeterita, hoc est, quae praecesserint in coelo cuiusque hominis natiuitatem, ut finxit Origenes: vel quae future errant in hac vita: & citra praevium bonum usum liberi arbitrii, & citra omnem in nobis causam: praeter voluntatem Dei, & meritum Christi.“

Die Auffassung des Zanchius ähnelt der calvinischen *electio in Christo*.¹⁰¹

Einerseits wird Christus als die Ursache der Erwählung verstanden, *andererseits* werden Christus und sein Wort zum Grund der Erwählungsgewissheit, entsprechend des calvinischen *speculum electionis*. Alle Gnade der Erwählung Gottes kommt aus Christus, weshalb die Erwählung Christi als das Haupt der Erwählten in den Vordergrund der Erwählungslehre gestellt wird. Fernerhin wird sogar die Verwerfungslehre zur Verdeutlichung der Erwählungsgnade Gottes entwickelt. Im Mittelpunkt der Erwählungs- und der Verwerfungslehre steht Christus. Aus diesem Grund ist die Prädestinationslehre, nach Zanchius, die Offenbarung des Evangeliums, das auf Christus weist.

Damit stellt sich die Frage: Ist die These „die Prädestinationslehre ist der Gegenstand des Evangeliums“ eigentlich nur bei Zanchius zu finden oder kann man diese auch bei anderen Theologen lesen? Man stößt tatsächlich auf einen ähnlichen Ausdruck bei Melanchthon. Natürlich steht es außer Frage, dass die Prädestinationslehre bei vielen Reformatoren im 16. Jh. mit dem soteriologischen Verständnis verknüpft ist, so bei Bullinger, Calvin und auch Beza.¹⁰² Aber die Erwählung der unmittelbaren Beziehung zwischen der Prädestination und dem Evangelium lässt sich bei Melanchthon finden. In den *Loci Communes Theologicae* (1559) sagt Melanchthon, „die Erwählung ist weder aus der Vernunft noch aus dem Gesetz zu beurteilen, sondern aus dem Evangelium.“¹⁰³ Melanchthon ist der Ansicht, dass die Prädestinationslehre auf dem Evangelium beruht.¹⁰⁴ Somit nimmt Christus einen zentralen Platz ein: sowohl beim Evangelium, als auch bei der Prädestination. Das Verständnis, dass die Prädestinationslehre auf dem Evangelium basiere, wird besonders bei der Verwerfungslehre deutlich, da die Ursache der Verwerfung, nach Melanchthon, die Sünde ist, besonders die Sünde, das Evangelium abzulehnen.¹⁰⁵ Das Prädestinationsverständnis Melanchthons unterscheidet sich nicht nur von den Genfer Theologen, sondern auch mehr oder weniger von Zanchius. Aber Zanchius unterstreicht durch die Terminologie von Melanchthon das soteriologische Verständnis der Prädestinationslehre. Bei der Prädestinationslehre des Zanchius treten das calvinische Verständnis und die Melanchthonsche Terminologie zusammen auf.

¹⁰¹ W. van 't Spijker, *Bucer als Zeuge Zanchis im Straßburger Prädestinationsstreit*, 335, in *Zwinglianer*, 19 (1993): „Letztgenanntes betrachtete Zanchi als eine Ehre, wie aus einem Brief an Beza (5. Febr. 1562) hervorgeht: «... es ist bei den Euren in confesso, daß ich nicht anders als Calvin und die Genfer Kirche über die Prädestination und die perseverantia sanctorum lehre. Ja, dieser Mann (Marbach) schämte sich nicht, im Kapital zu sagen, ich hätte alle meine Ketzereien aus den Büchern von Calvin und Beza aufgesorgen...»“

¹⁰² P. Walser, *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre*, Zürich 1957; Bei Beza ist die Prädestinationslehre auch soteriologisch, aber aufgrund des Verständnisses *decretum-exsecutio* ist die Erwählungslehre mit dem Evangelium nicht unmittelbar verbunden. Siehe K.2,4,2.

¹⁰³ Loci (1559), de Praedestinatione: „Nec ex ratione nec ex Lege iudicandum est de electione, sed ex Evangelio.“

¹⁰⁴ Loci (1559), de Praedestinatione: „Ut igitur cum de iustificatione loquimur, ab Evangelio seu agnitione vocis Evangelii ordimur: sic de electione dicturi, complectamur vocem Evangelii.“

¹⁰⁵ Loci (1559), de Praedestinatione: „Causam igitur reprobationis certum est hanc esse, videlicet peccatum in hominibus, qui prorsus non audiunt nec accipiunt Evangelium, aut qui abiiciunt fidem, antequam hinc discedunt.“

3.3 Ursinus' Prädestinations- und Bündnislehre

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Ursinus und der Heidelberger Katechismus auf die reformierte Orthodoxie im 16. und 17. Jahrhundert einen großen Einfluss ausgeübt haben. In Neustadt hatte Gomarus die Gelegenheit, unter Ursinus zu studieren. Nach Itterzon hat Gomarus von Ursinus die Logik des Aristoteles und den Heidelberger Katechismus „met groote zorg“ gelernt.¹⁰⁶ Hier soll nicht nur die Prädestinationslehre des Ursinus, sondern auch seine Bündnislehre untersucht werden. Denn die Merkmale des theologischen Kontextes des Gomarus können durch die Untersuchung der Bündnislehre des Ursinus deutlicher werden.

3.3.1 Die Prädestinationslehre in der Ekklesiologie

Im Heidelberger Katechismus befasst sich Ursinus mit der Prädestinationslehre bei der Definition der Kirche in der Frage 54. Darin wird die allgemeine Kirche folgendermaßen beschrieben: „Dass der Sohn Gottes (Joh 10,11) aus dem ganzen Menschengeschlecht (1.Mose 26,4) eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben (Röm 8,29.30; Eph 1,10-13) durch seinen Geist und Wort (Jes 59,21; Röm 1,16; 10,14-17; Eph 5,26) in Einigkeit des wahren Glaubens (Apg 2,46; Eph 4,3-6) von Anbeginn der Welt bis ans Ende (Ps 71,18; 1.Kor 11,26) versammelt, schützt und erhält (Mt 16,18; Joh 10,28-30; 1.Kor 1,8-9) und dass ich ein lebendiges Glied dieser Gemeinde bin (1.Joh 3,1) und ewig bleiben werde (1.Joh 2,27).“ In der Erklärung zum Heidelberger Katechismus *Explicationum Catechetiarum*¹⁰⁷ trennt Ursinus die Frage 54 in zwei Teile auf, nämlich die Ekklesiologie und die Prädestinationslehre, und entwickelt jeden Teil einzeln. Am Anfang der Ekklesiologie legt Ursinus die Kirche als die Versammlung der Gläubigen fest, die in der Ewigkeit zum ewigen Leben von Gott erwählt wurden.¹⁰⁸ Die Verbindung von Ekklesiologie und Erwählungslehre findet sich nochmal am Ende der Ekklesiologie. Dadurch, dass Ursinus am Ende der Ekklesiologie eine calvinische Frage aufwirft,¹⁰⁹ fängt er an, die Prädestinationslehre zu entwickeln: „Woher kommt der Unterschied zwischen der Kirche und der übrigen Menschheit?“¹¹⁰ Im Heidelberger Katechismus hat die Prädestinationslehre mit dem ekklesiologischen Verständnis angefangen und sie ist mit der Lehre verknüpft.¹¹¹

Diese Verbindung zwischen der Prädestinationslehre und der Ekklesiologie ist sowohl beim Heidelberger Katechismus als auch in seinen anderen Katechismen, d.h. *Summa Theologiae* (oder *Catechesis Major*: 1562) und *Catechesis Minor* (1562), dargestellt. Allerdings ist die Stellung der Prädestinationslehre je nach Katechismus verschieden. Während die Prädestinationslehre beim *Catechesis Minor*, wie beim *Explicationum Catechetiarum*, in der

¹⁰⁶ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 25.

¹⁰⁷ Z. Ursinus, *Explicationum Catechetiarum, quae tractationem locorum theologicorum kat'epitomen complectuntur*, Cantebrigiae 1587.

¹⁰⁸ EC, 528: „*Ecclesia Dei est coetus hominum, ab aeterno electus a Deo ad vita aeternam*,...“

¹⁰⁹ Inst., III, 21, 1: „*Iam vero quod non apud omnes peraeque homines foedus vitae praedicatur, et apud eos quibus praedicatur, non eundem locum vel aequaliter vel perpetuo reperit, in ea diversitate mirabilis divini iudicii altitudo se proert*.“

¹¹⁰ EC, 534: „*Unde sit descremen Ecclesiae a reliquo genere humano*.“

¹¹¹ EC, 535: „*Locus hic de praedestinatione, seu de electione & reprobatione, oritur ex loco de Ecclesia & cum illo conjungitur*.“

Ekklesiologie abgehandelt wird, steht sie bei der *Summa Theologiae* zwischen der Auslegung des Gesetzes Gottes und der Soteriologie. Dennoch fängt die Ekklesiologie in beiden Katechismen unter Bezugnahme auf die Erwählung Gottes an.¹¹²

Diesbezüglich fallen zwei Punkte auf. *Erstens* wird die Prädestinationslehre als die praktische Lehre der Kirche beschrieben. Im *Explicationum Catechetarum* unterteilt Ursinus die Ergebnisse der Erwählung folgendermaßen: „1. Die Gründung und die Sammlung der Kirche. 2. Das Kommen und die Gabe des Mittlers Christus und sein Opfer. 3. Die wirksame Berufung zur Erkenntnis, die Bekehrung der Erwählten durch den Heiligen Geist und das Wort. 4. Der Glaube, die Rechtfertigung und die Wiedergeburt. 5. Die guten Werke. 6. Das Ausharren bis zum Ende. 7. Die Auferweckung zur Herrlichkeit. 8. Die Verherrlichung und das ewige Leben.“¹¹³ Ursinus beschreibt das erste Ergebnis der Erwählung Gottes als die Gründung der Kirche (*creatio & collectio Ecclesiae*).¹¹⁴ Die Erwählung wird nach Ursinus für die Grundlage der Begründung der Kirche gehalten, was unbezweifelbar calvinisch ist. Es ist an diesem Punkt interessant, dass Ursinus nicht sagt, dass die Kirche aus den Erwählten Gottes bestehe, sondern dass er – im Unterschied zu Calvin – von einer „ausgewählten Gemeinde“¹¹⁵ spricht. Ursinus verweist darauf, dass nicht nur jeder Erwählte, sondern auch besonders die Gemeinde Gegenstand der Erwählung ist. Ist dann das Verständnis der erwählten Kirche von Ursinus eher melanchthonisch als calvinisch? Nein.

Beide Theologen Calvin und Melanchthon verknüpfen die Ekklesiologie mit der Erwählungslehre.¹¹⁶ Insbesondere bei Melanchthon ist die Erwählungslehre in Verbindung mit „dem versammelten Kreis“, d.h. *coetum*, dargestellt.¹¹⁷ Im Verständnis Melanchthons wird kein Unterschied zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche gemacht.¹¹⁸ Aber bei Ursinus zeigt sich die calvinische Unterscheidung zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche. An diesem Punkt wird deutlich, dass Ursinus eklektisch mit den Schriften Calvins und Melanchthons umgeht.¹¹⁹ Obwohl es bei der Definition der Kirche so aussieht,

¹¹² Z. Ursinus, *Summa Theologiae*, Fr.113: „Quid est ea, quam esse credis, Ecclesia? Coetus est hominum, qui a Deo ad vitam aeternam electi, et renati Spiritu sancto, puram Evangelii doctrinam vera fide amplectur...“; *Catechesis Minor*, Fr.40: „Quid credis de Sancta Ecclesia Catholica? Filium Dei ab initio mundi collegisse, et usque etiam ad finem ejus, ex toto genere humano coetum ad vitam aeternam electum, per verbum et Spiritum suum vera fide conjunctum, sibi collecturum;...“

¹¹³ EC, 540.

¹¹⁴ EC, 540.

¹¹⁵ W.H. Neuser, *Prädestination*, 307, in CH: „Die Kirche ist daher nicht die erwählte Kirche, sondern Schauplatz der Erwählung.“

¹¹⁶ K. Barth, KD. II/1, 90.

¹¹⁷ *Loci* (1559), 595.

¹¹⁸ *Loci* (1559), de Ecc.: „Quotiescunque de Ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est Ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus nisi in hoc ipso coetu visibili.“

¹¹⁹ Das Thema, unter welchem Einfluss der Heidelberger Katechismus steht, ist noch strittig. Heppe behauptet den melanchthonischen Einfluss und M.A. Gooszen betont den bullingerischen Einfluss. H. Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, B.I., Marburg 1852, 443; M.A. Gooszen, *De Heidelbergsche Catechismus. Textus receptus met toelichtende teksten*, Leiden 1890, 133-166; D. Visser weist darauf hin, dass der Heidelberger Katechismus noch mehr melanchthonisch als calvinisch ist. D. Visser, *Zacharias Ursinus (1534-1583): Melanchthons Geist im Heidelberger Katechismus*, 373-389, in *Melanchthon in seinen Schülern*, Herausgegeben von H.Scheible, Wiesbaden 1997; U. Hutter schätzt in Bezug auf den Heidelberger Katechismus grob ein. U. Hutter, *Zacharias Ursinus und der Heidelberger Katechismus*, 96, in *Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa*, Thorbecke 1991: „Der Heidelberger Katechismus knüpft an

als ob Ursinus den Ausdruck „eine ausgewählte Gemeinde“ (Melanchthon) bevorzugt, folgt er bezüglich des Unterschieds der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche Calvins Ansicht. Diese auserwählte Gemeinde wird in Frage 55 als die Einheit der Gläubigen mit Christus aufgefasst.

Zweitens fällt die Diskontinuität zwischen Ursinus und dem thomistischen Vorsehungsverständnis auf. In Bezug darauf sind noch zwei Punkte zu bedenken. *Der erste Punkt* ist, dass Ursinus die Prädestination von der göttlichen Vorsehung getrennt behandelt. Obwohl nach Muller Ursinus das thomistische Verständnis, nämlich die Prädestination als ein Teil der Vorsehung, anerkennt, entwickelt Ursinus die Prädestinationslehre im ekklesiologischen Kontext.¹²⁰

Lehnt Ursinus dann die theologische Stellung der Prädestinationslehre ab? Nein. In der Vorsehungslehre kennt Ursinus zwei Entwicklungsmethoden der Prädestinationslehre, nämlich die theologische und die soteriologische Methode. Diesbezüglich sagt Ursinus: „Davon gibt es zwei Arten. Eine davon ist *a posteriori*, nämlich aus den Werken oder Auswirkungen Gottes. Eine andere ist *a priori*, nämlich aus den Attributen oder Eigenschaften oder der Natur Gottes,... Diese beiden Methoden der Darlegung sind der Philosophie und der Theologie gemein. Einstweilen sind die Attribute und das Werk Gottes in der Kirche besser bekannt als außerhalb der Kirche.“¹²¹ Obwohl Ursinus beide Methoden kennt, bevorzugt er die *a posteriori*-sche (soteriologisch) Methode vor der *a priori*-sche (theologisch). Um die Prädestinationslehre zum Trost der Kirche zu entwickeln, bevorzugt Ursinus es, die soteriologische Methode zu gebrauchen.

Melanchthons Formeln an und interpretiert sie in calvinistischem Sinn.“; Es ist nicht einfach, auf die Frage zu antworten, und die Frage ist für meine Untersuchung nicht geeignet. Dennoch kann man sagen, dass das eklektische Merkmal zwischen Melanchthon und Calvin von vielen Theologen dargestellt wird. L.D. Bierma sagt bei der Untersuchung von der Sakramentslehre im Heidelberger Katechismus, „The doctrine of the sacraments in der Heidelberg Catechism – is it then Melancthonian, Calvinist, or (late-) Zwinglian? In the last analysis, it is none of these and it is all three.“ L.D. Bierma, *The doctrine of the sacraments in the Heidelberg Catechism: Melancthonian, Calvinist, or Zwinglian?*, Princeton Theological Seminary 1999, 42; Bierma weist darauf hin, dass die Dreiteilung des Heidelberger Katechismus auf der lutherischen Tradition steht. L.D. Bierma, *Die Ursprünge der Dreiteilung des Heidelberger Katechismus: Eine andere Sichtweis*, 37, in *Macht des Glaubens: 450 Jahre Heidelberger Katechismus*, herausgegeben von K.Apperlo-Boerma und H.J. Selderhuis, Vandenhoeck & Ruprecht 2013; Strohm behauptet in der Untersuchung des Heidelberger Katechismus, dass bei Ursinus nicht nur der Einfluss von Melanchthon sondern auch der von Calvin gefunden wird. „Ursinus versuchte als Schüler Melanchthons dessen Erbe immer zu bewahren. Zugleich leistete er mit seinen kompendienhaften Katechismuserklärungen den entscheidenden Beitrag zur Ausbreitung und Etablierung des Heidelberger Katechismus im Bereich der an Calvin orientierten Reformation.“ C. Strohm, *Der Heidelberger Katechismus im Kontext des Calvinismus des 16. und 17.Jahrhunderts*, 100, in *Macht des Glaubens.*, herausgegeben von K. Apperlo-Boersma und H.J. Selderhuis; B. Wagner-Perterson, *Doctrina schola vitae.*, 343: „Wesentlicher erscheint mir, das Netzwerk aufzuzeigen, zu dem Ursinus gehört und das sein Denken beeinflusst hat. Dazu gehört Melanchthon, Vermigli, Bullinger, Zanchi, die er persönlich in unterschiedlicher Intensität kannte, aber auch Calvin und Musculus, die er vorwiegend über ihre Schriften rezipierte. Sie alle sind für Ursinus die „Unsrigen“.“

¹²⁰ R.A. Muller, *Christ and the decree*, 107. Im Gegensatz dazu weist Muller darauf hin, dass Ursinus' Lehre auf dem thomistischen Verständnis beruht, wonach die Prädestination als einen Teil der Vorsehung betrachtet wird. Dieser Ansicht von Muller kann zugestimmt werden, weil Ursinus, wie Muller sagt, bei der Vorsehungslehre in seinem Werk das thomistische Verständnis aufgreift. Aber wir müssen beachten, dass die ekklesiologisch-soteriologische Tendenz der Erwählungslehre durch den Unterschied zwischen der Vorsehung und der Prädestination betont wird.

¹²¹ EC, 320-321.

Der zweite Punkt ist, dass die Vorsehungslehre des Ursinus auch auf der soteriologischen Ansicht entwickelt wird. Während sich Thomas bei der Vorsehungslehre darauf konzentriert, die logische Reihenfolge des Werkes Gottes in der Welt und die logische Beziehung zwischen Gott und den Geschöpfen zu klären,¹²² wird die Vorsehungslehre des Heidelberger Katechismus und des *Explicationum Catechetarum* auf die Soteriologie ausgerichtet. Bei den Fragen 27 und 28, die die Vorsehungslehre behandeln, wird die „väterliche Hand“ Gottes oder Gott als „Vater“ in den Vordergrund gestellt. Im *Explicationum Catechetarum* geht es ebenfalls die Bedeutung für die persönliche Frömmigkeit und die soteriologische Perspektive. Ursinus antwortet auf die Frage „Warum ist die Kenntnis der Vorsehungslehre Gottes notwendig?“ sowohl mit einem Verweis auf die Ehre Gottes als auch auf den Trost und das Heil der Erwählten.¹²³ An diesem Punkt wird erkennbar, dass, obwohl die thomistische Auffassung in Zanchius' Vorsehungslehre oft vorkommt, die soteriologische Perspektive, die bei der Vorsehungslehre von Thomas fehlt, bei Ursinus' deutlich vorhanden ist. Es steht außer Frage, dass Ursinus die Auffassung der mittelalterlichen Theologen aufgreift, aber in Bezug auf die Absicht der Vorsehungslehre bedient sich Ursinus des reformatorisch-soteriologischen Verständnisses. Die ekklesiologische und soteriologische Ansicht von der Vorsehungs- und der Prädestinationslehre des Ursinus stimmt mit dem Hauptthema der 1. Frage des Heidelberger Katechismus „Was ist dein (des Gläubigen) einziger Trost?“ völlig überein.

3.3.1.1 Gottes gnädiger Wille und die gerechte Bestrafung

Erkennt Ursinus die doppelte Prädestination an? Ja, aber nicht unbedingt. In einem Brief, den Ursinus seinem Bekannten geschrieben hat, sagt er, dass es sich lohne, die Prädestinationslehre von Beza und Peter Martyr zu untersuchen.¹²⁴ Hier ist zu beachten, dass beide Theologen, d.h. Beza und Peter Martyr, die doppelte Prädestinationslehre vertreten. Sie verstehen den Willen Gottes als die alleinige Ursache der Erwählung und der Verwerfung Gottes.¹²⁵ Ursinus folgt ihrem Prädestinationsverständnis.¹²⁶ Im Gegensatz zum Heidelberger Katechismus, wo nur die Prädestination erwähnt ist, werden im *Explicationum*

¹²² S.th.1 q.22,pr.: „citra providentiam autem dei quaeruntur quatuor. primo, utrum deo conveniat providential. secundo, utrum omnia divinae providentiae subsint. tertio, utrum divina providential immediate sit de omnibus. quarto, utrum providentia divina imponat necessitate rebus provisio.“

¹²³ EC, 324: „Providentia Dei est consilium Dei aeternum, liberrimum, immutabile, iustissimum, sapientissimum, & optimum, quo Deus omnia efficit bona, mala etiam fieri permittit, omniaque & mala & bona ad suam gloriam & electorum salutem dirigit.“ ; 356-357: „Cur necessaria sit cognitio doctrinae de Dei providentia. Hanc doctrinam scire necesse est. 1. Propter gloriam Dei,... 2. Propter consolationem & salutem nostrum,...“

¹²⁴ Z. Ursinus, *Certain learned and excellent Discourse: Treating and Discussing divers hard and difficult points of Christian Religion*, 1613, 92-93.

¹²⁵ Im Bezug auf die Prädestinationslehre Bezas siehe K.2,4.; D.W. Sinnema, *The issue of reprobation at the Synod of Dort.*, 65; L. Baschera, *Independent Yet Harmonious: Some Remarks on the Relationship between the Theology of Peter Martyr Vermigli (1499-1562) and John Calvin*, 48-52, in *Church History and Religious Culture*, 91.1-2 (2011). Baschera weist in Bezug auf das Prädestinationsverständnis von Peter Martyr Vermigli darauf hin, „Predestination depends on positive love, reprobation on a form of preterition, while damnation is nothing but the necessary consequence of human sins.“ Demgemäß sagt er, „This gives Vermigli's doctrine a more distinctly infralapsarian thrust than Calvin's.“

¹²⁶ B.W. Peterson, *Doctrina schola vitae.*, 189: „Im Blick auf die Bestimmung der Prädestination aus Erwählung und Verwerfung in Ursinus Jesaja-Auslegung zeigt der zeitgenössische Vergleich, dass Ursinus von Melanchthons Position herkommend eine große Nähe zu Vermigli und besonders zu Zanchi aufweist.“

Catecheticarum sowohl die Erwählung als auch die Verwerfung definiert. Darin weist Ursinus darauf hin, dass der Wille Gottes die einzige Grundlage sowohl der Erwählung, als auch der Verwerfung ist.¹²⁷ Er definiert die doppelte Prädestination am Anfang der Prädestinationslehre im *Explicationum Catecheticarum*: „Wenn gefragt wird, *ob es die Prädestination gibt*, dann wird gefragt, *ob es einen Ratschluss Gottes gibt, der die zu Erlösenden und die zu Verwerfenden unterschieden hat*. Einige sagen, dass sich die Erwählung, wenn das Wort in der Bibel erwähnt wird, auf den Vorzug bezieht, weswegen etwas würdig ist, um erwählt zu werden, wie ein auserlesenes, hervorragendes Pferd. So verstehen sie auch den Begriff der Verwerfung, jedoch fälschlicherweise. Es geht nämlich um den ewigen Ratschluss Gottes.“¹²⁸ Nach Ursinus gründet die Prädestination Gottes nicht auf der menschlichen Würde, sondern auf dem göttlichen Willen. Er lehnt das Verdienst des Menschen als Grundlage der göttlichen Prädestination ab. Gott hat nach seinem Wohlgefallen bestimmte Menschen denjenigen, die von Natur Kinder des Zorns sind, auserwählt.¹²⁹ Daneben ist die Verwerfung auch der Entschluss, einen Teil der Menschheit im verdorbenen Zustand zu belassen.¹³⁰ In seiner Prädestinationslehre wird der verdorbene Zustand der Menschheit als eine Voraussetzung der Prädestination gesehen. Dennoch ist nach Ursinus die Sünde keine Ursache der Verwerfung, weil, „wenn die Sünde die Ursache der Verwerfung wäre, wir alle verworfen werden müssten.“¹³¹ Der Sündenfall des Menschen wird nicht als die Ursache der Verwerfung, sondern als die Voraussetzung der Prädestination Gottes gesehen. Das Verständnis von Ursinus ist infralapsarisch.

Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass die Erwählung und die Verwerfung nicht mit dem gleichen Gewicht entwickelt werden.¹³² Dies zeigt sich deutlich in den Katechismen des Ursinus. In der *Summa Theologiae* wird die Barmherzigkeit Gottes als der Ursprung des Erlösungswerks und die Kraftlosigkeit der verdorbenen Menschheit dargelegt. In der Frage 206 der *Summa Theologiae* wird gefragt, ob der Glaube und das neue Leben jedem gegeben werden. Ursinus antwortet, dass die göttliche Heilsgnade zur Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes nur den Erwählten zuteilwerde.¹³³ In dieser Frage wird nur die Erwählungslehre behandelt. In der Frage 207 wird erörtert, ob Gott, wenn er einem anderen seine Gnade nicht zuteilwerden lässt, dann ungerecht wäre. Diesbezüglich verweist Ursinus darauf, dass es

¹²⁷ EC, 539.

¹²⁸ EC, 535: „Quando quaeritur, *an sit praedestinatio*, tum quaeritur *an sit aliquod consilium Dei, quod discreverit salvandos & reprobandos*. Nonnulli dicunt *Electionem*, cum eius sit mentio in scripturis, *sumi pro praestantia, propter quam aliquis dignus sit ut eligatur* : ut electus & egregius equus. Sic etiam *reprobationem* interpretantur, sed falso: est enim aeternum Dei consilium.“

¹²⁹ EC, 539.

¹³⁰ EC, 539: „Reprobatio est tale dei decretum, quo decrevit aliquos pro iustissimo suo iudicio in peccatis relinquere, ... in aeternum damnare.“

¹³¹ EC, 540: „Nam *cum omnes natura simus filii irae*, periissemus omnes, si peccatum esset causa reprobationis. *Non igitur in hominibus est reprobationis causa*, sed ea est in Deo voluntas illustrandi iustitiam suam.“

¹³² B.W. Peterson, *Doctrina schola vitae.*, 189: „Ursinus steht in der entscheidenden Frage der reprobatio *Vermigli* näher. *Vermigli* lehrt, dass Gottes reprobatio im ewigen Ratschluss Gottes wurzelt, aber nicht als gleichermaßen aktives Wählen wie bei den *electi*, sondern als gerechtes Vorenthalten der rettenden Gnade. Dieser Formulierung schließt sich auch Ursinus in der Jesaja-Auslegung an. Wie Ursinus schätzt *Vermigli* die Prädestinationslehre gerade als Trost für die Erwählten.“

¹³³ Z. Ursinus, *Summa Theologiae*, Fr.216.

gerecht ist, dass die verdorbene Menschheit aufgrund ihrer Unfähigkeit bestraft wird. An diesem Punkt unterstreicht er, dass die ganze Menschheit vor Gott unfähig und verdorben ist. Sie ist freiwillig in Sünde gefallen und wird wegen ihrer Sünde bestraft.¹³⁴ In dieser Frage wird, obwohl die Lehre der Verwerfung auftaucht, der Ausdruck „Verwerfung“ nicht verwendet. Hier ist zu beachten, dass statt der beschlossenen Verwerfung Gottes die Unfähigkeit der wesentlich verdorbenen Menschheit in der *Summa Theologiae* in den Vordergrund gestellt wird.

In der *Catechesis Minor* wird diese Auffassung auf die gleiche Weise wie in der *Summa Theologiae* entfaltet. In der Frage 50 stellt Ursinus fest: „Weil mich Gott vor Grundlegung der Welt zum ewigen Leben in Christus erwählt und jetzt durch die besondere Gnade seines Geistes wiedergeboren hat. Denn, wenn dies (die Erwählung und die Erneuerung: SHK) nicht geschehen wäre, wäre ich aufgrund der Verdorbenheit meines Wesens wie die verworfene Menge wissentlich und willentlich in meinen Sünden untergegangen.“¹³⁵ Auch hier werden die gnädige Erwählung und das verdorbene Wesen der Menschheit in den Vordergrund gestellt.¹³⁶

Diese Aussagen werden im *Explicationum Catecheticarum* übernommen. Die Verwerfung Gottes sorgt dafür, dass die verdorbenen Menschen in ihrer Sünde belassen werden oder ihnen die Heilsgnade Christi nicht zuteil wird.¹³⁷ Obwohl die Verwerfung mit dem Willen Gottes begründet wird, wird von Ursinus deutlich gemacht, dass die Verworfenen sich selbst aufgrund ihrer Verderbtheit von Gott entfernen. Die Verwerfungslehre behauptet keine souveräne Absolutheit Gottes, sondern die Gerechtigkeit Gottes und seinen Hass auf die Sünde. Gleichwohl die doppelte Prädestination in der Definition deutlich gelehrt wird, stehen nicht die absolute Souveränität Gottes, sondern sein gnädiger Wille und seine gerechte Bestrafung im Vordergrund.

Damit zeigt sich ein eklektizistisches Verständnis bei Ursinus, das zwischen den Genfer Theologen und dem abgemilderten Verständnis anderer Theologen, z.B. Melanchthon oder Bullinger, steht. Bei der Verwerfungslehre der Genfer Theologen liegt das Gewicht auf dem Willen Gottes. Aber bei der Verwerfungslehre Melanchthons wird die menschliche Sünde hervorgehoben. Bei Bullinger werden ebenfalls der Unglaube des Menschen und ihre

¹³⁴ Z. Ursinus, *Summa Theologiae*, Fr.217: „An igitur Deus non est injurius illis, quibus gratiam hanc non dat, ut possint credere et respiscere, dum eos condemnat? Nequaquam. Primum enim nemo prior dedit Domino, ut retribuatur ei, sed licet illi de suo facere quod vult. Secundo, omnes homines sua quam ex Adamo trahunt pravitate in aeternum deserere et abjici a Deo merentur, ita ut nemo nisi ex immense Dei misericordia servetur. Tertio, quicumque Spiritu Christi non regenerantur, ne quidem desiderio hujus ullo tenentur. Ideoque cum volentes pereant, nullum de Deo querendi (quaerendi 1. Ausg.) praetextum habent. Quarto, non aliqua Dei culpa, sed suapte voluntate homo facultatem obtemperandi Deo amisit, et se in peccandi necessitate conjecit.“

¹³⁵ Z. Ursinus, *Catechesis Minor*, Fr.50: „Qui fit, quod hoc donum contigit, prae tam multis, in aeternum pereuntibus? Quia me Deus ante jacta mundi fundamenta ad vitam aeternam in Christo elegit, et nunc peculiari Spiritu sui gratia regenuit. Quod nisi factum esset, ea est naturae meae pravitas, ut perinde ac multitudo reproba, sciens ac volens in peccatis meis periissem.“

¹³⁶ E.K. Sturm, *Der junge Zacharias Ursin: sein Weg von Philippismus zum Calvinismus (1534-1562)*, Neukirchener Verlag 1972, 288-289. Sturm verweist darauf, dass keine doppelte Prädestinationsauffassung bei *Summa Theologiae* und *Catechesis Minor* ausgesagt ist.

¹³⁷ EC, 539: „Reprobatio est tale dei decretum, quo decrevit aliquos pro iustissimo suo iudicio in peccatis relinquere, punire caecitate, & damnatione, atque participes Christi non factos in aeternum damnare.“

Bestrafung unterstrichen.¹³⁸ Bei Ursinus wird sowohl der Willen Gottes als die einzige Ursache der Verwerfung als auch die gerechte Bestrafung der verdorbenen Menschheit in der Verwerfungslehre betont. Hier zeigt sich der Eklektizismus im Verwerfungsverständnis von Ursinus.

3.3.1.2 Die Erwählung, die Gemeinschaft mit Christus und *ordo salutis*

Im *Explicationum Catechetarum* entwickelt Ursinus die Erwählung Gottes, die Gemeinschaft mit Christus (*communio sanctorum*)¹³⁹ und die *ordo salutis* in der Kategorie der Ekklesiologie. Die Begründung der Kirche ist, wie oben gesagt, die Erwählung Gottes. Gott hat zur Gründung der Kirche in der Welt Menschen erwählt.¹⁴⁰ Die Erwählung Gottes steht ferner mit der Christologie in Verbindung, da die Erwählung der Entschluss Gottes ist, seine Erwählten zu Christus zu bekehren und durch Christus den Erwählten das ewige Leben zu schenken.¹⁴¹ Nach der Definition der Prädestinationslehre behandelt Ursinus die Gemeinschaft mit Christus (*communio sanctorum*). Die Gemeinschaft mit Christus besagt, dass die Erwählten als Glieder mit Christus als ihrem Haupt vereint sind. Die Gemeinschaft mit Christus führt zur Teilnahme an allen Gaben Christi.¹⁴² Alle Gnade zur göttlichen Erlösung kommt aus der Gemeinschaft mit Christus.¹⁴³ Infolgedessen wird die *ordo salutis*, d.h. die Soteriologie, unter dem Begriff der Gemeinschaft mit Christus entfaltet. Ursinus sagt, dass Gott, der Menschen zum ewigen Leben erwählt hat, die Gemeinschaft mit Christus als Mittel bestimmt hat. Hieraus kann geschlussfolgert werden, dass niemand außerhalb der Kirche erlöst werden kann.¹⁴⁴

Hier wird Ursinus' Verständnis von der Beziehung zwischen der Erwählung, der Kirche, der Gemeinschaft mit Christus und der *ordo salutis* beschrieben. Im *Explicationum Catechetarum* ist die Prädestinationslehre mit der *ordo salutis* verbunden¹⁴⁵ und die Gemeinschaft mit Christus, nämlich die Kirche, kommt zwischen der Erwählung Gottes und der *ordo salutis*. Diese Verbindung der Erwählungslehre mit der Soteriologie und der

¹³⁸ P. Walser, *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger.*, 135-136: „Aber auch hier kann man nicht sagen, dass bei ihm dem Begriff der *electio* einerseits die *reprobatio* andererseits etwa symmetrisch entsprechen würde. Den Begriff der *reprobatio* (Verwerfung) habe ich bei Bullinger überhaupt nicht feststellen können. Statt des Begriffes *reprobatio* verwendet Bullinger die Ausdrücke *damnatio* und *condemnatio*.“; Aber Venema behauptet, dass die Prädestinationslehre Bullingers auf dem Augustinismus steht, und dass es keinen gründlichen Unterschied zwischen Calvin und Bullinger gibt. C.P. Venema, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination.*, 118; P. Opitz, *Heinrich Bullinger als Theologe: Eine Studie zu den «Dekaden»*, Theologischer Verlag Zürich 2004, 181: „Dass sich Bullinger damit in Spannung zum anfänglich vertretenen zweifachen Prädestinationsdekret setzt, ist offensichtlich. Sie lässt sich nur lösen oder wenigstens vermindern, wenn Gottes Erwählung und Verwerfung nicht als zeitliches „*prae*“ dem Christusereignis vorangehend, sondern als sich in *actu* des Glaubens oder Unglaubens angesichts des verkündigten Evangeliums ereignend verstanden wird.“

¹³⁹ EC, 545: „*Ex his apparet, quid sit credere communionem sanctorum; nempe credere Sanctos (in quorum numero & me esse certo statuam necesse est) ipsi capiti Christo per Spiritum ipsius uniri,...*“

¹⁴⁰ EC, 534: „*Discriminis causa efficiens est Electio Dei volens sibi colligere Ecclesiam in his terris.*“

¹⁴¹ EC, 539: „*Electio est aeternum, immutabile, gratuitum, ac iustissimum Dei decretum, quo aliquos decrevit ad Christum convertere, conservare in fide, & partitentia, ac per ipsum donare vita aeterna.*“

¹⁴² EC, 545.

¹⁴³ EC, 545.

¹⁴⁴ EC, 534: „*Nemo potest salvus fieri extra Ecclesiam: quoscunque Deus elegit ad finem, nempe ad vitam aeternam, eos elegit ad media,...*“

¹⁴⁵ R.A. Muller, *Christ and the decree.*, 108-109.

Ekklesiologie kommt zur Schlussfolgerung, dass der Gegenstand der Erwählungsgnade Gottes die Kirche ist. Im Kommentar von Frage 54 sagt die Erwählungslehre, dass die Kirche Gegenstand der Heilsgnade des Sohnes Gottes ist und die Gnade Christi der ganzen Kirche geschenkt wird. Somit muss Ursinus' Erwählungslehre sowohl im Zusammenhang mit der Soteriologie aber auch besonderes mit der Ekklesiologie verstanden werden. Dieses ekklesiologische Erwählungsverständnis des Ursinus findet sich auch bei Calvin, nämlich in der ersten Ausgabe der *Institutio* (1536).¹⁴⁶ Die calvinische *electio in Christo*, nämlich die Beziehung zwischen Christus und der Ursache der Erwählung Gottes, zeigt sich nicht bei Ursinus.

3.3.1.3 Die Erwählungslehre als der Trost der Kirche

Kann festgestellt werden, ob jemand erwählt oder verworfen wurde? Wie kann man Erwählungsgewissheit erreichen? Ursinus weist darauf hin, dass die Erwählungsgewissheit aus den Auswirkungen der Erwählung hervorgehe, es ist also eine Erkenntnis *a posteriori*. Man kann die Erwählungsgewissheit aus dem Glauben und der Reue erlangen,¹⁴⁷ entsprechend dem *Syllogismus practicus*.¹⁴⁸ Gibt es dann kein calvinisches *speculum praedestinationis* bei Ursinus? Kaum. Es wird nur kurz erwähnt. Ursinus sagt, dass wenn wir „an Christus glauben (*credere in Christum*)“, wir auch wissen, dass wir selbst zu den Erwählten gehören.¹⁴⁹ Wenn jemand den Glauben und die Reue hat, muss er die feste Erwählungsgewissheit haben. Überdies teilt Ursinus den Inhalt des Glaubens mit: „Christus ist der Bürge, der bewirkt, dass wir in Ewigkeit errettet werden.“¹⁵⁰ An diesem Punkt wird Christus als die bewirkende Ursache des ewigen Heils erwähnt. Dies wird bei Ursinus aber nur ganz kurz erwähnt. Das calvinische *Speculum electionis* tritt in der Prädestinationslehre des Ursinus nur sehr schwach auf.

Ursinus' Auffassung von der Erwählungsgewissheit ist vom calvinischen *Speculum electionis* und vom *a priori*-schen Verständnis des Zanchius verschieden.¹⁵¹ Sein Verständnis ist mit dem *Syllogismus practicus* von Beza identisch. Diesbezüglich darf jedoch ein Punkt nicht übersehen werden. Die Erwählungsgewissheit wird bei Ursinus sowohl individuell, als auch gemeinschaftlich erlangt. Jeder Gläubige muss annehmen, dass er selbst ein Erwählter ist, und dass die anderen auch erwählte sind. Es gehört sich nicht für uns, über einen anderen zu urteilen. Vielmehr muss man von den anderen in der Kirche Gutes hoffen.¹⁵² Durch die Prädestinationslehre darf man weder über sich selbst noch über irgendeinen anderen

¹⁴⁶ Siehe K.2,3,2.

¹⁴⁷ EC, 542.

¹⁴⁸ A.Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, B.2., 397.

¹⁴⁹ EC, 542.

¹⁵⁰ EC, 542: „Hoc autem credere non possumus, nisi habeamus veram fidem & poenitentiam. Atque ut hanc utramque singuli debent habere: sic etiam singuli certo tenere debent, se esse ex Electorum numero. Alioquin Deum arguent mendacii. *Gloriamur sub spe gloriae Dei*. Christus est intercessor, efficiens ut in eternum servemur.“

¹⁵¹ Siehe K.3.2.3.2.

¹⁵² EC, 542: „Neque tantum in specie singulis nota est sua Electio ex fide, & conversione, sed & notum est in genere, esse aliquos Electos.... Individua vero discernere tuum non est. Interim de Electione aliorum, etiam quod ad ipsa individua, bene est sperandum.“

verzweifeln. Damit zeichnet sich ab, dass die Prädestinationslehre nicht nur als individuell, sondern auch als kirchlich und gemeinschaftlich aufgefasst wird.

Der Nutzen der Prädestinationslehre ist bei Ursinus der kirchliche Trost. Hinsichtlich der Frage „Was ist der Nutzen der Prädestinationslehre?“ antwortet Ursinus zweierlei:¹⁵³ *Erstens* die Dankbarkeit über das Erlösungswerk Gottes. *Zweitens* der feste Trost. Nach Ursinus zeigt die Erwählungslehre auf, dass die Gläubigen zu der heiligen Kirche Gottes gehören und aus seiner Kirche nicht entfernt werden können. Somit wird die Prädestinationslehre auf den Trost der Kirche bezogen.

Damit ergibt sich noch eine Frage: Wenn die Kirche nach Ursinus in unsichtbare und sichtbare Kirche unterschieden wird, zu welcher Kirche gehört dann der Trost?¹⁵⁴ Ursinus beendet die Prädestinationslehre mit der folgenden Definition: „*An die heilige Kirche zu glauben*, heißt zu glauben, dass in dieser sichtbaren Versammlung einige wahrhaft Bekehrte sind und dass ich ein lebendiges Glied der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche bin.“¹⁵⁵ Nach Ursinus besagt das Bekenntnis *credere sanctam Ecclesiam*, dass jemand, der sich in einer sichtbaren Kirche bekehrt, ein Glied der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche ist. An diesem Punkt wird die sichtbare Kirche mit der unsichtbaren Kirche verbunden. Die Prädestinationslehre zielt nicht auf die praktische Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, sondern auf den Trost der Glieder der sichtbaren Kirche. Demgemäß ist die Erwählungslehre zum Trost aller Glieder der sichtbaren Kirche bestimmt. Jeder, der in der sichtbaren Kirche ist, muss von sich selber glauben, dass er ein Erwählter ist,¹⁵⁶ infolgedessen wird der Gläubige der sichtbaren Kirche nicht von der unsichtbaren Kirche ausgeschlossen. Beim Heidelberger Katechismus ist die Erwählungslehre auf den praktischen Trost der sichtbaren Kirche gerichtet.¹⁵⁷

3.3.2 Der Gnadenbund

Die Lehre vom Bund war bei den niederländischen reformierten Theologen im 17. Jahrhundert ein wichtiges Thema,¹⁵⁸ deshalb muss auch die Gnadenbündelehre des Ursinus

¹⁵³ EC, 544.

¹⁵⁴ EC, 529: „*Huius autem vocationis externa respectu, visibilis Ecclesia dicitur, & Ecclesia vocatorum, in qua scilicet sunt & hypocritae, Invisibilis vero nominator Electorum coetus aut Ecclesia.*“ In der Definition der Kirche unterscheidet Ursinus die Kirche mit sichtbar und unsichtbar.

¹⁵⁵ EC, 544: „*Credere igitur sanctam Ecclesiam, est credere, in hoc coetu visibili esse aliquos vere conversos, & me esse vivum invisibilis & visibilis Ecclesium membrum.*“

¹⁵⁶ EC, 544: „*necnon se unum esse ex Electorum numero, unum scilicet invisibilis Ecclesiae membrum, eoque se nunquam discessurum a Sanctorum Ecclesia.*“

¹⁵⁷ B. Mahlmann-Bauer, *Astrologiekritik und reformierte Theologie in Heidelberg*, 152, in *Macht des Glaubens.*, herausgegeben von K. Apperloo-Boersma und H.J. Selderhuis: „Der biblische Text ... liefert allein die Argumente, die das Heilshandeln Gottes dem Gläubigen verständlich machen und ihm in der Gewißheit, erwählt zu sein, Trost verschaffen. Ursinus hält an der Lehre von der Erwählung und Verwerfung fest, betont aber, Melanchthon folgend, den Trost, den Gläubigen aus Christi Erlösungstat schöpfen dürfen. Die Kirche ist für ihn der Ort der Erwählten.“

¹⁵⁸ C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie D.I.*, Boekencentrum B.V. 1992, 58: „Volgens Baker is deze tweede lijn in de Reformatie vooral en vrijwel uitsluitend door Bullinger vertegenwoordigd. Zij krijgt echter haar voorzetting in de al genoemde specifieke verbondstraditie, die via Heidelberg en Bremen bij Coccejus in Franeker en Leiden terecht komt.“; B. Loonstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond: Beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie*, Utrecht 1990, 2-31.

beachtet werden. Itterzon weist bezüglich der Bundestheologie des Gomarus darauf hin, dass der Bund in seiner Theologie einen wichtigen Platz eingenommen hat.¹⁵⁹ Um den theologischen Kontext von Gomarus zu erörtern, ist es demnach notwendig, den Bundesbegriff des Ursinus, der auf die Theologie des Gomarus Einfluss ausgeübt hat, zu betrachten, weil die Bündnislehre ein wichtiges Thema bei Gomarus ist.¹⁶⁰ Die Rolle der Bündnislehre in der Theologie des Gomarus wird später behandelt.

3.3.2.1 Der christozentrische Gnadenbund

Bierma sagt, dass Zacharias Ursinus einen bedeutenden Beitrag zur Bundestheologie auf dem Kontinent geleistet hat.¹⁶¹ Das Bundverständnis von Ursinus zeigt sich in seinen Werken.¹⁶² Der Begriff des Bundes wird im Heidelberger Katechismus im Zusammenhang mit dem Sakrament (Fr.74,77,79,82) erwähnt. Im *Explicationum Catechetarum* jedoch wird das Bundesverständnis nicht in der Sakramentslehre, sondern in der Christologie behandelt. Vor allem wird in Frage 15 des Heidelberger Katechismus die Notwendigkeit eines Mittlers und Erlösers zum Heil des Menschen hervorgehoben. Durch den Mittler kann das Verhältnis zwischen Gott und Menschen wiederhergestellt werden. An diesem Punkt befasst sich Ursinus mit dem Mittler und der Lehre vom Bund. Er sagt in der Erklärung zu Frage 15, „da jeder Mittler der Mittler irgendeines Bundes und der Versöhner der im Widerspruch stehenden Seiten ist“.¹⁶³ In der Erklärung zu Frage 18 im *Explicationum Catechetarum* wird Christus als der Mittler des Bundes Gottes aufgefasst. Christus ist dabei sowohl der Mittler des Bundes als auch sein Inhalt. An diesem Punkt ist die christozentrische Bündnislehre offenbar.

Auch darüber hinaus werden der Mittler und der Bund mit dem Evangelium zusammen betrachtet, weil das Evangelium den Mittler selbst und das Werk des Mittlers zeigt und das Evangelium ein Teil des Bundes ist.¹⁶⁴ Im Zusammenhang mit dem Bundes- und dem Mittlerbegriff legt Ursinus das Erlösungswerk Christi ausführlich dar. Bei Ursinus wird der Bund Gottes für ein großes Thema gehalten, weil die Bündnislehre die ganze Versöhnungslehre umfasst. Diese Struktur ist in seinem Werk *Summa Theologiae* ebenfalls dargelegt. Ursinus entwickelt das Werk *Summa Theologiae* mit dem Schöpfungsbund (10-29) und dem Gnadenbund (30-323).¹⁶⁵ Ursinus behandelt das ganze Erlösungswerk Gottes im

¹⁵⁹ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 374: „Zijn(Gomarus:SHK) voortdurend zich beroepen op de H.Schrift, zijn opkomen voor de eere Gods, zijn liefde tot de wetenschap, zijn uiteenzettingen over praedestinatie en verbond, Wet en Evangelie, Kerk en sacrament, ambt en Oberheid leggen alle getuigenis af van zijn Gereformeerde opvattingen.“

¹⁶⁰ R.A. Muller, *After Calvin.*, 12: „Following 1560, both Musculus and Ursinus proposed, albeit very briefly, a concept of a covenant in creation that had certain affinities with medieval conceptions of creation as an order established and maintained by God. This concept,..., was developed by thinkers such as Caspar Olevianus, Dudley Fenner, William Perkins, Franciscus Gomarus,... into an elaborate doctrine of two covenants,...“

¹⁶¹ L.D. Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age: The Covenant Theology of Caspar Olevianus*, Baker Books 1996, 55.

¹⁶² L.D. Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age.*, 55-61.

¹⁶³ EC, 222: „quod est correlativum Mediatoris Quare cum loco de Mediatore cohaeret doctrina de Foedere, quia omnis Mediator, est alicuius foederis Mediator, & dissidentium partium conciliator.“

¹⁶⁴ EC, 227.

¹⁶⁵ E.K. Sturm, *Der junge Zacharias Ursin.*, 253. Sturm erklärt, dass die *Catechesis Minor* dem Schema Elend-Erlösung-Dankbarkeit folgt.

Bereich des Gnadenbundes. Hier tritt also die föderalistische Denkweise hervor. Das Bundesverständnis der *Summa Theologiae* wurde im *Explicationum Catecheticarum* übernommen. Der Bundesbegriff des Ursinus wird aus dem Mittlerbegriff, nämlich der Christologie heraus entwickelt.¹⁶⁶ An diesem Punkt wird ebenfalls die christozentrische Tendenz deutlich. Die christozentrische Tendenz ist mit dem Evangelium verknüpft, da der Mittler das Subjekt des Evangeliums ist.¹⁶⁷

In Bezug auf das Bundesverständnis des Ursinus ist noch eine Frage zu stellen: Gibt es die Vorstellung eines Werkbundes bei Ursinus? Ritschl sagt, dass, obwohl der natürliche Bund bei Ursinus nur spärlich Erwähnung finde, diese Vorstellung doch vorhanden ist.¹⁶⁸ Metz verweist ebenfalls darauf, dass die *lex naturalis* von Ursinus mit dem natürlichen Bund verbunden ist.¹⁶⁹ Ursinus sagt, dass der Bund zwischen Gott und den Menschen seit der Erschaffung der Welt bestehe. Trotzdem wurde der natürliche Bund durch den Sündenfall des Menschen zerstört, sodass nur der Gnadenbund noch übrig bleibt. Aber D. Visser vertritt eine andere Auffassung über Ursinus' Lehre vom natürlichen Bund. In Bezug auf das *foedus naturale* in der *Summa Theologiae* weist Visser darauf hin, dass der Werkbund in der Theologie des Ursinus keinen Platz hat und die Vorstellung eines Werkbundes mit seiner Theologie in Konflikt steht. Das zentrale Thema der Werke des Ursinus, nämlich der *Catechesis Major, Minor* und des Heidelberger Katechismus, ist der Trost und der Gnadenbund.¹⁷⁰

Betrachtet man beide Meinungen, kommt man zu der Schlussfolgerung, dass das Hauptthema des Ursinus der Gnadenbund ist. Gleichzeitig ist die Einschätzung von Metz über die Stellung des Werkbundes in der Theologie des Ursinus beachtenswert. Metz sagt, dass der natürliche Bund bei Ursinus nicht überzubewerten und zu verselbstständigen ist.¹⁷¹ In Bezug auf den Bund konzentriert sich Ursinus auf den christozentrischen Gnadenbund.

3.3.2.2 Der wechselseitige Gnadenbund

Ein weiteres Merkmal von Ursinus' Bundesverständnis ist zu beachten. Er weist auf, dass der Bund normalerweise als eine *wechselseitige Zusage* oder als eine *Abmachung zwischen den beiden sich verpflichtenden Parteien* verstanden wird.¹⁷² Demgemäß beruht der Bund auf einer wechselseitigen Verpflichtung. Dieses Bundesverständnis findet sich auch im Gnadenbund des Ursinus. Der Gnadenbund wird folgendermaßen definiert: „Dieser Bund ist die Verpflichtung Gottes, uns seine Gnade zu gewähren, und umgekehrt ist er unsere Verpflichtung, durch den Glauben die Gnade zu empfangen, und den neuen Gehorsam zu leisten.“¹⁷³ Ursinus hält also fest, dass der Gnadenbund eine wechselseitige Verpflichtung

¹⁶⁶ W. Metz, *Necessitas satisfactionis?: eine systematische Studie zu den Fragen 12-18 des Heidelberger Katechismus und zur Theologie des Zacharias Ursinus*, Zürich 1970, 182.

¹⁶⁷ EC, 227: „*Quia Mediator Christus subiectum est Evangelii,...*“

¹⁶⁸ O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, B.3., 416-417.

¹⁶⁹ W. Metz, *Necessitas satisfactionis?.*, 111.

¹⁷⁰ D. Visser, *The Covenant in Zacharias Ursinus*, 544, in SCJ 18 (1987).

¹⁷¹ W. Metz, *Necessitas satisfactionis?.*, 111-112.

¹⁷² EC, 222: „*Foedus in genere significant mutuam promissionem vel pactionem inter partes foederatas.*“

¹⁷³ EC, 223: „*Summa est: Foedus hoc est obligatio Dei, ad praestandam nobis suam gratiam: & vicissim*

zwischen Gott und Mensch ist. Infolgedessen wird der Bund sowohl als Verpflichtung Gottes, als auch als Verpflichtung der Gläubigen verstanden.¹⁷⁴ Demgemäß steht die Verpflichtung der Gläubigen, nämlich die guten Werke des Menschen, in Verbindung mit der Bündnislehre.

In Bezug auf die guten Werke des Menschen ist noch auf ein Merkmal zu achten, nämlich, dass die guten Werke der Gläubigen in Verbindung mit der Einheit mit Christus beschrieben werden. Die göttliche Erwählung, die in der Frage 54 behandelt wird, ist in der Frage 55 mit der Einheit mit Christus verknüpft. Danach wird die Teilhabe der Gläubigen anhand von „allen Schätzen und Gaben“ – die Gnade aus der Einheit mit Christus – entwickelt.¹⁷⁵ Am Ende dieses Abschnittes über die Erlösung wird das gute Werk des Menschen nochmals erwähnt. Frage 64: „Macht aber diese Lehre die Menschen nicht leichtfertig und gewissenlos? Nein, denn es ist unmöglich, daß Menschen, die Christus durch wahren Glauben eingepflanzt sind, nicht Frucht der Dankbarkeit bringen.“ Hier versteht Ursinus die guten Werke des Menschen als das notwendige Ergebnis der Einheit mit Christus. Aus diesem Grund werden beide Seiten der guten Werke der Gläubigen bei Ursinus gezeigt, nämlich die Verpflichtung der Gläubigen im Gnadenbund und das Ergebnis der Gnade durch die Einheit mit Christus. Somit besteht der wechselseitige Bund sowohl aus der göttlichen Gnade, als auch aus der menschlichen Verpflichtung.

An diesem Punkt stellt sich eine Frage: Wo liegen die Wurzeln der Bundestheologie des Ursinus? Hinsichtlich des dogmengeschichtlichen Ursprungs der Bündnislehre gibt W. van Asselt in seinem Werk *The federal theology of Johannes Cocceius* einen Überblick. Vor allem zeigt van Asselt die verschiedenen Meinungen über den Ursprung der Bündnistheologie auf: 1. Die Zwingli-Bullinger-Hypothese, 2. Die Melanchthon-Hypothese, 3. Die Zweit-Traditionen-Hypothese, 4. Die Luther-Hypothese, 5. Die Ramus-Hypothese. Nachdem er die verschiedenen Hypothesen skizziert hat, gibt er seine eigene Meinung wieder, wonach die Entstehung der Bundestheologie der reformierten Orthodoxie im 16. und 17. Jahrhundert mit einer Verbindung der Zwingli-Bullinger- und der Melanchthon-Hypothese am Besten zu erklären ist.¹⁷⁶ Van Asselt meint, dass während Bullinger den Gnadenbund hervorgehoben hat, Melanchthon und seine Schüler angefangen hätten, den natürlichen Bund zu lehren. Mit dem natürlichen Bund haben Melanchthon und seinen Studenten ihre Aufmerksamkeit auf die *lex naturae* gerichtet. Sachlich ist das Gnadenbundesverständnis im *Explicationum Catecheticarum* zweifellos von Bullinger entlehnt. Gibt es dann keinen Einfluss des calvinischen Bundesverständnisses?

In Bezug darauf erwähnt van Asselt kurz, dass, obwohl Calvin den Bund als ein biblisches Thema betrachtet, die föderalistische Theologie, die zwei oder drei Bündnisse annimmt, in

obligatio nostri, ad accipiendam gratiam hanc fide & ad novam obedientiam praestandam.“

¹⁷⁴ O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*. B.3., 417: „Unter diesem Gesichtspunkt stellte er einander gegenüber Gottes Versicherung seiner künftigen Gnade, Sündenvergebung und sonstigen Gaben und die von den Menschen übernommene Verpflichtung zum Glauben, zur Buße und zum wahren Gehorsam.“

¹⁷⁵ Heidelberger Katechismus, Fr.55: „Was verstehst du unter der Gemeinschaft der Heiligen? Erstens: Alle Glaubenden haben als Glieder Gemeinschaft an dem Herrn Christus und an allen seinen Schätzen und Gaben.“

¹⁷⁶ W.J. van Asselt, *The federal theology of Johannes Cocceius(1603-1669)*, translated by R.A. Blacketer, Leiden 2001, Appendix 1.

seinem Hauptwerk, der *Institutio*, nicht vorkommt.¹⁷⁷ Eine unmittelbare Beziehung zwischen Calvin und den Föderaltheologen ist diesbezüglich nicht festzustellen. Zugleich verweist van Asselt aber darauf, dass es zur Frage, ob Calvin von einem prälapsarischen Bund ausgegangen ist, verschiedene Meinungen gibt. Diesbezüglich sagt J.W. Baker, dass die Genfer Theologen die Einseitigkeit des Bundes und die Unbedingtheit des Versprechens Gottes betont haben.¹⁷⁸ Nach Baker hat Bullinger weder die lutherische Meinung über die Unterscheidung zwischen dem Evangelium und dem Gesetz noch die doppelte Prädestination Calvins vertreten. Schließlich behauptet Baker, dass die Reformationstradition von dem bullingerischen Föderalismus und dem Calvinismus zu unterscheiden ist.¹⁷⁹

Bakers Auffassung von der Bundestheologie der Genfer Theologen hat Überzeugungskraft. In der *Institutio* Calvins wird nur der Gnadenbund hervorgehoben. Der Gnadenbund im Alten Testament ist wesentlich identisch mit dem Bund im Neuen Testament. Hierin zeigt sich die apologetische Absicht gegen den Anabaptismus.¹⁸⁰ Aus diesem Grund wird die Einseitigkeit des Bundes in den Vordergrund gestellt.

Aber gleichzeitig ist nicht zu übersehen, dass das Verständnis des wechselseitigen Bundes bei Calvin – obwohl es nicht klar unterstrichen ist – auch vorkommt. Über den Bund teilt Calvin in der zweiten Ausgabe der *Institutio* mit, dass alle Menschen, die von Gott seit dem Anfang der Welt in sein Volk aufgenommen wurden, durch dieses Gesetz und durch das Band dieser Lehre seine Bundesgenossen geworden sind.¹⁸¹ Darin versteht Calvin, dass der Gnadenbund aus dem Gesetz und dem Lehrsatz über Gott und die Menschen besteht und Menschen durch das göttliche Gesetz in Verbindung mit der „Regel der Religiosität und der Gottesfürchtigkeit“ stehen.¹⁸² An diesem Punkt fällt auf, dass sich die calvinische dritte Anwendung des Gesetzes auf die menschliche Verantwortung im Gnadenbund bezieht. Die Auffassung, dass die menschliche Verantwortung im göttlichen Gesetz ihren Platz hat, wird bei Bullinger ebenfalls vertreten.¹⁸³ Aber das wechselseitige Bundesverständnis wird aufgrund der apologetischen Absicht der letzten Ausgabe der *Institutio* – Christus und seine geistlichen Gaben wurden im Alten Testament schon gegeben – verdunkelt.¹⁸⁴ H.J. Selderhuis weist in der Untersuchung der Auslegung der Psalmen von Calvin darauf hin, dass der wechselseitige Bundesbegriff in der Auslegung der Psalmen erkennbar ist.¹⁸⁵ Somit ist das

¹⁷⁷ W.J. van Asselt, *The federal theology of Johannes Cocceius.*, 326-327.

¹⁷⁸ J.W. Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: the other Reformed Tradition*, Ohio University Press 1980.

¹⁷⁹ L.D. Bierma, *Federal Theology in the sixteenth Century: two Traditions?*, 304-321, in *Westminster Theological Journal* 45 (1983); C.S. McCoy und J.W. Baker, *Fountainhead of Federalism*, Westminster/John Knox Press 1991, 24.

¹⁸⁰ Der Anabaptismus ist von der zweiten Ausgabe bis der letzten Ausgabe ununterbrochen dargestellt.

¹⁸¹ Inst.(1539),7,1: „quoscunque homines ab initio mundi Deus in populi sui sortem cooptavit, eos hac lege atque huius doctrinae vinculo fuisse illi foederatos.“

¹⁸² Inst.(1539),7,1: „Quanquam autem quae ex lege ac prophetis ad eius probationem collegimus testimonia palam faciunt, non aliam unquam fuisse in Dei populo religionis pietatisque regulam,“

¹⁸³ C.S. McCoy und J.W. Baker, *Fountainhead of Federalism*, 20.

¹⁸⁴ Inst., II, 9. Das Titel des Kapitels 9 ist „Christum, quamvis sub lege Iudaeis cognitus fuerit, tamen in evangelio demum exhibitum fuisse.“

¹⁸⁵ H.J. Selderhuis, *Gott in der Mitte.*, 204: „Es geht in Calvins Theologie um ein reales, wechselseitiges Verhältnis innerhalb des Bundes, in dem der Mensch ein vollwertiger Partner ist. Die Zweiseitigkeit des Bundes wird durch Calvin noch einmal unterstrichen,“; C.P. Venema, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of*

Verständnis Bakers über die Bündnislehre Calvins einseitig.

Zugleich ist die Auffassung von van Asselt, dass die Bündnislehre nur unter dem Einfluss von Bullinger und Melanchthon entwickelt wurde, ebenfalls einseitig. Existiert doch bei Calvin ebenfalls das Bundesverständnis. Es besteht kein Zweifel daran, dass das Bundesverständnis des Ursinus von Bullinger beeinflusst wurde. Aber man kann nicht sagen, dass das calvinische Bundesverständnis bei Ursinus nicht besteht,¹⁸⁶ weil – wie Baker auch anerkennt – obwohl die Bündnislehre je nach Theologe mehr oder weniger unterschiedlich betont wurde, das Bundesverständnis bei den ersten Reformatoren und den Theologen der zweiten Generation (Musculus, Bullinger, Calvin) allgemein gehalten wurde.¹⁸⁷ Aus diesem Grund könnte es einseitig sein, aufgrund des wechselseitigen Bundesverständnisses zwischen dem bullingerischen Einfluss und dem Calvinismus zu unterscheiden.¹⁸⁸

3.3.3 Die Prädestination und der Gnadenbund

In Bezug auf die Prädestinationslehre ist das Verständnis des Ursinus den Ausführungen Calvins in der ersten Ausgabe der *Institutio* ähnlich. Die Prädestinationslehre wird unter der Ekklesiologie entwickelt und zugleich wird die Erwählungslehre mit der *ordo salutis* verknüpft. In der Mitte der Verbindung zwischen der Erwählungslehre und der Soteriologie steht die Einheit mit Christus.¹⁸⁹ Demnach werden der Heilswille Gottes und der ekklesiologische Trost in der Prädestinationslehre von Ursinus unterstrichen. Hier wird deutlich, dass sich seine Prädestinationslehre von dem aristotelisch-allwirksamen Gottesbild entfernt. Ursinus entwickelt die Prädestinationslehre im Einklang mit der augustinisch-reformatorischen Tradition.¹⁹⁰

Die Bundestheologie des Ursinus ist mit dem Mittler Christus verbunden. Christus ist der Mittler des Bundes. Gleichzeitig bezieht sich der Bund auf das Evangelium, da das Evangelium ein Teil des Bundes ist. Das Evangelium ist die Lehre vom Versprechen der Gnade in Christus und das Evangelium richtet sich auf die Teilhabe an Christus und an seiner

Predestination., 110; L.D. Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age.*, 40-49, 183: „Like all sixteenth-century Reformed covenant theologians – Zwingli, Bullinger, Calvin, Musculus, Ursinus, Perkins, etc. – he recognized both a unilateral (divine) and a bilateral (divine – human) dimension to the covenant of grace within the context of monergistic soteriology.“

¹⁸⁶ L.D. Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age.*, 55: „The his (Ursinus: SHK) covenant doctrine was to some extent influenced by Bullinger, Calvin, and even Melanchthon has been widely accepted.“

¹⁸⁷ O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus. B.3.*, 412-428; C.S. McCoy und J.W. Baker, *Fountainhead of Federalism*, 21-22. Hier werden (neben Bullinger und seinen Schüler) Zwingli, J. Oecolampadius und M. Bucer als Bundestheologen genannt; L.D. Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age.*, 61.

¹⁸⁸ Hier kann man die Frage stellen: Vertritt Zanchius, der Kollege von Ursinus eine Form der Bundestheologie? J.L. Farthing sagt, dass der Gnadenbund bei Zanchius auch auftaucht. Er hält es für möglich, dass Zanchius eine Rolle in der Entwicklung der Bundestheologie gespielt hat. Aber diese wird hier nicht behandelt, weil das wechselseitige Charakteristikum des Bundes bei ihm nicht vorkommt. Nach Farthing ist das Bundesverständnis ein typisch einseitiger Bund. Das Merkmal des Bundesverständnisses bei Zanchius unterscheidet sich von dem wechselseitigen Verständnis des Ursinus und des Gomarus. J.L. Farthing, *Foedus Evangelicum: Jerome Zanchi on the covenant*, 149-167, in CTJ 29 (1994).

¹⁸⁹ EC, 545.

¹⁹⁰ Obwohl Ursinus von A. Adam als ein Aristoteliker verstanden wird, ist das aristotelische Gottesbild bei seiner Prädestinationslehre nicht zu finden. A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, B.2*, 397.

gnädigen Erlösung.¹⁹¹ An diesem Punkt fallen einige Besonderheiten in der Beziehung zwischen der Erwählungslehre und der Lehre vom Bund auf.

Erstens ist bei Ursinus keine logische Unterordnung zwischen der Erwählungs- und der Bündnislehre zu erkennen. Im Werk *Explicationum Catecheticarum* beschreibt Ursinus keine logische Beziehung zwischen der Erwählung und dem Bund, sondern stellt fest, dass beide Lehren sich auf die Einheit mit Christus und seine Erlösungsgnade richten, nämlich auf die Ekklesiologie und die Soteriologie.¹⁹² Beide Lehren sind wie zwei Säulen, welche die Ekklesiologie und die Soteriologie stützen. Besonders bezüglich der Ekklesiologie wird nicht die unsichtbare Kirche, sondern die sichtbare Kirche als der Gegenstand beider Lehren aufgefasst. Alle Glieder der sichtbaren Kirche, die mit dem äußerlichen Bekenntnis ihren Glauben an Christus bezeugen, können durch die Prädestinationslehre die Erwählungsgewissheit erreichen. Zugleich ist die sichtbare Kirche der Gegenstand des Gnadenbundes.

Zweitens darf jedoch nicht vergessen werden, dass jede Lehre ihre eigenen Merkmale aufweist. Indem die rettende Gnade des unbedingten Willens Gottes bei der Erwählungslehre ausdrücklich erwähnt wird, wird auf das wechselseitige Verhältnis zwischen Gott und Gläubigen in der Lehre vom Bund hingewiesen. In der Erwählungslehre wird demgemäß der Wille der Dreieinigkeit, die jedes Glied der Kirche erwählt hat, hervorgehoben. Ursinus' Erwählungslehre richtet sich auf das Reformationsthema, nämlich die unbedingte rettende Gnade Gottes und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen. Daneben wird der Bundesmittler Christus in der Lehre vom Bund in den Vordergrund gestellt. Anhand des Bundes wird das wechselseitige Verhältnis zwischen Gott und den Menschen deutlich. Das wechselseitige Verhältnis des Bundes bedeutet nicht, dass der Bund bedingt ist, da die wechselseitige Beziehung des Bundes auf dem Mittler Christus gründet. Damit wird deutlich, dass die Grundlage des Bundes die göttliche Gnade ist.

An anderer Stelle wird noch zu untersuchen sein, welchen Einfluss Ursinus' Verständnis auf das Verhältnis zwischen der Erwählung und Bund in Gomarus' Theologie ausübt.

3.4 Eine weitere Brücke zwischen den Reformatoren der ersten Stunde und der reformierten Orthodoxie

In Bezug auf die Prädestinations- und die Bündnislehre der repräsentativen reformierten Theologen in Neustadt, Zanchius und Ursinus, sind die folgenden Besonderheiten zu betrachten.

¹⁹¹ EC, 228: „*Evangelium*, hoc est, doctrina de promissione gratiae propter Christum Mediatorem, non est nova, sed *semper existit in Ecclesia*,...“ ; EC, 234: „... hoc est, sola fides est medium illud, quo & Christi ipsius, & omnium beneficiorum eius fimus participles.“

¹⁹² J. van Genderen, *Covenant and Election*, translated from C. Pronk, Inheritance Publication 1995, 78: „In the Heidelberg Catechism we find besides the personal *me with all His chosen* (L.D.19), also the congregation or Church *chosen to everlasting life* (L.D.21), without detecting even the slightest tension. That which in Scripture and the confessions is in harmony, should not be posited against each other in theology. Thus one may speak of the Church from the point of view of election and say the congregation was chosen to everlasting life (L.D.21). But one may also view the Church from the perspective of the covenant and say that believers with their children are included in the covenant and church of God (L.D.27).“

1. Zanchius verwendet häufig die thomistische Terminologie in der Prädestinationslehre, dennoch entwickelt er seine Lehre anhand des augustinischen Verständnisses. In der Vorsehungslehre von Zanchius ist das aristotelisch-allursächliche Gottesbild durch die teleologische Struktur stärker verdeutlicht. Aber in der Prädestination der Heiligen, nämlich der Erwählungslehre, wird das soteriologische Gottesbild hervorgehoben. Besonders ist zu beachten, dass die calvinische *electio in Christo* in der Mitte der Erwählungslehre des Zanchius steht. Die soteriologische Betonung zeigt sich sogar bei der Verwerfungslehre. Zanchius beschreibt das soteriologische Verständnis seiner Prädestinationslehre mit einem Ausdruck Melanchthons als den „Gegenstand des Evangeliums“.

2. Sowohl das infralapsarische als auch das supralapsarische Verständnis werden von Zanchius anerkannt. Beim supralapsarischen Verständnis des Zanchius sind das Vorherwissen und die Weisheit Gottes hervorgehoben und die Betonung des Vorherwissens und der Weisheit Gottes ist in dem supralapsarischen Verständnis der Genfer Theologen nicht zu finden.

3. Der ekklesiologische Aspekt der Prädestinationslehre taucht bei Ursinus auf. Seine Prädestinationslehre folgt dem calvinisch-melanchthonischen Verständnis. Besonders folgt Ursinus der Entwicklung von der ersten Ausgabe der *Institutio* Calvins genau nach. Wie in der ersten Ausgabe der *Institutio* behandelt Ursinus in der Ekklesiologie die Erwählungslehre, die Einheit mit Christus und die *ordo salutis*. Hier wird die Erwählungslehre als die praktische Lehre für die sichtbare Kirche verstanden.

4. Bezüglich der Lehre vom Gnadenbund des Ursinus sind zwei Punkte zu beachten. *Erstens* ist der Bundesbegriff des Ursinus wechselseitig. Das wechselseitige Bundesverständnis ist nicht auf Bullinger beschränkt, sondern ist auch bei Calvin zu finden. Aber das wechselseitige Verständnis des Bundes tritt bei Calvin in den Hintergrund. *Zweitens* gibt es bei Ursinus keine logische Ordnung zwischen der Prädestinations- und der Bündnislehre. Indem in der Erwählungslehre die unbedingte Gnade Gottes betont wird, wird in der Bündnislehre das wechselseitige Verhältnis zwischen Gott und Gläubigen dargestellt.

5. Ursinus und Zanchius repräsentieren die verschiedenen Spektren der reformierten Theologie in Deutschland. Während Zanchius die Prädestinationslehre auf das thomistisch-soteriologische Gottesverständnis aufbaut, lässt sich das calvinisch-ekklesiologische Prädestinationsverständnis bei Ursinus nachweisen. Andererseits, während die calvinische *electio in Christo* bei Zanchius beschrieben wird, findet sie bei Ursinus keine Erwähnung. Aber obwohl die Verschiedenheit beider Theologen zu erkennen ist, fällt auf, dass die Prädestinationslehren von beiden Theologen unter dem augustinisch-reformatorischen Einfluss stehen, d.h. die Betonung des unbedingten Heilswillens Gottes und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen. Hier zeigen sich die verschiedenen Einflüsse von Luther, Melanchthon, Calvin, Beza und Bullinger bei den deutschen Theologen Zanchius und Ursinus. Sie stehen unter den verschiedenen Einflüssen der verschiedenen Reformatoren der ersten Stunde. Fortan soll betrachtet werden, welchen Einfluss die Besonderheiten der deutschen Theologen auf Gomarus ausübten.

4. Die Disputationen über die Prädestinationslehre

4.1 Einleitung

Gomarus' Schriften können in drei Gattungen eingeteilt werden. *Erstens* Streitschriften, die im Hinblick auf ein apologetisches Ziel, nämlich die Verteidigung eines theologischen Themas, verfasst wurden. *Zweitens* das *loci*-artige Werk, d.h. die *Disputationes Theologicae*. In diesem Werk hat Gomarus jedes theologische Thema nach der *Loci*-Methode behandelt. *Drittens* das Werk der Bibelauslegung, die *Analysis*, in der Gomarus den größten Teil des Neuen Testaments und einige Texte des Alten Testaments ausgelegt hat. Um seine Prädestinationslehre und ihre Stellung in ihrem theologischen Kontext genau zu untersuchen, werden die drei Abteilungen separat behandelt.

In diesem Kapitel geht es um die Streitschriften, besonders um die auf die Prädestinationslehre bezogenen Schriften des Gomarus. Es gab zwei Gruppen, mit denen Gomarus hinsichtlich der Prädestinationslehre Auseinandersetzungen geführt hat. Zur ersten Gruppe gehören Arminius (1559-1609) und seine Nachfolger. Der junge Professor Gomarus an der Universität zu Leiden hat mit dem Kollegen Arminius über die Prädestinationslehre disputiert und dieser Streit führte zur Auseinandersetzung zwischen Contra-Remonstranten und Remonstranten. Zur zweiten Gruppe gehören die Infralapsarier. Gomarus stand im höheren Alter noch einmal im Mittelpunkt der Auseinandersetzung um die Prädestinationslehre. Es ging um den Gegenstand der Prädestination. Das Disputationsthema über den Gegenstand der Prädestination, die in der Dordrechter Synode angefangen worden war, wurde 1640 noch einmal aufgegriffen.

Hier sollen die Streitschriften des Gomarus zur Prädestinationslehre in chronologischer Ordnung untersucht werden, weil seine Prädestinationsauffassung im Laufe seiner Disputation einige Veränderungen durchgemacht hat. Vor allem soll das Prädestinationsverständnis des jüngeren Gomarus bei der Auseinandersetzung mit Arminius erörtert werden. Hier werden nicht nur die Streitschriften gegen Arminius, sondern auch die kurzen Schriften über die Prädestinationslehre, die vor der Auseinandersetzung mit Arminius verfasst worden waren, behandelt. Damit sollen sowohl die Charakteristika der Prädestinationsauffassung des Gomarus, als auch ihre Veränderung dargestellt werden. Vor der Dordrechter Synode hat Gomarus einen Aufsatz über die Vorsehungslehre und vier kürzere Schriften über die Prädestinationslehre verfasst.

Seine vier kürzeren Schriften sollen in zwei Zeiträumen erörtert werden: 1599-1601 und 1604-1609. Die späteren Schriften des Gomarus (1604-1609) wurden mit der apologetischen Absicht gegen die Prädestinationslehre des Arminius, die in 1604 durch die Schrift *Theses Theologicae de divina Praedestinatione* dargelegt wurde, geschrieben. Danach erforschen wir die Disputationen des Gomarus in und nach der Dordrechter Synode, besonders die Disputation über den Gegenstand der Prädestination, damit die Besonderheiten der Prädestinationslehre des Gomarus deutlich werden.

4.2 Die Prädestinationsauffassung beim jüngeren Gomarus (1599-1609)

4.2.1 *Theses Theologicae de Praedestinatione* (1599-1601)

Vor der Disputation mit Arminius hat Gomarus zwei kleine Schriften über die Prädestinationslehre (1599-1601) geschrieben. Die erste Arbeit „*Theses Theologicae de Praedestinatione*“ (1599)¹ besteht aus 31 Sätzen, in 4 Teilen: die Prädestination (Sätze 1-7), die Erwählung (Sätze 8-20), die Verwerfung (Sätze 21-28) und der Zusatz (Sätze 1-3). Die zweite Arbeit wurde 1601 veröffentlicht. Die Arbeit enthält insgesamt 13 Sätze, in 4 Teilen: Prädestination (Sätze 1-3), Erwählung (Sätze 4-8), Verwerfung (Sätze 9-11) und der Nutzen dieser Lehre (Satz 12). Obwohl die Arbeit von 1601 im Vergleich mit der Arbeit von 1599 vergrößert wurde, wurde sie inhaltlich kaum verändert. Die beiden Schriften zeigen die anfängliche Prädestinationsauffassung des jüngeren Gomarus.

4.2.1.1 Die unbedingte Prädestination und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen

In diesem Werk (1599) definiert Gomarus die allgemeine Prädestination folgendermaßen: „Die Prädestination der Personen [im Unterschied zu den Dingen] ist der ewige, weise, gerechte und unveränderliche Ratschluss Gottes, wodurch er gemäß seinem bloßen Wohlgefallen in Ewigkeit bestimmt hat, sich dadurch zu verherrlichen, indem er einige aus purer Gnade zum ewigen Leben erwählt, andere aber aufgrund des gerechten Urteils zu ewigem Tod verwirft.“ (Satz 2). In Satz 3 erklärt Gomarus, dass die Prädestination sowohl auf dem Vorherwissen Gottes, als auch auf seinem Vorsatz beruht. Hier wendet sich Gomarus gegen die Vorstellung einer bedingten Prädestination. Die freie Prädestination Gottes ist von keiner äußerlichen Bedingung abhängig (Satz 6). Damit werden alle Verdienste des Menschen in der Erwählungslehre zurückgewiesen: der Wille des Menschen (Satz 9), der vorhergesehene Glaube (Satz 10), das vorhergesehene Verdienst (Satz 11), jedes Vorrecht (Satz 12). Gomarus' Verständnis von der unbedingten Prädestination wird bei der Verwerfungslehre ebenfalls geäußert. Weder irgendeine vorhergesehene Unwürdigkeit des Unglaubens und anderer Sünden noch die Abneigung Gottes gegen Verworfenen sind die Antriebsursache der Verwerfung (Satz 22). Vielmehr ist das Wohlgefallen des Willens Gottes die einzige Ursache (Satz 23). Hier zeigt sich – und das ist bedeutend – der Wille Gottes als der Anlass der Prädestination und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen.

Die Lehre der unbedingten Prädestination von 1599 zeigt sich ebenfalls in dem Werk von 1601. 1601 definiert Gomarus die allgemeine Prädestination folgendermaßen: „Die Prädestination ist jener Ratschluss Gottes, wodurch er alle Ding von Ewigkeit vorbestimmt und ihr Ziel bestimmt hat, damit er durch sie verherrlicht wird.“ (Satz 1) Die Prädestination besteht aus zwei Teilen, der Erwählung und der Verwerfung (Satz 2). Die Wirkursache (*causa*

¹ A.J. Kunz, *Gods kennis en wil volgens de jonge Gomarus.*, 17: „De theses theologicae de praedestinatione van 1599 zijn de eerste stellingen over de predestinatie die onder het voorzitterschap van Gomarus zijn verdedigd. In 28 beknopte stellingen zet Gomarus zijn predestinatieleer uiteen... De stellingen zijn verdedigd door Festus Hommius (1576-1642)... De stellingen zijn opgedragen aan Sixtus a Scheltama, lid van het stadsbestuur van Dokkum, en aan Johannes Nicolai, predikant te Dokkum.“

efficiens) ist in beiden Teilen Gott selbst, der Wille Gottes ist der Beweggrund (*causa impulsiva*) und die Endursache ist die Herrlichkeit Gottes (*causa finalis*), die sich aus der Gnade und Barmherzigkeit gegenüber den Erwählten sowie aus der Gerechtigkeit gegenüber den Verworfenen ergibt (Satz 3). Während der Wille Gottes als die Ursache der Prädestination betont wird, werden zugleich die menschlichen Bedingungen, nämlich der Wille des Menschen, der vorhergewusste Glaube, gute Werke des Menschen und sogar das Verdienst Christi, ausgeschlossen (Satz 5).

Die Prädestinationsauffassung beider Schriften zeichnet sich durch zwei Merkmale aus. *Erstens* die Betonung des gnädigen und gerechten Willens Gottes. Gomarus führt die Prädestination allein auf den Willen Gottes zurück. Dabei ist zu beachten, dass der Wille Gottes kein nominalistischer Wille, sondern der weise, gerechte und gnädige Wille ist. *Zweitens* bezieht sich die Betonung des Willens Gottes auch noch auf die Ablehnung des Verdienstes des Menschen. Gomarus sagt, dass jeder Verdienst des Menschen aus der Erwählung Gottes ausgeklammert werden muss. Somit kann man erkennen, dass die Schriften in Kontinuität zu den Auseinandersetzungen der augustinischen Tradition und der Reformatoren der ersten Stunde, welche die Unbedingtheit der Erlösungsgnade Gottes hervorheben, entwickelt werden.

4.2.1.2 *Electio in Christo*

Ferner beschäftigt sich Gomarus mit der Erwählungslehre. In der Darlegung seiner Auffassung von der Erwählung wird nicht die Ursache der Erwählung, sondern meist ihre Mittel dargestellt, weil die Erwählung Gottes, so Gomarus, ohne Mittel der Erwählung nicht durchgeführt werden kann (1599: Satz 14). Somit entwickelt Gomarus die Erwählungslehre nach dem Intentio-Begriff. Die Mittel sind die Folgen der Erwählung: die Schöpfung der Welt, die Adoption, die wirksame Berufung, der rettende Glaube samt seiner Gewissheit und Früchte, die Rechtfertigung und insbesondere die Vermittlung Christi. Dieses Verständnis ist in beiden Werken (1599: Satz 15 und 1601: Satz 5-7) gleich. Somit wird die *electio in Christo* bei Gomarus als ein Mittel der Erwählung aufgefasst.

Wird der Mittler Christus dann nur als ein Mittel zur Durchführung der Erwählung verstanden? Nicht unbedingt. Zwei Punkte sind zu beachten. *Erstens* wird der Mittler Christus als *summo medio* verstanden.² Gomarus weist darauf hin, dass alle Mittel aus dem höchsten Mittel, nämlich Christus hervorgehen. Diese Mittel entspringen der Vermittlung des Christus, die Adoption, der wirksame Ruf, der rettende Glaube, die Rechtfertigung und die Herrlichkeit (1601: Satz 7), was die *ordo salutis* ist. Nach Gomarus ist der Hauptinhalt der Erwählung Gottes tatsächlich der Mittler Christus. Aus diesem Grund nimmt der Mittler Christus bei der Durchführung der Erwählung einen entscheidenden Platz ein.

Zweitens wird der Mittler Christus als die Grundlage der Erwählung beschrieben. In Bezug auf Christus teilt Gomarus mit, dass die Erwählung in Christus besiegelt und gegründet ist (*praecipue Mediatio IESU CHRISTI, in quo sancita & fundata est Electio omnium,...* 1599:

² TP(1601), 7: „Ut autem a summo medio, in quo electi sumus, ad media per quae ad finem, hoc est, vitam aeternam perducimur veniamus, dicimus:“

Satz 15). In der Schrift von 1601 stellt er ebenfalls dar, dass die Gläubigen in Christus erwählt und bestimmt wurden (Satz 7-8). Obwohl Gomarus den Mittler Christus für ein Mittel der Erwählung hält, erwähnt er zugleich, dass der Mittler Christus die wesentliche Grundlage der Erwählung ist, da die Erwählung die Bestimmung Gottes ist, die Erwählten zu Christus hin zu führen. Das Verständnis des Gomarus ist von der calvinischen *electio in Christo* nicht weit entfernt.³ Also werden die christozentrische Denkweise und das supralapsarische Verständnis von dem Mittler Christus in Gomarus Werk nebeneinander dargestellt. In diesen Schriften wird der Mittler Christus nicht nur als der Erfüller der Erwählung, sondern auch als ihre Besiegelung und Grundlage ausgelegt.

Desweiteren ist zu beachten, dass sich Gomarus' Verständnis von der Erwählungsgewissheit auch auf den beza-schen *Syllogismus practicus* bezieht. In beiden Schriften sagt Gomarus, dass alle Gläubigen, die erlöst werden, darauf vertrauen müssten, dass sie von Gott erwählt worden sind. Die Gewissheit des Erwählten resultiert aus dem Zeugnis und der Wiedergeburt des Heiligen Geistes aus der Predigt des Evangeliums und aus den Auswirkungen der Erwählung.⁴ Hier ist aber nicht zu übersehen, dass die calvinische Erwählungsgewissheit im *Syllogismus practicus* von Gomarus auch gesehen wird. In 1601 sagt Gomarus, dass die Erwählten, die „die Erwählung in Christus“ erkennen, durch den Glauben an Christus die Erwählungsgewissheit haben können.⁵ An diesem Punkt fasst Gomarus den Mittler Christus als den Kern der Erwählung und der Erlösung auf, was sein christozentrisches Verständnis in seiner Erwählungslehre und Soteriologie zeigt. Zugleich sagt er, dass die Gläubigen durch die *electio in Christo* die Erwählungsgewissheit haben können. Das aber ist calvinisch.⁶

4.2.1.3 Das logische und gnädige Merkmal der Verwerfungslehre

Gomarus behauptet die doppelte Prädestination. Ebenso wie bei der Erwählung ist, so Gomarus, auch der Anlass der Verwerfung der Wille Gottes. Der Urheber der Verwerfung ist einzig und allein Gott. Gleichzeitig klammert er alle anderen Ursachen, nämlich die

³ R. Muller weist bezüglich der Prädestinationslehre Calvins darauf hin, dass Christus bei der Prädestination drei Bedeutungen hat. „the definition of election as ‘in Christ,’ the assertion that predestination is known only in Christ, and the statement that Christ himself is the ‘author of election’ together with God the Father. The third of these points illustrates well what Jacobs calls ‘die trinitätstheologische Verankerung’ of Calvin’s teaching on election – and it presses definitively beyond the purely functional level of doctrine.“ R.A. Muller, *Christ and the decree*, 35; W. Neuser, *Prädestination*, 312, in CH; Graafland weist hinsichtlich Calvins *electio in Christo* darauf hin, dass sie bei ihm die Funktion hat, unsere Würdigkeit, nämlich das Verdienst wegzunehmen. Hier stimmt das Verständnis Gomarus mit Calvin überein. C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, Uitgeverij Boekencentrum B.V., 's-Gravenhage, 1987, 36-37.

⁴ TP(1599), 19: „... idque ex Spiritu S. testante & regenerante ex Evangelij praedicatione, & ex Electionis effectis.“

⁵ TP(1601), 12: „primo ut jacto hoc fundamento, nos esse in Christo electos, vitantes charybdim desperationis fiducia firma & persuasione certa de nostra in Christo salute feliciter navigemus.“

⁶ TP(1601), 12: „sic etiam est utilis & necessaria & in hunc usum tradita; primo ut jacto hoc fundamento, nos esse in Christo electos, vitantes charybdim desperationis fiducia firma & persuasione certa de nostra in Christo salute feliciter navigemus.“; C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 34-35: „Het is echter opmerkelijk, dat Calvijn in *Inst.* III, 24, 5 op dezelfde vraag naar de zekerheid van de verkiezing ook kan antwoorden, dat wij in de eerste plaats de ogen mogen wenden tot Christus. Hij alleen is de bron des levens, het anker der zaligheid, want wij zijn verkoren in Christus (*Inst.* III, 22, 1).“ Das Verständnis Calvins stimmt mit dem Ausdruck des Gomarus überein.

Unwürdigkeit des Unglaubens und seine vorhergewusste Sünde, aus (1559: Satz 21-22, 1601: Satz 9-10). An diesem Punkt zeigen sich Parallelen zum Verständnis der Genfer Theologen.

Nach Gomarus ist die göttliche Verwerfung ewig, gerecht, frei und absolut (Satz 23). Die Mittel der Durchführung der Verwerfung sind die Schöpfung, das willentliche Verderben, die Überlassung an das Verderben, die Verhärtung und ihre Auswirkungen (Satz 24). Nach Gomarus muss die Durchführung der Verwerfung nicht auf die absichtslose Nachlässigkeit Gottes, sondern auf den Willen Gottes zurückgeführt werden. Er weist darauf hin, dass Gott die Verworfenen sowohl mit der Zulassung als auch mit dem Entziehen der Gnade blende und verhärtete, als auch ihr Tun bewirke und zum gerechten Ende anordne (Satz 25). Hier wird die Herrschaft Gottes über die Sünde und die Verworfenen hervorgehoben. Obwohl Gomarus die Herrschaft Gottes betont, lehnt er es ab, zu sagen, dass der Anlass des Untergangs der Verworfenen der Wille Gottes ist, da der Mangel an Gnade, die Sünde und die Strafe der Sünde nicht die Auswirkungen der göttlichen Verwerfung, sondern ihre Folgen sind. Entsprechend ist die Ursache der Verurteilung des Verworfenen seine Sünde. Gomarus fügt dem hinzu, dass das Ziel der Verwerfung weder der Untergang noch die Sünde der Verworfenen ist, sondern das Wohl der Erwählten und die Ehre der Macht und Gerechtigkeit Gottes (Satz 26-28). Hier wird die inhaltliche Abhängigkeit der Verwerfungslehre von der Erwählungslehre deutlich. Offenbar sind Erwählung und Verwerfung in der Prädestinationslehre logisch nebeneinander dargestellt. Jedoch gibt Gomarus zu bedenken, dass das Ziel der Verwerfungslehre der Trost für die Erwählten der Kirche ist.

Im Anhang werden noch drei Punkte dargelegt: *Erstens* muss die Prädestinationslehre in der Schule und der Kirche ständig gelehrt werden. *Zweitens* steht die Prädestination Gottes nicht in Konflikt mit den Attributen Gottes, nämlich seiner Gerechtigkeit, Liebe, Güte und Wahrheit, und mit der menschlichen Willensfreiheit (*liberum arbitrium*). *Drittens*, wenn die Prädestinationslehre in einer Kirche gelehrt wird, muss sie zum Nutzen der ungelehrten Gläubigen gelehrt werden. An diesem Punkt kann man sehen, dass Gomarus die Prädestinationslehre mit dem kirchlichen Nutzen in Verbindung bringt.

In den behandelten Schriften (1599, 1601) zeigen sich die folgenden Merkmale:

Erstens wird die Unbedingtheit der Prädestination betont. Die Ursache der Prädestination ist nur der Wille Gottes. An diesem Punkt darf man nicht übersehen, dass die unbedingte Prädestination in Verbindung mit der Ablehnung des Verdienstes des Menschen steht. Somit wird deutlich, dass seine unbedingte Prädestinationslehre auf der augustinisch-reformatoren Tradition, die die unbedingte Heilsgnade Gottes gegen das Verdienst des Menschen hervorgehoben hat, stand. Daneben ist die unbedingte Prädestinationslehre des Gomarus ein Indiz, dass seine Heilslehre von dem Verdienstgedanken des Thomas von Aquin weit entfernt ist.⁷

Zweitens kommt die aristotelische Terminologie und Logik zur Anwendung, z.B. *causa efficiens*, *causa impulsiva*, *causa subordinatae & mediae*. So spielt insbesondere die Mittel-Ziel-Struktur eine Rolle. Gomarus systematisiert die Prädestinationslehre mit den Begriffen

⁷ W. van 't Spijker, *Gereformeerde Scholastiek II: Scholastiek, Erasmus, Luther, Melancthon*, 13, in TR 29 (1986).

Ziel und Mittel. Es steht außer Frage, dass das Vorbild seiner supralapsarischen Prädestinationslehre bei Beza gefunden werden kann.

Drittens zeigt sich eine christozentrische Denkweise in der Erwählungslehre. Gomarus versteht den Mittler Christus als Grundlage und als Vollzieher der Erwählung. Christus wird als der Hauptinhalt der Erwählung, der Erlösung und der Erwählungsgewissheit der Erwählten vorgestellt. An diesem Punkt offenbaren sich beide zusammen: die calvinische *electio in Christo* und das Beza-sche supralapsarische Verständnis. Die Prädestinationsauffassung in den Werken von 1599 und 1601 zeigt einen entscheidenden Einfluss der Genfer Theologen.

Viertens wird auf die doppelte Prädestinationslehre hingewiesen. Die Erwählungs- und die Verwerfungslehre sind parallel geschildert. Im Verständnis des Gomarus von der unbedingten Verwerfung Gottes zeigt sich auch der Einfluss der Genfer Theologen. Gomarus sagt, dass das Ziel der Verwerfung der Trost der Erwählten ist, was sich auf den gnädigen Charakter seiner Prädestinationslehre bezieht.⁸ Obwohl die Erwählungs- und die Verwerfungslehre von Gomarus parallel entwickelt werden, hängt inhaltlich die Verwerfungslehre von der Erwählungslehre ab.

4.2.2 Disputation mit Arminius (1604)⁹

Bevor Arminius nach Leiden kam, hatte er mit zwei bekannten reformierten Theologen Auseinandersetzungen über die Prädestinationslehre ausgetragen und zwar mit F. Junius (1545-1602) und W. Perkins (1558-1602).¹⁰ Die Kritik des Arminius an der Prädestinationslehre der Genfer Theologen hatte mit seiner Anknunft an der Universität Leiden aufgehört aber durch die Disputation mit Gomarus wurde Arminius' Prädestinationsauffassung noch einmal diskutiert. An dieser Stelle skizzieren wir die Grundlage der Prädestinationslehre des Arminius.

Nach W. den Boer weist das Promotionsthema des Arminius auf den Schwerpunkt seiner Theologie hin. Das Thema, womit Arminius sich bei der Promotion am 19. Juni 1603 befasste, ist das Wesen Gottes (*natura Dei*). Am 11. Juli 1603 führte er das Priesteramt Christi in seiner Promotionsrede aus. Die Christologie und die Gerechtigkeit Gottes waren die Schwerpunkte in Arminius' Theologie. Vor diesem Hintergrund publizierte Arminius am 7. Februar 1604 eine kleine Schrift über die Prädestination Gottes: *Theses Theologicae de divina Praedestinatione*.¹¹ Diese Schrift verursachte einen heftigen Streit zwischen Gomarus und

⁸ TP(1599), 28: „Finis Reprobationis non est Reprobatorum interitus neque peccatum, sed bonum Electorum, & potentiae, ac iustitiae Dei gloria.“

⁹ Die Auseinandersetzung zwischen Gomarus und Arminius drehte sich um zwei Themen, nämlich die Prädestination und der Rechtfertigung. Hier untersuchen wir nur den Streit über die Prädestinationslehre. Den Streit über die Rechtfertigungslehre hat C. Graafland in seinem Werk erklärt. C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 121-127.

¹⁰ Th.M. van Leeuwen, *Introduction: Arminius, Arminianism, and Europe*, x ii. in *Arminius, Arminianism, and Europe*, edited by Th.M. van Leeuwen, K.D. Stanglin & M. Tolsma, Brill 2009: „The *Amica Collatio* with Fr. Junius, professor in Leiden, stems from 1596-1598 and appeared in 1613. The *Examen of Perkins's pamphlet on Predestination* was written in 1602 and appeared in 1612.“

¹¹ G.P. van Iterzon, *Franciscus Gomarus*, 102; A.J. Kunz, *Gods kennis en wil volgens de jonge Gomarus.*, in *Beilagen*, 145-148.

Arminius, sodass Gomarus einige Monate später (Oktober 1604) auch einen polemischen Aufsatz zu diesem Thema schrieb. Nach Gomarus' Kritik wurde noch eine Streitschrift des Arminius (*Examen Thesium D. Francisci Gomari de Praedestinatione*: 1613) publiziert, die eine andere Schrift des Gomarus kritisierte.¹² Man muss einige grundlegende Ausführungen des Arminius über die Prädestination berücksichtigen, um seine Lehre verstehen zu können.

Erstens: In Bezug auf Arminius' Prädestinationsauffassung fällt es besonders auf, dass Arminius die Prädestinationslehre als identisch mit dem Evangelium auffasst. Er definiert die Prädestination wie folgt: „Die Prädestination [...] ist der Ratschluss des Wohlgefallens Gottes in Christus, wodurch Gott bei sich von Ewigkeit her festgesetzt hat, dass er die Gläubigen, die er mit Glauben zu beschenken beschlossen hat, rechtfertigt, als Kinder annimmt und sie mit ewigem Leben beschenkt zum Lob seiner herrlichen Gnade (TT,2).“ Und „Gott hat festgesetzt, den Gläubigen das ewige Leben zu geben und die Ungläubigen zu verdammen.“ (ET,30) Die Erwählung, nämlich „der Wille Gottes ist, dass jeder, der den Sohn erkennt und an ihn glaubt, das ewige Leben haben wird.“ (TT,3) Nach Arminius ist das Evangelium die Offenbarung Gottes über die Erlösung des Menschen. Weil die Prädestination Gottes im Evangelium unverborgen dargestellt wird, wird sie tatsächlich als der Inhalt des Evangeliums aufgefasst. Die Meinung des Gomarus, dass die Prädestination nicht als das Evangelium selbst, sondern als der Gegenstand des Evangeliums (*Evangelii materia*) verstanden werden muss (ET,4), wird von Arminius kritisiert. Hier stellt sich der Unterschied heraus zwischen Arminius und Gomarus, was die Beziehung zwischen dem Evangelium und der Erwählung angeht. Wie bereits gesagt wurde, ist die Prädestination bei Arminius das offenbarte Evangelium: Wenn man an den Sohn Gottes glaubt, wird man erlöst. Demgemäß ist die Prädestination mit dem Evangelium identisch. Aber bei Gomarus wird die Prädestinationslehre nicht nur als das offenbarte Evangelium, sondern auch als die verborgene Auserwählung Gottes verstanden.

Arminius' Behauptung, dass die Prädestination mit dem Evangelium identisch ist, bezieht sich auf die Rolle Christi. Arminius gab Christus eine entscheidende Rolle in seiner Prädestinationslehre. Er unterstreicht, dass der Mittler Christus die Grundlage der Prädestination Gottes ist, da Menschen nur in Christus vor Gott annehmbar sein können. Die Welt kann in Christus mit Gott wieder versöhnt werden und die *ordo salutis* wird durch Christus ausgeführt (TT,5). Demgemäß wird der Mittler Christus bei der Erwählung Gottes und ihrer Durchführung als die Grundlage gesehen.¹³ Die Erwählung und das Erlösungswerk Gottes werden nur im Mittler Christus durchgeführt. Hier nimmt Gott keinen entscheidenden Platz in der Prädestinationslehre ein, weil die Unterscheidung zwischen dem Willen Gottes und dem Erlösungswerk Christi in der Prädestinationslehre des Arminius verschwindet. Zugleich wird die Verbindung zwischen der Vorsehung und der Prädestination, die in der

¹² W. den Boer, *God's Twofold Love.*, 16-17.

¹³ Keith D. Stanglin, *Arminius and Arminianism: An Overview of Current Research*, 16. in *Arminius, Arminianism, and Europe*: "Clarke argues that Arminius's doctrine of the person and work of Christ is fundamental to his theology as a whole, described by Clarke as Christocentric. Throughout his work, Clarke offers his theological evaluations of Arminius and his contemporaries, and Christocentricity functions as the main criterion for his positive assessment of the theological system."

reformierten Orthodoxie normalerweise gezogen wird, vollkommen aufgelöst. Infolgedessen zeigt sich die christozentrische Denkweise ganz deutlich in der Prädestinationslehre des Arminius.¹⁴

Zweitens ist die Ursache der Prädestination der Glaube und die Sünde des Menschen. Arminius gibt an, dass Menschen, die in Christus existieren, Gläubige sind. Ihm zufolge bedeutet der Ausdruck *electio in Christo*, dass Gläubige erwählt werden, weshalb die göttliche Erwählung die Erwählung des Gläubigen ist. Die göttliche Erwählung beruht nicht auf den guten Werken des Menschen, sondern auf dem Glauben (ET,68-69). Somit ist der Gegenstand der Erwählung Gottes der Gläubige (ET,67). Arminius entwickelt sein Verständnis wie folgt: „Die gnädige, erlösende Liebe richtet sich nur auf die Gläubigen. Die Liebe existiert in Christus, dem Sohn der Liebe. Keiner ist in Christus, außer der Gläubige [...] Also liebt er [i.e. Gott] nur den Gläubigen in einer erlösenden Weise (ET,68). Hier wird der Glaube hervorgehoben. Dass jemand in Christus erwählt ist, besagt, dass er ein Gläubiger ist. Also ist die *electio in Christo* mit dem Glauben verknüpft. Gleichzeitig steht die Verwerfung durch Gott in Verbindung mit dem Unglauben und der Sünde (ET,105-106). Die Verwerfung ist die Bestimmung Gottes, dass Ungläubige wegen ihrer Schuld und der Gerechtigkeit Gottes zum ewigen Tod verdammt werden. Die Verwerfung resultiert aus dem Unglauben der Sünder (TT,11). So werden die Verwerfung und der Unglaube miteinander verknüpft.

Drittens wird der Glaube im Bereich des Vorherwissens Gottes behandelt. Nach Arminius' Verständnis spielt nicht der Wille Gottes, sondern sein Vorherwissen eine Rolle. Er sagt, dass das Wissen Gottes seinem Willen vorausgeht und der Wille Gottes keine Ursache seines Vorherwissens sein kann (ET,56), was zeigt, dass Arminius der intellektualistischen Ansicht folgt. Infolgedessen wird die Prädestination Gottes nicht auf den Willen Gottes, sondern auf sein Vorherwissen zurückgeführt.¹⁵ Arminius verwehrt sich gegen die Behauptung, dass die Bibel die souveräne Zuteilung des Glaubens, nämlich dass Gott dem einen Glaube schenke und dem anderen nicht, lehrt (ET,51). Der Wille Gottes bezieht sich nur auf die Gestaltung der Prädestination: Jeder, der an Christus glaubt, ist erwählt, und jeder, der Christus ablehnt, ist verworfen. Wer an Christus glaubt und wer nicht, ist vom Vorherwissen Gottes abhängig (TT,6-7). Entsprechend wird die unbedingte Prädestination der reformierten Orthodoxie von Arminius abgelehnt. An diesem Punkt entfernt Arminius sich von Gomarus. Arminius kritisiert die Auffassung des Gomarus über das Vorherwissen Gottes, nämlich die Unterscheidung des Gomarus zwischen dem unbestimmten und dem bestimmten Vorherwissen (ET,56-57).

Viertens bezieht sich die Sünde nicht auf den Willen Gottes – weder unmittelbar noch mittelbar. In der Ewigkeit existiert die Sünde nur im Vorherwissen Gottes (ET,78). Der Gegenstand der Verwerfung Gottes sind die Ungläubigen, die wegen ihrer Sünde und des

¹⁴ W. den Boer, *God's Twofold Love*, 114-122.

¹⁵ A. Vos, *Reformed Orthodoxy in the Netherlands*, 167, in CR: „When Arminius presents his definition of *divine will* in his doctorate theses (1603), he immediately comments on the relationship between God's nature and intellect, and will. God's basic faculty is his intellect. Since God is essentially God, he is knowing and omniscient and he necessarily knows everything knowable... Arminius's doctrine of God is essence-based and (middle)-knowledge-based.“

gerechten Urteils Gottes nicht an Christus glauben (TT,11). Demnach ist die wirkliche Ursache der Verwerfung der Unglaube, der von der Sünde verursacht wird. Arminius teilt mit, dass die Sünde als die Ursache der Verwerfung dem verwerfenden Willen vorhergeht (ET,77). Er hält die Verwerfung für den verurteilenden Willen.

Fünftens, in welcher Tradition steht die Prädestinationslehre des Arminius? Arminius verweist darauf, dass seine Prädestinationslehre auf der augustinischen Tradition steht und seine Lehre bei einem reformierten Theologen aus Heidelberg, Georg Sohnius (1551-1589), schon aufgetaucht ist.¹⁶ Im *Examen Thesium D. Francisci Gomari* erwähnt er den Namen Augustinus mehrmals. Folgt Arminius dann der augustinischen Tradition? Nach Goudriaan behauptet Arminius *einerseits* mit Erwähnungen der Kirchenväter, dass seine theologische Position auf der Tradition der christlichen Orthodoxie steht. Aber *andererseits* meint Goudriaan, dass die Theologie des Arminius sich von der des Augustinus unterscheidet. Besonders mit dem späten Verständnis des Augustinus stimmt die Prädestinationslehre des Arminius nicht überein.¹⁷ Bei Melanchthon sind hingegen Ähnlichkeiten zu Arminius zu finden. In Arminius' Prädestinationslehre sind die Grundbegriffe, die auch bei Melanchthon erwähnt wurden, zu finden. In den *Loci praecipui theologici* (1559) führt Melanchthon aus, wie oben dargestellt wurde, dass die Prädestination mit dem Evangelium fast identisch ist.¹⁸ Hier ist zu beachten, dass dieses Verständnis des Melanchthon bei Arminius noch stärker hervortritt. Obwohl die Terminologie Melanchthons sowohl bei Gomarus als auch bei

¹⁶ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 102; H.J. Selderhuis, *Das Recht Gottes: Der Beitrag der Heidelberger Theologen zu der Debatte über die Prädestination*, 238, in *Späthumanismus und reformierte Konfession*, herausgegeben von C. Strohm, J.S. Freedman, H.J. Selderhuis, Mohr Siebeck 2006. Ist die Meinung von Arminius mit Georg Sohnius wirklich identisch? Nach Selderhuis meint Sohnius, „Prädestination handele von den Dingen, die Gott im Voraus weiß. Wie er es im Voraus wisse, so beschließe er, daß die Dinge geschehen sollen.“ Wie bei der Meinung von Arminius, ist das intellektualistische Verständnis bei der Prädestinationslehre von Sohnius vorherrschend. Aber im Unterschied zu Arminius versteht Sohnius nicht den Glauben und die Sünde der Menschen als die Ursachen der Prädestination. Sohnius meint, „Gott habe jene zum ewigen Leben vorherbestimmt, von denen er im Voraus wußte, daß sie zu glauben beginnen würden. Dies bedeute freilich nicht, daß ihr Glaube der Grund ihrer Erhaltung ist, denn der Grund dafür ist, daß Gott beschlossen habe, ihnen den Glauben zu geben. So gelte das auch für jene, die zum Untergang bestimmt sind. Gott habe gewusst, daß sie nicht glauben würden und es sei sein Beschluß gewesen, ihnen den Glauben nicht zu geben.“; T. Mahlmann erklärt in Bezug auf die Prädestinationslehre von Sohnius die Beziehung zwischen dem Willen und dem Wissen Gottes. Nach Mahlmann wird ein bloßes Vorherwissen, das mit dem Willen Gottes nicht verbunden ist, von Sohnius nicht gelehrt. T. Mahlmann, *Die Prädestinationslehre Gerg Sohns (1551-1589) juristisch gelesen*, 269, in *Späthumanismus und reformierte Konfession*, herausgegeben von C. Strohm, J.S. Freedman, H.J. Selderhuis: „Bei dem Vorherwissen Gottes sollen wir uns vorstellen, daß das Gewußte Veranlassung des Geschehenden ist, und umgekehrt: das Geschehende vom vorher Gewußten bewirkt... Wissen, Willen und Wirken Gottes sind kongruent und hängen aneinander, und Wissen kann nur als aktives Wissen eben des Verwirklichten verstanden werden.“

¹⁷ A. Goudriaan, *Jacobus Arminius's reception of Augustine*, 71-72, in *Arminius, Arminianism, and Europe*. Goudriaan sagt, dass die Dordrechter Synode der Prädestinationslehre des späteren Augustinus näher steht als die Lehre des Arminius.

¹⁸ *Loci* (1559), de Praedestinatione: „Prima est: Nec ex ratione nec ex Lege iudicandum est de electione, sed ex Evangelio.“; A.E. McGrath, *Reformation Thought*, 196. McGrath sagt in Bezug auf die theologische Position von der Melanchthons Prädestinationslehre, „It is difficult to place Melanchthon's position on a theological map. Perhaps it is best understood as an attempt to navigate a "middle way" between Pelagianism on the one hand, and Luther's 1525 view on the other. Where Luther argued that God predestined people in such a way that they could not resist the divine will, Melanchthon increasingly came to see predestination in communal, rather than individual terms.“

Arminius verwendet wird, führt sie bei Arminius zu anderen Schlussfolgerungen. Bei Arminius ist die Prädestinationslehre mit dem Evangelium ganz identisch. Zugleich lässt sich das Verwerfungsverständnis Melanchthons, dass die Ursache der Verwerfung der Unglaube und die Sünde des Menschen ist, bei Arminius nachweisen. Nicht nur Christus, sondern auch der Glaube an Christus spielt eine Rolle in der Prädestinationslehre. Das Prädestinationsverständnis von Melanchthon unterscheidet sich insofern von Arminius, als dass Melanchthon die Prädestination Gottes nicht auf sein Vorherwissen zurückführt. Aber Melanchthons Hervorhebung des Christus und des Glaubens an Christus stimmt mit der Ansicht des Arminius fast überein.

4.2.3 Die Vorsehungslehre: *Conciliatio Doctrinae Orthodoxae de Providentia Dei* (1597)

Eine andere Schrift des Gomarus über die Vorsehungslehre ist zu betrachten, bevor seine späteren Schriften über die Prädestinationslehre (1604, 1609) untersucht werden, da die Prädestinationslehre der späteren Schriften auf der Grundlage der Vorsehungslehre entwickelt wurde. Nach Itterzon hat Gomarus als Professor an der Universität Leiden 1597 seine erste wissenschaftliche Schrift verfasst, um sie Ständen von Holland und Westfriesland vorzulegen.¹⁹ Kann man dann sagen, dass die Vorsehungslehre in Gomarus' Theologie eine zentrale Stellung einnimmt? Oder könnte dies zeigen, dass Gomarus die Vorsehungslehre als ein apologetisches Thema ansieht? Diese Fragen werden in den nächsten Kapiteln beantwortet. Der Titel der Schrift lautete *Conciliatio Doctrinae Orthodoxae De Providentia*.

Das Werk lässt sich hinsichtlich seines Inhaltes folgendermaßen skizzieren: die philosophische und biblische Definition der Vorsehung (K.1-3), die Attribute der Vorsehung (K.4), die Vorherbestimmung als ein Teil der Vorsehung: die bewirkende und die zulassende Bestimmung (K.5) und der Wille und das Vorherwissen in der Bestimmung (K.6), die Ausführung des Ratschlusses: die Schöpfung (K.7) und die Herrschaft: die Bewahrung (K.8) und die Ordnung (K.9), die Notwendigkeit und die Kontingenz in der Ordnung (K.10), die Zulassung und die Herrschaft in Bezug auf Sünde (K.11-12), der Nutzen der Vorsehungslehre (K.12).

Gomarus definiert die Vorsehung Gottes folgendermaßen: „Dies aber ist die Vorsehung, wodurch Gott zu seiner Herrlichkeit alle seine äußeren Handlungen und deren Umstände, die er von Ewigkeit her bestimmt hat schließlich auch ausführt.“²⁰ Gomarus folgt dem thomistischen Verständnis, dass die Vorsehung aus zwei Teilen bestehe, nämlich dem Ratschluss oder der Verordnung Gottes und ihrer Ausführung (*consilium seu decretum Dei & illius executio*).²¹

¹⁹ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 52-53; A. Vos, *Reformed Orthodoxy in the Netherlands*, 142-143, in CR: „In building up theology in the Netherlands, Leiden University played a crucial role, but it did so only in the 1590s. On 21 January 1595 Jacobus van Miggrodius defended the crucial disputation *Theses theologicae, de providentia Dei* under Gomarus... Two year later (1597) the first academic book of Gomarus' s professorial career was published: *Conciliatio doctrinae orthodoxae De providentia Dei*.“

²⁰ DP, 3: „Ea autem est providentia, qua Deus, ad gloriam suam, universas actiones suas externas earumque circumstantias, decrevit ab aeterno: & tandem exequitur.“

²¹ S.th.1 q.22,a.3.

4.2.3.1 Die weise Bestimmung

Nach Gomarus ist der Ratschluss bzw. die Vorherbestimmung Gottes der erste Teil der Vorsehung. Der Ratschluss Gottes steht auf zwei Pfeilern: seinem Vorherwissen und seinem Willen (*consilium omne ad intellectum pertinet & voluntatem*), da Gott in der Ewigkeit alle Dinge vorhergesehen hat und er nach seinem Willensentschluss gewisse Dinge vorherbestimmt hat.²² Demgemäß ist es notwendig, dass das Vorherwissen Gottes in zweierlei Hinsicht unterschieden wird: das unbestimmte und das bestimmte Vorherwissen.²³ Das unbestimmte Vorherwissen ist das vollkommenste Wissen Gottes über alle Dinge im Allgemeinen und Besonderen.²⁴ Dieses Vorherwissen erscheint als einfache Intelligenz (*simplicis intelligentia*). Im Gegensatz dazu ist der Gegenstand des bestimmten Wissens die Zukunft, die in Zukunft entstehen wird.²⁵ Hier ist der Wille Gottes der Verbindungspunkt zwischen dem unbestimmten und dem bestimmten Vorherwissen Gottes. In Gomarus' Vorsehungslehre spielt der Wille Gottes eine wesentliche Rolle. Die Zukunft der Welt ist nur auf den Willen Gottes zurückzuführen. Hierin offenbart sich die Auffassung des scotischen Voluntarismus. Diesbezüglich behauptet Vos, dass Gomarus unter einem scotischen Einfluss steht.²⁶ Die Behauptung von Vos ist überzeugend, da das Verständnis des Gomarus vom Verhältnis zwischen dem Willen und dem Vorherwissen Gottes scotisch ist. Da ist der Kern der Vorherbestimmung nicht das Vorherwissen, sondern der Wille Gottes. Ist dann Gomarus ein Voluntarist? Ja, aber eklektisch.

Daneben darf nicht übersehen werden, dass es noch einen thomistisch-zanchischen Einfluss gibt. Der thomistisch-zanchische Einfluss ist für die Betonung der Weisheit der Bestimmung Gottes kennzeichnend.²⁷ Gomarus hält fest, dass die Vorherbestimmung Gottes eine Handlung des Willens ist, aber die Vorherbestimmung Gottes andererseits in der Weisheit begründet ist, weil Gott von den vorhergesehenen Sachen die passenden (*accomodatam*) Mittel für das Ziel bestimmt hat.²⁸ Demgemäß wird die Vorherbestimmung Gottes als *sapientissima* verstanden.²⁹ Die Mittel-Ziel-Struktur, die von Gomarus häufig verwendet wird, bezieht sich auf die Weisheit Gottes.

Auf das Spannungsverhältnis zwischen dem Willen und dem Vorherwissen Gottes entwickelt Gomarus seine Vorsehungslehre und dieses Verständnis führt zur Betonung der

²² DP, 3: „Consilium seu decretum Dei est prior providentiae divinae pars, qua ab aeterno res omnes praescivit & ex iis, pro suo arbitrio, certas cum omnibus suis circumstantiis, quam optime praefinivit.“

²³ A. Vos, *Reformed Orthodoxy in the Netherlands*, 142-143, in CR.

²⁴ DP, 3: „*Praescientia* autem *Dei indefinita* est rerum universarum & singularum, quae fieri possunt, perfectissima in Deo scientia.“

²⁵ DP, 3: „... quae simpliciter fieri possunt (sive ea futura sint, sive minus) aut futurorum.“

²⁶ Siehe K.1,1,3.

²⁷ Es ist offensichtlich, dass Zanchius in der intellektualistischen Tradition von Thomas von Aquin steht. Nach O. Gründler zeigt sich dies in den Begriffen *Prudentia* und *Providentia* in der Vorsehungslehre. Nach Gründler ist die Betonung der Weisheit Gottes, die auf der Mittel-Ziel Struktur entwickelt wird, bei Zanchius deutlich. O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolamo Zanchis.*, 99-100.

²⁸ O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolamo Zanchis.*, 99: „Nach Zanchi muß Vorsehung in erster Linie als Vorherwissen verstanden werden.“, *Operum*, 2, 385: „*Quid enim est providentia? virtus est, per quam, praevisa & perspecta cuiusvis rei necessitate, constituimus atque omnino volumus, rei illi prospicere: & reipsa suo tempore tantisper prospicimus, dum ad suum ordinatum perducatur finem.*“

²⁹ DP, 4.

Weisheit Gottes. An diesem Punkt kann man erkennen, dass, obwohl Gomarus dem scotischen Voluntarismus folgt,³⁰ sein scholastischer Hintergrund nicht einfach als scotisch-voluntarisch verstanden werden darf, weil der thomistische Einfluss auch im Gottesbild von der Lehre der Vorherbestimmung des Gomarus deutlich wird. Über die scholastische Stellung des Gomarus wird später noch zu sprechen sein.

Daneben ist zu beachten, dass sich das Gottesbild des Gomarus vom nominalistischen Gottesbild unterscheidet. Nach Gomarus kann Gott alles, was er will, erfüllen, da er allmächtig ist, und alles, was Gott will, dem Wesen Gottes als dem *Summum bonum* nicht widerspricht. Gomarus erwähnt ausdrücklich, dass die Bestimmung *einerseits* insbesondere auf den Willen Gottes zurückgeführt werden muss und seine Bestimmung *andererseits* nicht willkürlich ist, sondern vernünftig, gerecht, frei und unveränderlich.³¹ Diesbezüglich hebt er zwei Besonderheiten der Vorherbestimmung hervor, nämlich die Freiheit und die Unveränderlichkeit.

Hinsichtlich der Freiheit der göttlichen Vorherbestimmung stellt Gomarus die Freiheit des Willens Gottes in den Vordergrund. Gomarus sagt, dass Gott weder aufgrund der Notwendigkeit der Natur Gottes noch des Zwanges, sondern aufgrund seines freien Willens bestimmt.³² Zugleich erklärt er, dass die Vorherbestimmung Gottes unveränderlich ist. Die Grundlage der Unveränderlichkeit der Bestimmung Gottes ist nach Gomarus doppelt. *Erstens* die Einfachheit und die Ewigkeit Gottes, *zweitens* die Weisheit, die Wahrhaftigkeit und die Macht Gottes.³³

4.2.3.2 Die weise Herrschaft und die Sünde

Die Ausführung des Ratschlusses ist ein Teil der Vorsehung und hat die gleichen Merkmale wie der Ratschluss selbst. Sie ist in höchstem Maße weise, gerecht und gütig (*sapientissimum, justissimum, benignissimum*). Nach Gomarus besteht die Ausführung des Ratschlusses aus zwei Teilen: Schöpfung und Herrschaft.³⁴

In Bezug auf die Schöpfung hält Gomarus fest, dass Gott nach seinem Ratschluss aus dem Nichts (*ex nihilo*) die Welt hervorgebracht hat. Das Ziel der Schöpfung ist die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und die Erlösung der Erwählten.³⁵ Nach Gomarus wird die Herrlichkeit Gottes, nämlich die Weisheit, die Güte und die Macht Gottes, durch die Schöpfung der Welt offenbart. Vor allem sagt Gomarus, dass Gott seine Macht dadurch offenbart hat, dass er die Welt aus dem Nichts geschaffen hat. Die göttliche Schöpfung *ex*

³⁰ A.J. Kunz, *Gods kennis en wil volgens de jonge Gomarus.*, 112: „We hebben Gomarus' predestinatieleer geklassificeerd als 'gereformeerd scotisme'. Gomarus' opvatting van het begrippenpaar *scientia indefinita – scientia definita*, de theocentrische inzet, de centrale plaats van de goddelijke wil en het supralapsarisme pleiten daar ook voor.“

³¹ DP, 4: „sequitur hanc *praefinitionem* non solum *optimam*, hoc est, *sapientissimam esse & justissimam*: verum etiam *liberrimam & immutabilem*.“

³² DP, 4: „...: voluit autem Deus, nulla naturae necessitate, vel coactione absoluta,... sed voluntate omnino liberrima.“

³³ DP, 4.

³⁴ DP, 7.

³⁵ DP, 7: „*Creatio* autem est prima externa Dei actio, qua solus,... disposuit ad electorum salutem & gloriam suam.“

nihilo steht dem Verständnis der aristotelischen Philosophen gegenüber.³⁶ Bei der sechstägigen Schöpfung hat Gott alle Geschöpfe schmuckvoll und ganz nützlich geordnet. Darin zeige sich Gottes Weisheit.³⁷ Entsprechend sagt Gomarus, dass die Schöpfung der Welt aus zwei Teilen besteht, nämlich der Hervorbringung der Dinge und deren äußerst weise Ordnung.³⁸

Nach der Schöpfung kommt die göttliche Lenkung der Welt (*gubernatio*). Sie besteht aus zwei Teilen: Bewahrung (*conservatio*) und Ordnung (*ordinatio*). Durch die Weltlenkung erhält Gott die Welt und leitet sie zu seinem festgesetzten und bestimmten Ziel (*certos ac destinatos fines*). Bei der göttlichen Ordnung der Welt hebt Gomarus die Weisheit Gottes hervor. Dabei ist zu beachten, dass die Betonung der Weisheit im Zusammenhang der theologischen Frage nach der Beziehung zwischen der Herrschaft Gottes und dem Bösen hervortritt. Nach Gomarus wird auch das Böse von Gott weise gelenkt und die Weltlenkung Gottes ist vollkommen geordnet und ehrenvoll.³⁹ Die Weisheit Gottes steht für die Herrschaft des Guten über das Böse. Hier muss eine Frage aufgeworfen werden. Wird der Ursprung der Sünde auf den Willen Gottes zurückgeführt oder auf das Vorherwissen Gottes?

Bei Gomarus steht es außer Frage, dass Gott keine Ursache des Bösen ist. Hinsichtlich der Ursache des Bösen hält Gomarus fest, dass die Sünde durch Gott zugelassen wird (*Deum peccata permittere*). Die göttliche Zulassung unterscheidet sich sowohl vom bewirkenden Handeln Gottes (*efficiat*) als auch vom Unwissen, dem Widerwillen und der Vernachlässigung. Gomarus denkt indes nicht, dass das Böse ohne den Willen Gottes entstand. Nach der Definition des Gomarus wird die Zulassung Gottes zwar von seiner Wirkungskraft unterschieden, und doch ist die Zulassung mit der Absicht und dem Willen Gottes verbunden.⁴⁰ Wie kann dann das Verhältnis zwischen dem Willen und der Zulassung der Sünde bestimmt werden? Der Zusammenhang zwischen dem Willen und der Zulassung Gottes kann aus dem Verständnis des Gomarus über das unbestimmte und das bestimmte Vorherwissen erklärt werden. Beim unbestimmten Vorherwissen hat Gott alles Böse, das passieren kann, gewusst und das mögliche Böse kann nur durch das Eingreifen des Willens Gottes in das Gebiet des bestimmten Vorherwissens hineinkommen. Demgemäß steht die Zulassung der Sünde in Verbindung mit dem Willen Gottes, obwohl Gott keine Ursache der Sünde ist.⁴¹ Mit Bibeltexten belegt Gomarus, dass Gott nicht nur das Gute, sondern auch das

³⁶ DP, 7: „Itaque quidquid est, illud aut immediate, ut caelum,...: aut mediate, ut alia, ratione primae materiae e nihilo promanant. Nam commune ac tritum illud Philosophorum placitum *ex nihilo nihil fit*, ordinariae rerum corporearum constitutioni & humanis artificiis aptari potest: sed creationi (quam ignorarunt) & divinae potentiae opponi nequit.“

³⁷ DP, 7.

³⁸ DP, 7: „*Creationis* enim duae sunt *partes* productio rerum & dispositio sapientissima.“

³⁹ DP, 9: „Nam si Satanam & homines & singularum rerum naturam spectes confusa & perturbata sunt pene infinita: sin Deum sapientissime etiam confusa in se, ad fines caelitus destinatos & ad ordinem ac bonum universi dirigentem consideres, nihil potest esse ordinatius & ornatius.“

⁴⁰ DP, 11: „Caeterum *Deum peccata permittere* non inscium, nec invitum, aut negligentem, sed *consulto & volentem* perspicuum est.“

⁴¹ DP, 6: „Quare (ut instituto nostro aptemus) praescientia proprie sumpta sola & θεωρητικῆ, non est causa efficiens rerum: quia illius vi non existunt. Innumera enim sunt (ut antè ostendimus) quae indefinitè praescivit Deus; quae nunquam futura sunt: & quam plurima contingunt scelera, quae definitè praescivit, quorum propriè causa dici, sine summo scelere non potest. *Deus* (ait Augustinus De lib. arb. lib. 3. cap. 4.) *omnia, quorum ipse*

Böse mit seiner Weltherrschaft ordnet und richtet.⁴² An diesem Punkt wird bezüglich der Zulassung Gottes zur Sünde keine Erklärung des Anlasses der Sünde, sondern die weise Herrschaft Gottes über die Sünde betont. Die Attribute Gottes, die durch die Lenkung der Sünde dargestellt werden, sind die Weisheit, die Güte und die Gerechtigkeit.

In dieser Darstellung offenbart sich die Verbindung zwischen dem Voluntarismus und der intellektualistischen Tradition. Somit unterscheidet sich die Lösung des Gomarus vom Verständnis der Genfer Theologen mehr oder weniger. Die Genfer Theologen bestehen darauf, dass, obwohl Gott keine Ursache der Sünde ist, die Sünde, besonders der Sündenfall Adams, nur auf den Willen Gottes, nämlich das *decretum horribile* (Inst. III.23.7) zurückgeführt werden muss.⁴³ In Bezug auf ihre Prädestinationslehre gibt es keinen Platz für das Vorherwissen Gottes. Im Vergleich damit untersucht Gomarus die Ursache der Sünde im Zusammenhang des Verhältnisses zwischen dem Vorherwissen Gottes und seinem Willen. Aus diesem Grund wird die Weisheit der Lenkung Gottes darin in den Vordergrund gestellt.

4.2.3.3 Gottes Bestimmung und die Freiheit des Menschen

Jedes Geschöpf in der Welt wird gemäß dem Ratschluss Gottes gelenkt. Ist dann der Wille des Menschen frei? In Bezug darauf entwickelt Gomarus sein Verständnis anhand der Begriffe *necessarius* und *contingens*. Zunächst definiert er die Notwendigkeit, dass *Necesse est, quod non potest non esse*, was thomistisch ist. Zugleich sagt Gomarus, dass es keine Kontingenz aus der Perspektive der Vorherbestimmung und des bestimmten Vorherwissens Gottes gibt, da sowohl jedes Wesen und jede Sache der Welt als auch Mittel und Bedingungen nach der Vorherbestimmung und dem Vorherwissen Gottes angeordnet werden.⁴⁴ Im Gegensatz dazu aber versteht Gomarus die Mittelursachen (*causa media*) als kontingent, weil sie durch einen eigenen Willen (*arbitraria*) bestimmt sind.⁴⁵ Obwohl die Vorherbestimmung Gottes notwendigerweise realisiert wird, verwirklichen sich die Mittel die Bestimmung kontingenterweise. Der philosophische Begriff Gottes als „der erste Bewegter“ wird bei Gomarus als nicht gebraucht. Aber hinsichtlich der Güte sagt Gomarus, dass Gott nach der aristotelischen Definition das *Summum bonum* und *boni origo* ist.⁴⁶

Die zwei verschiedenen Ursachen, d.h. die notwendige und die kontingente Ursache, wirken, so Gomarus, zusammen. Ferner erklärt Gomarus, dass, obwohl zwei Ursachen in einer Sache wirken, die Sache notwendig durchgeführt wird, da nichts geschehe, ohne dass der allmächtige Gott die Wirkung oder die Zulassung bestimmt hat. Das ist das Verständnis

auctor est, praescit: nec tamen omnium, quae praescit, auctor est. Quorum autem non est malus auctor, iustus est ultor.“

⁴² DP, 12: „Sed testimoniorum satis: ex quibus omnibus liquere existimo, non ea solum quae bona sunt, sed peccata quoque, divina gubernatione ordinari & omnino dirigi.“

⁴³ R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte B.4, 2.Hälfte*, 577; A.N.S. Lane, *Mensch*, in *Cavin Handbuch*, Herausgegeben von H.J. Selderhuis, Mohr Siebeck 2008, 272-273.

⁴⁴ DP, 10.

⁴⁵ DP, 10: „Quae causae mediae, ut fuerunt contingentes sua natura & principiis; ita contingenter ex iis effecta illa consecuta sunt: quia fuerunt arbitraria.“

⁴⁶ DP, 11.

von Augustinus.⁴⁷ Wie Calvin beschreibt Gomarus das Verhältnis zwischen der Notwendigkeit und der Kontingenz mit den Knochen Christi am Kreuz. Die Knochen Christi waren von einem römischen Soldaten kontingent gebrochen worden und gleichzeitig notwendig. Die Sache war kontingent, wenn man das Wesen des Knochens, der zerbrochen werden kann, und den freien Willen des Soldaten betrachtet. Aber andererseits passiert die Sache notwendigerweise, wenn sie in Bezug zur hypothetischen Bestimmung und dem unveränderlichen Vorherwissen Gottes gesehen wird.⁴⁸ Durch dieses Verständnis erkennt Gomarus nicht nur die Notwendigkeit der göttlichen Vorherbestimmung, sondern auch die Kontingenz der Freiheit des Menschen an.

In der Schrift des Gomarus über die Vorsehungslehre *Conciliatio Doctrinae Orthodoxae de Providentia Dei* sind die folgenden Besonderheiten zu bedenken:

Erstens wird die Vorsehungslehre des Gomarus durchgehend mit der Weisheit Gottes verbunden. Diese wird nicht nur hinsichtlich des Ratschlusses Gottes, sondern auch hinsichtlich der Ausführung des Ratschlusses in den Vordergrund gestellt. Im Hintergrund steht dabei die Auffassung vom Verhältnis zwischen dem Vorherwissen Gottes und seinem Willen. Es zeigt sich, dass Gomarus in der Tradition des scotischen Voluntarismus steht. Aber es ist daneben nicht zu übersehen, dass der Einfluss des mittelalterlichen Thomismus ebenfalls auftaucht. Gomarus harmonisiert beide Einflüsse in seiner Vorsehungslehre.

Zweitens unterscheidet sich entsprechend die Vorsehungslehre des Gomarus von den Vorstellungen der Genfer Theologen. Zugleich wird darin das philosophische Gottesverständnis betont.

Drittens ist zu beachten, dass die Prädestinationslehre in den Anfangsschriften (1599,1601) von der Vorsehungsauffassung getrennt entwickelt wurde. Dieses Merkmal des Prädestinationsverständnisses von Gomarus ist näher an der reformatorischen als an der mittelalterlichen Tradition.

4.2.4 *Theses Theologicae de Praedestinatione Dei* (1604-1609)

Es steht außer Frage, dass Gomarus' kleine Schriften aus den Jahren 1604 und 1609 geschrieben wurden, um die Meinung des Arminius zu kritisieren.⁴⁹ Bei diesen Schriften sollen die Merkmale der Prädestinationslehre untersucht werden. Diese Arbeiten können folgendermaßen inhaltlich zusammengefasst werden: Die biblische Grundlage der Prädestinationslehre (1604: Satz 1-4; 1609: Satz 1-55), die Vorherbestimmung und die

⁴⁷ DP, 10: „quia nihil fit, quod non decreverit aut efficere aut permittere omnipotens Deus.“

⁴⁸ DP, 10.

⁴⁹ W. den Boer, *God's Twofold Love.*, 17, 20-21: „Returning to May 30 and 31, 1608, we see Arminius and Gomarus appear before the High Council in order to lay out their views so as to arrive at a mutual understanding,... When, at the end of the discussions that followed this decision, the president of the High Council announced to the States that the differences did not concern the fundamental articles of salvation, Gomarus protested and claimed that he would not dare to appear before God's judgement seat with such views. Arminius responded that he was unaware of any deviation from Scripture or confession, and would be ready to defend himself before a national or provincial synode, or before the States.“ Bis 1608 konnte man den Konflikt zwischen Gomarus und Arminius noch sehen. Aus diesem Grund stand die Streitschrift des Gomarus in 1609 in der Verbindung mit der Disputation mit Arminius.

Prädestination (1604: Satz 5-17), die Erwählung (1604: Satz 18-22; 1609: Satz 56-73), die Verwerfung (1604: Satz 23-28; 1609: Satz 74-106), der Vergleich zwischen der Prädestination der Menschen und der Engel (1604: Satz 29-31; 1609: Satz 107-119), *Syllogismus practicus* (1604: Satz 32; 1609: Satz 120-124), die Widerlegung der Kritik an der Prädestinationslehre (Zusatz). Die Merkmale der Prädestinationslehre in den Werken (1604-1609) sind wie folgt.

4.2.4.1 Ein Teil der Vorsehung und der Gegenstand des Evangeliums: die unbedingte Prädestination

In den o.g. Schriften taucht eine thomistische Definition auf, die in den früheren Schriften nicht verwendet wurde. In beiden Schriften definiert Gomarus die Prädestination als einen Teil der Vorsehung und als Gegenstand des Evangeliums (*providentiae divinae quasi pars & Evangelii materia*).⁵⁰ Die Definition „die Prädestinationslehre als der Gegenstand des Evangeliums“ ist zu beachten. In den frühen Schriften (1559,1601) sagt Gomarus, dass das Evangelium die Enthüllung der Prädestination Gottes ist.⁵¹ Aber er sagt nicht, dass das Evangelium mit der Prädestination identisch ist, da im Evangelium nicht gezeigt wird, wer und wie viele Erwählte oder Verworfenen bestimmt bzw. verworfenen worden sind. Nach Gomarus kann nur dieser biblische Ausdruck erkannt werden: „Denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt“.⁵² Aus diesem Grund wird die Prädestinationslehre als Gegenstand des Evangeliums verstanden. Die Definition der Prädestination als Gegenstand des Evangeliums lässt sich auch bei Melancthon und Zanchius finden.⁵³

Die beiden Seiten, nämlich ein Teil der Vorsehung und der Gegenstand des Evangeliums, werden in den Schriften von 1604 und 1609 nicht gleichgewichtig behandelt. Die Verbindung der Prädestination mit der Vorsehung ist stärker hervorgehoben. Dieser Ansatz ist in den Schriften von 1599 und 1601 nicht vorhanden. Wie bereits oben erwähnt, wurde die Prädestinationslehre in den Anfangsschriften von der Vorsehungslehre getrennt erklärt. Somit wurde das Verständnis der Beziehung zwischen dem Willen und dem Vorherwissen Gottes in den Schriften von 1599 und 1601 nicht erwähnt, wohl aber in den Schriften von 1604 und 1609 behandelt. Hier zeigen sich zwei Hintergründe der Prädestinationslehre des Gomarus von 1604 und 1609:

Erstens die Kombination der Genfer Prädestinationslehre und der thomistisch-zanchischen Gotteslehre, die bereits in der Vorsehungslehre dargelegt wurde. Das unbestimmte Vorherwissen wird als eine Voraussetzung der Vorherbestimmung angesehen⁵⁴ und das bestimmte Vorherwissen kommt nach dem Wohlgefallen Gottes zustande. Aus diesem Verständnis des Vorherwissens heraus, beschreibt Gomarus den Gegenstand der Prädestination. Er sagt, dass im Ratschluss Gottes der Gegenstand der Prädestination der

⁵⁰ TP(1604), 1: „... sitque potissima providentiae divinae quasi pars & Evangelii materia:“ ; TP(1609), 1.

⁵¹ TP(1604), 11: „Quare Evangelium praedestinationis patefactio...“; TP(1609), 36.

⁵² TP(1604), 11; TP(1609), 37.

⁵³ Siehe K.3,2,5.

⁵⁴ TP(1604), 7: „... propositum Dei, quo ex creaturis rationalibus indefinite praescitis, singulares quosdam, pro suo jure & beneplacito, ...“

Prädestination selbst vorangeht. Deswegen bezieht sich das „erschaffbare“ (*creabile*) Wesen auf das unbestimmte und absolute Vermögen Gottes, und das erschaffene Wesen auf den göttlichen Willen der Prädestination zur Schöpfung.⁵⁵ Gomarus kommt zum Schluss, dass der Gegenstand der Prädestination die allgemeinen errettbaren, erschaffbaren und vernünftigen Geschöpfe (*creaturae rationales servabiles & creabiles universae*) sind.⁵⁶ An diesem Punkt wird deutlich, dass der Gegenstand der Prädestination bei seinem Supralapsarismus auf dem unbestimmten Vorherwissen Gottes beruht.

Zweitens die Verstärkung des Intentio-Begriffes. Die Mittel-Ziel-Struktur des Gomarus ist zwar schon in den Schriften von 1599 und 1601 entwickelt, es wird jedoch in seinen späteren Schriften noch stärker hervorgehoben: das bekannte Axiom des Supralapsarismus „*quoniam finis, propter quem res est, primus est in sapientis intentione.*“ (1604: Satz 12). Anhand dieses Prinzips systematisiert Gomarus die ganze Prädestinationslehre.⁵⁷ Die Prädestination ist einerseits für das übernatürliche Ziel Gottes und andererseits für die Schöpfung und andere Mittel. Das Ziel geht, so Gomarus, den Mitteln voraus und die Mittel sind dem Ziel untergeordnet (Satz 12). Somit wird die rationalistisch-systematische Tendenz immer stärker unterstrichen.

Hier ist zu beachten, dass die rationalistische Denkweise der Prädestinationslehre des Gomarus in Verbindung mit seiner apologetischen Absicht verstärkt wird. In diesen Schriften (1604, 1609) wird die apologetische Absicht an zwei Punkten nachgewiesen.

Der erste Punkt die Verteidigung der unbedingten Prädestination. In Satz 12 (1604) erwähnt Gomarus dies. Hinsichtlich der Mittel-Ziel-Struktur sagt er, dass ihretwegen die „Prädestination nicht ohne Widerspruch bedingt genannt werden kann“ (*Ac propterea conditionalis praedestinatio sine contradictione dici non potest*). Diese Auffassung wird in Satz 14 weiter entfaltet. Die Ursache der Prädestination ist weder die Würde des Menschen noch ihr Gehorsam, sondern das Wohlgefallen Gottes, das von der menschlichen Bedingung nie abhängig ist. An diesem Punkt wird die apologetische Absicht des Gomarus hervorgehoben. Durch die supralapsarische Ansicht verteidigt er die unbedingte Prädestination, die von Arminius kritisiert wurde. Beim Vergleich mit den ersten Schriften (1599, 1601) kann man sehen, dass die Absicht des Gomarus, nämlich die Darstellung der unbedingten Prädestination, in 1604 und 1609 unverändert präsentiert wird. Aber die apologetische Absicht wird nicht auf der Grundlage der Bibelauslegung, sondern mithilfe philosophischer Begriffe entwickelt.

Es ist sicher, dass die philosophische Denkweise in späteren Schriften (1604, 1609) noch stärker war. Die philosophische Denkweise der späteren Schriften ist mit der apologetischen Absicht verbunden, nämlich die Betonung der unbedingten Prädestination Gottes und die Polemik gegen das Verdienst des Menschen. Hier ist noch eine Frage zu stellen. Wird die

⁵⁵ TP(1604), 8: „Ut enim creabile, ab indeterminata & absoluta Dei omnipotentia, sic creandum, ab ea, per voluntatis praedestinatum ad creationem determinata, dependet.“

⁵⁶ TP(1604), 10.

⁵⁷ Die Struktur *Primus in intentione et ultimum in executione* gilt nicht ausschließlich für die Supralapsarier. Aber die Struktur spielt eine entscheidende Rolle, wenn die Supralapsarier ihre Prädestinationslehre systematisieren.

philosophische Denkweise nur für das apologetische Ziel gebraucht, oder ist sie ein grundlegendes Prinzip seiner Theologie? In Kapitel 5 und 6 wird diese Frage weiter behandelt.

Der zweite Punkt ist die Beziehung zwischen dem Willen Gottes und der Ursache der Sünde. Die Hauptkritik des Arminius ist, dass Gott nach der Prädestinationslehre der reformierten Theologen als die Ursache der Sünde betrachtet wird.⁵⁸ In seiner Schrift von 1609 verteidigt Gomarus mit seiner Auffassung vom Verhältnis zwischen dem Willen und dem Vorherwissen Gottes, dass Gott keine Ursache der Sünde ist. In den Sätzen 24-31 sagt er, dass das Vorherwissen Gottes in zweierlei Hinsicht unterschieden wird. Danach legt er in Satz 32 den Sündenfall Adams mit der Beziehung zwischen dem Willen und dem Vorherwissen Gottes aus. Im unermesslichen Wissen, so Gomarus, hat Gott vorhergewusst, dass, wenn Gott Adam, der vom Teufel versucht wird, nicht hindert und Adams Freiheit lenkt, Adam durch seinen freien Willen verdorben wird.⁵⁹ Gott hat sich, so Gomarus, mit seinem Willen für das unbestimmte Wissen über den Sündenfall von Adam entschieden. Demgemäß kommt Gomarus zum Schluss, dass Gott keine Ursache der Sünde ist, die Sünde aber nach der Bestimmung des Willens Gottes verursacht worden ist.⁶⁰

4.2.4.2 Die rationalistische Erwählungslehre

Die Erwählungslehre in 1604 und 1609 wird auf Grundlage von zwei scholastischen Prinzipien entwickelt: die voluntaristische Tendenz und der aristotelische Intentio-Begriff. Das scotische Verständnis über das Verhältnis zwischen dem Willen und dem Vorherwissen Gottes wird zwar in der Erwählungslehre geäußert, aber das Verständnis spielt keine Rolle.⁶¹ Hinsichtlich der Erwählung Gottes beschreibt Gomarus das unbestimmte Vorherwissen kaum, nur der Wille Gottes wird als die einzige Ursache der Erwählung hervorgehoben.⁶² Aber Gomarus' voluntaristisches Verständnis zeigt keine Betonung der Heilsgnade, weil Gomarus die Erwählungslehre nach der aristotelischen Mittel-Ziel-Struktur systematisiert. Nach ihm besteht der Erwählungswille Gottes aus zwei Teilen: die Bestimmung zum ewigen Leben und zum Weg dahin, nämlich die Schöpfung des Menschen und die Heiligung.⁶³ An diesem Punkt werden die Schöpfung und die Heiligung als Mittel verstanden. Die voluntaristische

⁵⁸ ET, 155: „Et hoc quidem sensu Castellio, Cornhartius, Lutherani, Pontificii objiciunt nonnullis Doctoribus reformatarum ecclesiam, quod ex illorum doctrina de praedestinatione & providentia Dei, sequatur Deum esse authorem peccati... Et quaestio ita ponatur: An ex ista doctrina quam hae theses proposuerunt, sequatur bona consequentia Deum esse authorem peccati.“

⁵⁹ TP(1609), 32: „Exempli gratia, inter caetera prascivit Deus, scientiae suae immensitate, si certos homines, ex iis quos creare poterat, ad suae gloriam destinaret, & in recto iustitiae originalis statu creadaretq; de abstinentia arboris mandatum, Satanae tentationem non inpediret, sed, convenienter, cum sanctiati & potestate suae, tum hominum libertati (ut facti) dirigeret; fore ut, voluntatis libertate, & externi boni specie, abusi, a summo bono ficerent, ac laberentur.“

⁶⁰ O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus B.3.*, 304: „so betrachtet der prädestinierende Gott diese Umstände doch niemals als dessen Ursachen, sondern lediglich als Gelegenheiten, die er selbst in seinem freien und weisen Dekret vorher festgesetzt hat.“

⁶¹ TP(1604), 19.

⁶² TP(1604), 20.

⁶³ TP(1604), 19: „Electio autem haec est praedestinatio Dei, qua, ex creaturis rationalibus indefinite praescitis, singulares quasdam, pro suo jure, beneplacito & dilectione gratuita, ad vitam & gloriam aeternam, ejusq; viam, cum creationem in recto iustitiae originalis statu, tum sanctitatis obedientiam, praeordinavit, ad potestatis, sapientiae & gratiae suae salutifere, gloriam.“

Tendenz ist in der Prädestinationslehre des Gomarus mit der Mittel-Ziel-Struktur verbunden. Aus diesem Grund kann man von einer rationalistischen Erwählungslehre sprechen.

Dieses Verständnis führt zur Steigerung des rationalistischen Charakters, aber gleichzeitig zur Verminderung der gnädigen Merkmale der Erwählung, nämlich der christologischen und soteriologischen Tendenz, die in den Schriften von 1599 und 1601 dargelegt wurde. Die *electio in Christo*, die in 1599 und 1601 als wichtiger Grund und Inhalt der Erwählung dargestellt wurde, wird nicht mehr erwähnt (1604: Satz 21; 1609: Satz 70). Mit dem Willen Gottes als der gnädigen Ursache der Erwählung geht ein gnädiger Charakter der Erwählung zwar nicht ganz verloren, aber die Mittel-Ziel-Struktur wird in den Vordergrund der Erwählungslehre gestellt.⁶⁴ An diesem Punkt wird noch einmal sein apologetisches Ziel ausdrücklich charakterisiert. Seine maßgebliche Intention ist die Verteidigung der unbedingten Prädestination, weshalb er sich darauf konzentriert, die Ursache der Erwählung zu erörtern. Deshalb wird die logische Erklärung verstärkt, während die soteriologische Tendenz zurücktritt. Obwohl die Prädestinationslehre bzw. die Erwählungslehre als *Evangelii materia* (1604: Satz 1; 1609: Satz 1) gesehen wird, wird der Inhalt dieser Definition kaum erläutert.

4.2.4.3 Die weise Verwerfung

In den Schriften von 1604 und 1609 wird die Verwerfungslehre detaillierter als die Erwählungslehre behandelt. In der Verwerfungslehre erklärt Gomarus nicht nur die allgemeine Definition der Verwerfung, sondern auch die Beziehung zwischen Gott und der Ursache der Sünde, was auch den apologetischen Charakter der Schriften zeigt.⁶⁵

Gomarus sagt, dass die Ursache der Verwerfung wie auch die Ursache der Erwählung der Wille Gottes ist. Er beschreibt die Verwerfung durch Gott in zwei Stufen. Eine ist das Ausschließen vom ewigen Leben und eine zweite die Bestimmung zum Tod (1604: Satz 24). Dabei nennt er die erste die negative Verwerfung und die Nicht-Erwählung und die zweite die bejahende und die positive Verwerfung. Es ist bei dieser Definition zu beachten, dass Gomarus die Verwerfung nicht für einen eigenen Akt des Willens, sondern für das Ergebnis der Erwählung hält. Die Verwerfungslehre ist ohne Verbindung mit der Erwählung nicht zu verstehen. Aus diesem Grund sagt er, dass das letzte Ziel der Verwerfung die Darstellung der Erwählungsgnade Gottes ist. Die Erwählungsgnade wird durch den Vergleich mit der Verwerfung deutlicher gezeigt (1604: Satz 28). Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, so Gomarus, ist zwar das Ziel der Verwerfung, aber dieses Ziel ist die untergeordnete Absicht der Verwerfung. Die Verwerfungslehre wird der Erwählungslehre untergeordnet.

Gomarus verteidigt die Gerechtigkeit der Verwerfung mit zwei Attributen Gottes, nämlich mit dem Recht und mit der Weisheit (*jure & sapientia*). Diesbezüglich behauptet Gomarus,

⁶⁴ In Bezug darauf kritisiert Barth an Gomarus, dass er die Prädestinationslehre als ein abstraktes *decernere* versteht und dass Gomarus von dem Charakter der Prädestinationslehre Calvins abweicht und die Allwirksamkeit von Thomas als bedeutend darstellt. K. Barth, KD. II/2, 39, 49-50; vgl. G.C. Berkouwer, *De verkiezing Gods*, Kampen 1955. Die Kritik Barths ist teilweise anzuerkennen, aber wir müssen noch untersuchen, ob die Kritik Barths bei der Prädestinationsauffassung dem theologischen Kontext des Gomarus entspricht.

⁶⁵ D. Sinnema, *The issue of reprobation at the Synod of Dort.*, 141.

dass die göttliche Verwerfung gerecht ist, da Gott die absolute Souveränität hat, und Gomarus zitiert dazu den Römerbrief 9,21: „Hat nicht ein Töpfer Macht, aus einem Klumpen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren zu machen?“ (*an non habet potestatem figulus in lutum, ut ex eadem massa faciat, aliud quidem vas ad decus, aliud vero ad dedecus?*) (Satz 26). Hier zeigt sich ein nominalistisches Gottesbild. Andererseits verweist Gomarus darauf, dass die Gerechtigkeit von der Weisheit Gottes abhängig ist. An diesem Punkt wird die Mittel-Ziel-Struktur mit der Weisheit Gottes nochmal erwähnt. Die Verworfenen werden durch das untergeordnete Mittel zur Verurteilung der Verworfenen, nämlich die Sünde, verurteilt (Satz 26). Um die Gerechtigkeit Gottes bei der Verwerfung zu verteidigen, werden bei Gomarus das nominalistische Gottesbild und der rationalistische Begriff hervorgehoben.

4.2.5 Merkmal

Nachfolgend sollen einige Charakteristika der Prädestinationslehre in den Streitschriften des Gomarus thematisiert werden. Besondere Beachtung findet dabei seine Prädestinationsauffassung, die durch die Disputation mit Arminius verändert wurde.

4.2.5.1 Die Verbindung der Prädestinationslehre mit der Vorsehungslehre

Gomarus' Prädestinationslehre in seinen Anfangsschriften (1599, 1601) wird von der Vorsehungslehre getrennt dargestellt. Aus diesem Grund wird die auf dem rationalistischen Verständnis gegründete Entwicklung kaum erörtert. Erst die Prädestinationslehre in den Schriften von 1604 und 1609 wird aufgrund der Auffassung der Vorsehungslehre (1597) entwickelt. Die systematische und rationalistische Herangehensweise, die in der Vorsehungslehre gezeigt wurde, wird in der Prädestinationslehre ebenfalls angewendet. Hier ist zu beachten, dass diese Veränderung durch die Auseinandersetzung mit Arminius entstanden ist. Die apologetische Absicht spielt eine Rolle bei der Entwicklung der systematischen und rationalistischen Denkweise des Gomarus. Die rationalistische Gestaltung seiner Prädestinationslehre ist durch seine Disputation mit Arminius geprägt.

4.2.5.2 Der Einfluss durch Genfer Theologen und Zanchius

Der Hintergrund des Supralapsarismus der Genfer Theologen ist die voluntaristische Tendenz, nach der die Erwählung und die Verwerfung auf den Willen Gottes zurückgeführt werden.⁶⁶ Diese Denkweise taucht bei Gomarus ebenfalls auf. So führt Gomarus die Ursache der Prädestination auf den Willen Gottes zurück. Seine Betonung des Gotteswillens zeigt sich in allen seinen Streitschriften. Gleichzeitig ist sein Verständnis der Prädestination mit der *Tabula Praedestinationis* von Beza fast identisch.⁶⁷

⁶⁶ C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza.*, 128; Bezüglich der Frage, ob Calvin ein Voluntarist ist, siehe K.2,5. und das Werk von W.den Boer *Duplex Amor Dei*, 275-280. W. den Boer weist darauf hin, dass es missverständlich ist, Calvin als einen radikalen Voluntaristen zu bezeichnen.

⁶⁷ C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 53: „Dat wij toch mensen ons daarop te moeten richten, vindt zijn oorzaak in het feit, dat het deze *Tabel* is en de daarin strak-gesystematiseerde predestinatieleer, die hun sporen in de verdere ontwikkeling van de Gereformeerde Orthodoxie hebben nagelaten.“. Das systematisierte Prädestinationsverständnis ist nicht eigentümlich für Beza. Nach Neuser wird die »Goldenen Kette« schon beim

Zugleich muss man bedenken, dass der Einfluss von Zanchius bei Gomarus nachgewiesen werden kann. Wie bereits erwähnt, kann man das supralapsarische Verständnis des Gomarus auch bei Zanchius finden.⁶⁸ Dessen Ansicht unterscheidet sich hinsichtlich des Bezuges zwischen dem Willen und dem Wissen Gottes vom Genfer Verständnis. Bei Zanchius ist das Vorherwissen Gottes als die Voraussetzung der Bestimmung relativ wichtig. Dieses Verständnis wird von Gomarus übernommen, was in der *Conciliatio Doctrinae Orthodoxae de Providentia Dei* (1597) und den späteren Schriften (1604, 1609) deutlich wird. Daneben wird die thomistische Definition, die von Melanchthon und Zanchius ebenfalls benutzt wird, in den späteren Schriften des Gomarus gebraucht: die Prädestination als ein Teil der Vorsehung und als der Gegenstand des Evangeliums. Diese Besonderheiten machen den Einfluss von Zanchius auf Gomarus deutlich.

Betrachtet man den Einfluss, den die Genfer Theologen und Zanchius auf Gomarus ausgeübt haben, kann man allerdings drei Punkte bemerken.

Erstens ist es die Absicht des Gomarus mithilfe der voluntarischen Denkweise zu zeigen, dass die Prädestination nicht von Bedingungen aufseiten des Menschen abhängig ist. Was bei den frühen Schriften (1599, 1601) dem Heilswillen Gottes gegenübergestellt wird, ist das Verdienst des Menschen. Die Hervorhebung des Gotteswillens in diesen Schriften bezieht sich auf das Hauptthema der augustinischen Tradition und der Reformatoren des 16. Jahrhunderts, nämlich die Betonung der unbedingten Prädestination und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen. Diese Absicht wird in den späteren Schriften (1604, 1609) ebenfalls deutlich. Darin lehnt Gomarus durch die voluntaristische Tendenz die bedingte Prädestination ab. Aber seine augustinische Absicht wird in den späteren Schriften (1604, 1609, 1640) immer mehr verschleiert.

Zweitens steht es außer Frage, dass die Prädestinationslehre des Gomarus von den Genfer Theologen, besonders Beza, beeinflusst ist. Die supralapsarische Systematisierung der Prädestinationslehre von Gomarus ist mit dem Verständnis Bezas fast identisch. In den frühen Streitschriften (1599, 1601) zeigt sich das calvinisch-christozentrische Verständnis.

Drittens ist der Einfluss von Zanchius deutlich. Die Voraussetzung des Vorherwissens Gottes von Gomarus' Supralapsarismus fehlt den Genfer Theologen. Die Rolle des Vorherwissens Gottes in Gomarus' Prädestinationsverständnis steht dem Verständnis von Zanchius nahe. Dieses ontologische Gottesverständnis wird in den frühen Schriften (1599, 1601) nicht erwähnt, wohl aber in den späteren Arbeiten (1604, 1609). Daneben ist zu bedenken, dass Gomarus die Prädestination mit der Definition *Evangelii materia* von Zanchius definiert, was zeigt, dass Gomarus' Prädestinationslehre auf dem soteriologischen Verständnis beruht. Trotzdem, wie gesagt, ist seine soteriologische Absicht auf Grund der apologetischen Entwicklung nicht klar zu erkennen.

anfänglichen Werk Calvins (*Institutio*, 1536) gezeigt. W.H. Neuser, *Prädestination*, 308. in CH: „Zuerst führt Calvin die Glaubensgewissheit auf Grund der Erwählung aus. Er beginnt mit der »Goldenen Kette« Röm 8,30. Erwählung erfolgt über Berufung, dann Rechtfertigung bis hin zur künftigen Verherrlichung. Calvin macht jedoch einen Vorbehalt. Wenn die Heilige Schrift diesen *Ordo* lehrt, passt sie sich unserem Verständnis an (*accomodare*).“

⁶⁸ Siehe K.3,2,4.

4.2.5.3 Der mittelalterlich-scholastische Einfluss

Die Schriften von 1604⁶⁹ und 1609⁷⁰ werden als Polemik gegen die Prädestinationslehre des Arminius verstanden. Zur Bewahrung der unbedingten Prädestination gebraucht Gomarus die mittelalterlich-philosophische Denkweise.

Erstens ist der aristotelisch-thomistische Einfluss anzuführen. Die aristotelische Kausalterminologie, z.B. *Causa impulsiva, Finis, Forma, Effectum praedestinationis*, etc. taucht bei jeder Schrift von Gomarus über die Prädestinationslehre auf. Daneben zeigt sich in seiner Prädestinationslehre das bekannte Axiom *primum in intentione et ultimum in executione*, das er von Aristoteles und Thomas von Aquin übernommen hat. Hinsichtlich dieses Axioms darf man nicht übersehen, dass es im 16. und 17. Jahrhundert kein exklusiver Begriff der Supralapsarier war.⁷¹ Jedoch verwendeten manche Supralapsarier, z.B. William Twisse,⁷² es öfter als andere und das wird bei den Streitschriften des Gomarus (1604, 1609) als eine entscheidende Voraussetzung verstanden. Der aristotelisch-thomistische Einfluss zeigt sich deutlich in der Auseinandersetzung mit Arminius.

Zweitens ist der scotische Voluntarismus von Bedeutung.⁷³ Gomarus unterscheidet das Vorherwissen Gottes nach dem unbestimmten (*praescientia indefinita*) und dem bestimmten Vorherwissen (*praescientia definita*).⁷⁴ Der Unterscheidungspunkt zwischen dem göttlichen Vorherwissen ist der Wille Gottes, was das scotische Verständnis ist.⁷⁵ Daneben ist hier nicht zu übersehen, dass der scotische Voluntarismus im Supralapsarismus des Gomarus mit dem aristotelisch-thomistischen Verständnis verbunden ist. Das aristotelisch-thomistische Verständnis spielt eine Rolle bei der Definition des Gegenstandes der Prädestination. Nach Gomarus ist der Gegenstand der Prädestination Gottes das potentielle Wesen (*creaturae rationales servabiles & creabiles universae*).⁷⁶ Das Verständnis des Gomarus über „das potentielle Wesen“ ist mit dem aristotelisch-thomistischen Unterschied des Wesens, d.h. *ens actu* und *ens potentia*, identisch.

Dabei fällt besonders auf, dass Gomarus' Supralapsarismus sich von dem der Genfer

⁶⁹ A.J. Kunz, *Gods kennis en wil volgens de jonge Gomarus.*, 44: „Arminius laat op 7 februari over de predestinatie disputeren. Deze disputatie levert geen heldere plaatsbepaling van Arminius op; hij geeft eigenlijk alleen een uiteenzetting van zijn eigenschappen-predestinatie. Als het derhalve waar is dat Gomarus in oktober 1604 op Arminius reageert, behoeft dit niet meteen als een ‘oorlogsverklaring’ geïnterpreteerd te worden, maar kan het even goed een reactie zijn op het gebrek aan duidelijkheid in Arminius’ disputatie.“; W. den Boer, *God’s Twofold Love.*, 17.

⁷⁰ A.J. Kunz, *Gods kennis en wil volgens de jonge Gomarus.*, 73: „

⁷¹ Infralapsarier gebrauchen das Axiom normalerweise. M. Martini, *Methodus S.Theologiae*, Herborn 1603, 305: „Hoc est quod dicitur: *Finis est primus intentione, & postremus executione*. Hoc est, quod docet Apostolus Roman. 8. v. 29. 30.“

⁷² W. Twisse, *Vindicae Gratiae, potestatis ac providentiae Dei*, 1632, 46; *The Riches of Gods love unto the vessells of mercy, consistent with his absolute hatred or reprobation of the vessells of wrath*, 1653, 4: “there is no doubt to be made, but that according to the most received Rules of Schooles, the end must be acknowledged both first in intention, and last in execution, and contrarily the means last in intention and first in execution.”

⁷³ A.J. Kunz, *Gods kennis en wil volgens de jonge Gomarus.*, 102-105.

⁷⁴ TP(1604), 10-16; TP(1609), 27.

⁷⁵ TP(1604), 10; TP(1609), 50-51; R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3: The Divine Essence and Attributes*, Baker Academic 2003, 408.

⁷⁶ TP(1604), 10.

Theologen in gewisser Hinsicht unterscheidet.⁷⁷ Obwohl die Prädestinationslehre des Gomarus auf der voluntarischen Denkweise der Genfer Theologen beruht, ist sein Supralapsarismus, insbesondere die Definition des Gegenstandes der Prädestination, auf das aristotelisch-thomistische Verständnis unmittelbar bezogen. Bei ihm ersetzt demgemäß die Weisheit Gottes, die durch das intellektuelle Verständnis des Gomarus geschildert wird, Calvins *decretum horribile* (Inst.III.23.7), nämlich die unverstehbare Bestimmung. Muller sagt, dass das Verständnis der Weisheit Gottes in der reformierten Orthodoxie auf dem positiven Verhältnis zwischen der reformierten Orthodoxie und der alten Tradition, nämlich dem modifizierten Thomismus und Scotismus, und zugleich auf der augustinischen Philosophie beruht.⁷⁸ Die verschiedenen Einflüsse der mittelalterlichen Theologen zeigen sich beim Supralapsarismus des Gomarus.⁷⁹

An diesem Punkt kann man eine Frage stellen: Ist die Weisheit Gottes dann nur mit dem rationalistischen Verständnis verbunden? Gibt es diesbezüglich keinen biblischen Grund? Dieser Frage soll in Kapitel 5 und 6 nachgegangen werden.

4.2.5.4 Die apologetische Systematisierung der Prädestinationslehre

Die Systematisierung der Prädestinationslehre in den Jahren 1604 und 1609 bezieht sich auf die Betonung des apologetischen Merkmals, d.h. die Darstellung der unbedingten Prädestination.⁸⁰ Aber diese Systematisierung entkräftet den christologischen und soteriologischen Charakter der Prädestinationslehre. Obwohl Gomarus schon seit der ersten Arbeit über die Bestimmung Gottes (1597) den Mittler Christus für ein Mittel der Erwählung hält, legt er in den Texten von 1599 und 1601 auch dar, dass der Mittler Christus die Grundlage der Erwählung ist. Aus diesem Grund sind die christologische und die soteriologische Denkweise für die Erwählungsauffassung des Gomarus in seinen Arbeiten von 1599 und 1601 kennzeichnend.

Bei Arminius (1604) wird die *electio in Christo* anders gesehen. Arminius führt die Grundlage der Erwählung auf den Mittler Christus zurück. Bei Arminius, der die Erwählung

⁷⁷ Bei Beza, dem repräsentativen Supralapsarier, zeigt sich weder die Unterscheidung zwischen zweierlei Vorherwissen noch die Unterscheidung zwischen der Bestimmung und dem Vorherwissen. R.A. Muller, *Christ and the Decree.*, 83: „Beza repudiates that speculative separation of foreknowledge (*praescientia*) from the eternal counsel (*propositum*) which would postulate an unconcerned foreknowledge to God or which would divide up the decree.“; C. Graafland, *van Calvijn tot Barth*, 69: „Hoewel het uit deze *Tabel* niet duidelijk wordt, is het wel zo, dat Beza de praedestinatie en de voozienigheid met elkaar verbindt.“

⁷⁸ R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3.*, 388.

⁷⁹ R.A. Muller, *Reformation, Orthodoxy, "Christian Aristotelianism," and The Eclecticism of Early Modern Philosophy*, 321, in *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Riview of Church History* 81 (2001): „These details raise also the issue of the eclecticism of philosophy in the scholastic tradition. The relative philosophical cohesion of any one of the many theological systems of the later Middle Ages, sixteenth, and seventeenth centuries was not achieved by an exclusive allegiance to a particular thinker in the classical tradition.“

⁸⁰ W. den Boer, *Jacobus Arminius: Theologian of God's twofold love*, 30, in *Arminius, Arminianism, and Europe*, herausgegeben von Th. Marius van Leewen, Keith D. Stanglin & Markijke Tolsma, Brill 2009: „The increased use of scholastic method, also for defending God's justice in unconditional predestination, was accompanied by decreased leeway for those who held different views. This was undoubtedly connected to the process of confessionalization that occurred simultaneously with the arrival of early Orthodoxy and Reformed scholasticism.“

für übereinstimmend mit dem Evangelium hält, ist der Mittler Christus der Kern nicht nur des Erlösungswerkes, sondern auch der Bestimmung Gottes. Dabei geht Arminius ein Schritt weiter. Arminius verbindet die *electio in Christo* mit dem Glauben an Christus, da die *electio in Christo* auf dem Glauben an Christus gegründet wird. Aus diesem Grund wird nicht nur Christus der Mittler, sondern auch der Glaube an Christus als Grundlage der Prädestination aufgefasst. An diesem Punkt ist der Unterschied zwischen dem Evangelium und der Prädestination verschwunden. Die Prädestination ist, so Arminius, die Offenbarung des Willens Gottes, die Gläubigen durch Christus zu erlösen, und das Evangelium ist nur die Erklärung der Prädestination Gottes.⁸¹

Gomarus' Prädestinationslehre zielt die entgegengesetzte Richtung. Gomarus verstärkt das ontologisch-voluntaristische Gottesbild in den späteren Schriften und verwendet nicht mehr die calvinische *electio in Christo*, nämlich die christologische Erwählung, sondern sieht Christus nur als ein Mittel zur Durchführung der Erwählung. Die Festlegung des logischen Platzes des Mittlers Christus in der Prädestination führt zur Schwächung der Beziehung zwischen der Erwählung und der Christologie als der wesentlichen Grundlage der Heilsgnade Gottes. Daneben spielt die Mittel-Ziel-Struktur eine Rolle bei der Systematisierung der Prädestinationslehre. In den Schriften von 1599 und 1601 ist die Mittel-Ziel-Struktur zwar ebenfalls dargelegt, aber diese Struktur erobert mit dem supralapsarischen Verständnis *quoniam finis, propter quem res est, primus est in sapientis intentione* die Prädestinationslehre erst in den Werken von 1604 und 1609. An diesem Punkt wird die Prädestinationslehre des Gomarus nach dem mittelalterlich-scholastischen Verständnis noch verstärkt, aber sie entfernt sich von dem calvinisch-christologischen Verständnis.

Die apologetische Entwicklung des Gomarus führt nicht nur zur Zunahme der philosophischen und deterministischen Tendenz, sondern auch zur Abweichung von der soteriologischen Tendenz. Der Wille Gottes als die Ursache der Prädestination wird in den Vordergrund gestellt, aber der Inhalt der Prädestination, nämlich Christus und die *ordo salutis*, wird kaum erwähnt. Obwohl die Prädestinationslehre von Gomarus als der Gegenstand des Evangeliums verstanden wird, verschwindet die christologisch-soteriologische Ansicht in den Werken von 1604 und 1609.

4.3 In der Dordrechter Synode (1618-1619)

Die lange Pamphleten-Auseinandersetzung zwischen Remonstranten und Contra-Remonstranten führt schließlich zur Eröffnung der internationalen Synode in Dordrecht am 13. November 1618. Franciscus Gomarus, Johannes Polyander, Antonius Thysius, Antonius Walaeus und Sibrandus Lubbertus haben als niederländische Professoren an der Synode teilgenommen. Bei der ersten Auseinandersetzung des Gomarus bezüglich der Prädestinationslehre ging es auf der Synode um die Rolle Christi als Mittler.

⁸¹ TP(1604), 3: „...& Decretum non Legale, secundum quod dicitur, qui fecerit ea homo vivet in illis: sed Evangelicum, cujus hic est sermo. Haec est voluntas Dei ut omnis qui videt Filium & credit in illum habeat vitam aeternam, & propterea Decretum hoc est peremptorium & irrevocabile, quia Evangelio continetur totius consilii Dei de salutis nostra extrema patefactio.“

4.3.1 Das Verständnis des Mittlers Christus in der Prädestination

In der 63. Sitzung (18. Januar 1619) befasste sich Gomarus mit Wörtern wie „verkiesen“, „verkiesing“ und „verkoorenen“ und er sagte, dass Gott der Vater die einzige Ursache der Erwählung ist und Christus der Vollstrecker.⁸² Aber sein Verständnis, dass Christus nur der Vollstrecker der Erwählung ist, verursachte eine Auseinandersetzung bei den Teilnehmern der Synode über die Stellung von Christus. In der 65. Sitzung (22. Januar 1619) wurde darum die Frage gestellt, ob Christus das Fundament der Erwählung ist.

In Bezug auf die theologische Stellung des Matthias Martinius bei der Dordrechter Synode beurteilt Dijk den Lehrer aus Bremen als jemanden, der weder auf der Seite der strengen Contra-Remonstranten, noch auf der Seite der Remonstranten steht.⁸³ Nach W. Janse stand Bremen mehr unter dem Einfluss von Erasmus, Zwingli, Johannes a Lasco, Bucer, Bullinger und dem späteren Melancthon, als unter den Genfer Theologen. Insbesondere ist die Stadt in Bezug auf die Prädestinationslehre von Bullinger beeinflusst worden.⁸⁴ Ausdrücklich unterscheidet sich die Prädestinationsauffassung des Martinius von der Bezas. Nach Martinius ist der Mittler Christus sowohl der Durchführer der Erwählung als auch ihr Fundament.⁸⁵ Martinius versteht die *electio in Christo* so, dass Menschen mit der Voraussetzung der Sünde und dem Mittler Christus erwählt wurden, was die genuin-infralapsarische Ansicht ist.

⁸² G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 230.

⁸³ K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 119-120. Dijk zitiert einen Brief von Martinius (15. Februar 1619), um das Verständnis Martinius' über den Supralapsarismus des Gomarus darzustellen. In dem Brief des Martinius, der an einen arminianischen Theologen namens Vorstius geschickt wurde, wird sein negatives Verständnis des Supralapsarismus dargestellt. „Eine Lehre, die mir nicht zum Trost und zum Frommsein dient, achte ich für keine Theologie.“; In der *Theologische Realenzyklopädie*, B.25, 5.1.4. wird in Bezug auf die universalische Ansicht Martinius' erwähnt, dass Gott in seinem Ratschluss alle Menschen retten wollte. Behauptet Martinius dann den Universalismus? W. Janse nennt die Prädestinationsauffassung „christological universalism“. W. Janse, *Reformed Theological Education at the Bremen Gymnasium Illustre*, 46, in *Bildung und Konfession*, herausgegeben von H.J. Selderhuis und M. Wriedt, Mohr Siebeck, 2006. Aber in den Werken des Martinius kann man keine Spur des Universalismus finden. In dem Werk *Christiana et Catholica Fides*, S.425 sagt er, dass „*Pro quibus Christus mortuus? Pro peccatoribus, pro electis ipsi datis ab aeterno; pro ovibus suis, omnibusque in ipsum credituris.*“ Zugleich erkennt er an, dass die Satisfaktion Christi für die ganze Welt hinreichend ist. Aber die Meinung des Martinius wird in der Schrift *de secundo articulo in Iudicia Theologorum Exterorum*(1619) ein bisschen abgemildert. Darin fängt er mit dem Zitat des Ambrosius: „Si Christus pro omnibus mortuus est: specialiter tamen pro nobis passus est“ an, seine Meinung zu entwickeln. Martinius unterscheidet meritum seu impetrationem meritum Christi von der *applicatio*. Aus diesem Grund wird nicht widersprochen, dass Christum pro omnibus mortuum esse cum intentione salvandi, & non esse ita mortuum. Hier lehnt Martinius beide Ansichten ab, einerseits dass Christus für sie, die untergehen werden, *auf keine Weise (nullo modo)* gestorben ist, andererseits, dass die Absicht Gottes ist, allen Menschen die Erlösung zu geben. Am Ende der Schrift erwähnt Martinius, dass er den Universalismus des Lutheraners Huber nicht akzeptieren kann. Aus diesem Grund können wir folgendermaßen sagen: *Erstens* ist die Meinung des Martinius von dem Universalismus zu unterscheiden. Martinius erkennt nicht an, dass Gott die Absicht hat, alle Menschen zu erlösen, oder dass das Verdienst Christi der ganzen Menschheit mitgeteilt wird. *Zweitens* lehnt er trotzdem auch ab, dass die biblische Aussage *Christum pro omnibus esse mortuum* nur auf die Erwählten eingeschränkt wird. So auch Sinnema; vgl. D.W. Sinnema, *The issue of reprobation at the Synod of Dort.*, 103-105, 133.

⁸⁴ W. Janse, *Reformed Theological Education at the Bremen Gymnasium Illustre*, in *Bildung und Konfession*, 44-45.

⁸⁵ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 231; K. Barth, KD. II/2, 73: „Es sollte aber M. Martini darüber hinaus sagen: er ist das Fundament der Erwählung selbst, weil er ihr vornehmster Urheber ist: die *causa meritoria eligibilitatis*, d.h. die Ursache dafür, daß es eine Erwählung irgendwelcher Personen überhaupt gibt, während er die *causa electionis* als solche, die Ursache der Erwählung dieser und dieser bestimmten Personen offenbar doch auch anderswo als in Christus suchen wollte.“

Martinius lehnt, wie seine zeitgenössischen Theologen, ab, dass entweder der Glaube bzw. gute Werke oder der Mittler Christus eine Ursache der Erwählung sind.⁸⁶ Vielmehr gibt Martinius an, dass die Erwählung den durch Christus wohlgefälligen Willen Gottes darstellt.⁸⁷ Diesbezüglich hat Martinius Auseinandersetzungen mit Gomarus, Lubbertus und Sculteus geführt. Es sieht so aus, als ob der Streit sehr heftig war, und Martinius sich beschwert hat.⁸⁸ In der 67. Sitzung (25. Januar 1619) hat Martinius das christozentrische Erwählungsverständnis noch einmal behauptet. Er hat erklärt, „hoe men kan zeggen, dat Christus het fundament der verkiezing is“. Nach Itterzon hat Gomarus auf diese Behauptung von Martinius nicht reagiert.⁸⁹ Hinsichtlich der Auslegung der *electio in Christo* scheint eine Erklärung des Gomarus nicht zu existieren. Nur weist Gomarus mit der Kritik an Arminius' Verständnis darauf hin, dass Christus für das Mittel der Durchführung der Erwählung gehalten werden muss,⁹⁰ was in den Schriften von 1604 und 1609 schon dargelegt wurde.

4.3.2 Der Gegenstand der Prädestination

Nach Itterzon gab es bei der Dordrechter Synode einen Streit über den Gegenstand der Prädestination zwischen Gomarus und anderen Theologen. In der 170. Sitzung (11. März 1619) wurde von den drei Theologen Polyander, Thysius und Walaeus ein Urteil (*Iudicium*) über die Prädestinationslehre der Remonstranten vorgelegt. Bezüglich dieses Urteils hält Lubbertus fest: „Ik Sibrandus Lubbertus heb dit oordeel mijner medebroederen doorlesen, en stem het in alles toe.“⁹¹ Gomarus jedoch hat dieses Urteil nicht unterschrieben, weil er mit der dort dargelegten Auffassung vom Gegenstand der Prädestination nicht einverstanden war.⁹² Polyander, Lubbertus, Thysius und Walaeus behaupteten, „dat Godt den mensch in 't besluit der Verwerping hadt aengemerkt als gevallen, of schuldig aen d'eerste sonde van Adam“. Aber im Gegensatz dazu sagt Gomarus, „dat Godt den mensch in 't besluit der Verwerping hadt aengemerkt niet als gevallen, maer voor den val; jae dat het besluit om hem te verwerpen was vast gestelt, eer noch beslooten was, hem te willen scheppen“.⁹³ Um seine Behauptung zu beweisen, hat Gomarus das bekannte Axiom *primus in intentione, ultimus in executione* dargestellt und sein Axiom als identisch mit der Weisheit Gottes bezeichnet.

⁸⁶ M. Martinius, *Methodus S.S.Theologiae*, 309: „Nec fidem, nec bona opera, nec (ut loquuntur tergiversatores) Christum apprehendendum causam electionis προηγουμένην statuamus,... Donatio Christi est effectum voluntatis Dei benevolae & eligentis seu dilectionis primae.“

⁸⁷ M. Martinius, *Methodus S.S.Theologiae*, 303: „Nec sine respectu ad peccatum, nec sine respectu ad mediatorem electi sumus, sed electi sumus in Christo ut per eum actu servaremur.“; 306: „Quos vero praedestinavit ante tempora seculorum, eos etiam in tempore vocavit, & in peccato ipsorum culpa haerentes e regno Diaboli vocavit in regnum Filii sui, atque ibi eis federis gratiae seu Evangelii doctrinam proponi curavit, ut nossent DEI benevolam erga ipsos in Filio suo voluntatem.“

⁸⁸ Nach Janse hat Martinius sich folgendermaßen beklagt. „Never in my life will I attend another synode. Dordrecht, Dordrecht, if only I had never set eyes on you!“ W. Janse, *Reformed Theological Education at the Bremen Gymnasium Illustre*, in *Bildung und Konfession*, 46.

⁸⁹ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 232.

⁹⁰ *Iudicia Theologorum Provincialium*, 1619, 27-33.

⁹¹ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 241.

⁹² G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 242: „Daarna betuigde echter Polyander 'met de levende stem' uit naam van hemzelf en van zijn medebroeders, 'datse't alles in Gomarus oordeel toestonden, behalven sijne meening van 't voorwerp sel der Predestinatie, waer van se beleden, dat sij't tegendeel gevoelden.“

⁹³ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 242.

Nach Itterzon hat er in dieser Disputation gedacht, dass die Weisheit Gottes vom Infralapsarismus abgelehnt wird. Im Gegensatz dazu bestand Lubbertus darauf, dass Gott durch den Supralapsarismus als ungerecht und tyrannisch aufgefasst wird.⁹⁴

4.3.3 *Iudicium de Primo Articulo, de electione & reprobatione*

Gomarus, der das Urteil der drei niederländischen Theologen, J. Polyander, A. Thysius und A. Wallaeus nicht unterschrieben hatte, brachte sein persönliches Urteil über die Meinung des Arminius separat ein. Bei seinem Urteil fällt besonders auf, dass er bei der Entwicklung der Prädestinationslehre die philosophische Terminologie, die in seinen früheren Streitschriften (1604, 1609) zum Einsatz gekommen war, kaum benutzt hat. Dennoch ist sein apologetisches Prinzip noch kennzeichnend. Die Besonderheiten des *Iudicium* sind folgende:

Erstens wird die supralapsarische Ansicht dargestellt. Gomarus stellt fest, dass nicht nur die Erwählung, sondern auch die Verwerfung „aus dem ganzen Menschengeschlecht“ veranlasst wurde.⁹⁵ Die Erwählung bleibt unkommentiert, eine zusätzliche Erklärung oder die logische Beweisführung wird nicht geboten. Seine supralapsarische Denkweise wird nur mit einem Satz abgehandelt.⁹⁶ Es ist interessant, dass das supralapsarische Verständnis in dieser Schrift nicht hervorgehoben wird. Hier muss man die Frage stellen, ob Gomarus die supralapsarische Ansicht überhaupt als eine wichtige oder entscheidende Lehre versteht. Diese Frage soll später geklärt werden.

Zweitens geht es um die Systematisierung der Prädestinationslehre mit der Mittel-Ziel-Struktur. Darin zeigt sich sein apologetisches Ziel, die bedingte Prädestination der Remonstranten zu kritisieren. Dazu sagt Gomarus, dass die Erwählung aus der Prädestination nicht allein zur Erlösung, sondern auch zur Gnade Gottes ist.⁹⁷ Diesbezüglich besteht er darauf, dass die Gnade als Mittel zur Erlösung aufgefasst wird. Der Glaube und der Mittler Christus, die bei Arminius als die beiden Ursachen der Erwählung gesehen werden, müssen für die Mittel zur Erlösung gehalten werden.⁹⁸ Die gnädige Liebe bzw. die Erwählung ist die Ursache der Erlösung, die Ursache des Mittlers Christus und des Glaubens. Während Gomarus' Verständnis, nämlich dass der Glaube nur als ein Mittel verstanden wird, mit seinen Kollegen konform war, wich seine Auffassung über Christus als Mittler jedoch von der Meinung mancher Theologen ab.⁹⁹

⁹⁴ K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 144; G.P.van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 242.

⁹⁵ Gomarus, *Iudicium de Primo Articulo*, in *Iudicia Theologorum Provincialium, de quinque controversis remonstrantium articulis*, Dordrechter Synode, 1619, 29: „Praedestinatio hominis ad salutem est decretum Dei, ... certis, ex universo genere humano, hominibus, ...“; 32: „Reprobatio peremptoria est decretum Dei, quo, ... certos ex humano universo genere homines, ...“

⁹⁶ J.J. van der Schuit, *De Dordtsche Synode en het Supra-lapsarisme: Rede gehouden bij de overdracht van het Rectoraat aan de Theol. School der christelijke gereformeerde Kerk in Nederland op 17 September 1937*, Dordrecht 1937, 14. Van der Schuit meint, dass Gomarus den Gegenstand der Prädestination unklar erwähnt hat.

⁹⁷ *Iudicium de Primo Articulo*, in *Iudicia Theologorum Provincialium*, 29: „Eadem praedestinatio non solum est ad salutem ac gloriam, sed etiam ad gratiam.“

⁹⁸ *Iudicium de Primo Articulo*, in *Iudicia Theologorum Provincialium*, 30.

⁹⁹ S. Lubbertus, *de Primo Articulo*, in *Iudicia Theologorum Provincialium*, 14; *Iudicium Fratrum Noort-Hollandorum* in *Iudicia Theologorum Provincialium*, 50; *Iudicium Zeelandorum* in *Iudicia Theologorum Provincialium*, 58.

Drittens ist zu beachten, dass das *Iudicium* des Gomarus nicht auf der Basis des ontologischen und aristotelischen Gottes-Verständnisses, das in 1604 und 1609 geäußert wurde, entwickelt wird. Im *Iudicium* wird die Prädestinationslehre vom thomistischen Vorsehungsverständnis getrennt dargestellt. Die Beza-sche Systematisierung ist zwar dargestellt, aber die andere philosophische Methode wird nicht verwendet. Aus diesem Grund ist die philosophische Tendenz reduziert, und der gnädige Gotteswille wird im Zusammenhang mit dem soteriologischen Verständnis erwähnt.

Viertens wird die Erwählungsgewissheit der Gläubigen nicht nur auf dem *Syllogismus practicus*, sondern auch auf dem Bund Gottes beruhend dargestellt. Gomarus sagt, dass Gläubige durch die Gnade Gottes und Christus´ darauf vertrauen können erwählt zu werden. In der Heilsgnade Gottes und Christi gibt es das Versprechen Gottes, die Glaubensgewissheit, das Zeugnis des Heiligen Geistes und die guten Werke.¹⁰⁰ Das Versprechen Gottes spielt eine entscheidende Rolle bei der Erlösungsgewissheit der Kinder des Bundes Gottes. Nach dem Bund Gottes könnten Gläubige darauf vertrauen, dass ihre Kinder erwählt wurden.

Fünftens wird die Mittel-Ziel-Struktur, die bei der Erwählungslehre eine Rolle spielt, bei der Verwerfungslehre nicht verwendet. Gomarus verweist darauf, dass der Sündenfall und das Verbleiben darin bei Verworfenen zugelassen werden. Aber er sieht die Sünde nicht als ein Mittel der Verwerfung. Dabei ist parallel dargestellt, dass die Ursache der Verwerfung der Wille Gottes ist und dass die Ursache der Verurteilung die Sünde des Menschen ist, die Gott zulässt und erduldet.¹⁰¹

4.4 Die Auseinandersetzung über die Prädestinationslehre nach der Dordrechter Synode: *Disputatio Theologica, de divinae praedestinationis hominum objecto* (1640)

Die Auseinandersetzung über den Gegenstand der Prädestination, die in der Dordrechter Synode angefangen worden war, wurde vom alten Gomarus (1640) noch einmal aufgenommen.¹⁰² Gomarus´ Streitschrift über den Gegenstand der Prädestination *Disputatio Theologica, de divinae praedestinationis hominum objecto, cum necessaria et modesta pro eodem apologia* (Amsterodami, 1650) wurde jedoch nicht von Gomarus selbst, sondern nach seinem Tod im Jahre 1650 publiziert.¹⁰³ Inhaltlich besteht diese Streitschrift aus zwei Teilen. Die erste ist die logische Verteidigung des Supralapsarismus, und die zweite ist die Frage der offiziellen kirchlichen Ansicht über den Supralapsarismus, nämlich ob der Supralapsarismus von der kirchlichen Synode verurteilt und in Schule und Kirche verboten wurde.¹⁰⁴ Das zweite Thema soll nicht untersucht werden, weil es von K. Dijk schon sorgfältig behandelt wurde und auch nicht Gegenstand dieser Arbeit ist. In dieser Arbeit geht es um die

¹⁰⁰ Gomarus, *Iudicium de Primo Articulo*, in *Iudicia Theologorum Provincialium*, 31.

¹⁰¹ Gomarus, *Iudicium de Primo Articulo*, in *Iudicia Theologorum Provincialium*, 32-33.

¹⁰² Siehe K.1,2,4.

¹⁰³ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 314.

¹⁰⁴ Ü ber das Problem wurden zwei Fragen in der Schrift aufgeworfen. HO, 19: „*Quaeritur ergo* 1. An in Synode Dordracena, *Controversia de Objecto Praedestinationis sit agitata & definita; statutumque illud esse, hominem creatum & lapsum: contraque eorum sententia, qui hac in re supra lapsum adscendunt, rejecta sit.* 2. An in eadem Synode, *D. Francisco Gomaro interdictum sit, ne suam de Objecto Praedestinationis sententiam, sive in Academia, sive in Ecclesia proponeret, sed sibi eam soli servaret.*“

Besonderheiten der Prädestinationslehre des Gomarus, die in der Verteidigungsschrift über seinen Supralapsarismus dargestellt werden.

4.4.1 Ist die Lehre über den Gegenstand der Prädestination eine Grundlehre der Kirche?

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass Gomarus bezüglich des Gegenstandes der Prädestination eine feste Meinung hat und er sich darum bemüht, den Supralapsarismus zu verteidigen. Sieht er also die Lehre über den Gegenstand der Prädestination – nicht die Prädestinationslehre selbst – als eine Grundlehre der Kirche an? Hier ist zu beachten, dass er nicht denkt, dass die Auffassung vom Gegenstand der Prädestination eine offenkundige und grundlegende Lehre ist. Dieses Verständnis zeigt er im Prolog des *Disputatio Theologica, de divinae praedestinationis hominum objecto*. Darin vergleicht Gomarus die Lehre vom Gegenstand der Prädestination mit der biblischen Terminologie der festen Speise (*cibum solidum*), bzw. sieht darin ein schwieriges Thema (*gravem materiam*). Da diese Lehre bei Gomarus als eine schwierige Lehre aufgefasst wird, muss das Thema genau untersucht und diskutiert werden. Dazu setzt Gomarus einige philosophische Begriffe voraus, nämlich *erstens* die Mittel-Ziel-Struktur und *zweitens* die Unterscheidung zwischen den potentiellen und den zukünftigen Dingen.¹⁰⁵ Der Gegenstand der Prädestination kann nach Gomarus durch diese philosophische Unterscheidung geklärt werden. Hier kann man sehen, dass Gomarus denkt, dass der Gegenstand der Prädestination in der Bibel keine bedeutende Lehre ist. Aber diese Schlussfolgerung kann die Frage, ob die Lehre bei ihm als eine grundlegende Lehre der Kirche verstanden wird, noch nicht auslöschen. Welchen Platz nimmt dann der Supralapsarismus in seiner Theologie ein? Beide Fragen werden in Kap. 5 und Kap. 6 beantwortet.

4.4.2 Die Kontinuität mit den apologetischen Schriften (1604, 1609)

Inhaltlich gibt es keine Veränderung zwischen den ursprünglichen Schriften (1604, 1609) und der letzten Schrift über den Gegenstand der Prädestination (1640). Die apologetisch-rationalistische Tendenz, die in der Auseinandersetzung mit Arminius auftrat, wird ebenfalls in der letzten Schrift (1640) deutlich. Diese Schrift wurde aus den kontroversen Positionen heraus entwickelt. Diese Positionen zeichnen sich durch folgende Merkmale aus:

Erstens die Vorherrschaft der aristotelisch-mittelalterlichen Denkweise. Um die supralapsarische Ansicht zu rechtfertigen, entwickelt Gomarus die Prädestinationslehre nach dem aristotelischen Intentio-Begriff. Während Gomarus zur Verteidigung des Supralapsarismus einige Bibeltexte (Epheser 1,4; Römer 9) auslegt, entwickelt er die Texte nach der Mittel-Ziel-Struktur gründlich. Daneben unterscheidet Gomarus Menschen nach dem

¹⁰⁵ HYPOTHESES. 1. *Omnis res objecta, decreto adjuncto, quod circa eam versatur, ordine prior est.* 2. *Omnis res futura, decreto suo, quo decernitur, ordine posterior est, utpote principio a quo dependet, ideoque praevium decreti sui objectum non est.* 3. *Omnis decrepti, quo res aliqua decernitur futura, objectum est res illa, qua possibilis, sive quae fieri & ut futura sit, decerni potest.* 4. *Deus omniscius ac perfectissime sapiens, uno eodemque decreto, & media & fines eorum decrevit.* 5. *Omnis finis suis mediis intentione prior, (quia media propter finem decernuntur) executione vero posterior.* HO, 1.

aristotelisch-thomistischen Unterschied des Wesens in zweierlei Hinsicht: *ens actu* und *ens potentia*. Nach diesem Verständnis legt er fest, dass die Menschen als der Gegenstand der Prädestination das *ens potentia*, nämlich *homines creabiles ac praedestinabiles* sind. Zugleich wird die ontologisch-voluntaristische Tendenz, auf die in den anfänglichen Schriften (1604, 1609) hingewiesen wurde, deutlich.

Zweitens die Darstellung der Weisheit Gottes. Auf die Weisheit Gottes wird in den Streitschriften über die Prädestination durchgängig hingewiesen. Die Betonung der Weisheit Gottes verstärkt die rationalistische Ansicht der Prädestinationslehre. Denn dadurch wird eine logische Reihenfolge des Supralapsarismus hervorgehoben, nämlich, dass die Mittel dem Ziel bei der Bestimmung Gottes nicht vorausgehen.¹⁰⁶ Somit steht, so Gomarus, der Infralapsarismus der Weisheit Gottes entgegen. Er systematisiert die Prädestinationslehre nach der Mittel-Ziel-Struktur, was die rationalistische Denkweise verdeutlicht.

4.4.3 Dreieinigkeit und Christus

Das Verständnis der *electio in Christo*, das in den Schriften von 1604 und 1609 nicht vorkam, taucht in der Schrift über den Gegenstand der Prädestination (1640) noch einmal auf, da die *electio in Christo* ein bedeutender Konfliktpunkt sowohl zwischen der reformierten Orthodoxie und den Remonstranten als auch zwischen den Supralapsariern und den Infralapsariern war. Die Infralapsarier und die Lutheraner belegen durch den biblischen Ausdruck *elegit nos in ipso* des Bibeltextes (Epheser.1,4) als den entscheidenden Nachweis ihrer Ansicht.¹⁰⁷ Aus diesem Grund legt Gomarus die Bedeutung der *electio in Christo* in seinem Supralapsarismus sorgfältig aus. Er interpretiert die *electio in Christo* nicht nach dem christozentrischen Verständnis, das in seinen Schriften von 1599 und 1601 erwähnt wurde, sondern nach dem augustinischen Dreieinigkeitsverständnis. Beim Verständnis der *electio in Christo* wird Christus nicht mehr als der Mittler, sondern als die zweite Person Gottes aufgefasst. Gomarus erklärt zur Absicht des Apostels Paulus (Epheser.1,4), dass „Christus hier nicht als Erlöser, sondern als Gott verstanden werden muss.“ Diesbezüglich weist er darauf hin, dass „die ewige Erwählung des Menschen zur Erlösung und Heiligung allein das Werk Gottes ist.“¹⁰⁸ Die *electio in Christo* beinhaltet, dass uns der Vater durch den Sohn von Ewigkeit her erwählt hat (*Pater per Filium elegit nos ab aeterno*), was besagt, dass die Prädestination das Tun der Trinität in der Ewigkeit ist. Diese Auslegung ist mit der augustinischen Dreieinigkeitsauffassung verknüpft. Die trinitarische Interpretation der *electio in Christo* wurde in früheren Schriften (1597, 1599, 1601, 1604, 1609) des Gomarus nicht verwendet. Wie oben gesagt wurde, hat Gomarus in der Disputation mit Martinius über die *electio in Christo* bei der Dordrechter Synode geschwiegen. Wie oben gesagt wurde, hat Gomarus in der Disputation mit Martinius über die *electio in Christo* bei der Dordrechter Synode geschwiegen. Deshalb liegt die Vermutung nahe, dass die trinitarische Interpretation

¹⁰⁶ HO,4: „quae (sapientia Dei:SHK) media ante finem discernere non potest.“

¹⁰⁷ HO,3: „Secundum argumentum est ex Apostolo Eph.1.4. (Deus) *elegit nos in ipso* (id est Christo) *ante jacta mundi fundamenta; ut simus sancti*. Ergo objectum Electionis nostrae, sunt peccatores. Atque hoc utrimque & a Lutheranis, & a Reformatis non paucis adducitur, sed expositione diversa.“

¹⁰⁸ F. Gomarus, *Divinae Praedestinationis Hominum Objecto*, 7.

der *electio in Christo* von Gomarus relativ spät aufgenommen wurde.

An diesem Punkt unterscheidet Gomarus den Sohn als den Anlass der Erwählung von dem Mittler Christus als dem Mittel der Durchführung der Erwählung. Ritschl kritisiert, dass Gomarus' Ansicht auf der Unterscheidung zwischen den zwei Naturen des Christus begründet wird.¹⁰⁹ Aber die Auffassung des Gomarus bezieht sich nicht auf die Unterscheidung der beiden Naturen von Christus, sondern auf das augustinische Dreieinigkeitsverständnis und das Beza-sche *decretum-exsecutio* Verständnis. Ferner werden das augustinische Dreieinigkeitsverständnis und das Beza-sche *decretum-exsecutio*-Verständnis mit der Mittel-Ziel-Struktur dargestellt.

Hinsichtlich des Mittlers wird nach Gomarus Christus als ein Mittel der göttlichen Erwählung verstanden. Gomarus besteht deswegen darauf, dass die Erwählung der Glieder der Erwählung des Mittlers Christus vorausgeht. Obwohl Gomarus anerkennt, dass der Mittler Christus das Haupt der Glieder ist, lehnt er zugleich die Priorität der Erwählung Christi ab. An diesem Punkt wird noch einmal die rationalistische Systematisierung deutlich. Die biblische Priorität der Erwählung Christi ist der rationalistischen Systematisierung untergeordnet.

4.5 Merkmal der Prädestinationslehre des Gomarus in den Streitschriften

Nach dem Mömpelgarder Streit zwischen den Reformierten und Lutheranern waren die Auseinandersetzungen über die Prädestinationslehre nicht vorbei, sondern wurden in der niederländisch reformierten Kirche weiter geführt. Im Mittelpunkt dieser Streitigkeiten stand Gomarus. Am Anfang hat er mit Arminius, der sich mit Junius und Perkins über die Prädestinationslehre auseinandergesetzt hatte, in Leiden in den Jahren 1604 bis 1609 eine Disputation über die Prädestinationslehre ausgefochten. Danach hat Gomarus in der Dordrechter Synode (1618-1619) und in Groningen (1640) mit zeitgenössischen Theologen disputiert, um den Supralapsarismus zu verteidigen. Dabei darf man nicht ignorieren, dass die Prädestinationslehre, die bei den aufeinander folgenden Disputationen des Gomarus erörtert wurde, aus einer apologetischen Absicht entwickelt wurde. Die Merkmale der Prädestinationslehre in seinen Streitschriften sind die folgenden:

1. Es ist hinsichtlich der Streitschriften des Gomarus zu beachten, dass sich seine Prädestinationsauffassung durch Disputationen mit Arminius und den Infralapsariern schrittweise verändert und systematisiert. Der Hintergrund der Veränderung seiner Prädestinationsauffassung ist die apologetische Absicht. Die Mittel-Ziel-Struktur nimmt an Bedeutung in der Prädestinationslehre immer mehr zu, um die unbedingte Prädestination zu verteidigen. Daneben tritt die aristotelische Terminologie auf. Das aristotelische Verständnis wird insbesondere in seinen späteren Streitschriften (1604, 1609 und 1640) unterstrichen. Aber es ist *andererseits* zu beachten, dass die reformatorische Absicht des Gomarus – trotz der Veränderung – in seine Schriften ununterbrochen nachdrücklich hervorgehoben wird, d.h. die unbedingte Erwählung und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen. Das Thema,

¹⁰⁹ O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, B.3., 307.

das von den Reformatoren der ersten Stunde verteidigt wurde, wird in seinen frühen Schriften (1599, 1601) deutlich behandelt.

2. Zwei theologische Einflüsse bezüglich der Gotteslehre sind zu beachten. *Der erste* ist die voluntaristische Denkweise der Genfer Theologen. Wie bei Calvin und Beza nimmt auch bei Gomarus der Wille Gottes einen wichtigen Platz in der Prädestinationslehre ein. Nach Gomarus ist nicht das Vorherwissen Gottes, sondern sein Wille die Ursache der Prädestination. *Der zweite* Einfluss beruht auf der zanchisch-intellektualistischen Tendenz, die von Thomas von Aquin übernommen wurde. Die wichtige Voraussetzung vom Supralapsarismus des Gomarus ist das unbestimmte Vorherwissen in der Gotteslehre. Der Wille Gottes hat unter der Voraussetzung des unbestimmten Wissens die Zukunft bestimmt, demnach ist die Weisheit Gottes, die in allen vorhergewussten Möglichkeiten durchgeführt wurde, für die Prädestinationslehre des Gomarus charakteristisch. Aufgrund des zanchisch-intellektualistischen Einflusses unterscheidet sich der Supralapsarismus des Gomarus von der Lehre der Genfer Theologen. Beza unterscheidet nicht zwischen dem Willen und dem Vorherwissen, demgemäß gibt es bei seiner Prädestinationslehre keinen Platz für das Vorherwissen. Die voluntaristische Souveränität Gottes wird bei Beza hervorgehoben. Aus diesem Grund werden im Supralapsarismus des Gomarus der Genfer Einfluss und der zanchische Einfluss zusammen dargelegt.

3. Das Verständnis des Gomarus von der theologischen Beziehung zwischen dem Willen und dem Vorherwissen Gottes kann auf den scotischen Voluntarismus zurückgeführt werden. Zwischen dem unbestimmten und dem bestimmten Vorherwissen Gottes spielt der Wille Gottes eine entscheidende Rolle. Das Verständnis von Attributen Gottes wird in Bezug auf den Gegenstand der Prädestination und die Herrschaft über die Sünde in den Vordergrund gestellt.

4. Gomarus folgt dem thomistischen Prädestinationsverständnis, wonach die Prädestination ein Teil der Vorsehung ist, und er entwickelt in den späteren Streitschriften die Prädestinationslehre ausgehend von diesem thomistischen Vorsehungsverständnis. Somit lehnt sich sein Supralapsarismus in den Streitschriften immer mehr an der mittelalterlichen Scholastik an.

5. Im Verständnis der *electio in Christo* der Anfangsschriften (1599, 1601) spiegelt sich die calvinisch-christozentrische Absicht wieder. In der späteren Schrift (1640) wird die *electio in Christo* hingegen als der innere Akt der Dreieinigkeit verstanden. Die Auffassung des Gomarus über die *electio in Christo* ist gekennzeichnet durch zwei Einflüsse, nämlich das Beza-sche *decretum-exsecutio*-Verständnis und die augustinische Dreieinigkeitslehre.

6. Die Weisheit Gottes, die bei Gomarus' Supralapsarismus hervorgehoben wird, bezieht sich auf die Mittel-Ziel-Struktur. In seiner Verteidigung des Supralapsarismus wird nicht der absolute Wille Gottes, sondern die Weisheit Gottes ausdrücklich erwähnt. Damit ist die Gefahr des nominalistischen Gottesbildes, das in der voluntaristischen Prädestinationslehre auftauchen kann, verschwunden. Stattdessen ist jedoch eine andere Gefahr entstanden, nämlich das rationalistische Gottesbild. Das rationalistische Gottesbild wird in den Streitschriften betont.

7. Es ist zu beachten, dass die Prädestinationsauffassung des Gomarus durch die Auseinandersetzungen mit Arminius und den Infralapsariern das soteriologische Gottesbild verliert. Zugleich ist die Prädestinationslehre in der Gotteslehre eingeschränkt, und die Beziehung zwischen der Prädestinationslehre und anderen Lehren, z.B. der Christologie und der Soteriologie, geht verloren.

8. Die biblische und gnädige Prädestinationsauffassung wird in seinen Schriften von 1599 und 1601 und im *Iudicium* erwähnt. In 1604 und 1609 zeigt sich auch eine soteriologische Definition der Prädestinationslehre, nämlich der melanchthonisch-zanchische Ausdruck *Evangelii materia*. Aber der soteriologische Ausdruck wird in den Schriften von 1604 und 1609 aufgrund der rationalistischen Systematisierung der Prädestinationslehre des Gomarus verdunkelt.

Mit diesen Schlussfolgerungen wurden die theologischen und philosophischen Merkmale der Prädestinationsauffassung in den Streitschriften des Gomarus beschrieben. Nachfolgend soll anhand seiner anderen Werke die Stellung und die Rolle der Prädestinationslehre im Kontext seiner Theologie untersucht werden. Zunächst wird dabei sein loci-artiges Werk *Disputationes Theologicae* behandelt.

5. Die Prädestinationslehre in den *Disputationes Theologicae*

5.1 Einleitung

Um die Prädestinationslehre des Gomarus und ihren theologischen Bezug zu seiner ganzen Theologie sachlich einschätzen zu können, müssen nicht nur seine polemischen Schriften über die Prädestinationslehre sondern auch sein nach der *loci*-Methode verfasstes Werk untersucht werden, da Gomarus in seinem *Disputationes Theologicae* seine Theologie thematisch ordnet und erforscht. Bei der Untersuchung der Werke ist hauptsächlich auf zwei Punkte zu achten: *Der erste* ist, welche theologische Ansicht oder welches scholastische Verständnis liegt seinem Werk zugrunde. *Der zweite* ist, welche Rolle die Prädestination Gottes in der ganzen Theologie des Gomarus spielt. Indem deutlich gemacht wird, welchen Platz die Prädestinationslehre in jedem theologischen Thema einnimmt, kann daraus als Rückschluss gezogen werden, wie die Prädestinationslehre im Kontext der ganzen Theologie des Gomarus verstanden und charakterisiert wird.

5.2 *Disputationes Theologicae*

Das Werk *Disputationes Theologicae* besteht aus insgesamt 39 Kapiteln. Die Inhalte des Werkes können grob folgendermaßen aufgeteilt werden: Prolegomena (*Disp.*1-2), Gott (*Disp.*3-8), Bestimmung (*Disp.*9-10), Weltschöpfung (*Disp.*11-12), Gesetz Gottes (*Disp.*13), Evangelium Christi (*Disp.*14), Christus (*Disp.*15-22), *Ordo salutis* (*Disp.*23-29), Kirche (*Disp.*30), Sakrament (*Disp.*31-39).

Die Gliederung des Werkes ist im Vergleich zu Gomarus' zeitgenössischen Theologen des 17. Jahrhunderts nicht entscheidend anders.¹ Aber eine Frage kann hinsichtlich der Gliederung aufgeworfen werden, nämlich ob das theologische Verständnis des Gomarus über die Prädestination irgendeinen besonderen Charakter seiner Theologie zeigt. Dieser Frage wird im letzten Teil dieses Kapitels nachgegangen, nachdem zuvor die Prädestinationslehre des Gomarus und seine Theologie umfassend untersucht worden sind.

¹ Die Gliederung der *Distinctiones Theologicae* des Maccovius ist folgendermaßen: die Schriftlehre (K.1-3), die Gotteslehre (K.4-5), die Schöpfungslehre (K.6), die Prädestinationslehre (K.7), die Vorsehungslehre (K.8), die Anthropologie (K.9-10), die Christologie (K.11), die Bündnislehre (K.12), die *ordo salutis* (K.13-15), die Ekklesiologie (K.16-17), die Eschatologie (K.18-22). W.J. van Asselt, M.D. Bell, G. van den Brink, R. Ferwerda, *Scholastic Discourse: Johannes Maccovius (1588-1644) on Theological and Philosophical Distinctions and Rules*, edited by W. den Boer, Apeldoorn 2009; A. Polanus, *Partitiones Theologicae iuxta Naturalis Methodi Leges conformatae duobus libris, quorum primus est de Fide: alter de bonis Operibus*, Londoni 1591: die Schriftlehre, die Gotteslehre, die Bestimmungslehre, die Schöpfungslehre, die Vorsehungs- und die Prädestinationslehre, Gesetz und Evangelium, die Christologie, die *ordo salutis*, Sakramentslehre, die Ekklesiologie, die Eschatologie; J. Polyandrus, A. Rivetus, A. Walaeus, A. Thysius, *Synopsis Purioris Theologiae*, curavit et praefatus est H. Bavinck, Didericum Donner 1881: die Schriftlehre (K.1-5), die Gotteslehre (K.6-9), die Schöpfungslehre (K.10-12), die Anthropologie (K.13-17), Gesetz und Evangelium (K.18-23), die Prädestinationslehre (K.24), die Christologie (K.25-29), die *ordo salutis* (K.30-39), die Ekklesiologie (K.40-50), die Eschatologie (K.51-52); Die Gliederung dieses Werkes unterscheidet sich kaum von dem des Gomarus.

5.2.1 Prolegomena

In den Prolegomena definiert Gomarus vor allem das Wort Theologie (*Theologia*), d.h. die Gotteserkenntnis (*Disp.1*). Die Gotteserkenntnis ist nach der Art und Weise der göttlichen Offenbarung in zweierlei Hinsicht zu unterscheiden: *naturalis* und *supernaturalis*. Zugleich besteht die Gotteserkenntnis auch aus zwei Bereichen: *non scripta* und *scripta*. Die geschriebene Gotteserkenntnis wird als die Bibel bezeichnet (*Disp.2*).

5.2.1.1 *Naturalis und supernaturalis theologia*

Wie oben gesagt, unterscheidet Gomarus die Theologie in Sinne der Offenbarung in doppelter Weise: die natürliche und die übernatürliche Theologie. Nach Gomarus bezieht sich die „natürliche“ Theologie auf diejenigen Wahrheiten, die aus der natürlichen Verstandeskraft und dem natürlichen Licht kommen.² Diese Definition des Gomarus bedeutet jedoch nicht, dass Menschen Gott ohne seine Offenbarung und durch die bloße Philosophie finden können. Vielmehr setzt die natürliche Theologie zwei Gründe voraus. *Erstens*, die Fähigkeit Gott zu erkennen ist in jedem Menschen tief verwurzelt. *Zweitens*, die Welt ist der Zeuge und das Theater, wodurch Gott seine Werke offenbart. Gomarus weist diesbezüglich darauf hin, dass Gott sich in dem Wesen des Menschen und der Welt offenbart. Nur unter dieser Voraussetzung existiert die Möglichkeit der natürlichen Theologie. Das ist die calvinische Ansicht.³

Kann man dann mit der natürlichen Offenbarung seinen glücklichen Zustand erreichen? Ja, aber nur wenn die natürliche Theologie unverletzt wäre. Die natürliche Theologie aber ist mangelhaft, da diese Offenbarung, so Gomarus, durch den Sündenfall des Menschen verdorben ist. Die natürliche Theologie hat nicht die Fähigkeit, verdorbene Menschen den Heilszustand erreichen zu lassen.⁴ Andererseits vermeidet Gomarus ein anderes radikales Verständnis, nämlich die Nutzlosigkeit der natürlichen Theologie. Gomarus behauptet vor allem, dass die natürliche Theologie mangelhaft und verdorben ist. Aufgrund der Verdorbenheit der natürlichen Theologie kann sie zum Heil des Menschen nichts beitragen, weil der Gnadenbund Gottes durch die Natur gar nicht erkannt wird.⁵ Dennoch ist ihr Nutzen nicht ganz abgeschafft.⁶ Der Nutzen bezieht sich auf die Bewahrung der Welt und die Verhinderung der Ausbreitung der Sünde, und schließlich auf die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes als Schöpfer und Richter der Welt.⁷

² DT,1,25-26.

³ DT,1,32; DT,1,35; Inst., I ,5,8: „Sed quia maior pars erroribus suis imbuta, in tam illustri theatro caecutit, exclamat rarae et singularis esse sapientiae, prudenter expendere haec Dei opera, quorum aspectu nihil proficiunt qui alioqui videntur esse acutissimi.“; Inst., II ,6,1: „Sapientiam Dei appellat magnificum hoc theatrum coeli et terrae, innumeris miraculis refertum, ex cuius intuitu sapienter Deum cognoscere decebat.“; S.E. Schreiner, *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*, The Labyrinth Press 1991, 119-120: „Without minimizing the importance of sin, justification by faith, or the certainty of salvation in Calvin’s thought, we must remember that he knew the glory of God extended beyond the individual and encompassed all aspects of creation.“

⁴ DT,1,37; R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3.*, 169.

⁵ DT,14,31: „Quia vero, hoc foedus salutis per Christum, natura omnino ignotum est.“

⁶ DT,1,39.

⁷ DT,1,41.

In Gegensatz zur natürlichen Theologie basiert die übernatürliche Theologie auf der Offenbarung Gottes des Erlösers. Der Inhalt der übernatürlichen Theologie ist „die neue Erkenntnis des Geheimnisses von Gott als dem Erlöser in Christus, der geschuldete Gehorsam des Menschen und die Herrlichkeit Gottes des Erlösers“.⁸ Nach Gomarus aber beruht die übernatürliche Theologie sowohl auf der Erkenntnis Gottes des Erlösers, als auch auf dem Verständnis Gottes, des Schöpfers und des Richters, was in der natürlichen Theologie bereits gezeigt wurde. Hier weist Gomarus auf das Verhältnis zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Theologie hin. Die mangelhafte natürliche Theologie muss durch die übernatürliche Theologie erneuert werden.

An diesem Punkt sind zwei Hinweise nötig.

Erstens wird das in Christus offenbarte soteriologische Gottesbild als der Hauptinhalt der übernatürlichen Theologie dargestellt. Gomarus' Ausdruck „*de Deo per Christum redemptore*“ wird bei Calvin, nämlich im Titel des zweiten Buches der *Institutio* (1559) *De cognitione Dei Redemptoris in Christo*, gefunden, was zeigt, dass Gomarus seine Theologie vom calvinischen soteriologischen Gottesbild aus entwickeln wollte.

Zweitens geht es um Gomarus' Sicht der Beziehung zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Theologie. Gomarus' Ansicht ist, dass die natürliche Theologie der übernatürlichen Theologie nicht gegenübergestellt wird, wie auch die Bibel der Philosophie nicht gegenübersteht. Vielmehr ist die übernatürliche der natürlichen Theologie überlegen.⁹ Die natürliche Theologie kann und muss von der übernatürlichen Theologie erneuert werden, so dass die natürliche Theologie nur auf dem Fundament der übernatürlichen Theologie bestehen bleiben kann. Hier kann man das Verständnis des Gomarus von der Beziehung zwischen der Theologie und der Philosophie erkennen. Das Thema, nämlich das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie, wird bei Kapitel 6.2.1. sorgfältig behandelt.

5.2.1.2 Die Herrlichkeit Gottes des Erlösers

Nach Gomarus hat die Theologie zwei Ziele: Die Herrlichkeit Gottes und die Erkenntnis Gottes aufzuweisen. In der Erkenntnis Gottes sind die Kenntnis der Erlösung, die fromme und gerechte Dankbarkeit und die göttlich herrliche Glückseligkeit miteingeschlossen.¹⁰ Hier meint Gomarus, dass das Ziel der übernatürlichen und das der natürlichen Theologie identisch sind. Gomarus sagt, dass das Ziel der übernatürlichen Theologie die Erkenntnis Gottes als Erlöser, der Gehorsam des Menschen und die Herrlichkeit des Erlösers ist.¹¹ Dieses Ziel wird auch in der natürlichen Theologie ausdrücklicher geäußert. Nach Gomarus hat Gott in der

⁸ DT,1,42: „... novam mysterii, de Deo per Christum redemptore, notitiam, debitamque hominum obedientiam, ac Dei redemptoris gloriam.“

⁹ DT,1,43.

¹⁰ DT,1,18: „Theologia vero a Deo patefacta est sapientia de Deo, creaturae rationali, ab ipso, ex mera bonitate, ad theologiae suae similitudinem & exemplar, communicata bono publico, ad sufficientem hominum salutem, de Deo, notitiam, & debitam pietatis & iustitiae gratitudinem, & beatitudinem ad Dei gloriam.“; A. Goudriann, *Reformed Orthodoxy and Philosophy 1625-1750: Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht and Anthonius Driessen*, Leiden 2006, 29-83. Das Verständnis der positiven Beziehung zwischen der Bibel und der Philosophie war bei der reformierten Orthodoxie allgemein dargestellt.

¹¹ DT,1,42.

natürlichen Theologie schon die heilbringende Erkenntnis und den Gottesdienst (*salvificam cognitionem & cultum Dei*) dargelegt.¹² Obwohl das Ziel der natürlichen Theologie ohne die Erneuerung durch die übernatürliche Theologie unwirksam ist, werden nicht nur bei der übernatürlichen, sondern auch bei der natürlichen Theologie die Herrlichkeit Gottes und die Erlösung des Menschen als Ziel verstanden. Aus diesem Grund ist das Gottesbild, das sowohl in der übernatürlichen, als auch in der natürlichen Theologie dargestellt wird, Gott der Erlöser.

Die Vorstellung von Gott als dem Erlöser wird im Bibelsverständnis des Gomarus ebenfalls erörtert. Das Ziel der Bibel ist der kirchliche Nutzen und die Herrlichkeit des Erlösers.¹³ In Bezug auf den kirchlichen Nutzen erklärt Gomarus drei Ziele der Bibel. *Das erste* ist die Bewahrung und Erweiterung der zum Heil notwendigen Lehren vor der Gefahr des Vergessens und der Verdorbenheit. *Das zweite* ist die Bedeutung als Licht, Weg und Kanon der Erkenntnis Gottes – als des Schöpfers und des Erlösers – und dem Dienst am Glauben und dem heiligen Leben. *Das dritte* Ziel ist die kirchliche Unterweisung zur Erkenntnis Gottes zu seiner Verehrung und zum ewigen Heil.

Der kirchliche Nutzen der Bibel, so Gomarus, führt zum *äußersten* und *vorbestimmten* Ziel der Bibel, nämlich die Herrlichkeit des Gottes des Erretters.¹⁴ Gomarus meint, dass beim Bibelsverständnis der kirchliche Nutzen und die Herrlichkeit Gottes nicht getrennt bleiben können. Was die Kirche durch den dreifachen Nutzen der Bibel erreichen muss, ist die Herrlichkeit Gottes des Erretters. Damit kann man erkennen, dass Gott als Erlöser und seine Herrlichkeit die zentralen Begriffe des Bibelsverständnisses des Gomarus sind. Gott wird nicht nur als die Ursache, sondern auch als der Erlöser der Welt verstanden.

5.2.2 Die Gotteslehre

Gomarus entfaltet die Gotteslehre in drei Teilen: die Attribute, die Namen und die Dreieinigkeit Gottes. Vor allem wird in der Gotteslehre des Gomarus gezeigt, dass sein Gottesverständnis durch die mittelalterlich-theologische Anschauung beeinflusst ist. So unterscheidet Gomarus zwei Attribute Gottes: *primaria* und *secundaria*, oder *negativa* und *affirmativa*, nämlich *via negativa*.¹⁵ Bei diesem mittelalterlichen Einfluss ist zu beachten, dass Gomarus die Attribute Gottes aus seinen biblischen Namen ableitet. Gott offenbart sich durch seine Namen in der Bibel, damit man ihn erkennen und verehren kann.¹⁶ Nach Gomarus kann man mit den Namen Gottes sein Wesen nicht genau verstehen. Aber obwohl die unendliche Vollkommenheit des Wesens Gottes nicht begriffen werden kann und mit der Sprache und den Namen nicht genau dargelegt wird, wird Gott durch die Analogie seiner Namen angedeutet.¹⁷ Demgemäß schlussfolgert Gomarus, dass Gott durch die biblischen

¹² DT,1,31.

¹³ DT,2,25-31.

¹⁴ DT,2,31.

¹⁵ DT,3,27; Zu den ersten Attributen Gottes gehören *infinitas* und *simplicitas*. *Scientia*, *Sancitas* und *Potentia* sind die letzten Attribute; R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3.*, 33-60; S. Rehnman, *The Doctrine of God in reformed Orthodoxy*, 355, in CR.

¹⁶ DT,3,1.

¹⁷ DT,3,9: „quibus sese (ut pro modulo nostro, cognosci ac coli posset, ad salutem) concinna quadam analogia, adumbravit.“

Namen als der Erlöser wohl offenbart und verehrt werden kann. An diesem Punkt zeichnet sich ab, dass Gomarus keine spekulative Gotteslehre entwickeln, sondern in der biblischen Gotteserkenntnis stehen bleiben will. Dies zeigt, dass Gomarus auf der mittelalterlich-theologischen Tradition seine biblische Gotteslehre entfaltet.¹⁸

Wie oben dargestellt wurde, versteht Gomarus die Attribute Gottes auf zweierlei Weise, nämlich *primaria* und *secundaria*. Seiner Ansicht nach werden die beiden Attribute nicht getrennt begriffen, sondern die primären Attribute sind das Merkmal der sekundären Attribute.¹⁹ Hierbei fällt besonders auf, dass die Attribute, auf die bei jedem Thema seiner Theologie unaufhörlich hingewiesen wird, die sekundären sind. Laut Gomarus sind die Heiligkeit, die Weisheit und die Macht Gottes der Inhalt der Offenbarung, die Gott durch sein Werk zeigen will.²⁰

5.2.2.1 Gottes Wissen

Nach Gomarus erkennt Gott mit einem Akt seiner Intelligenz „alles und ganz“ (*omne ac totum*) vollständig.²¹ Der Ausdruck „ganz“ (*totum*) beinhaltet, dass Gott nicht nur sich selbst, sondern auch alle Geschöpfe und die ganze Schöpfung völlig kennt.²² Das Wort „alles“ (*omne*) besagt, dass das Wissen Gottes alles umfasst, nämlich die Vergangenheit, die Gegenwart, die Zukunft und die notwendigen und die kontingenten Sachen. Die notwendigen Sachen werden durch notwendige Ursachen ausgelöst und die kontingenten Sachen durch kontingente Ursachen.

Bezüglich des Wissens Gottes sind zwei Punkte zu beachten. *Erstens* schließt das Wissen Gottes nicht nur notwendige, sondern auch kontingente Sachen ein. *Zweitens* beinhaltet das Wissen Gottes alle zukünftigen Möglichkeiten. Weil das Wissen Gottes in der Ewigkeit noch nicht entschieden wurde, hat Gott mit seinem Wissen die ganzen zukünftigen Möglichkeiten vorhergewusst.²³ Demgemäß war das Wissen Gottes in der Ewigkeit nicht festgelegt oder einzig, sondern nur möglich. Folgende Frage zur Gotteslehre muss hier gestellt werden: Welche Beziehung existiert dann zwischen dem Wissen Gottes und seinem Willen? Diese Beziehung bespricht Gomarus in der Bestimmungslehre.

5.2.2.2 Gottes Gerechtigkeit, Vernunft und Wille

Die Heiligkeit Gottes ist nach Gomarus in zweierlei Hinsicht zu begreifen. *Erstens* ist Gott das höchste Gut (*summum bonum*) und die Quelle alles Guten (*omnisque boni fontem*).

¹⁸ R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3.*, 98. Muller weist darauf hin, dass die Tendenz, dass die Attribute Gottes aus seinen Namen abgeleitet werden, ein wichtiges Zeichen dafür ist, dass die Kontinuität zwischen der Reformation und der Orthodoxie existiert.

¹⁹ DT,3,39: „*secundaria*... quae priores etiam includunt: & ad tria capita, infinitam ac simplicem *scientiam*, *sancitatem*, & *potentiam*, referuntur.“

²⁰ Das Verständnis des Gomarus kann ein Zeichen sein, auf welchem scholastischen Grund Gomarus steht, da *simplicitas* von Thomas von Aquin als ein grundlegendes Attribut Gottes verstanden wird. R.A.Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3.*, 53. *Simplicitas* ist zwar bei Gomarus ein brauchbares Attribut in der Gotteslehre, aber sie ist kein entscheidendes Attribut in der ganzen Theologie des Gomarus.

²¹ DT,3,40.

²² DT,3,41.

²³ DT,3,42: „... , continentur: omniaque possibilia: ...“

Zweitens liebt Gott die Sache, die mit seinem Verstand und Willen übereinstimmt (*consentanea*), und die Sache, die nicht-übereinstimmt (*dissentanea*), verschmäht er.²⁴ Wenn die Heiligkeit Gottes in seinen Geschöpfen gezeigt wird, zeigen sich besonders die Gnade und die Gerechtigkeit Gottes.²⁵ Nach Gomarus ist die Gnade Gottes seine Liebe, den Unverdienten und Sündern Gutes geben zu wollen und sie zu beschenken. Die Gerechtigkeit Gottes ist die Tugend, jedem sein Recht zuzuteilen.²⁶ Der Befehl und das Wort Gottes sind gerecht. Durch die Gerechtigkeit werden die Gleichheit (*aequitas*), die Wahrhaftigkeit (*veritas*) und die Rechtheit (*rectitudo*) im Wort Gottes dargestellt.²⁷ Jedes Werk Gottes ist gerecht und darum ist auch die Schöpfung der Menschen und ihre Lenkung gerecht und billig. Damit betont Gomarus, dass Gott keine Ursache der Sünde ist und der Mensch selbst von der Gerechtigkeit abweicht.²⁸ Ferner wird deutlich, dass die Heiligkeit Gottes als ein größerer Begriff, der das Werk Gottes vollständig einschließt, von Gomarus gesehen wird. Diesbezüglich sind drei Besonderheiten zu beachten:

Die *erste* Besonderheit ist, die Gerechtigkeit Gottes in der Gotteslehre auf zweierlei Weisen zu verstehen. Vor allem besagt die Gerechtigkeit Gottes, dass jedes Wort und Werk Gottes gerecht und ohne Sünde ist. Zweitens ist Gott selbst gerecht.²⁹ Entsprechend ist es bei ihm nicht zu bezweifeln, dass das Werk Gottes untrennbar von der Gerechtigkeit ist.

Die *zweite* Besonderheit ist, dass das Werk Gottes mit seinem Willen verbunden ist.³⁰ Aus diesem Grund zeichnen sich die Gerechtigkeit und der Wille als zwei grundlegende Charakteristika des Werkes Gottes ab. An diesem Punkt wird kein nominalistisches oder willkürliches Gottesbild aufgewiesen, weil der Wille Gottes mit seiner Gerechtigkeit verbunden ist. Dieses Verständnis wird deutlich bei der Definition des Gomarus von der Macht Gottes. Die Macht Gottes ist, so Gomarus, die unbegrenzte Kraft, die alles, was mit dem Wesen und den Attributen Gottes übereinstimmt, durchführen kann. Aber die göttliche Macht kann das Werk, das den Attributen Gottes entgegengesetzt ist, nicht bewirken.³¹ Aus diesem Grund, obwohl die göttliche Macht unbegrenzt ist, kann Gott ein ungerechtes oder ein seinem Willen entgegengesetztes Werk nicht ausführen. Das Gottesverständnis ist calvinisch.³²

Die *dritte* Besonderheit ist, dass es für Gomarus feststeht, dass weder Gott selbst noch sein Werk die Ursache der Sünde sind. Der Mensch selbst weicht durch sein Tun von der Gerechtigkeit ab.

²⁴ DT,3,45.

²⁵ DT,3,46.

²⁶ DT,3,49: „*Iustitia* vero Dei est virtus, ius suum cuique tribuendi.“

²⁷ DT,3,50.

²⁸ DT,3,52.

²⁹ DT,3,45: „*Sanctitas* vero Dei, est universalis illius iustitia.“

³⁰ DT,3,45: „*aliaque* rectae suae ratione ac voluntati consentanea, ...“

³¹ DT,3,54: „*Potentia* vero Dei, est infinita ac simplex vis agendi ea omnia, quae essentiae & attributis ipsius sunt consentanea. Contraria enim potenter non potest, quia impotens esse nequit.“

³² Inst.,III,23,5: „Cur autem voluerit, non esse nostrum rationem exigere, qui comprehendere non possumus; neque convenire, ut divina voluntas in controversiam apud nos descendat, de qua quoties habetur sermo, sub ipsius nomine suprema iustitiae regula nominatur.“

5.2.2.3 Gottes Dreieinigkeit

Die Dreieinigkeitslehre des Gomarus ist eine wichtige Voraussetzung, um seine Theologie und Prädestinationslehre zu verstehen. Bei der Entfaltung der Dreieinigkeitslehre unterstreicht er *einerseits*, dass die Dreieinigkeit eine biblische Lehre ist. Bevor Gomarus sich mit der inneren Unterscheidung der Dreieinigkeit Gottes befasst, setzt er voraus, dass das Thema mit der Führung Gottes und dem Licht der Schrift behandelt werden muss, da die Vernunft des Menschen diesbezüglich leer und blind ist.³³ Gomarus bedenkt, dass man mit der natürlichen Vernunft des Menschen die göttliche Lehre nicht erkennen kann, weshalb die Dreieinigkeitslehre auf der biblischen Basis entwickelt werden muss.

Andererseits steht diese Lehre bei Gomarus in der orthodox-kirchlichen Tradition. Bei der Entwicklung der Dreieinigkeitslehre zitiert Gomarus umfangreiche Passagen anderer Theologen, nämlich des Augustinus, griechisch schreibender Kirchenväter, mittelalterlicher Theologen und des Reformators Melanchthon. Dabei werden griechische Kirchenväter, besonders Athanasius, bei Gomarus häufiger als andere erwähnt.

Gomarus weist darauf hin, dass „es zum katholischen Glauben gehört, das wir die Einheit in der Dreieinigkeit und die Dreieinigkeit in der Einheit verehren.“³⁴ Hier zeigt sich die Verehrung Gottes als das Ziel der Dreieinigkeitslehre. Zugleich beruhe die Herrlichkeit der Drei auf der richtigen Erkenntnis Gottes, nämlich dem Wissen über das Wesen und das Werk der Dreieinigkeit. An diesem Punkt wird die Dreieinigkeitslehre als eine Grundlage für das Verständnis des Werkes Gottes dargestellt.

5.2.2.3.1 Das gemeinsame Werk der Dreieinigkeit Gottes

Zunächst befasst sich Gomarus mit der Einheit des Wesens Gottes. Das Wesen (*essentia*) der drei Personen ist einfach und unbegrenzt. Die drei Personen Gottes haben nur ein untrennbares und gemeinsames Wesen.³⁵ Demgemäß sind die Attribute, nämlich die Ewigkeit, die Unermesslichkeit, die Unveränderlichkeit, die Allwissenheit und die Allmacht, auf alle Drei gemeinsam zu beziehen. Gomarus sagt, dass derselbe Intellekt, derselbe Wille, dasselbe Vermögen und dasselbe Werk in drei Personen notwendigerweise existieren, da das Wesen in den Personen dasselbe ist.³⁶

Dann bespricht Gomarus die Unterscheidung zwischen den Personen Gottes. Der Vater nimmt den ersten Platz in der Dreieinigkeit sowohl nach der Ordnung (*ordine*), als auch bei dem persönlichen Tun (*actionis personalis*) ein.³⁷ Der Vater ist nach der Reihe des Wesens und der persönlichen Existenz der erste, da der Vater den Sohn geboren hat. Aus diesem Grund sind der Vater und der Sohn bezüglich des göttlichen Wesens derselbe, aber nach der

³³ DT,7,Einführung.

³⁴ DT,6, Einführung: „Quoniam fides catholica haec est... ut Vnitatem in Trinitate & Trinitatem in Vnitate, veneremur.“

³⁵ DT,6,62.

³⁶ DT,6,63: „Nam quum eadem sit, in *divinis personis*, essentia; eadem etiam necessario est intelligentia, eadem voluntas, eadem potentia, eadem operatio.“

³⁷ DT,7,14.

Person verschieden.³⁸ Der Heilige Geist ist aufgrund der ewigen, innerlichen und natürlichen Mitteilung des göttlichen Wesens ebenfalls Gott.³⁹ Der Heilige Geist ist jedoch von den anderen Personen verschieden, da er durch das göttliche Hauchen hervorgeht (*spirazione divina procedat*). In Übereinstimmung mit dem Dreieinigkeitsverständnis der allgemeinen kirchlichen Orthodoxie beschreibt Gomarus zwei Punkte: Drei Personen in Gott haben durch die Kommunikation des göttlichen Wesens dasselbe Wesen. Andererseits hat jede Person das Eigene, d.h. die Zeugung ist dem Sohn eigentümlich, und das Hauchen dem Heiligen Geist.⁴⁰

Das Verständnis der Dreieinigkeit Gottes steht in Verbindung mit dem Werk Gottes. Nach Gomarus sind die Werke Gottes – die Bestimmung, die Weltschöpfung und die Welterhaltung – drei Personen zuzuschreiben. Die Prädestination ist dem Vater und dem Sohn gemein, weil der Vater uns *in Christo* erwählt hat.⁴¹ Die Schöpfung und Erhaltung der Welt sind ebenfalls beiden gemein. Außerdem bezieht sich das Erlösungswerk Gottes nicht nur auf den Vater, sondern auch auf den Sohn. Die Wiederauferstehung und das Leben – nicht nur das zeitliche Leben, sondern auch das ewige Leben – gehören werden ihm als dessen Autor zugeschrieben.⁴² Überdies sind die kirchlichen Heilsgüter auf den Sohn bezogen. *Einerseits* gibt es in den kirchlichen Heilsgütern die außerordentliche Gnade, nämlich die Inspiration der Propheten, die Leitung der Apostel in alle Wahrheit und die *missio Spiritus Sancti*, *andererseits* gibt es die ordentliche Gnade, d.h. die Einrichtung der Sakramente, die Wiedergeburt, die Vergebung der Sünden, die Schenkung der Gnade und des Friedens Gottes in Verbindung mit dem Werk des Sohnes.⁴³

Das Werk Gottes ist nach Gomarus auch das Werk des Heiligen Geistes. Vor allem die Erschaffung der Welt.⁴⁴ Das Erlösungswerk, z.B. die Wiederauferstehung der Toten, geht ebenfalls aus seinem Werk hervor. Ferner sind die göttlichen Heilsgüter, sowohl die außerordentlichen als auch die ordentlichen, mit ihm verbunden.⁴⁵ Zur ordentlichen Gnade gehören die Wiedergeburt oder die Heiligung der Seele sowie die Gabe des neuen Herzens, des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und der Gerechtigkeit.⁴⁶ Die außerordentliche Gnade schließt die Leitung der Apostel in die Wahrheit und die Austeilung der verschiedenen Geistesgaben ein.⁴⁷

Während Gomarus jedes Werk Gottes auf drei Personen zurückführt, stellt er die innere Ordnung des Werkes Gottes dar. Er verweist auf, dass der Vater selbst und durch den Sohn wirke, und der Sohn durch sich selbst und von dem Vater wirkt. Zugleich wirkt der Sohn durch den Heiligen Geist und der Heilige Geist wirke durch den Sohn.⁴⁸ Gomarus versteht,

³⁸ DT,7,43.

³⁹ DT,8,32-33: „quod sit a Patre, per aeternam internamque ac naturalem, essentia divina communicationem.“

⁴⁰ DT,8,35.

⁴¹ DT,7,32: „Pater enim nos, in ipso, hoc est per ipsum, ante jacta, mundi fundamenta, elegit. Eph.1.4.“

⁴² DT,7,36: „Ideoque, resurrectio & vita, Ioh.11.25. id est, auctor earum appellatur.“

⁴³ DT,7,37.

⁴⁴ DT,8,26.

⁴⁵ DT,8,27.

⁴⁶ DT,8,28: „Unde Spiritus Dei, non antura solum, sed etiam operatione, Spiritus Sanctus, peculiari ratione (quod Pater & Filius, nos per ipsum sanctificent) appellatur.“

⁴⁷ DT,8,29.

⁴⁸ DT,7,15; DT,8,41.

dass, obwohl das Werk den drei Personen Gottes gemein ist, es nach der inneren Ordnung durchgeführt wird. Der Vater wird als die Ursache des Wesens und des Werkes gesehen. Aber der Vater wirkt nicht allein, sondern durch den Sohn, und der Sohn wirkt aus Gott und durch den Heiligen Geist. Dieses Verständnis der Dreieinigkeit, wonach das göttliche Wesen, die Attribute und die Werke auf drei Personen zurückgeführt werden, steht in Verbindung mit der gemeinsamen Verehrung und der Herrlichkeit der drei Personen.⁴⁹

Hier ist bei der Dreieinigkeitslehre des Gomarus zu beachten. Es wird betont, dass das Werk Gottes ein Gemeinschaftswerk von drei Personen ist. Somit sind die Verehrung und die Herrlichkeit Gottes den drei Personen gemein.

5.2.3 Die Prädestinationslehre

In den *Disputationes Theologicae* kommt die Prädestinationslehre nach der Gotteslehre. In Bezug darauf sind einige Fragen aufzuwerfen. Ist die Prädestinationslehre das „Zentraldogma“ der Theologie des Gomarus?⁵⁰ Grundet sich die Prädestinationslehre des Gomarus nur auf seine Gotteslehre? Zeigt sich kein christologisches Verständnis in seiner Prädestinationslehre? Diese Fragen werden beantwortet, wenn wir die Merkmale der Prädestinationslehre behandeln.

5.2.3.1 Die Bestimmungslehre

Nachdem Gomarus die Gotteslehre erklärt hat, entfaltet er das Werk Gottes. Gomarus hält das Werk Gottes für zweiteilig: das innerliche und ewige Werk einerseits und das äußerliche und zeitliche Werk andererseits.⁵¹ Das erste Werk Gottes ist dabei zum einen absolut notwendig und zum anderen bloß willkürlich. Das innerliche, ewige und absolut notwendige Werk Gottes wird nochmal in zweierlei Weise unterschieden, nämlich wesentlich und persönlich.⁵² Das wesentliche Werk Gottes ist, so Gomarus, bei den drei Personen Gottes gemeinsam, da der Intellekt und der Wille Gottes in allen drei Personen zu erkennen ist.⁵³ Das persönliche Werk Gottes beinhaltet die eigentliche Tätigkeit jeder Person Gottes, nämlich die *fili generationis* und die *spiratio Spiritus Sancti* in der Dreieinigkeit.⁵⁴

Nach dem innerlich-notwendigen befasst sich Gomarus mit dem innerlichen, ewigen und willkürlichen Werk Gottes. Dieses Werk Gottes bezieht sich auf das Wesen außerhalb Gottes, nämlich auf alle seine Geschöpfe. Demgemäß wird dieses Werk Gottes *actio ad extra* genannt. Die Bestimmung Gottes gehört zur *actio ad extra*. An diesem Punkt ist zu beachten: *Erstens* ist die Bestimmung das Werk der Dreieinigkeit. Gomarus unterscheidet dabei die Bestimmung vom persönlich-wesentlichen Werk Gottes. *Zweitens* ist die Bestimmung Gottes willkürlich, weil das Werk Gottes, das in Verbindung mit Geschöpfen steht, nicht notwendig,

⁴⁹ DT,7,46; DT,8,51.

⁵⁰ A. Schweizer, *Die Protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, Zürich 1853; R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.1.*, 82-87.

⁵¹ DT,9,2: „vel interna est atque aeterna: vel externa ac temporalis“

⁵² DT,9,6: „vel essentialis est, vel personalis“

⁵³ DT,9,7.

⁵⁴ DT,9,9.

sondern willkürlich ist.⁵⁵ Gomarus verweist darauf, dass Gott weder bestimmt hat noch wirkt aufgrund irgendeines Mangels oder Bedarfs, da Gott selbstgenügsam und selig ist. Der Name Gottes *schaddai* zeigt seine absolute Selbstgenügsamkeit und die perfekte Seligkeit Gottes. Aus diesem Grund ist die Bestimmung Gottes ganz frei. Diesbezüglich ist zu beachten, dass die absolute Freiheit der göttlichen Bestimmung bei Gomarus nicht bedeutet, dass die Bestimmung mit der nominalistischen Willkür verbunden ist, da die Bestimmung Gottes auf der Grundlage seiner Macht, der Weisheit und der Gerechtigkeit durchgeführt wird.⁵⁶

5.2.3.1.1 Das Werk der Weisheit und des Willens Gottes

Bei der Bestimmungslehre des Gomarus werden zwei Attribute Gottes hervorgehoben, auf die die Bestimmung begründet wird, nämlich das Urteil der Weisheit Gottes, das in der Bibel oft der Ratschluss (*consilium*) genannt wird, und das Wohlgefallen des freien Willens.⁵⁷ Gomarus teilt den logischen Bezug zwischen der Weisheit und dem Willen Gottes in der Bestimmung folgendermaßen mit: Das Urteil der Weisheit gehe der Bestimmung des Willens logischerweise voran und die Weisheit lege dem Willen den geeigneten und freien Lauf vor.⁵⁸ Der Wille Gottes entscheidet sich dann nach dem Urteil seiner Weisheit.⁵⁹ Somit nennt Gomarus das Urteil der Weisheit Gottes die ferne und unterstützende Ursache, seinen Willen die nahe und hauptsächliche Ursache.⁶⁰ Zu beachten ist hier, dass sowohl der Wille Gottes, als auch seine Weisheit bei der Bestimmung Gottes betont wird. Das Verständnis zeigt sich ebenfalls bei der Prädestinationslehre. Gomarus unterscheidet hier beim Vorherwissen Gottes das unbestimmte Vorherwissen (*praescientia indefinita*) und das bestimmte Vorherwissen (*praescientia definita*).⁶¹ Gott hat mit seinem unbegrenzten Wissen alle und jede zukünftige Möglichkeit vorhergesehen, was das unbestimmte Wissen Gottes ist. Zwischen allen zukünftigen Möglichkeiten hat Gott mit der Bestimmung die bestimmte Zukunft entschieden. Das Vorherwissen über die bestimmte Zukunft ist das bestimmte Vorherwissen. Während das unbestimmte Vorherwissen, so Gomarus, auf dem unbegrenzten Wissen Gottes gegründet wurde, wurde das bestimmte Vorherwissen von der freien und weisen Bestimmung festgesetzt. Nicht nur bei der Bestimmung, sondern auch bei der Prädestination spielen der Wille und die Weisheit Gottes eine Rolle. Dabei sind zwei Punkten zu betrachten.

Erstens kann man durch das Verständnis des Gomarus von der Beziehung zwischen dem Wissen und dem Willen Gottes sehen, unter welchem mittelalterlichen Einfluss Gomarus steht. Gomarus unterscheidet das göttliche Vorherwissen in „*scientia necessaria sive naturalis*“ und „*scientia libera sive voluntaria*“.⁶² Bei dieser Unterscheidung spielt der Wille

⁵⁵ DT,9,11: „*Actio vero Dei interna atque aeterna, mere arbitraria: extrorsum in res extra Deum, refertur:*“

⁵⁶ DT,9,26.

⁵⁷ DT,9,20: „*causa vero qua decrevit, gemina est, sapientiae illius iudicium, & voluntatis liberrimae placitum.*“; DT,9,23.

⁵⁸ DT,9,23.

⁵⁹ DT,9,24.

⁶⁰ DT,9,20.

⁶¹ DT,10,27.

⁶² R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3.*, 406: „The distinction between ‘necessary’ or ‘natural’ and ‘free’ or ‘voluntary’ knowledge is a distinction between the knowledge that God must have and the

Gottes eine Rolle. Gomarus' Verständnis, dass der Wille Gottes das Unterscheidungsmerkmal zwischen seinem doppelten Vorherwissen ist, zeigt die Einwirkung des scotischen Voluntarismus.⁶³ Zugleich spielt das Vorherwissen Gottes keine entscheidende Rolle bei der Bestimmung und der Prädestination. Dies deutet darauf hin, dass in dieser Hinsicht das Verständnis des Wissens Gottes vom thomistisch-zanchischen Verständnis abweicht. Obwohl Thomas von Aquin das Vorherwissen Gottes zweigeteilt, nämlich *scientia simplicis intelligentiae* und *scientia visionis*, definiert, wird das logische Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und seinem Wissen nicht dargestellt.⁶⁴ Diesbezüglich hält Thomas fest, dass „der Wille und das Wissen in Gott dieselben sind“.⁶⁵ D. Bolliger weist darauf hin, dass diese Differenz zwischen Thomas und Scotus von dem Verständnis der Unendlichkeit Gottes ausgeht.⁶⁶ Hier zeigt sich das scotische Verständnis bezüglich der Gotteslehre des Gomarus.

knowledge that God has freely according to his will – this language, in contrast to that of the very similar distinction between *scientia simplicis intelligentiae* and *scientia visionis*, arises out of a voluntaristic, Scotist approach to the divine knowing.“

⁶³ W.J. van Asselt und E. Dekker, *Introduction*, 36 in RS; A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press 2006, 503: „However, in *Ordinatio* I 39 Duns elucidate precisely this point in an admirably clear series of theoretical steps. On the one hand, the divine essence is the ground of the divine intellect knowing open, or neutral, propositions, and, on the other hand, the same essence of God is the ground of God's intellect grasping all determinate truth.“ A.E. McGrath, *Intellectual Origins of the European Reformation*, 77-79. Nach McGrath war das grundlegende Thema bei Henry Ghent und Duns Scotus „the dialectic concerns the *hypothetical* and the *actual*“. In Bezug darauf wird dargestellt, dass Gott nicht jede Möglichkeit in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft realisiert, obwohl es bei Gott alle Möglichkeit gibt. McGrath erklärt, „only a subset of the initial set of possibilities was selected for actualization“.

⁶⁴ S.th.1,14,9: „quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et omnia ista dicitur deus scire scientia visionis... quaedam vero sunt, quae sunt in potentia dei vel creatura, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae.“; R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3.*, 407. Muller sagt, dass das thomistische Vorherwissensverständnis, nämlich nicht nur die *scientia simplicis intelligentiae* sondern auch die *scientia visionis*, nicht mit dem Voluntarismus, sondern mit dem Intellektualismus verbunden ist; A.J. Beck, *Gisbertus Voetius.*, 270: „Thomas verwendet diese Terminologie in seiner *Summa Theologiae* I , q.14, a.9, zur Frage, ob Gottes Wissen sich auch auf das Nicht-Seiende (*quae non sunt*) erstreckt. Dort bezieht er die *scientia simplicis intelligentiae* auf diejenigen Sachverhalte, die zwar in der Potenz Gottes oder des Geschöpfes liegen, aber ‚dennoch nicht sind, nicht waren und nicht sein werden‘. Die *scientia visionis* umfasst ebenfalls Sachverhalte, die momentan nicht faktisch sind (*non sint nunc in actu*), aber im Unterschied zu den übrigen Nicht-Seienden einmal faktisch waren oder sein werden. Somit handelt es sich hier um zwei verschiedene Mengen nicht-existenter Sachverhalte, die sich exklusiv zueinander verhalten und einander nicht überlappen. Der göttliche Wille spielt hier keine konstitutive Rolle, so dass letztlich beide Formen des Wissens in ihrer Modalität notwendig sind.“

⁶⁵ S.th.1,22,1: „... et tamen si providentia ex aequali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinae simplicitatis; cum voluntas et intellectus in deo sind idem,...“; O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolami Zanchis.*, 90: „Besitzt Gott (nach Thomas: JHK) höchste Intelligenz, so muß ihm auch Wille zugeschrieben werden. Indem er das Gute erkennt und Wohlgefallen daran hat, ist es gleichzeitig Gegenstand seines Willens. Da nun Gott, wie vorher nachgewiesen, *simplicissima essentia* ist,...“; A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, 483: „The center of this theoretical storm is the relationship between God's essence and his knowledge. According to Thomas Aquinas, God's act of knowing is his essence and his being. In God his intellect, the known, the *species intelligibilis*, and the act of his knowing are one and the same. Because God's essence is necessary, his one act of knowing is necessary and all the known must be necessary... Neither is God composed of form and matter, because God cannot contain matter... Thomas also defends the point that God has to be identified with his own essence or nature, since the individual does not differ from his own nature. Duns Scotus and Thomas Aquinas' theories of predication and individuality differ substantially from each other and these crucial differences also determine their doctrines of divine simplicity.“

⁶⁶ D. Bolliger, *Infiniti Contemplatio: Grünzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis*, Brill 2003, 119-123: „Sowohl bei Thomas wie bei Duns Scotus wird von der göttlichen Essenz eine scheinbar

Einerseits gebraucht Gomarus die thomistische Terminologie, z.B. *praescientia, indefinita & simplicis intelligentiae, & naturalis ac necessaria*,⁶⁷ aber andererseits folgt Gomarus inhaltlich dem scotisch-voluntarischen Gottesverständnis.⁶⁸

Zweitens wird die Weisheit Gottes bei der Bestimmung Gottes auch hervorgehoben. Die Unveränderlichkeit der Bestimmung Gottes beruht auf der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Macht Gottes.⁶⁹ Es ist beachtenswert, dass Gomarus die Unveränderlichkeit der Bestimmung Gottes nicht aus der wesentlichen Unveränderlichkeit Gottes, nämlich der aristotelischen Gottesidee, sondern aus seinen Attributen ableitet. Daneben verbindet Gomarus die Weisheit Gottes mit der teleologischen Struktur. Gott hat sein gutes Ziel im Voraus bestimmt (*finis boni praeordinatio*),⁷⁰ danach hat er die Mittel zum Ziel geordnet (*mediorum subordinatio*),⁷¹ was Gomarus auf die Weisheit Gottes zurückführt. Bei den Mitteln zum Ziel gibt es zwei, das Gute und das Böse. Gott hat bestimmt, dass beide zu seinem Ziel geführt werden.⁷²

In Bezug auf die teleologische Struktur der Theologie des Gomarus kritisiert Ritschl, dass die Theologie des Gomarus „auf einer logisch unanfechtbaren Reflexion über das Wesen des Finalnexus“ beruht. Ritschl meint, dass die Struktur, die schon bei Beza für seinen Supralapsarismus gebraucht wurde, gleichermaßen bei Gomarus als Supralapsarismus erörtert wird.⁷³ Teilweise kann seine Kritik anerkannt werden, da Gomarus das teleologische Verständnis oft gebraucht, um seine supralapsarische Ansicht zu entwickeln und zu verteidigen. Demgemäß wird das teleologische Verständnis meistens in polemischer Absicht erwähnt. Aber andererseits hat die teleologische Tendenz in den *Disputationes Theologicae* einen anderen Charakter, denn diese Tendenz steht im Zusammenhang mit der Betonung des *soli Deo gloria*, die sowohl bei den ersten Reformatoren, als auch bei der reformierten Orthodoxie geäußert wird. Die Ehre Gottes offenbart sich durch das Heilswerk Gottes, was in der göttlichen Weisheit dargestellt wird. Die Weisheit Gottes zeigt sich bei fast jedem theologischen Thema in seinem Werk. Nach Gomarus ist die Souveränität Gottes nicht willkürlich, sondern weise. Mit seiner Weisheit, so Gomarus, erfüllt Gott sein Werk, er erlöst uns mit weisen Mittel, d.h. durch die Gemeinschaft mit Christus, der *ordo salutis*.

Aus diesem Grund wird die teleologische Tendenz bei Gomarus soteriologisch verstanden. Das soteriologische Verständnis des Gomarus wird bei der Prädestinationslehre erörtert.

gleichermaßen aktuale, aber je charakteristisch anders gefasste Unendlichkeit ausgesagt. Diese Differenz wird gut sichtbar in der von Duns an Thomas geübten Kritik an dessen Begründungsstruktur in seinen Aussagen zum Unendlichen.“ Nach Bolliger ist die Unendlichkeit Gottes – das aristotelisch extrinsische Verständnis – von Scotus als intrinsisch verstanden.

⁶⁷ TP(1609), 27: „Unde illa *praescientia, indefinita & simplicis intelligentiae, & naturalis ac necessaria* dicitur; quod Deo conveniret, etiamsi nihil deirevisset: haec vero *definita* nominatur, quod circa rem definitam ac certam versetur.“

⁶⁸ A. Vos, *Reformed Orthodoxy in the Netherlands*, 166, in CR: „Gomarus’s theory of predestination follows the Scotian model and this model continues to be the starting point for the seventeenth-century Reformed doctrine of predestination.“

⁶⁹ DT,9,36.

⁷⁰ DT,9,38.

⁷¹ DT,9,39.

⁷² DT,9,39: „*utraque* vero sapienter, ad finem usque ultimum, dirigere decrevit.“

⁷³ O.Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, B.3, 305-306.

5.2.3.2 Die Prädestinationslehre

Gomarus fängt mit drei Prämissen, nämlich mit der Ehrfurcht, der Wahrheit und der Klugheit, an, seine Prädestinationslehre zu entfalten.⁷⁴ Die Ehrfurcht beinhaltet, dass man diese heilige Lehre mit heiligem Sinn und heiliger Sprache gewissenhaft behandeln muss. Diese Wahrheit besagt, dass diese Lehre nur in der Bibel und mit dem Maß des Glaubens untersucht werden darf. Hiermit meint Gomarus, dass diese Lehre angesichts des unterschiedlichen Niveaus der Zuhörer der Kirche vorsichtig gelehrt werden muss. Diese Gedanken tauchen auch in Calvins *Institutio* und in den Lehrregeln von der Dordrechter Synode auf.⁷⁵ Hier kann man erkennen, dass die erfürchtige Frömmigkeit, die Calvin und die calvinistischen Theologen hervorheben, bei Gomarus Prädestinationslehre ebenfalls eine Rolle spielt.

5.2.3.2.1 Die theozentrische Tendenz

Gomarus' Verständnis von der Beziehung zwischen dem Willen und dem Vorherwissen Gottes, das bei der Bestimmungslehre dargelegt wird, ist bei seiner Prädestinationslehre ebenfalls grundlegend. Gomarus hält fest, dass der Gegenstand der Prädestination zum unbestimmten Vorherwissen Gottes gehört und aus diesem Grund ist der Gegenstand der Prädestination „die unbestimmten Menschen“.⁷⁶

Gleichzeitig zeigt sich die Mittel-Ziel-Struktur, die in der Bestimmung Gottes dargestellt wurde, in der Prädestinationslehre. Gott hat das Ziel in der Prädestination zuerst bestimmt, danach hat er die Mittel zum Ziel geordnet.⁷⁷ Das Ziel der Prädestination Gottes ist die vollkommene Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in Leib und Seele des Menschen.⁷⁸ Danach erklärt Gomarus die Mittel, nämlich die Erschaffung der Menschen und die gerechte Herrschaft. Zur Herrschaft Gottes gehörten die Gesetzgebung, die Zulassung des Sündenfalles des Menschen und die kontinuierliche Leitung bis zum Ende.⁷⁹ Gomarus erklärt das allgemeine Ziel und die Mittel zum Ziel, damit stellt er die doppelte Prädestination deutlich dar. Gott hat zwei verschiedene Ursachen, Ziele und Mittel in der Prädestination bestimmt, nämlich die Erwählung und die Zurückweisung oder die Verwerfung.⁸⁰

Man kann hier die Frage stellen: Was wird durch die Mittel-Ziel-Struktur dargestellt? Die theozentrische Tendenz wird gezeigt. Gomarus unterstreicht mit der Mittel-Ziel-Struktur, dass

⁷⁴ DT,10,2: „... cum reverentia, veritate, ac prudentia, doceri posse ac debere, merito affirmamus.“

⁷⁵ Calvin weist in gleicher Weise auf drei Punkte hin. *Erstens* muss man Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes, d.h. der Prädestination Gottes, haben. *Zweitens* darf die Prädestinationslehre nur auf der Bibel begründet werden. *Drittens* darf die Lehre in der Kirche nicht verboten werden. Inst.,III,21,1-4; *Iudicium de Primo Articulo, qui est de Praedestinationis Decreto in Iudicia Theologorum Exterorum.*, 52: „Quae omnia tum demum consequimur, quando hanc doctrinam proponimus, & sobrie, & reverenter, & prudenter, & denique plane.“

⁷⁶ DT,10,17: „Divina hominum praedestinatio, est *particulare Dei decretum, quo, ex hominibus indefinitis praescitis, omnes eos, qui fuerunt, sunt, & erunt,...*“.

⁷⁷ DT,10,41.

⁷⁸ DT,10,44: „... Dei, in aeterno hominum, anima & corpore, statu ac gradu, gloria.“

⁷⁹ DT,10,45: „*Media vero communia,...* sunt *duo*: nempe eorum, in Adamo, cum iustitia originali, *creatio* & reatorum, *recta gubernatio*. Quae *primum* legis lationem: *deinde* transgressionis illius... permissionem, & perpetuam ad ultimum usque statum directionem, complectur.“

⁸⁰ DT,10,47: „in *diversis* utrimque, *cum causis extremis,...* tum *mediis*, consistit.“

Gott selbst die Ursache und das Ziel der Welt und des Menschen ist. Die Ursache der Prädestination ist der Wille Gottes und ihr Ziel ist seine Herrlichkeit. Das Mittel zum Ziel wurde auch von Gott bestimmt und das bestimmte Mittel wurde ebenfalls für seine Herrlichkeit festgesetzt. Damit ist die theozentrische Tendenz bekräftigt.

5.2.3.2.2 Die Erwählung und Christus

Nach Ansicht von Gomarus ist die erste Ursache der Erwählung bzw. die bewirkende Antriebsursache, die Heilsgnade Gottes, d.h. die gnädige Liebe.⁸¹ Gott hat die Erwählten in Ewigkeit geliebt, da er sie *immerito* erwählt hat. Das Ziel der Erwählung ist die Herrlichkeit Gottes in der barmherzigen und heilsamen Gnade. Weiterhin legt Gomarus dar, dass zwei Mittel zur in der Heilsgnade offenbarten Herrlichkeit Gottes führen, nämlich die Gabe Christi und die barmherzige Gabe der durch Christus vollzogenen Erlösung.⁸²

Hier unterscheidet Gomarus Christus als Person der Dreieinigkeit, der der Urheber der Prädestination ist, und Christus als Mittler. Christus als die zweite Person ist der ewige Gott und der Urheber der Prädestination, aber Christus als der Mittler wird als ein Mittel des Zieles der Erwählung verstanden, deswegen geht die Erwählung des Menschen der Erwählung des Mittlers logischerweise voraus.⁸³ Hier ist gezeigt, dass die Mittel-Ziel-Struktur der Bestimmungslehre bei der Erwählungslehre ebenfalls angewendet wird.

Aber man darf nicht ignorieren, dass dieses Verständnis des Gomarus, dass Christus für ein Mittel gehalten wird, den Wert Christi nicht herabsetzt. Gomarus schreibt, dass der Hauptinhalt der Erwählung nichts anderes als die Schenkung des Mittlers Christus und die Erlösung durch Christus ist. Christus wird als das vornehmste Mittel in der Erwählung Gottes gesehen.⁸⁴ Gott gibt, so Gomarus, vor allem seinen Erwählten den Glauben, damit sie mit dem Mittler Christus vereinigt werden. Aus dieser Einheit mit Christus ergeben sich zwei Folgen, nämlich die Rechtfertigung und die Adoption der Erwählten.⁸⁵ Die Adoption der Erwählten führt zu ihrer ewigen Erlösung.⁸⁶ Der wichtigste Erlösungsinhalt ist dabei der Mittler Christus selbst.

Es wird deutlich, dass zwei theologischen Säulen in der Erwählungslehre des Gomarus eine Rolle spielen: die Dreieinigkeit Gottes und der Mittler Christus. An diesem Punkt ist jedoch darauf hinzuweisen, dass die Dreieinigkeit Gottes als die Ursache der Erwählung, nämlich der Heilsgnade Gottes, verstanden wird, während der Mittler Christus als der Hauptinhalt der Erwählung gesehen wird. Obwohl der Bezug zwischen Gott, dem Urheber der Heilsgnade, und Christus, dem Mittler, mit der Mittel-Ziel-Struktur in der Erwählungslehre des Gomarus geschildert wird, unterstützen beide zusammen die Erwählungslehre des Gomarus.

Wie kann man seine Erwählungsgewissheit erreichen? Gomarus weist darauf hin, dass das Evangelium das Zeugnis der Erwählung ist. Das Evangelium bezeugt, dass die Gläubigen

⁸¹ DT,10,50.

⁸² DT,10,53: „*primum*, est Christi Servatoris: *secundum*, salutis per eundem, misericors donatio.“

⁸³ DT,10,57-58.

⁸⁴ DT,10,58: „*proprio*, ac *primario medio*“

⁸⁵ DT,10,61; DT,10,68-70.

⁸⁶ DT,10,71.

durch das Ergebnis der göttlichen Erwählung ihre Erwählungsgewissheit erreichen können. Das Ergebnis der Erwählung ist der lebendige Glaube und die Reue.⁸⁷ Durch den lebendigen Glaube und die Reue kann man seine Erwählungsgewissheit erreichen. Das Verständnis des Gomarus über die Erwählungsgewissheit ist mit dem *Syllogismus practicus* von Beza identisch. Gomarus' Verständnis von der Erwählungsgewissheit bezieht sich nicht auf Christus, sondern auf das Werk des Heiligen Geistes. Wie oben dargestellt wurde, lässt sich nicht nur das Verständnis des *electionis speculum*, sondern auch der *Syllogismus practicus* bei Calvin nachweisen.⁸⁸ Aber es ist nicht zu übersehen, dass nicht der *Syllogismus practicus*, sondern die christologische Erwählungsgewissheit (*electionis speculum*) bei Calvin die Hauptrolle spielt. Die calvinisch-christologische Erwählungsgewissheit wird von Gomarus nicht erwähnt.

5.2.3.2.3 Die Verwerfung

Es besteht kein Zweifel daran, dass Gomarus die doppelte Prädestination vertritt. Nach Gomarus beruht nicht nur die Erwählung, sondern auch die Verwerfung auf dem freien Willen Gottes. Die erste Ursache der Verwerfung ist das freie Wohlgefallen Gottes, die strafende Gerechtigkeit bei den Nicht-Erwählten durchzuführen. Das Ziel der Verwerfung durch Gott ist die Herrlichkeit der strafenden Gerechtigkeit Gottes.⁸⁹ Daneben präsentiert Gomarus zwei Mittel zum Ziel der Verwerfung: *Erstens* das Zurücklassen der Verworfenen im Unglück der Sünden und der Schuld. *Zweitens* die ewige Verurteilung aufgrund der Sünde.⁹⁰ Bei dieser Verwerfungslehre wird auch der Intentio-Begriff deutlich aufgezeigt.

Hinsichtlich der Verwerfungslehre ist zu beachten, dass die Schenkung oder die Nicht-Schenkung Christi als das entscheidende Unterscheidungsmerkmal zwischen der Erwählung und der Verwerfung verstanden wird. Das Zurücklassen der Verworfenen beinhaltet, so Gomarus, dass der Erlöser Christus und sein Erlösungswerk, das durch Christus vollzogen wird, nicht gegeben wird.⁹¹ Weil Christus den Verworfenen nicht geschenkt wird, können sie an der Erlösung nicht teilhaben.⁹² Die Abwesenheit Christi bei den Verworfenen bezieht sich auf die gerechte Verurteilung durch Gott, da die Unfähigkeit des in Sünde gefallenen Menschen, die durch die Heilung Christi nicht geheilt werden, zur Verhärtung in den Verworfenen führt.⁹³ Die Verworfenen werden aufgrund ihrer Sünde ewig und gerecht verurteilt.⁹⁴

Bei Gomarus' Verwerfungslehre wird die Gerechtigkeit Gottes hervorgehoben. Gomarus sagt, dass der himmlische Töpfer bestimmt und gewirkt hat, nicht aufgrund der bloßen Macht, sondern der zugelassenen und mit großer Langmut ertragenen Sünden der Verworfenen,

⁸⁷ Siehe R.A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, Baker Academic 1995, 293.

⁸⁸ Siehe K.2,4,3; R.A. Muller, *Christ and the Decree.*, 25-27.

⁸⁹ DT,10,80.

⁹⁰ DT,10,81.

⁹¹ DT,10,82: „*Relictio* est, quod iis nec Christus servator: nec salus, per eundem, reipsa donetur.“

⁹² DT,10,87.

⁹³ DT,10,90.

⁹⁴ DT,10,96.

dieselben durch den gerechten Urteilsspruch in das Verderben hineinzuführen.⁹⁵ Durch diesen Hinweis zeigt sich die Betonung der Gerechtigkeit Gottes. Obwohl die Verwerfungslehre des Gomarus auf der supralapsarischen Ansicht steht, ist sowohl die göttliche Souveränität, als auch die Gerechtigkeit Gottes bei der Entwicklung der Verwerfungslehre hervorgehoben.⁹⁶

Darin ist deutlich die doppelte Prädestination dargestellt. Aber es ist nicht zu vergessen, dass die Verwerfungslehre des Gomarus nicht die gleiche Rolle spielt wie die Erwählungslehre. Im Vergleich mit der Erwählungslehre wird die Verwerfungslehre weniger umfangreich und einfacher behandelt. In Gomarus' Prädestinationslehre hat die Verwerfungslehre keinen eigenen Platz, sondern ist der Erwählungslehre untergeordnet. Zugleich steht die Verwerfungslehre in der Verbindung mit der Erwählungslehre. In Bezug darauf weist Gomarus zwei Punkte nach:

Erstens ist die Verwerfungslehre nicht von der Erwählungslehre isoliert, sondern steht in Beziehung zur Erwählungslehre. Denn Gomarus sieht die Verwerfung als das Übergehen Gottes an und erläutert folgendermaßen: Die Verwerfung ist „die Prädestination des Menschen, die bei der Erwählung übergangen worden sind, zur ewigen Verurteilung wegen ihrer Sünde“,⁹⁷ die Verwerfung ist dann eine Übergehung des nicht erwählten Menschen.

Zweitens ist, so Gomarus, das Ziel der Verwerfungslehre die Vergrößerung der Dankbarkeit der Erwählten, da die Verwerfungslehre die Erlösungsgnade, die Gott nur den Erwählten schenkt, verdeutlicht.⁹⁸ Demgemäß bezieht sich die Verwerfungslehre nicht auf die Verworfenen, sondern auf die Erwählten und die Kirche. Die Verwerfungslehre kann von dem kirchlichen Nutzen nicht getrennt gesehen werden. An diesem Punkt wird deutlich, dass Gomarus den gnädigen Charakter in der Prädestinationslehre hervorhebt.

5.2.3.2.4 Die weise und gnädige Prädestination

Der Intentio-Begriff spielt eine Rolle in Gomarus' Prädestinationslehre. Die Mittel-Ziel-Struktur verbindet sich mit seinem Supralapsarismus. Kann man dann sagen, dass Gomarus' Supralapsarismus seine Prädestinationslehre auf diesem aristotelischen Begriff gründet? Teilweise ja. Vor allem ist diesbezüglich zu beachten, dass Gomarus nicht bedenkt, dass die philosophische Denkweise mit der Theologie in Konflikt gerät. Demgemäß zeigt sich die

⁹⁵ DT,10,100: „Quae *justitia*, eo est clarior, quod coelestis noster figulus, non mera potentia, sed... non nisi permissis, ac magna lenitate toleratis, reprobatorum peccatis (tanquam medio; simul subordinato) ipsos, ad exitium, recto iudicio inferendum, destinavit ac creavit.“

⁹⁶ DT,10,101.

⁹⁷ DT,10,78: „*Altera* vero, est *hominum in electione praeteritorum, ad aeternam, peccatorum merito, condemnationem, praedestinatio*.“ Hier ist zu beachten, dass Gomarus die Verwerfung als die Übergehung Gottes ansieht. R.A. Muller versteht das Wort „*praeteritio*“ als einen infralapsarischen Ausdruck. R.A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 243: „**praeteritio: preterition**; a passing over or passing by; a term used by the infralapsarian Reformed (see *infra lapsum*) to indicate the non election of those left by God in the condemned mass of mankind. The divine *praeteritio* is a negative willing as contrasted with the positive willing of *election* (q.v.) or election, and is intended by the infralapsarians to rest all the efficient causes of damnation (*damnatio*, q.v.) in man.“ Aber es zeigt sich hier, dass das Wort *praeteritio* nicht nur von den Infralapsariern, sondern auch von dem repräsentativen Supralapsarier Gomarus gebraucht wurde. Gomarus versteht *praeteritio* nicht als negativen Willen Gottes.

⁹⁸ DT,10,121: „*Deinde* vero, consideratione severitatis...“

Mittel-Ziel-Struktur oft in seiner Prädestinationslehre. Andererseits darf man nicht ignorieren, dass Gomarus mit dieser Struktur zwei biblische Verständnisse beschreiben will.

Das erste ist die rechte und weise Regentschaft Gottes. Gomarus sagt, dass Gott jedes Mittel, d.h. die Schöpfung und die Herrschaft über die Menschheit, zum Ziel, nämlich der Herrlichkeit Gottes, führt.⁹⁹ Damit vertritt Gomarus keine willkürliche Souveränität, sondern die weise und gerechte Souveränität.¹⁰⁰ Gomarus' Verständnis von der weisen Bestimmung Gottes ist von der Bezas verschieden, da das Vorherwissen Gottes bei dem Supralapsarismus Bezas keinen Platz einnimmt. Die weise Bestimmung taucht aber bei Calvin und besonders bei Zanchius auf.¹⁰¹ Hinsichtlich der Gotteslehre ist der Supralapsarismus des Gomarus also näher bei Zanchius, als bei Beza.

Als *zweites* wird das soteriologische Gottesbild durch die Mittel-Ziel-Struktur gezeigt. Durch diese Struktur zeigt sich besonders, dass Gott die einzige Ursache des Heilswerkes ist, und die Herrlichkeit Gottes das Ziel der göttlichen Erlösung ist. Somit wird die theozentrische Tendenz des Gomarus zwar mit dem aristotelisch-allursächlichen Gottesbild verknüpft, aber der erlösende Gott wird dadurch mehr hervorgehoben. Das erlösende Gottesbild ist mit der Barmherzigkeit Gottes verbunden. Hier besteht die Barmherzigkeit Gottes auf zwei Säulen, auf der Dreieinigkeit als dem Urheber der Barmherzigkeit und auf dem Mittler Christus als dem Hauptinhalt des Heilswerkes.

Gibt es dann einen Bezug zwischen dem soteriologischen Gottesbild und der Verwerfungslehre? Es ist sicher, dass nicht die Barmherzigkeit, sondern die Gerechtigkeit Gottes bei der Verwerfungslehre verdeutlicht wird. Zugleich darf man aber nicht übersehen, dass Gomarus die Verwerfungslehre benutzt, um die Dankbarkeit der Kirche für die Heilsgnade Gottes darzustellen. Sowohl die Erwählungs- als auch die Verwerfungslehre sind, nach seiner Ansicht, dazu da, das soteriologische Gottesbild zu verdeutlichen.

5.2.4 Die Erschaffung der Welt

Als Besonderheiten werden bei Gomarus' Schöpfungslehre die allgemeine Offenbarung und Gnade Gottes hervorgehoben. Hinsichtlich der allgemeinen Offenbarung Gottes sagt Gomarus: Das höchste Ziel der Erschaffung der Welt ist die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, da Gott durch seine Schöpfung den intelligenten Geschöpfen offenbart wird. Der Inhalt der Herrlichkeit Gottes ist seine Güte, Weisheit und Macht.¹⁰² Durch die Offenbarung

⁹⁹ DT,10,46.

¹⁰⁰ DT,10,44-45.

¹⁰¹ Inst., II,12,1: „*Iam magnopere nostra interfuit, verum esse et Deum et hominem qui mediator noster futurus esset. De necessitate si quaeritur, non simplex quidem (ut vulgo loquuntur) vel absoluta fuit; sed manavit ex coelesti decreto, unde pendebat hominum salus. Caeterum quod nobis optimum erat statuit clementissimus pater.*“; III,23,2: „*Eiusmodi cogitationes si quando piis hominibus in mentem veniant, ad frangendos earum impulsus, vel hoc uno satis armabuntur, si reputent quantae sit improbitatis, causas divinae voluntatis duntaxat percontari, quum omnium quae sunt, ipsa sit causa, et merito esse debeat. Nam si ullam causam habet, aliquid eam antecedit oportet, cui veluti alligetur: quod nefas est imaginari.*“

¹⁰² DT,11,59; Die Schöpfungslehre von Gomarus, dass die Weltschöpfung die Selbstoffenbarung Gottes ist, ist calvinisch. S.E. Schreiner, *The Theater of His Glory.*, 120: „In Calvin's view, the human race belong to the order of creation which reveals or reflects the power, wisdom, and glory of God; and not surprisingly, the entire creation plays an important role in his understanding of God's nature and purpose.“

der Schöpfung Gottes wird Gott als der höchste Schöpfer und Herr dargestellt, damit ihn die Geschöpfe richtig wahrnehmen, ihn lieben und ihm gehorchen.¹⁰³ Das sekundäre Ziel der Welterschöpfung ist der vorteilhafte Nutzen der intelligenten Geschöpfe, nämlich der Menschen und der Engel. Gomarus betont, dass die Schöpfung das allgemeine Gnadenwerk Gottes ist.

An diesem Punkt muss angemerkt werden, dass die Schöpfung kaum als Mittel der Prädestination verstanden wird. Von Infralapsariern wurde kritisiert, dass die Schöpfung im Supralapsarismus als Mittel der Prädestination verstanden wird, aber hier zeigt sich, dass Gomarus in seiner Schöpfungslehre dieses Verständnis kaum darstellt. Vielmehr sieht Gomarus die Schöpfung als das Mittel zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes an. In der Schöpfungslehre wird die Schöpfung von Gomarus nicht als Voraussetzung des souveränen Urteils Gottes, sondern als allgemeine Gnade verstanden. Durch dieses Verhältnis zwischen der Prädestination und der Schöpfung stellt Gomarus dar, dass die Ursache der Schöpfung der gnädige Wille Gottes ist.

5.2.5 Gottes Gesetz

Gomarus behandelt das Gesetz Gottes in zwei Kapiteln, die Zehn Gebote Gottes (*Disp.*13) und die Rechtfertigung (*Disp.*25). Diesbezüglich sind folgende Punkte zu beachten:

Erstens wird die calvinische dritte Anwendung (*tertius usus legis*) in Gomarus' Gesetzeslehre hervorgehoben. In der Rechtfertigungslehre entwickelt er das Gesetz Gottes im Allgemeinen. Nach Gomarus ist die erste und höchste Regel der Plan und der Wille Gottes. Die Offenbarung und der Umriss des Willens Gottes ist sein Gesetz.¹⁰⁴ Das offenbarte Gesetz Gottes ist in zweierlei Hinsicht zu unterscheiden, nämlich als Naturgesetz und als verkündigtes Gesetz.¹⁰⁵ Bei dem verkündigten Gesetz ist nochmals zu differenzieren zwischen dem notwendigen Gesetz und dem willkürlichen Gesetz.¹⁰⁶ Nach Gomarus steht das notwendige Gesetz in Verbindung mit dem Wesen des Menschen, d.h. der Gottebenbildlichkeit. Das notwendige Gesetz besteht aus den Zehn Geboten. Gomarus teilt mit, dass die Menschen das notwendige Gesetz zur Verpflichtung, Dankbarkeit und Verherrlichung Gottes erfüllen können und müssen.¹⁰⁷ Gomarus bezeichnet das notwendige Gesetz als das Gesetz der Liebe (*lex charitatis*). Das notwendige Gesetz ist die ständige und notwendige Regel im Werkbund und im Gnadenbund. Nach Gomarus bezieht sich das Gesetz nicht nur auf das Gottesbild als den Schöpfer im Allgemeinen, sondern auch auf das Gottesbild als den Erlöser.¹⁰⁸ Dieses Verständnis des Gesetzes Gottes ist auch bei der Auslegung der Zehn Gebote zu erkennen (*Disp.*13). Darin stellt Gomarus das Gesetz Gottes

¹⁰³ DT,11,61.

¹⁰⁴ DT,25,4: „*Rectae autem rationis & juris divini norma, prima ac summa, est mens ac voluntas Dei in coelis: cujus revelatio & adumbratio nobis est, justum ac lex Dei, in terris.*“; Inst., II,7,12: „*Tertius usus, qui et praecipuus est, et in proprium legis finem propius spectat, erga fideles locum habet, quorum in cordibus iam viget ac regnat Dei spiritus.*“

¹⁰⁵ DT,25,6: „*Porro lex Dei, ... partim... lex naturae recte dicitur: partim postea, sermone edita ac promulgata.*“

¹⁰⁶ DT,25,7: „*Sed lex Dei promulgata, ... alia est necessaria: alia arbitraria.*“

¹⁰⁷ DT,25,8.

¹⁰⁸ DT,25,10.

als die Regel dar, welche die Kirche Christi einhalten muss.¹⁰⁹ Von Gomarus wird nicht beabsichtigt, das Gesetz Gottes dem Evangelium gegenüberzustellen oder es damit zu vergleichen. Er legt das Gesetz Gottes als die Regel des christlichen Lebens aus. Hier zeigt sich deutlich das calvinische Merkmal: Die dritte Anwendung des Gesetzes wird in den Vordergrund gestellt, und Gomarus erwähnt die andere Anwendung des Gesetzes Gottes – die erste und die zweite Anwendung – kaum.

Zweitens zeigt sich, dass der Hauptgegenstand der Polemik in der *Disputationes Theologicae* die römisch-katholische Kirche ist. Bei der Erklärung der Zehn Gebote unter dem Titel „über den Widerspruch zwischen dem Gesetz Gottes und der päpstlichen Lehre“ kritisiert Gomarus den Irrtum des Papstes in Bezug auf das Gesetz Gottes.¹¹⁰

Auch außerhalb der Kontroverse bei diesem Thema zeigt sich häufig die Polemik des Gomarus gegenüber der römisch-katholischen Kirche in den *Disputationes Theologicae*. In Bezug auf die Christologie kritisiert Gomarus das Papsttum in der *Disp.*21 „*De Antichristo*“ und in der *Disp.*22 „*De Petri Apostoli & Papae Romam repugnantia*“. In der *Disp.*24 „*De articulorum fidei Apostolicae, & fidei Ecclesiae Romanae, repugnantia*“ kritisiert Gomarus die Glaubenslehre der römisch-katholischen Kirche. Gegen die römisch-katholische Behauptung bezüglich der Rechtfertigungslehre wird in der *Disp.*28 „*De justificatione, contra Pontificiorum errores*“ polemisiert. In der *Disp.*33 „*De Baptismi Sacrae Scripturae, et Ecclesiae Romanae, repugnantia*“, in der *Disp.*36 „*De coenae Domini doctrina, S.Scripturae & Ecclesiae Romae repugnantia*“, in der *Disp.*38 „*De coenae Dominicae & Missae repugnantia*“ und in der *Disp.*39 „*De quinque falsis Pontificiorum sacramentis*“ wird die irrige Sakramentslehre der römisch-katholischen Kirche von Gomarus kritisiert. Das zeigt, dass Gomarus die römisch-katholische Kirche für seinen Hauptgegner hält.

5.2.6 *Evangelium Christi*

In den *Disputationes Theologicae* wird das Thema „Evangelium Christi“ (*de Evangelio Christi*) von Gomarus als ein Hauptthema aufgefasst. In der Einleitung des Themas (*disputatio* 14.) wird die Evangeliumslehre als besonders wichtig eingeschätzt. Nach Gomarus muss das Evangelium Christi, das von verschiedenen Irrlehren bestritten wird, für die Wahrheit Gottes und zum Heil der Kirche durch das Festhalten an der rechten Lehre verteidigt werden.¹¹¹ Das Evangelium ist eine bedeutungsvolle Säule seiner Theologie. Gomarus sagt, dass Gott aufgrund seiner bloßen Gnade durch das Evangelium nicht nur Christus und seine perfekte Gerechtigkeit verkündigt und zeigt, sondern auch die befohlenen Voraussetzungen, nämlich den Glauben und die Reue, seinen Erwählten verspricht und in

¹⁰⁹ DT,13,14: „... , quum Deus mandarit, ut omnia Legis praecepta observarentur & maledictionem iis sit interminatus,...“; 13,15: „Quapropter quum Christi Ecclesia, vocem ipsius audiat ac sequatur.“

¹¹⁰ DT,13: „De Legis Divinae, et Pontificiae Doctrinae Repugnantia“

¹¹¹ DT,14, Einleitung: „*Quoniam suavissimae, de Evangelio Iesu Christi, doctrinae, adeo eximia es dignitas; ut sua sublimitate, utilitate, ac necessitate summa, ad sui amorem, nos invitet ac rapiat; tantaque contra adversariorum, existit impietas; ut eandem, variis erroribus, vitare ac subvertere mohantur: omnium piorum studium accendi debet; ut veritati divinae, & Ecclesiae saluti, iustae doctrinae illius assertione, patrocinentur.*“

ihnen verwirklicht.¹¹² Unter dem Begriff des Evangeliums werden das Heilswerk Christi und die Heilsordnung, nämlich die Christologie und die Soteriologie behandelt.

5.2.6.1 Evangelium und Gnadenbund

In der Erklärung des Evangeliums behandelt Gomarus den Gnadenbund. Der Bund mit Gott lässt sich aufteilen in den Gnadenbund (*foedus salutis*) und den Werkbund (*foedus operum*).¹¹³ Das Evangelium steht nur mit dem Gnadenbund in Verbindung. Durch das Evangelium wird „der verborgene Bund von der gnädigen Erlösung durch Christus“ angekündigt,¹¹⁴ nämlich der Gnadenbund Gottes als Inhalt des Evangeliums. Das Evangelium verkündigt, nach Ansicht von Gomarus, die wechselseitige Verpflichtung zwischen Gott und Menschen, dass Gott unter bestimmten Bedingungen den Menschen das ewige Heil gibt.¹¹⁵ Die Bedingungen des Bundes sind der Glaube und die Reue. Die Menschen können diese Bedingungen aber mit ihrer Anstrengung nicht erfüllen, sondern Gott hat den Erwählten den Glauben und die Reue versprochen und sie zu Erwählten gemacht.¹¹⁶

Hier fällt auf, dass die Bündnislehre des Gomarus in Verbindung mit der Verpflichtung der Gläubigen anfängt. Im Gnadenbund zwischen Gott und den Erwählten zeigt sich die Verpflichtung des Menschen. Die auf dem Gnadenbund gegründete menschliche Verpflichtung wird bei der Sakramentslehre noch einmal beschrieben. Hierauf soll später noch eingegangen werden. Hier ist noch zu beachten, dass der wechselseitige Bundesbegriff des Gomarus dem des deutschen Reformators, Z. Ursinus, ähnlich ist.¹¹⁷ Im Vergleich damit wird die Verpflichtung des Menschen bei der Prädestinationslehre kaum erwähnt.

Was ist das Ziel von Christi Evangelium? Es ist die Herrlichkeit Gottes des Erlösers. Gomarus sagt, dass die Herrlichkeit des Erlösers Gottes in der Offenbarung der göttlichen Eigenschaften, nämlich der Weisheit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Macht, dargestellt wird.¹¹⁸ Diese vier Eigenschaften Gottes werden in der Entwicklung jedes Themas in den *Disputationes Theologicae* erwähnt.

5.2.6.2 Gott als der Urheber des Evangeliums und Christus als der Inhalt des Evangeliums

Der Ausdruck *Evangelium Christi* besagt nicht, dass Christus der Urheber des Evangeliums

¹¹² DT,14,29: „*De salute vero per Christum gratuita, quia Deus Evangelio, ex mera gratia non solum Christum, & perfectam in eodem justitiam, ad reconciliationem, & vitam aeternam, hominibus quibusvis; sub conditione verae fides, praedicat & offert: sed etiam praescriptam, fidei & resipiscentiae, conditionem, electis suis promittit, & in iisdem perficit.*“

¹¹³ DT,14,31-32.

¹¹⁴ DT,14,25.

¹¹⁵ S. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: A Study of the Reformed Doctrine of Covenant*, Peter Lang 1988, 175: „The concept of covenant for Gomar is used first of all to underscore the mutual nature of man’s relationship with His Deity.“

¹¹⁶ DT,14,29.

¹¹⁷ Der Einfluss des Ursinus auf Gomarus ist dadurch offensichtlich, dass Gomarus unter Ursinus in Neustadt (1580-1582) studiert hat, und er hat an der Universität Heidelberg (1584- 1586) gelernt. *Ille Phoenix: Melancthon und der Heidelberger Calvinismus 1583-1622*, 58, in *Melancthon und der Calvinismus*, herausgegeben von G. Frank und H.J. Selderhuis; G.P. van Isterzon, *Franciscus Gomarus*, 23-32.

¹¹⁸ DT,14,54-63.

ist, vielmehr ist Gott der Urheber des Evangeliums.¹¹⁹ Es ist diesbezüglich, das Evangelium als Evangelium „Gottes“ zu bezeichnen. Gomarus weist darauf hin, dass Gott – nicht der Mittler Christus – den Erwählten das Evangelium und die Erlösung versprochen hat und diese durchführt.¹²⁰ Ebenfalls ist Gott selbst das Ziel des Evangeliums. Gomarus legt dar, dass das Endziel des Evangeliums die Herrlichkeit Gottes als Erlöser ist. Nach Gomarus ist Gott, nämlich die Dreieinigkeit, nicht nur der Urheber, sondern auch das Ziel des Evangeliums.

Welchen Sinn hat dann das *Evangelium Christi*? Der Ausdruck beinhaltet, dass Christus der Hauptinhalt des Evangeliums ist. Was durch das Evangelium angekündigt wird, ist der Erlöser Christus und sein Heilswerk. Gomarus weist darauf hin, dass das nahe Ziel des Evangeliums die Erkenntnis von Christus ist und diese Erkenntnis zu zwei Ergebnissen führt.¹²¹ Diese Ergebnisse sind die Heiligung und die Gemeinschaft mit Christus.¹²² Der Inhalt des Evangeliums bezieht sich unmittelbar und mittelbar auf den Mittler Christus.

Somit kann man ein grundlegendes Verständnis des Gomarus erkennen, nach dem im Evangelium Gott als der Urheber bzw. das Ziel und Christus als der Inhalt gezeigt wird. Seine Evangeliumslehre basiert auf diesen zwei Säulen, dem Erlöser Gott und dem Mittler Christus. Es ist bemerkenswert, dass bei der Entwicklung seiner Theologie durchgehend auf diese Ansicht hingewiesen wird.

5.2.6.2.1 Christus im Alten und Neuen Testament

Nach Gomarus wird das Evangelium nach zwei Gesichtspunkten unterschieden:¹²³ Das Evangelium der Verheißung des kommenden Christus und das Evangelium des gekommenen Christus.¹²⁴ Der Unterschied zwischen beiden liegt nach Gomarus in zwei Punkten. *Erstens* ist das Evangelium im Alten Testament durch Propheten mittelbar (*mediate*) offenbart worden, während es im Neuen Testament durch den Gottessohn und seine Verkündiger – nicht nur die Apostel, sondern auch die Pastoren und Lehrer – unmittelbar verkündigt worden ist.¹²⁵ *Zweitens* gibt es im Alten Testament als Zeichen des Bundes sowohl das Sakrament, nämlich die Beschneidung und das Passah, als auch die verschiedenen Opfer, d.h. die Versöhnungsopfer und das Opfer des Heilswerkes.¹²⁶ Im Gegensatz dazu gibt es nur die Taufe und das Abendmahl im Neuen Testament. Aus diesem Grund wurde das Evangelium im Alten Testament noch dunkel und undeutlich verkündigt. Im Vergleich dazu wird es im Neuen Testament einfacher und deutlicher dargestellt.¹²⁷ Gomarus erklärt den grundlegenden Unterschied zwischen beiden Evangelien folgendermaßen: Im Alten Testament wird das

¹¹⁹ DT,14,23: „*Divinum* vero est, quod Deum habet auctorem.“

¹²⁰ DT,14,29.

¹²¹ DT,14,38: „*Propinquus finis*, est Christi notitia: & illius notitiae fructus geminus.“

¹²² DT,14,42: „*sanctificatio*, & *communio cum Christo ac Deo*“

¹²³ DT,16,1: „*Quamvis* Evangelium,... communis sit,... ob dissimilem tamen administrationem illius, distinguendum.“

¹²⁴ DT,14,65: „*Etsi Evangelium reipsa...* sit *simplex*: rei tamen *circumstantia*, *duplex* comperitur. Quippe aliud est, *Evangelium promissionis Christi*: aliud, *missionis illius*.“

¹²⁵ DT,14,71; DT,14,82; DT,16,2.

¹²⁶ DT,14,74.

¹²⁷ DT,14,83; DT,16,2.

Versprechen über das Kommen Christi und seinen Tod für sein Volk gegeben, aber im Neuen Testament ist das versprochene Wesen selbst, nämlich Christus, gekommen.¹²⁸ Im Alten Testament gab es die Prophetie und Verheißung des kommenden Christus, aber im Neuen Testament findet sich seine Geschichte und seine Sendung.¹²⁹

Trotz des Unterschiedes beider Evangelien sind sie, so Gomarus, in wesentlichen Punkten identisch. Gomarus verweist darauf, dass das Evangelium einfach (*simplex*) ist und beide Evangelien den Bund des gnädigen Heils durch Christus darstellen.¹³⁰ Demgemäß sind in beiden Evangelien Christus, der Gnadenbund, der Glaube und das Heil zu erkennen.¹³¹ Der Hauptinhalt jedes Evangeliums, nämlich Christus und sein Heilswerk, stimmen überein. Die Identität der beiden Evangelien wird aus der Identität Christi und seines Heilswerkes in beiden Testamenten abgeleitet.

Hier kann man eine Frage aufwerfen: Wie zeigte sich dann Christus im Alten Testament? Gott hat, so Gomarus, Christus vor seiner Ankunft angedeutet, aber Gott präsentiert Christus aufgrund des kindlichen Zustandes der Kirche durch die Figuren (*typis*) und die Predigt.¹³² Darin zeigt sich die typologische Bibelauslegung des Gomarus. Gomarus erklärt die Ämter, die Zustände und das Heilswerk Christi durch Namen, Ämter, Zustände und Wirkungen der typologischen Personen im Alten Testament.¹³³

Nach Gomarus zeigt bereits der Typus David, der von Gott geliebt wird, dass Jesus der von Gott geliebte eingeborene Sohn ist.¹³⁴ David ist der von Gott gesalbte Mann, der Prophet Gottes und der König des auserwählten Volkes Israel. Somit repräsentiert David Jesus Christus als den Messias, den Propheten und den göttlichen König. Dass David nach vielen Schwierigkeiten den Königsthron bestiegen hat und aufs Höchste geehrt wurde, besagt, dass Christus durch verschiedene Leiden und Tod die Herrlichkeit erreicht hat.¹³⁵ Davids Gehorsam gegen Gott, seine Hoffnung und Vertrauen auf Gott und seine eifrige Verehrung für Gott sind das Abbild Christi.¹³⁶

Wie David ist auch Melchisedek ein Typus für Christus. Wie die Herkunft Melchisedeks mysteriös war, so existieren auch weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens bei der zweiten Person Gottes.¹³⁷ Melchisedek war der König der Gerechtigkeit und sein Königtum war ewig, was zeige, dass Melchisedek ein Typus des ewigen Königs, nämlich des Christus, gewesen ist.¹³⁸ Daneben war Melchisedek ein Priester Gottes.¹³⁹ Wie Melchisedek ist

¹²⁸ DT,14,77: „solam tamen, Christi venturi, pro populo suo morituri, totoque orbe regnaturi, promissionem; non autem rem promissam... adepti fuerunt.“

¹²⁹ DT,14,2: „Aliud enim, est *Prophetiae* ac *promissionis* Christi venturi: aliud, *historiae* ac *missionis* illius, Evangelium.“

¹³⁰ DT,14,66; DT,14,75.

¹³¹ DT,14,77.

¹³² DT,16,3.

¹³³ DT,16,4: „Quod, cum suo archetypo, *Christi*, Deo duce, ad fidei Christianae illustrationem, & ad publicae differtationis exercitium, paucis, in *nomine*, *officio*, *statu*, & *effectis*, conferemus.“

¹³⁴ DT,16,5-8.

¹³⁵ DT,16,14.

¹³⁶ DT,16,16-19.

¹³⁷ DT,17,3-4.

¹³⁸ DT,17,11.

¹³⁹ DT,17,20: „Nam Melchisedecus, donorum & sacrificionum, nec efficacia, nec genere,... nec benedictionis

Christus vortrefflicher als die levitischen Priester, da Christus einerseits zugleich Spender und Urheber des Wortes und des Sakramentes Gottes ist, und andererseits im Namen des Volkes die Opfer und die Gebete vollendet hat.¹⁴⁰

Durch dieses typologische Verständnis zeigt Gomarus, dass das Evangelium Christi, seine Ämter und sein Heilswerk im Alten Testament schon zu finden sind. Gomarus sieht Christus als den Propheten, Priester und König an, was auf der typologischen Auslegung des Alten Testaments beruht. Nach ihm ist das Evangelium Christi in beiden Testamenten wesentlich identisch und Christus ist der Mittelpunkt in beiden Testamenten. In dem Evangeliumsverständnis des Gomarus, besonders seiner Bündnislehre zeigt sich das christozentrische Verständnis. Es ist hier zu beachten, dass Gomarus' Ansicht über die Drei-Ämter-Lehre der Christologie und die auf Christus-Typologie gegründete Einheit der beiden Testamente mit Calvins Verständnis fast identisch ist.¹⁴¹

5.2.6.2.2 Erlösung als das Werk Gottes und Christi

In den *Disputationes Theologicae* stellt Gomarus das Erlösungswerk Christi in zwei großen Teilen dar: Der Tod Christi und sein Platz zur Rechten Gottes. Vor allem führt Gomarus dieses Heilswerk Christi auf den Heilswillen Gottes zurück, weil der Urheber des Erlösungswerkes die Dreieinigkeit Gottes ist.¹⁴² Wenn man, nach Gomarus, den Ursprung des Verdienstes Christi berücksichtigt, darf man als seine Ursache nicht Christus, sondern den Willen und die Ordnung Gottes sehen.¹⁴³ An diesem Punkt ist zu beachten, dass Gomarus die Prädestinationslehre nicht mit der Schöpfungs- und der Vorsehungslehre, sondern unmittelbar mit der Erlösungslehre verbindet. In der Erlösungslehre wird der Wille Gottes als seine Liebe charakterisiert. Die Prädestinationslehre wird in seinem Werk *Disputationes Theologicae* nicht als Grundlage der deterministischen Weltherrschaft Gottes, sondern als Hintergrund des gnädigen Erlösungswerkes Gottes aufgefasst. Aus diesem Grund ist die Prädestinationslehre des Gomarus in seinem Werk nicht mit der philosophisch-deterministischen Tendenz, sondern mit dem soteriologischen Verständnis verbunden.

Weiterhin wird das Heilswerk Christi von Gomarus aus zwei Perspektiven betrachtet, nämlich der Mittler Christus und die Dreieinigkeit Gottes. *Einerseits* ist das Heilswerk vor

natura,... nec benedictionis natura,... Leviticis sacerdotibus fuit major, sed gradu.“

¹⁴⁰ DT,17,21.

¹⁴¹ Inst., II,15,1: „Ergo ut in Christo reperiat fides solidam salutis materiam, atque ita in ipso acquiescat, statuendum hoc principium est, tribus paribus constare quod ei iniunctum a patre munus fuit. Nam et propheta datus est, et rex et sacerdos, quanquam nomina haec tenere parum prodesset, nisi accederet finis et usus cognitio.“; C. van der Kooi, *Christus*, 255, in CH: „Das Auftreten von Jesus Christus wird mit Hilfe der verschiedenen Rollen erläutert, mit denen Gott zu Zeiten des Alten Bundes sein Volk regierte: Priester, König, Prophet. Indem Calvin das Auftreten von Jesus Christus durch das Prisma dieser drei Ämter betrachtet, macht er deutlich, dass die Erscheinung Jesu kein historischer Zufall ist... Die Gestalten, die im Alten Testament als Priester, König oder Prophet auftreten, stehen daher auch nicht für sich, sie verweisen auf Jesus Christus beziehungsweise auf Typen von Christus, in denen jedes der Ämter seinen Sinn und seine Erfüllung findet.“; P. Opitz, *Schriftlehre*, 238-239, in CH.

¹⁴² DT,18,25: „*Dilectio vero servans*, alia communis est:... *Communis* est, quae Patri, Filio, & Spiritui sancto, similiter convenit: quae est gratuita, salutem aeternam, nobis certo dandi, voluntas.“; DT,20,17.

¹⁴³ DT,19,2: „at cum de Christi merito agimus, non statuimus in eo principium salutis; sed conscendimus altius usque ad Dei voluntatem & ordinationem, quae prima causa est,“

allem für den Mittler Christus kennzeichnend. Die zweite Person der Dreieinigkeit – nicht der Vater oder der Heilige Geist, sondern der Sohn – hat den Kreuzestod ertragen.¹⁴⁴ Der Platz zur Rechten Gottes ist für den Gottmensch Christus kennzeichnend.¹⁴⁵ Der Gottmensch Christus ist der große Brückenbauer, der Advokat und der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Sowohl durch die passive als auch durch die aktive Rechtfertigung Christi werden die Tilgung der Sünde und die Gabe der Gerechtigkeit verwirklicht.¹⁴⁶ Christus ist demgemäß die einzige Verdienstsache der Heilung der Gläubigen.¹⁴⁷

Andererseits wird das Heilswerk nicht nur dem Erlöser Christus, sondern auch der Dreieinigkeit Gottes zugeschrieben. Besonders werden die Liebe des Vaters, der seinen eingeborenen Sohn als den Bürgen und Mittler des neuen Bundes geschenkt hat, und die Liebe des Sohnes, der für uns der Bürge und Mittler geworden ist, dargestellt.¹⁴⁸ Nach Gomarus hat der Vater Gott seinem Sohn mit seinem Wort und der Offenbarung des Heiligen Geistes befohlen, den Tod zu ertragen, denn Christus wurde von seinem Vater dem Tod freiwillig übergeben.¹⁴⁹ Dieses Verständnis des Gomarus, nämlich das Erlösungswerk der Dreieinigkeit Gottes, zeigt sich in seiner Erlösungslehre. Hinsichtlich des Sitzens Christi zur Rechten Gottes legt Gomarus zwei Ursachen dar: Die nahe und die entfernte Ursache. Die nahe Ursache ist Gott der Vater, da das Sitzen Christi zur Rechten Gottes von dem Befehl und dem Werk Gottes vollzogen wird. Die entfernte Ursache ist die Würdigkeit des Sohnes Gottes, da es angemessen ist, dass Christus infolge seiner freiwilligen Erniedrigung die Krone der Herrlichkeit und Ehre fordert.¹⁵⁰

Im Heilswerk Christi wird der Mittler Christus in den Vordergrund gestellt. Aber ist andererseits zu beachten, dass das Heilswerk Christi mit dem Erlöser Gott zusammen entwickelt wird. Nach Gomarus wird das Heilswerk Christi nicht nur als das Werk Christi, sondern auch als das Werk der Dreieinigkeit gesehen. Der Erlöser Gott und der Mittler Christus werden in seiner Erlösungslehre nebeneinander dargestellt. Somit wird, nach Ansicht von Gomarus, der Erlöser Gott, der in Christus offenbart wird, verherrlicht.¹⁵¹

5.2.6.3 Evangelium und Prädestination

Welchen Sinn hat die Prädestination Gottes in der Evangeliumslehre? Vor allem führt Gomarus, wie oben dargestellt wurde, das Evangelium und das Heilswerk auf den Heilswillen Gottes zurück. Die Verbindung des Willens Gottes mit dem Evangelium bezieht sich auf Gomarus' Partikularismus. Wie die anderen zeitgenössischen Theologen so unterstreicht auch Gomarus, dass die Wirkung des Evangeliums nicht jedem Menschen, der das Evangelium hört, gilt. Die Nicht-Erwählten können die Heilsgnade zum Teil noch erkennen, aber die

¹⁴⁴ DT,18,47.

¹⁴⁵ DT,20,19.

¹⁴⁶ DT,19,9: „Quare non tantum *passiva* Christi *justitia*, sed etiam *activa*, h.e. neutra sola, sed utraque simul, justificationem nostri causae, illa peccati ablationem, haec justitiae collationem.“

¹⁴⁷ DT,19,5: „Hic & solus hic causa meritoria salutis nostrae est.“

¹⁴⁸ DT,18,26.

¹⁴⁹ DT,18,34; DT,18,38.

¹⁵⁰ DT,20,17-18.

¹⁵¹ DT,18,71; DT,20,43.

Wirkung des Evangeliums ist nur den Erwählten vorbehalten.¹⁵² Nach ihm können nur die Erwählten Kenntnis von Christus erhalten und die Heiligung und die Gemeinschaft mit Christus erlangen.¹⁵³ Gomarus erkennt an, dass die Verworfenen durch das Evangelium an der Gnade Gottes z.T. Anteil haben, nämlich durch die Befreiung von der äußerlichen Unreinheit und dem Irren der Welt und die Mitgliedschaft in der äußerlichen Kirche. Aber Verworfene werden von Christus entfernt.¹⁵⁴

Hieran ist der Partikularismus des Gomarus zu erkennen. Gomarus unterstreicht, dass die Ursache des Evangeliums der Heilswille Gottes, nämlich die Erwählung, ist. Die Verbindung des Evangeliums mit dem Willen Gottes führt zum Partikularismus. Das Evangelium richtet sich auf das endgültige Ziel, d.h. die Herrlichkeit Gottes des Erlösers. Nicht nur Christus, sondern im Ansatz auch die Dreieinigkeit werden bei der Evangeliumslehre als der Erlöser verstanden. Zugleich wird der gnädige Charakter des Evangeliums durch den Heilswillen – die Erwählung Gottes – bekräftigt. Das Verständnis hängt mit dem melanchthonisch-zanchischen Verständnis zusammen, das in *de Praedestinatione Dei* (1604,1609) geschildert wurde, nämlich die Prädestinationslehre als *Evangelii materia*.¹⁵⁵

5.2.7 *Ordo salutis*

Bezüglich des *Ordo salutis* entwickelt Gomarus drei Teile: Den heilenden Glauben, die Rechtfertigung durch Christus und die Auferstehung der Toten. Besonders bezüglich der Rechtfertigungslehre stritten im 17. Jahrhundert die Protestanten und die römisch-katholische Kirche. Demgemäß war das Anliegen des Gomarus, die Rechtfertigungslehre der reformierten Kirche zu verteidigen (*Disp.*25-28).

5.2.7.1 **Glaube an Gott und Christus dem Erretter**

Was ist der Glaube? Gomarus definiert den Glauben als „die sichere Überzeugung von der Wahrheit der ganzen evangelischen Lehre über Gott und Christus, den Erlöser“.¹⁵⁶ Danach erklärt Gomarus die Ursache und das Ziel des Glaubens. Gott ist der Urheber und der Geber des Glaubens. Die innerlich bewegende Ursache des Glaubens ist die ewige Gnade der Liebe und der Erwählung zur Erlösung. Das Ziel des Glaubens ist die Herrlichkeit Gottes des Erlösers.¹⁵⁷ Nach Gomarus sind Gott und Christus der Gegenstand des Glaubens. *Einerseits* ist demgemäß Gott selbst der Urheber und das Ziel des Glaubens. *Andererseits* spielt Christus ebenfalls eine Rolle in der Glaubenslehre. Nach Gomarus ist der Schwerpunkt des Glaubens „Jesus der Christus, der Sohn Gottes und der einzige und perfekte Erlöser aller wahren Gläubigen“, da der Gegenstand des Glaubens das Evangelium ist, nämlich die göttliche Lehre über die Person, die Attribute, das Heilswerk Christi.¹⁵⁸ Dabei gelten Gott und der Erlöser

¹⁵² DT,14,36.

¹⁵³ DT,14,41-42.

¹⁵⁴ DT,14,51-52.

¹⁵⁵ Siehe K.4,2,4.

¹⁵⁶ DT,23,6: „*certa*, de veritate totius, de Deo & Christo servatore, Evangelicae doctrinae, persuasio.“

¹⁵⁷ DT,23,16; 23,17; 23,29.

¹⁵⁸ DT,23,24; 23,25.

Christus bei seiner Glaubenslehre als zwei Säulen.

In der Glaubenslehre ist noch zu bedenken, dass Gomarus den Glauben als das wichtige Zeichen der Erlösung versteht. Er teilt mit, dass die Erlösungsgewissheit aus der Glaubenslehre oder dem Wahrnehmen des Glaubens abgeleitet wird,¹⁵⁹ da der Glaube notwendigerweise zur Rechtfertigung und Erlösung führt: „Jeder, der an die Rechtfertigung und Erlösung durch Christus glaube, wird gerechtfertigt und errettet.“ (*Quicumque viva fide, Euangelio Dei, de gratuita, omnium vere fidelium, justificatione ac salute, per Christum, credit, justificatus est ac servabitur*). Nach Gomarus steht der Glaube an Gott und Christus in der Mitte der Heilsgewissheit der Christen. Diese Erlösungsgewissheit ist das Zeugnis des Heiligen Geistes.¹⁶⁰

Nach Ansicht von Gomarus ist die Erlösungsgewissheit identisch mit der Erwählungsgewissheit, da das Zeichen der Erwählung das Wahrnehmen des Glaubens und der Reue ist. Das Zeichen der Erwählung ist ebenfalls das Zeugnis des Heiligen Geistes.¹⁶¹ Sowohl die Erwählung als auch die Rechtfertigung und die Erlösung werden durch die Wahrnehmung des lebendigen Glaubens bezeugt.

5.2.7.2 Rechtfertigung durch Christus

Nach Ansicht von Gomarus ist die Rechtfertigungslehre die wichtigste der rechtgläubigen Lehren, weshalb diese Lehre von Irrlehren sorgfältig abgegrenzt werden muss. In Bezug auf die Rechtfertigungslehre polemisiert Gomarus gegen zwei Gegner. Der *erste* ist Georgius Cargius (1512-1576).¹⁶² Der *zweite* ist die römisch-katholische Kirche. In Bezug auf die Irrlehre der römisch-katholischen Kirche erwähnt Gomarus die Lehrregel des Tridentinums.¹⁶³ In der Polemik gegen seinen Gegner entwickelt Gomarus die grundlegenden Inhalte der Rechtfertigungslehre.

Vor allem hebt Gomarus hervor, dass die Rechtfertigung aus zwei Teilen besteht, nämlich die Aberkennung der Ungerechtigkeit und die Zuerkennung der Gerechtigkeit. Die Aberkennung der Ungerechtigkeit ist, dass Gott durch das Leiden und den Tod Christi den wegen der Ungerechtigkeit geschuldeten Tod wegnimmt. Die Zuerkennung der Gerechtigkeit bedeutet, dass Gott uns den perfekten Gehorsam Christi gegenüber den Forderungen des Gesetzes zuerkennt.¹⁶⁴ Die beiden Teile der Rechtfertigung wurden durch das ganze Leben Christi, das sowohl den Gehorsam bis zu seinem Tod als auch die Erniedrigung und das Leiden einschließt, erfüllt. Cargius hingegen versteht die Rechtfertigung nur als die Vergebung der Sünde. Demgemäß ist die Rechtfertigung bei Cargius nur die Vergebung der

¹⁵⁹ DT,23,32.

¹⁶⁰ DT,23,32.

¹⁶¹ DT,10,117.

¹⁶² RGG, Bd.3, 1147: „Karg Georg: (Parsimonius; 1512-76), in Heroldingen, nach längerem Studium in Wittenberg dort 1537 Schloßkirchenkaplan, 1539 Pfarrer in Oettingen, 1547 in Schwabach, 1552 in Ansbach, 1556 auch General-Superintendent (1538 in Haft, 1570 vorübergehend amtsenthoben). K. war ein selbstständiger Denker. Er schuf die Dekanatsorganisation der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach-Bayreuth und der Grafschaft Göttingen sowie den ansbachischen Katechismus.“

¹⁶³ DT,28,13.

¹⁶⁴ DT,26,19: „*abjudicatione injusititiae & adjudicatione justitiae*“

Sündenstrafe oder die Befreiung von der geschuldeten Strafe. Im Gegensatz dazu behauptet Gomarus, dass die Rechtfertigung aus der Aberkennung der Ungerechtigkeit und der Zuerkennung der Gerechtigkeit bestehen muss, da sich die Rechtfertigung nicht nur aus der Genugtuung Christi für unsere Sünde, sondern auch aus seinem vollzogenen Gehorsam ableitet.¹⁶⁵

Danach kritisiert Gomarus, dass Priester der römisch-katholischen Kirche die Sündenvergebung nicht nur für die Vergebung der Strafe, sondern auch für die Reinigung von der Schuld halten. Nach dem Verständnis der römischen Kirche entfernt sich die Heiligungslehre aus der *ordo salutis*. Aus diesem Grund verweist Gomarus darauf, dass die Rechtfertigungslehre von der Heiligungslehre unterschieden werden muss. Zugleich behauptet Gomarus, dass nur die Erwählten durch das Leiden Christi gerechtfertigt werden, wohingegen die römisch-katholische Kirche lehrt, dass die göttliche Rechtfertigung sowohl den Erwählten als auch den Verworfenen gegeben wird.¹⁶⁶

In der Rechtfertigungslehre des Gomarus ist noch zu beachten, dass er sich bemüht, gegen das Verdienstverständnis der römisch-katholischen Kirche zu polemisieren. Die römisch-katholische Kirche behauptet, dass das menschliche Werk des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe die bewirkende Ursache der Rechtfertigung ist. Gomarus aber sagt, dass die rechtgläubige Kirche das widersprüchliche Verständnis der römischen Kirche, das die vollständige Gnade Christi und das unvollständige Werk des Menschen miteinander verbindet, mit Recht ablehnt.¹⁶⁷

In Bezug auf die Ursache der Rechtfertigung betont Gomarus den gnädigen Charakter. Die gnädige Erwählung, in der Gott die der Anklage und dem Fluch unterworfenen Menschen erlösen wollte, und die Barmherzigkeit Gottes sind die Ursachen der Rechtfertigung.¹⁶⁸ Das Ziel der Rechtfertigung ist der Ruhm Gottes, besonders die Offenbarung der Gerechtigkeit, der Gnade und der Barmherzigkeit.¹⁶⁹ Zugleich verweist Gomarus darauf, dass Christus auch eine Ursache der Rechtfertigung ist. Jesus Christus ist der Mittler, der Anwalt und die erste dienende Ursache der Rechtfertigung. Nur durch ihn und seinetwegen kann man gerechtfertigt werden, da die Erwählten durch die Vereinigung mit Christus seine Gerechtigkeit besitzen.¹⁷⁰ Gott rechtfertigt uns in Christus. Gott und Christus – beide Ursachen werden mit dem gleichen Gewicht beschrieben. Aus diesem Grund fasst Gomarus zusammen, dass „die Rechtfertigung von und in Gott, durch und auf Grund des geschenkten Christus entsteht.“¹⁷¹

5.2.7.3 Auferstehung in Christus

Die Auferstehung von den Toten ist nach Gomarus auch das Werk Gottes, nämlich der Dreieinigkeit. Nach der traditionellen Dreieinigkeitslehre weist er darauf hin, dass der Vater

¹⁶⁵ DT,26,18-20.

¹⁶⁶ DT,28,9.

¹⁶⁷ DT,28,19.

¹⁶⁸ DT,25,10; DT,26,8.

¹⁶⁹ DT,26,22.

¹⁷⁰ DT,26,21.

¹⁷¹ DT,26,8: „ut quae (Rechtfertigung: SHK), a Deo & in Deo, per ac propter Christum, gratis datum, existat.“

im Sohn durch den Heiligen Geist die Toten belebt.¹⁷² Gottes Werk der Auferweckung ist allgemein sowohl bei den Erwählten, als auch bei den Verworfenen zu sehen.

Gibt es dann keinen Unterschied zwischen der Auferstehung der Erwählten und der Auferstehung der Verworfenen? Doch, laut Gomarus gibt es mehrere Unterschiede. Gomarus sagt, dass die Auferstehung in zweierlei Hinsicht unterschieden wird: die Auferstehung der Gerechten und die Auferstehung der Ungerechten. Es ist für die Auferstehung der Gerechten kennzeichnend, dass die Glieder Christi durch sein Heilswerk wieder auferstehen. Nach Gomarus führt Gott, der die Auferstehung der Gerechten bewirkt, das Auferstehungswerk in Christus durch, weil Christus der perfekte Erlöser, das Haupt der Erwählten und der erste Auferstandene ist.¹⁷³ Gott und der Erlöser Christus bewirkten zusammen die Auferstehung der Gerechten.

Die Auferstehung der Ungerechten ist ebenfalls das Werk Gottes. Die Körper der Verworfenen erstehen durch das Werk Gottes auch als unsterblich wieder auf. Aber in der Auferstehung der Ungerechten zeigt sich Gott als der Richter und der Bestrafer. Diesbezüglich drückt Gomarus aus, dass Gott als der Richter und der Bestrafer offenbart wird.¹⁷⁴ Christus wird bei der Auferstehung der Ungerechten auch als der Richter dargestellt.¹⁷⁵

Das Ziel von Gottes Werk der Auferweckung ist die Herrlichkeit der Weisheit und der Macht Gottes. Mit der Weisheit richtet Gott und mit der Macht bewirkt Gott. Damit unterstreicht Gomarus die Herrschaft Gottes, die die Menschen zum vorher bestimmten Ende führt.¹⁷⁶ An diesem Punkt zeigt sich die teleologische Tendenz, wengleich diese teleologische Tendenz bei seiner Erlösungslehre nicht klar dargelegt wird.

5.2.7.4 *Ordo salutis* und Prädestination

Beim Verständnis des Gomarus von der *ordo salutis* zeigt sich ausdrücklich, dass Gott und der Erlöser Christus bei jedem Heilswerk als der Urheber aufgefasst werden. Vor allem werden Gott und sein gnädiger Wille als Ursache des Heilswerkes benannt. Dieses Verständnis bezieht sich auf die Erwählungslehre. Die Erwählung Gottes spielt eine Rolle, um den gnädigen Charakter des Heilswerkes Gottes zu offenbaren. Weiterhin steht die Erwählungslehre des Gomarus in Verbindung mit dem Partikularismus. Das gnädige Merkmal und der Partikularismus bei der Erlösungslehre werden vor dem Hintergrund der Erwählungslehre nachdrücklich dargestellt.

¹⁷² DT,29,8: „*Prima ac princeps, quae agit, est Deus (Pater, Filius, ideo metonymice, resurrectio & vita, dictus, & Spiritus Sanctus) qui vivificat mortuos; vis autem, qua agit, est... actio omnipotentiae per quam agit,...*“; DT,29,21: „*Resurrectio a Christo judicandorum est Patris, in Filio, per Spiritum Sanctum actio,...*“

¹⁷³ DT,29,36.

¹⁷⁴ DT,29,42: „*Resurrectio injustorum, est qua corpora reproborum, Dei in Christo iudicis ac vindicis, justa severitate, animabus ipsorum etiam ex inferni custodia, reductis & unitis; reviscent immortalia;*“

¹⁷⁵ Gomarus erklärt den Ausdruck „*Dei in Christo iudicis ac vindicis*“ nicht. Aber es steht außer Frage, dass Christus als der strenge Richter verstanden wird, wenn man bedenkt, dass Gomarus dazu die Bibeltexte 2.Thess.1,5-8 und 2.Cor.5,10 zitiert.

¹⁷⁶ DT,29,12.

5.2.8 Die Ekklesiologie

Nach Ansicht von Gomarus wurde auch über die Ekklesiologie zwischen den Orthodoxen und den Kirchenlehrern der römisch-katholischen Kirche viel gestritten. Gomarus kritisiert, dass die römisch-katholische Kirche in Bezug auf die Ekklesiologie Irrlehren vertrete. Die Irrlehren der römischen Kirche fasst Gomarus wie folgt zusammen: Die äußerliche Kirche ist von der spirituellen Kommunion zwischen Christus und seinen Gliedern nicht zu unterscheiden. Christus als das Haupt der Kirche ist durch den Papst zu substituieren.¹⁷⁷

Danach entwickelt Gomarus die Ekklesiologie der reformierten Kirche. Bei seiner Ekklesiologie ist zu bedenken, dass Gott und der Mittler Christus auch eine Rolle als die wichtigen Säulen der Ekklesiologie spielen. Vor allem sagt Gomarus, dass die erste Ursache der Kirche Gott allein ist. Gott beruft die Völker mit der äußerlichen Offenbarung des Evangeliums und Gott führt die berufenen Völker mit seiner innerlichen Macht zur göttlichen Heiligung.¹⁷⁸ Gomarus hält fest, dass die Ursachen der Berufung der Kirche die gnädige Barmherzigkeit und das unverdiente Wohlgefallen Gottes sind. Der Gegenstand der Kirche besteht nur aus den erwählten, verdorbenen und mit dem Blut Christi erlösten Menschen.¹⁷⁹ Die Kirchenglieder sind, so Gomarus, nur die Erwählten Gottes, demgemäß fängt die Ekklesiologie des Gomarus mit der Erwählung Gottes an.

Ferner stellt Gomarus Christus als eine weitere Ursache dar, weil durch Christus die Berufung, die Heiligung und die Erlösung der Kirche erkaufte und erworben wurden.¹⁸⁰ Christus ist der Herr und der Hirte seiner Schafe. Christus ist das Haupt der Kirche und die Kirche, bestehend aus seinen Gliedern, vereinigt sich unter ihrem Haupt Christus. In der Kirche werden die Rechtfertigung und das ewige Leben, nämlich die Heilsgnade durch Christus, mitgeteilt. Christus steht in der Mitte der Einheit und der Gemeinschaft der Kirche, demgemäß wird, so Gomarus, die Kirche Christi als Christus selbst benannt.¹⁸¹ Aus dieser Gemeinschaft Christi leitet Gomarus drei Attribute der Kirche ab: Einheit, Heiligkeit und Allgemeinheit.¹⁸²

Hier kann man bemerken, dass die Ekklesiologie von Gomarus auf der Erwählungslehre und dem Verständnis der Einheit Christi aufbaut.¹⁸³ Von dieser Ansicht polemisiert Gomarus gegen die Ekklesiologie der römisch-katholischen Kirche.

¹⁷⁷ DT,30,18: „... 1. quod vera, Ecclesiae catholicae, membra, a corpore suo resecent: cum quosdam fideles, qui partim nondum sacris communicarunt, partim, ab iis, excommunicati sunt, omnino excludunt. 2. quod, falsa membra, supponant plurima: dum reprobos atque infidels, a Christo, & sanctitate, alienos, Ecclesiae membris, annumerant. 3. quod Christo, unico capiti, solique universali episcopo, caput vicarium, Petrum Apostolum, illusque, ut fingunt, successorem, Papam Romanum, substituent: & ecclesiam, in biceps monstrum, transforment. 4. quod Romanam Antichristi synagogam particularem, pro vera, & catholica, Christi Ecclesia, venditent.“

¹⁷⁸ DT,30,9.

¹⁷⁹ DT,30,14: „*Materia* (ex qua, Ecclesia est) sunt omnes & soli electi, perdit, seu, justitia & gloria Dei, destituti, Christique sanguine redempti.“

¹⁸⁰ DT,30,12.

¹⁸¹ DT,30,15-16.

¹⁸² DT,30,17.

¹⁸³ DT,30,7: „*Ecclesia autem Dei...est universa multitudo hominum, ad salutem electorum, sua culpa perduorum, Christique sanguine redemptorum: ...*“

5.2.9 Das Sakrament

Das Sakrament war ebenfalls ein strittiges Thema zwischen der reformierten und der römisch-katholischen Kirche. Daher entwickelte Gomarus die eigene Position dazu und polemisierte mit seiner Sakramentslehre gegen die Sakramentslehre der römisch-katholischen Kirche. Gomarus hat dem Thema viel Raum in seinem Werk gegeben (*Disp.*31-39).

5.2.9.1 Sakrament und Gnadenbund

Nach Gomarus ist die Grundlage der Sakramente der Gnadenbund Gottes. Gomarus bezeichnet das Sakrament als Bundeszeichen (*signa foederis*). Gomarus zitiert die Definitionen des Augustinus: „die sichtbare Gestalten der unsichtbaren Gnade“ (*Forma visibilis invisibilis gratiae*) und „die Sakramente, d.h. heilige Zeichen“ (*Sacramenta, id est, sacra signa*).¹⁸⁴ Gomarus meint, dass die Sakramente Zeichen und Siegel zur Erklärung und Besiegelung des Gnadenbundes sind, weil sie die versprochene und vertraute Wahrheit in unserer Seele deutlicher besiegelten. Die Meinung der Jesuiten, dass das Wort Gottes aufgrund seiner Unzuverlässigkeit und der Zweifelhaftigkeit die Sakramente nötig hat, lehnt er ab, da das Wort Gottes als solches klar ist.¹⁸⁵

Gomarus unterscheidet beim Gnadenbund zwischen dem äußerlichen und dem innerlichen Bund.¹⁸⁶ Der äußerliche Bund stehe in Verbindung mit der sichtbaren und kämpfenden Kirche. Durch den äußerlichen Bund werden Gott und die sichtbare Kirche miteinander verbunden. Beim innerlichen Bund handelt es sich um den lebendigen Glauben. Durch den innerlichen Bund werden Gott und die Gläubigen, die vom Heiligen Geist mit dem lebendigen Glauben beschenkt werden, verbunden. Nach dieser Unterscheidung hält Gomarus die Siegel des Bundes (*sigilla foederis*) und die Siegel der Gerechtigkeit (*sigilla iustitiae*) auseinander. Wenn man nur mit dem äußerlichen Bund an den Sakramenten teilhat, spielten die Sakramente eine Rolle als Siegel des Bundes. Aber falls das Sakrament sowohl mit dem äußerlichen als auch dem innerlichen Bund vollzogen wird, wird das Sakrament als das Siegel der Gerechtigkeit angesehen.¹⁸⁷ An diesem Punkt ist unzweifelhaft, dass der Partikularismus bei der Sakramentslehre dargestellt wird. Aber gleichzeitig ist zu beachten, dass nicht die Erwählung Gottes, sondern der Glaube bei der Sakraments- und der Bündnislehre eine Rolle spielt.

5.2.9.2 Der Gnadenbund und die Verpflichtung des Menschen

In welcher Lehre wird die Verpflichtung des Menschen thematisiert? In den *Disputationes Theologicae* befasst sich Gomarus mit dem Thema weder in der Prädestinations- noch in der Erlösungslehre, sondern in der Sakramentslehre, besonders im Zusammenhang mit dem Gnadenbund. Nach Gomarus ist der Gnadenbund die beiderseitige Verpflichtung zwischen Gott und Gläubigen. Durch den Gnadenbund, so Gomarus, versprechen die Gläubigen die

¹⁸⁴ DT,31,8.

¹⁸⁵ DT,31,13: „Quod non ideo fit, ut verbo Dei, quasi per se infirmo, aut apud nos dubio, auctoritatem & fidem conciliarent (ut ipte nobis Iesuitae obiectant)...“

¹⁸⁶ DT,31,30: „... est foedus gratiae: partim externum, partim internum.“

¹⁸⁷ DT,31,59-61.

Verehrung des Glaubens und des dauernden Gehorsams gegenüber Gott, während Gott verspricht, dass Gott selbst ihr Erlöser wird.¹⁸⁸ Hier wird also die menschliche Verpflichtung erwähnt.

Interessant ist, dass Gomarus sich nicht mit der Verpflichtung des Menschen bei der Bestimmungs- oder Vorsehungslehre befasst. In der Prädestinationslehre wird das gute Werk des Menschen nur als Zeugnis der Erwählung verstanden. Zugleich schließt Gomarus die guten Werke des Menschen als das Verdienst des Menschen aus der Ursache der göttlichen Prädestination aus. Vielmehr nimmt die Verpflichtung des Menschen einen eigenen Platz im Gnadenbund ein. Aus diesem Grund wird das gute Werk des Menschen von Gomarus im Zusammenhang des Gnadenbundes bzw. der Zeichen des Gnadenbundes, nämlich der Sakramente, behandelt.¹⁸⁹ Die Sakramente beschreiben sowohl die Gnade Gottes als auch die guten Werke des Menschen.

Gomarus glaubt also nicht, dass entweder die Allwirksamkeit Gottes oder das deterministische Gottesbild die Verpflichtung des Menschen hervorbringt. Gomarus stellt die Gnade Gottes zwar als die Ursache der guten Werke des Gläubigen dar, aber die Verpflichtung des Gläubigen steht im Gnadenbund.

5.2.9.3 Gott und Christus

In Bezug auf das Sakrament weist Gomarus auf zwei Grundlagen hin. *Erstens* ist Gott der einzige Herr und Gesetzgeber. *Zweitens* ist Gott der einzige Urheber der Heilsgnade, die durch die Sakramente geschenkt wird.¹⁹⁰ Die Taufe und das Abendmahl sind von Gott begründet.¹⁹¹ Das Ziel der Sakramente ist die Herrlichkeit Gottes, die durch den Erlöser Christus gegeben wird.¹⁹² Nach Gomarus ist Gott der Urheber und das Ziel der Sakramente.

Daneben werden die Sakramente auch dem Mittler Christus zugeschrieben. Bei der Taufe ist Christus die sekundäre bewirkende Ursache, weil Christus die Taufe erstmals verkündet hat. Nach Ansicht von Gomarus war Johannes der Täufer zeitlich der erste Verkündiger der Taufe, aber Christus war nach der Würde der erste und der Vorläufer Johannes des Täufers.¹⁹³ Bezüglich des Abendmahls wird der Mittler Christus auch als Urheber verstanden, da Christus das Abendmahl im Neuen Testament vollzogen hat.¹⁹⁴

Ferner ist Christus nicht nur der erste Verkündiger des Sakraments, sondern auch der Inhalt der Gnade des Sakraments. Die Gnade des Sakraments steht in Verbindung mit Christus, da die Gnade des Sakramentes aus der Gemeinschaft mit Christus entspringt. Durch die Taufe, so Gomarus, nehmen die Gläubigen an der Gemeinschaft des vergossenen Blutes, des Todes und des Begrabenseins Christi teil. Die Gemeinschaft Christi führt zur Befreiung aus dem

¹⁸⁸ DT,31,33.

¹⁸⁹ DT,31,33.

¹⁹⁰ DT,31,16-17.

¹⁹¹ DT,32,13; DT,34,14.

¹⁹² DT,31,58.

¹⁹³ DT,32,15.

¹⁹⁴ DT,34,14.

Zustand des Angeklagtseins und zur Beseitigung der innewohnenden Sünde.¹⁹⁵ Ebenfalls sagt Gomarus, dass das Abendmahl Christi die ununterbrochene Fortsetzung seiner Gemeinschaft und die Gnade des Neuen Testaments anzeigt und besiegelt.¹⁹⁶ Dadurch, dass die Gläubigen glaubten, mit Brot und Wein den Körper Christi zu sich nehmen, nehmen sie an der geistlichen Gemeinschaft Christi teil. Sie empfangen somit das ewige Leben der Gerechtigkeit und der Herrlichkeit.¹⁹⁷ Dass Gläubige Brot und Wein innerlich empfangen, zeigt die Gemeinschaft zwischen Gläubigen und Christus – und diese Gemeinschaft führt zum ewigen Leben. In Gomarus' Auffassung des Sakraments zeigt sich, dass die Gemeinschaft Christi im Mittelpunkt der Sakramentslehre steht. Es ist daher fraglos so, dass der Urheber der Sakramente Gott und der Mittler Christus eine Rolle in der Sakramentenlehre des Gomarus spielen.

5.2.9.4 Die Erlösung und Die Verpflichtung im Gnadenbund

Im Vergleich zu anderen theologischen Themen behandelt Gomarus den Gnadenbund relativ kurz in den *Disputationes Theologicae*. Aber man darf nicht vergessen, dass der Gnadenbund zwei theologische Themen, nämlich das ganze Erlösungswerk Gottes und die Verpflichtung des Menschen, umfasst. Demgemäß behandelt Gomarus den Gnadenbund anhand zweier Lehren:

Erstens stellt Gomarus den Gnadenbund in Christi Evangelium dar. Im Gnadenbund ist, nach Gomarus, das Erlösungswerk Gottes die Verpflichtung Gottes. Somit beschreibt Gomarus den Gnadenbund als den Inhalt des Evangeliums, d.h. das Erlösungswerk Christi und die *ordo salutis*.¹⁹⁸

Zweitens entwickelt Gomarus den Gnadenbund in der Sakramentslehre. Darin erwähnt er die Verpflichtung des Menschen. Nach dem Bund Gottes verpflichten sich die Gläubigen zu guten Werken, während Gott den Gläubigen seine Gnade verspricht. Somit werden das göttliche Heilswerk und die menschlichen Werke im Gnadenbund erfasst.

Wie ist dann die Beziehung zwischen der Prädestination und dem Gnadenbund? Es sieht so aus, dass die Prädestination ein Oberbegriff des Gnadenbundes sein könnte, da der Gnadenbund von Gott in seiner Prädestination bestimmt wurde. Aber in den *Disputationes Theologicae* wird deutlich, dass Gomarus den Gnadenbund nicht als Unterbegriff der Prädestinationslehre auslegt. Die Lehre vom Gnadenbund nimmt einen eigenen Platz in der Theologie des Gomarus ein. So wird etwa in der Sakramentslehre nicht die Prädestination Gottes, sondern der Gnadenbund hervorgehoben und die Verpflichtung der Gläubigen unter dem Gnadenbund erwähnt. Die Betonung des Gnadenbundes wird in seiner Bibelauslegung noch deutlicher dargestellt. Das Bundesverständnis des Gomarus wird im nächsten Kapitel (K.7) weiter behandelt.

¹⁹⁵ DT,32,30-31.

¹⁹⁶ DT,34,27; 34,37.

¹⁹⁷ DT,34,31.

¹⁹⁸ DT,14,28-29.

5.3 Merkmal

In den *Disputationes Theologicae* kann man die folgenden Merkmale erkennen:

1. Das Gottesbild, das in seinem Werk hauptsächlich vorgestellt wird, ist Gott der Erlöser. Daraus schlussfolgert Gomarus kein abstraktes Gottesbild, sondern er entwickelt nach der Bibel die Gotteslehre und das göttliche Erlösungswerk. Natürlich steht Gomarus unter dem mittelalterlich-philosophischen Einfluss, weshalb sich das aristotelische Gottesbild zum Teil zeigt. Dennoch entwickelt Gomarus andererseits die Gotteslehre auf Grundlage der biblischen Namen Gottes und der orthodoxen Tradition der Kirchenväter. Gomarus stellt das Verständnis „Gott der Erlöser“ in seiner Gotteslehre in den Vordergrund. Zugleich wird Gott der Erlöser mit Christus als dem Vollzieher des göttlichen Heilungswerkes verbunden. Somit wird „Gott der Erlöser in Christus“ als ein Hauptbegriff seiner Gotteslehre dargestellt.

2. Die Parallele Gott-Christus durchzieht seine ganze Theologie. Gott selbst wird als der Urheber und das Ziel seiner Bestimmung und seines Werkes – Schöpfung, Herrschaft und Erlösung – gesehen. Dadurch, dass Gomarus Gott als den einzigen Urheber und das Ziel jedes Werkes Gottes darstellt, hebt er die Souveränität Gottes hervor. Hier zeigt sich die theozentrische Tendenz. Dennoch wird Gott in seinem Werk nicht als der absolute Herrscher, sondern als der gnädige Erlöser gezeigt. Neben der theozentrischen Tendenz des Gomarus spielt der Mittler Christus eine Rolle. Gott der Erlöser erscheint in Christus, als der Mittler, da Gott sein Erlösungswerk durch den Mittler durchführt. Daher ist Christus in Gomarus' Theologie der Hauptinhalt des Erlösungswerkes Gottes. Gott der Erlöser und der Mittler Christus sind die beiden Grundlagen seiner Theologie.

3. Bei der Entwicklung der Theologie des Gomarus zeigt sich der Einfluss von Calvin. Der Begriff „Gott der Erlöser in Christus“ wurde im Titel des zweiten Buchs der *Institutio* Calvins schon beschrieben. Außerdem zeigt sich das calvinische Verständnis bei der natürlichen Theologie, der Prädestination, der dritten Anwendung des Gesetzes, der drei Ämter Christi und der Ekklesiologie.

4. Ein noch strittiges Thema ist die Frage nach der Kontinuität und der Diskontinuität zwischen den mittelalterlichen Theologen und der reformierten Orthodoxie.¹⁹⁹ Was die Theologie des Gomarus betrifft, so lassen sich zwei deutliche Einflüsse der mittelalterlichen Theologie feststellen. *Zum einen* gebraucht Gomarus oft die aristotelische Terminologie in seinem Werk. Er entwickelt, wie oben dargestellt wurde, seine Theologie jedoch nicht nach dem aristotelischen Gottesbild, sondern benutzt lediglich die aristotelische Terminologie, z.B. *efficiens causa, propinqua et remota causa, materia, forma, propinquus et remotus finis* etc. Er verwendet zwar die aristotelischen Begriffe, seine Theologie basiert jedoch auf der Bibel. *Zum anderen* stößt man bei Gomarus bezüglich der Gotteslehre auf mittelalterliche Einflüsse,

¹⁹⁹ H.A. Oberman, A.J. Beck, A. Vos etc. sind die repräsentativen Theologen, die die Kontinuität dazwischen behaupten. D. Steinmetz und R.A. Muller konzentrieren sich auf das Thema „continuities and discontinuities between the Reformation and Protestant scholasticism“ W.J. van Asselt, *Protestant Scholasticism*, (Entwurf, September 3, 2008), 2; Asselt weist darauf hin, dass es in Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Mittelalter und der Reformation, oder zwischen den Reformatoren und den scholastischen Reformatoren drei Theorien gibt: die Diskontinuitätstheorie, die negative Kontinuitätstheorie und die positive (neutrale) Kontinuitätstheorie. W.J. van Asselt und E. Dekker, *Introduction*, 28-32, in RS.

d.h. auf die thomistische Theologie und den scotischen Voluntarismus. Aber das Gottesverständnis des Gomarus hängt von keinem mittelalterlichen Philosophen ab. Gomarus denkt, dass das Werk Gottes sowohl von seinem Willen als auch von seiner Gerechtigkeit eingeschränkt wird, daher ist das Werk Gottes nicht willkürlich. Daneben ist nicht zu vergessen, dass der Ausdruck „Gott der Erlöser in Christus“, der die *Disputationes Theologicae* durchzieht, das soteriologische Gottesverständnis der Theologie des Gomarus zeigt. Das Verhältnis zwischen Gomarus und dem mittelalterlichen Einfluss wird im nächsten Kapitel klar beleuchtet.

5. Gomarus' Prädestinationslehre in den *Disputationes Theologicae* beruht auf der theozentrischen Tendenz, was besonders sein Supralapsarismus zeigt. Es lässt sich kaum bestreiten, dass seine Prädestinationslehre in erster Linie auf dem Verständnis von Gottes Souveränität basiert. Andererseits ist auch der gnädige Heilswille Gottes für die Prädestinationslehre des Gomarus kennzeichnend. Dieses Merkmal wird auf zweierlei Weise geäußert. *Erstens* wird der Mittler Christus als das entscheidende Mittel und der gnädige Erlöser bei der Erwählung Gottes unterstrichen. Die Prädestination präsentiert sowohl die Ursache der Erlösung als auch das Mittel der Erlösung. *Zweitens* wird die Erwählung Gottes in jedem theologischen Thema beschrieben, um den Heilswillen Gottes zu offenbaren. Was Gomarus durch die Prädestination, besonders die Erwählung Gottes, darlegt, ist keine allmächtige Souveränität Gottes, sondern sein barmherziger Wille. Gomarus bekräftigt durch die Auffassung vom Willen Gottes als den alleinigen Ursprung jedes göttlichen Heilswerkes den gnädigen Charakter des Heilswerkes Gottes. Er betont, dass sogar die Verwerfungslehre für die Dankbarkeit der Gläubigen und den Trost der Kirche nützlich ist.

6. Die Verantwortung des Menschen wird nicht in der Vorsehung oder der Bestimmung, sondern im Gnadenbund behandelt. Damit zeigt sich, dass Gomarus in der Prädestinationslehre weder das allwirksame Gottesbild noch den Determinismus darlegt. Dadurch, dass Gomarus das gute Werk des Menschen in der menschliche Verantwortung des Gnadenbundes verortet, legt er fest, dass das gute Werk der Gläubigen nicht nur auf der Gnade Gottes, sondern auch auf Grund der willentlichen Verantwortung des Menschen erfüllt wird.

7. Der apologetische Hauptgegner in *Disputationes Theologicae* ist die römisch-katholische Kirche. Gomarus verwendet viel Raum in seinem Werk, um gegen die Kirchenlehre der römisch-katholischen Kirche zu polemisieren. Die Themen, die Gomarus gegen die römisch-katholische Kirche behandelt, sind die Rechtfertigungs- und die Kirchenlehre.

6. Die Prädestinationslehre in der *Analysis*

6.1 Einleitung

In diesem Kapitel geht es um Gomarus' Bibelauslegungswerk *Analysis* und seine theologischen Merkmale. In diesem Kapitel sollen vornehmlich zwei Fragen beantwortet werden: Was sind die theologischen Merkmale der *Analysis* und welche Rolle spielt die Prädestinationslehre, besonders sein Supralapsarismus, in diesem Werk?

Durch den Vergleich von Gomarus' verschiedenenartigen Werken, nämlich dem Bibelauslegungswerk, den Streitschriften und dem *loci*-artige Werk, ergibt sich ein Gesamtverständnis von Gomarus' grundlegenden theologischen Merkmalen.

6.2 Die Untersuchung der *Analysis*

Gomarus hat den größten Teil seines Werkes *Analysis* für die Auslegung des Neuen Testaments (NT) gebraucht. Die Bücher, die Gomarus in der *Analysis* behandelt, sind: die drei Evangelien (Matthäus-, Lukas-, Johannesevangelium), acht Paulusbriefe (der Römer-, der Galater-, der Philipper-, der Kolosser-, der 1. und 2. Thessalonicher-, der Philemon- sowie der Hebräerbrief) und sieben Briefe der anderen Apostel (der Jakobus-, der 1. und 2. Petrus-, der 1. und 2. Johannes-, der Judasbrief und die Apokalypse). Außer mit dem NT hat Gomarus sich auch mit dem Alten Testament (AT) befasst. Aber im Vergleich zum NT ist die Auslegung des AT unbedeutend. Die Bibeltexte des AT sind drei Texte der Genesis (3,15; 15,1-6; 22,15-19) und das Buch des Propheten Obadja.

6.2.1 Theologie und Philosophie

Interessant ist das Verständnis des Bezuges zwischen der Theologie und der Philosophie, da häufig kritisiert wird, dass die Theologie des Gomarus, besonders seine Prädestinationslehre, auf der philosophischen Denkweise gründet. Um das Verhältnis zwischen der Bibel oder der Theologie und der Philosophie zu verstehen, muss man vor allem fragen, woran Gomarus bei dem Begriff „Philosophie“ denkt. In der *Analysis* werden verschiedene Philosophen, z.B. Aristoteles, Plato, Cicero, Cyprianus etc. erwähnt, ein Name wird jedoch am häufigsten erwähnt, nämlich Aristoteles. Nicht nur der Name des Aristoteles, sondern auch die aristotelische Terminologie und Denkweise taucht in der *Analysis* oft auf: z.B. *causa* und *finis*, das Axiom des Supralapsarismus *primus in intentione & ultimus in executione*.¹ Bei Gomarus kann man unter „Philosophie“ die aristotelisch-philosophische Tradition verstehen.

Vor allem darf man nicht übersehen, dass Gomarus die Philosophie nicht verurteilt. Erkennbar ist dies bei seiner Auslegung des Kolosserbriefes 2,8. Darin sagt Gomarus, dass der Apostel im Bibeltext die wahre Philosophie nicht verurteilen will, da Gott der Urheber der

¹ OT, II, 193.

Philosophie ist.² Der Apostel kritisiert nur die eitle Philosophie (*philosophia inanis*) und den Missbrauch der Philosophie. Kritisiert Gomarus die Meinung des Socinus³ bei der Auslegung des Johannesevangeliums, so wendet er sich dadurch nicht gegen die Philosophie, vielmehr erkennt er an, dass es mit der Wahrheit übereinstimmenden Aussagen bei heidnischen Philosophen gibt.⁴ Nach Gomarus' Verständnis muss nicht die Philosophie an sich, sondern nur die eitle Philosophie abgelehnt werden, da Gott natürlich auch der Urheber der Philosophie ist.⁵

Was ist dann „die eitle Philosophie“ (*philosophia inanis*)? Gomarus erwähnt im Zusammenhang mit dem Begriff „eitle Philosophie“ weder eine bestimmte Philosophie noch einen bestimmten Philosophen. Gomarus beschreibt die Merkmale der eitlen Philosophie wie folgt:⁶ *Erstens* beginnt die eitle Philosophie mit der falschen Voraussetzung, z.B. dem ewigen Material, oder wenn die eitle Philosophie auch mit der wahren Voraussetzung begonnen hätte, wird die falsche Schlussfolgerung auf Grund der schlechten Entwicklung gezogen. Zum Beispiel ist das philosophische Axiom *ex nihilo nihil fit* bezüglich der Physik korrekt. Aber das philosophische Axiom und das Verständnis von der Schöpfung der Welt durch Gott stehen sich gegenüber. *Zweitens* gehört die Irrlehre von der Tradition der Menschen zur eitlen Philosophie. *Drittens* lehrt die eitle Philosophie die Irrlehre über Elemente der Welt.

Danach stellt Gomarus eine Methode dar, mit der man feststellen kann, ob eine Philosophie eitel ist oder nicht. Diesbezüglich weist Gomarus auf drei Punkte hin, nämlich die Übereinstimmung der wahren Philosophie mit, *erstens*, der Natur und dem Werk Christi und, *zweitens*, Jesu partikulärer Gnade sowie, *drittens*, der Gnade der hypostatischen Einheit mit Christus.⁷ Gomarus schlussfolgert, dass die philosophischen Begriffe in der Theologie ebenfalls verwendet werden können.⁸

An diesem Punkt müssen zwei Ansichten des Gomarus über die Philosophie näher betrachtet werden. *Erstens* müssen, obwohl die Philosophie nicht abgelehnt wird, das

² OT, II, 230: „primum *Philosophiam*: quo nomine non veram philosophiam damnat,... Ideoque cum... (die wahre Philosophie: SHK) Deum habeat authorem, ab eo damnari non potest.“

³ RGG, Bd.6, 208-209: „*Fausto Sozzini* (1539-1604), ... Nach dem Tode des Großherzogs Cosimo I. von Florenz (1574), an dessen Hof er 12 Jahre als Sekretär verbracht hatte, ging Sozzini nach Basel, wo er sich theologischen Studien widmete. Hier verfasste er sein Hauptwerk *De Jesu Christo Servatore*. Die Hauptthese der Schrift besteht in der Auffassung, dass Jesus Christus nicht durch seinen Kreuzestod, sondern durch seine Lehre und als ethisches Vorbild zum Erlöser geworden sei. Schon bevor es 1594 in Polen gedruckt wurde, erregte das Werk leidenschaftliche Kontroversen...“

⁴ OT, I, 300: „Neque propterea (ut Socinus iniquè exprobrat) absurdum est, si Philosophi quidam, nonnulla dictis Iohannis quodam modo consentanea scripserint. Nam ut Psalm. 33. v. 10. verbo Iehovae caeli facti dicuntur; quid mirum si Mercurius Trismegistus in Aegypto ea à vicinis Iudaeis hauserit, & ex eo Plato ac Platonici? Neque etiam Christiani, in iis dictis Philosophorum citandis aliud spectarunt, quàm ut ostenderent adversus gentiles, ex gentiliū Philosophorum scriptis etiam verae huius doctrinae, quasi scintillas quasdam & indicia elucere: ideoque cum haec à gentiliū sapientibus tradita sint, quos tanti faciunt.“

⁵ OT, II, 230.

⁶ OT, II, 230: „*Philosophia* autem *inanis* fit, duobus modis: cum aut principiis, male accommodatis, falsae conclusiones eliciuntur, ut cump principium illud, in physicis verum: *Ex nihilo nihil fit*: in aliud genus, ad metaphysicam rapitur, & Dei, naturae authoris, potentiae opponitur.... Altera errorum species, est deceptio traditionum humanorum,... Tertia deniq; species, est *inanis* deceptio *elementorum mundi*.“

⁷ OT, II, 230.

⁸ OT, II, 230: „qua ratione, communibus multis cum *philosophia* principiis, S.Lit. utuntur.“

unsinnige Verständnis oder der unbiblische Teil der Philosophie ausgeschlossen werden. In diesem Zusammenhang fasst Gomarus die Bibel als das Kriterium der wahren Philosophie auf. Z.B. das Axiom *ex nihilo nihil fit*. Das philosophische Axiom *ex nihilo nihil fit* gibt es nicht nur bei Aristoteles, sondern auch bei Plato, also in der griechischen Philosophie allgemein. Aber das Axiom ist unsinnig, da es der Bibel widerspricht.⁹ Gomarus, der die Philosophie an sich positiv einschätzt, unterscheidet sorgfältig zwischen den mit der Bibel übereinstimmenden und den nicht übereinstimmenden philosophischen Inhalten und lehnt letztere ab.

Zweitens hebt Gomarus Christus als das Kriterium der Beurteilung hervor. In der Kolosserbriefauslegung sagt er, dass die ganze Fülle der Erkenntnis (*cognitio*) und der Heiligung (*sanctitas*) in Christus anwesend ist, damit die Gläubigen durch Christus diese ganze Fülle erreichen.¹⁰ Gomarus stellt die Fülle Christi der eitlen Philosophie gegenüber. Er sieht ein, dass die Philosophie, sofern sie den biblischen Inhalt fördert, nützlich und wahr ist, d.h. das Kriterium der Beurteilung, ob die Philosophie wahr oder eitel ist, ist Christus. Eitel ist die menschliche Philosophie dann, wenn sie von der Vollkommenheit des Heilungswerkes Christi abweicht.¹¹

An diesem Punkt ist zu beachten, dass die Notwendigkeit der Philosophie bei Gomarus nicht behauptet wird. Trotz der positiven Einschätzung der Philosophie lehrt Gomarus nicht ihre Notwendigkeit zum Heil. Gomarus beabsichtigt weder zu sagen, dass die ganze Philosophie Unsinn ist, noch, dass die Philosophie mit der Theologie zusammen hervorgehoben bzw. synthetisiert wird. Vielmehr wird Christus darin betont. Das Verständnis des Gomarus über das Verhältnis zwischen Christus und der Philosophie ist den Reformatoren der ersten Stunde, d.h. Luther und Melanchthon, nah.¹² Luther kritisiert in These 41-45 der 95 Thesen die aristotelische Philosophie.¹³ Aber Melanchthon schätzt im Unterschied zu Luther, die aristotelische Philosophie bezüglich der christlichen Lehre positiv ist.¹⁴ Die

⁹ R.A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 108: „**Ex nihilo nihil fit**: From nothing, nothing comes; a traditional philosophical maxim frequently employed in relation to the Christian doctrine of creation *ex nihilo* (q.v.) in scholastic debate over the relation of philosophy to theology, specifically in relation to the question of *duplex veritas* (q.v.), or double truth.“

¹⁰ OT, II, 231.

¹¹ OT, II, 231.

¹² W. van 't Spijker, *Gereformeerde Scholastiek II.*, 18-27, in TR 29 (1986).

¹³ J. Rohls, *Die Metaphysik an reformierten Universitäten*, 67, in *Philosophie der Reformierten*, herausgegeben von G. Frank und H.J. Selderhuis, Frommann-holzboog 2012: „Luthers Ablehnung der aristotelischen Metaphysik steht in direkter Verbindung mit seiner Kritik der scholastischen Theologie, die sich seit der Aristotelesrezeption zu Beginn des 13. Jahrhunderts auf die Vorlesungen des Stagiriten zur »Metaphysik« stützte.“

¹⁴ G. Frank, *Die Vernunft des Gottesgedankens: Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*, frommann-holzboog 2003, 52-54. G. Frank sagt, dass, obwohl Melanchthon eine Möglichkeit der positiven Bestimmung der Philosophie eröffnet, er die aristotelische Metaphysik ablehnt; J. Rohls, *Die Metaphysik an reformierten Universitäten*, 67-68, in *Philosophie der Reformierten*, herausgegeben von G. Frank und H.J. Selderhuis: „Als Melanchthon dann in seinem Kommentar zum Kolosserbrief von 1527 und in seiner Rede »De philosophia« von 1536 die Philosophie mit dem Hinweis rechtfertigt, dass Gott bei der Schöpfung die menschliche Vernunft mit bestimmten natürlichen Kenntnissen ausgestattet habe, blendet er, auch wenn er jetzt der aristotelischen Ethik und Physik positiv gegenübersteht, die Metaphysik weiterhin aus.“; W. van 't Spijker, *Gereformeerde Scholastiek II.*, 25, in TR 29 (1986): „Melanchthon behield een positieve waardering voor de rhetorica en de

positive Einschätzung der Philosophie durch Melanchthon bezieht sich, so Van 't Spijker, nicht auf den Inhalt der Philosophie, sondern auf die Methode und die Form. Melanchthon sagt, dass, obwohl der Inhalt der aristotelischen Philosophie mit der Theologie nicht vermischt werden darf, die Methode und die Form der Philosophie nützlich sind.¹⁵ Aber dieses andersartige Verständnis der Philosophie bei Luther und Melanchthon ist nicht wesentlich. Entscheidend ist, dass beide Reformatoren Christus als den Kern der Theologie und das Kriterium der Philosophie begreifen. Nach Luther steht Christus der aristotelischen Philosophie gegenüber, und nach Melanchthon ist die Philosophie ohne Christus Unsinn.¹⁶ Obwohl Gomarus, im Unterschied zu Luther, die aristotelische Philosophie selbst nicht ablehnt, hält er Christus für das Kriterium der Philosophie. Dieses Verständnis des Gomarus deckt sich fast mit Melanchthon.

Für Gomarus ist die wahre Philosophie eine Hilfe zur Erkenntnis des Heils, nämlich der Gnade Christi. Somit wird die philosophische Denkweise des Gomarus meistens nicht im Bibelauslegungswerk, nämlich der *Analysis*, sondern bei den Streitschriften dargelegt.¹⁷ Man darf dabei nicht übersehen, dass es der Anwendungszweck der Philosophie ist, den Inhalt der Bibel oder die theologischen Dogmen zu beweisen.¹⁸ Daran kann man erkennen, dass die Theologie und die Philosophie nach Gomarus' Auffassung nicht ebenbürtig sind. Demgemäß wird die Philosophie zur Erklärung der Theologie verwendet, aber nicht als ein Herr der Theologie, sondern als ihr Werkzeug. Die Synthese zwischen der Bibel und der mittelalterlichen Scholastik, die, nach Graafland, bei Zanchius und der reformierten Orthodoxie vorhanden ist, ist bei Gomarus nicht zu erkennen.¹⁹

6.2.2 Die Gotteslehre

Die Gotteslehre wird in der *Analysis* sorgfältiger als in den *Disputationes Theologicae* behandelt. Im ersten Johannesbrief gibt er diesbezüglich folgende Zusammenfassung: Die erste Lehre der Bibel ist die Gotteslehre und betrifft die Dreieinigkeit, hier besonders die Christologie über die zweite Person, den Gottessohn, nämlich seine Einheit der göttlichen und

dialectiek en al met al werd de kentheoretische fundering van de humanistische ethiek in de reformatorische theologie overgenomen.“

¹⁵ W. van 't Spijker, *Gereformeerde Scholastiek II.*, 26, in TR 29 (1986).

¹⁶ W. van 't Spijker, *Gereformeerde Scholastiek II.*, 21, in TR 29 (1986): „Hier staan we voor de kern van Luthers reformatorische theologie: de *theologia crucis*... In de toelichting schrijft Luther er bij: Want de gerechtigheid Gods wordt niet op grond van al maar herhaalde werken verworven, zoals Aristoteles leert, maar ze wordt door het geloof geschonken... Zonder ons te doen wordt ons genade en geloof geschonken en dan volgen de werken van zelf.“; 24-25: „Melanchthon heeft het boek uitgegeven opdat jonge mensen zouden begrijpen, wat zij vooral in de Schriften hebben te zoeken. Maar ook opdat zij zouden weten met wat voor ijdel en verderfelijik gepraat men ons bezig hield in de zaak van de theologie, toen men in plaats van de leer van Christus de spitsvondigheden van Aristoteles oplepelde. Melanchthon wil de jeugd door zijn disputen niet van de Schrift afvoeren, maar haar naar de Schrift heen leiden.“

¹⁷ Das bekannte Axiom des Supralapsarismus *primus in intentione & posterimus in executione* zeigt sich z.B. zur Verteidigung des Supralapsarismus in der Auslegung des Römerbriefes Kapitel 9. Aber das Axiom taucht in seinem anderen Auslegungswerk kaum auf. Im Vergleich damit wird das supralapsarische Axiom in den Streitschriften des Gomarus und seinem *Disputationes Theologicae* häufiger dargestellt.

¹⁸ OT, I, 222; OT, I, 451.

¹⁹ C. Graafland, *Gereformeerde Scholastiek V: De Invloed van de Scholastiek op de Gereformeerde Orthodoxie*, 19-25, in TR 30 (1987).

der menschlichen Natur, sein Heilswerk und sein Verdienst. Die zweite Lehre der Bibel ist die Verpflichtung der Kinder Gottes gegenüber Gott und dem Erlöser Christus und die Zeichen der Kinder Gottes, d.h. der Glaube an Christus, die Heiligung des Lebens und die Nächstenliebe, was Gomarus als *brevis religionis Christianae institutio* auffasst.²⁰

An diesem Punkt skizziert Gomarus die Theologie durch den dogmatischen und den praktischen Teil. Der dogmatische Teil besteht aus der Gotteslehre und der Christologie. Diese Definition macht deutlich, welche Lehre Gomarus als die Hauptlehre auffasst. Nach der Definition des Gomarus werden die Gotteslehre und die Christologie zuerst untersucht.

6.2.2.1 Gottes Wille und Wissen

Es ist interessant zu sehen, dass Gomarus in der *Analysis* Gottes *primaria*-Attribute, wie die Einfachheit und die Unbegrenztheit Gottes, selten erwähnt.²¹ Aber die sekundären Attribute Gottes, d.h. der Wille, das Wissen, die Gerechtigkeit und die Vernunft Gottes, tauchen häufiger auf.

Der Wille Gottes spielt bei Gomarus' Gottesverständnis in der *Analysis* eine entscheidende Rolle. Gomarus meint, dass der Wille Gottes ein Berührungspunkt zwischen Gott und der Welt ist. Gott wirkt auf die Welt ein, nicht nach seinem Wesen, sondern nach seinem Willen.²² Dieses Verständnis wird in der Prädestinationslehre ausdrücklich erwähnt. Wie seine zeitgenössischen Theologen, unterscheidet auch Gomarus den Willen Gottes in zweierlei Hinsicht. *Einerseits* die Bestimmung des Willens Gottes. *Andererseits* die Bezeichnung des Willens, den Gomarus *voluntas signi* nennt.²³ Dabei ist der Wille Gottes, der sich auf seine Prädestination und Vorsehung bezieht, die Bestimmung des Willens Gottes. Der Wille Gottes wird nach Esa.46,10 stets verwirklicht: „Mein Rat besteht und aller Wille, der mir gefällt, wird bewirkt.“ (*Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fit.*) Im Gegensatz dazu besagt die Bezeichnung des Willens den Auftrag der Verpflichtung des Menschen. Die Bestimmung und die Bezeichnung des Willens Gottes werden in der Kolosserbriefauslegung der geheime und der offenbarte Wille genannt. Während der geheime Wille die Bestimmung Gottes aussagt, präsentiert der offenbarte Wille das geschriebene Wort, nämlich das Evangelium und das Gesetz Gottes.²⁴ Das Gesetz Gottes wird mit dem

²⁰ OT, II, 455: „Proponit enim primum Proponit enim primum doctrinam de Deo, uno essentia, trino personis,... ac potissimum de secunda persona, Filio Dei. Cuius cum personam, divina & humana natura, inseparabili unione constantem,... tum officium ac beneficium redemptionis... declarat. Deinde alteram addit doctrinam, de nostro, erga Deum Patrem & Filium eius redemptorem officio, ac notis filiorum Dei, nempe fide viva in Christum,... & sanctitate vitae, cum generatim, tum speciatim, ac praesertim charitate in proximos.“

²¹ OT, I, 328. Gomarus erwähnt diesen Attribute, wo er die *visio Dei* im Johannesevangelium behandelt. Ansonsten erwähnt er sie kaum. In Bezug auf die Unterscheidung zwischen den primären und den sekundären Attributen bei der Gotteslehre siehe K.5,2,2. und R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3: The Divine Essence and Attributes*, Baker Academic 2003.

²² OT, I, 260: „quemadmodum in Deo, qui non necessitate naturae, sed libertate voluntatis, dona distribuit.“

²³ OT, I, 112: „Nam *voluntas*, aut decretum voluntatis,... atque hac voluntatis significatione,...“

²⁴ OT, II, 214: „Voluntas autem hoc in loco, non arcana, sed verbo revelata, intelligitur: partim Evangelio,... partim lege,...“; R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3.*, 461-463. Bezüglich der Unterscheidung des geoffenbarten Wortes siehe 463: „Indeed, a further distinction can be made within the *voluntas revelata* between the revelation of the law and the revelation of the gospel.“ Muller sagt, dass dieses

christlichen Leben verbunden.

Wie in den *Disputationes Theologicae* gezeigt wurde, unterscheidet Gomarus das Wissen Gottes in der *Analysis* in zweierlei Hinsicht, nämlich das (der Prädestination) vorhergehende Wissen und das (der Prädestination) folgende Wissen.²⁵ Das vorhergehende Wissen ist das Wissen Gottes über die zukünftigen Möglichkeiten. Gomarus sagt, dass Gott in der Ewigkeit alle Folgen aller Möglichkeiten des Seins vollkommen vorhergewusst hat. Zwischen allen Möglichkeiten hat Gott durch seine Bestimmung die Reihenfolge festgesetzt.²⁶ Demgemäß wurde das folgende Wissen durch die Bestimmung Gottes entschieden. Das folgende Wissen wird von Gomarus das Buch des Lebens der Apokalypse genannt. Er erklärt, dass das folgende Wissen sowohl das allgemeine Wissen, das auf alles Wesen bezogen ist, als auch das partikuläre Wissen, das auf das ewige Leben bezogen ist, umfasst.²⁷ Bei Gomarus steht es außer Frage, dass Gottes ganzes Werk in der Welt auf seinem Willen begründet wird. Das scotisch voluntaristische Gottesverständnis spielt eine Rolle bei der Entwicklung der Gotteslehre des Gomarus in der *Analysis*.

Es darf jedoch nicht ignoriert werden, dass Gomarus in der *Analysis* den Unterschied zwischen dem unbestimmten und dem bestimmten Vorherwissen, auf den in seiner Dogma- und Streitschrift hingewiesen wird, nicht explizit erwähnt. Abgesehen von der Auslegung von Römer 9 wird der scotische Unterschied zwischen dem Willen und dem Wissen in seiner Auslegung fast nicht geschildert.²⁸ Dennoch zeigt sich die voluntaristische Tendenz in der *Analysis* oft. In der Auslegung wird das unbestimmte Wissen Gottes im Gegensatz zum bestimmten Wissen kaum dargelegt. Mit dem Vorherwissen Gottes unterstreicht Gomarus den Willen Gottes als den biblischen Terminus, d.h. das gnädige Wohlgefallen (*gratuita Dei benevolentia*).²⁹ Der Wille Gottes spielt bei der Bestimmung und dem Werk Gottes eine entscheidende Rolle. Im Vergleich dazu nimmt das Wissen Gottes keinen wichtigen Platz ein.

6.2.2.2 Gottes Gerechtigkeit und Vernunft

Die voluntaristische Denkweise ist eine Säule des Gottesverständnisses in der *Analysis*. Aber die Hervorhebung des Willens Gottes ist von dem willkürlichen und dem nominalistischen Voluntarismus weit entfernt, da sein Gottesbild nicht nur auf der voluntarischen Denkweise, sondern auch auf anderen Eigenschaften Gottes beruht, nämlich der Gerechtigkeit und der Vernunft Gottes.

Bei der *Analysis* bezeichnet Gomarus mit dem Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes zweierlei. *Erstens* die Gerechtigkeit, die in Gott wesentlich besteht, nämlich die Gerechtigkeit als das

Verständnis auch bei Zanchius und Wendeln gezeigt wird.

²⁵ OT, II,46: „Deinde praescientia,... est antecedens praedestinationis: at vero praescientia fidei non est antecedens, sed consequens praedestinationis.“

²⁶ OT, I,134.

²⁷ OT, II,518.

²⁸ OT, II,46. Im Römerbrief zeigt Gomarus die Beziehung zwischen dem Willen und dem Wissen Gottes. Aber Gomarus erklärt dies nur ganz kurz, da er nach dem Bibeltext die Priorität des Willens Gottes zwischen seiner Gnade und dem Verdienst des Menschen hervorheben will.

²⁹ OT, II,184.

Attribut Gottes. *Zweitens* die Gerechtigkeit, die Christus verdient hat und uns geschenkt wurde.³⁰ Die Gerechtigkeit Christi, die von Christus verdient wurde, ist von der wesentlichen Gerechtigkeit als dem Attribut Gottes zu unterscheiden.³¹ Aber die Gerechtigkeit Gottes und die Gerechtigkeit Christi sind inhaltlich nicht unterschieden. Die Gerechtigkeit zeigt sich im Gesetz Gottes.

Demgemäß zeigt das Gesetz die Gerechtigkeit Gottes. Die allgemeine Gerechtigkeit (*universali iustitia*) der Philosophen wird in dem Gesetz Gottes mitgeteilt. Gomarus verweist darauf, dass das Gesetz Gottes alle Gerechtigkeit befiehlt.³² Gott ist sowohl gerecht, als auch die Ursache der Gerechtigkeit.³³ Somit sind die Werke Gottes, nämlich nicht nur die Weltherrschaft sondern auch die Bestimmung Gottes, ebenfalls gerecht.³⁴ Der Wille Gottes ist, so Gomarus, immerwährend heilig und gerecht.³⁵ Hierbei ist wiederum wichtig zu sehen, dass der Unterschied zwischen der Gerechtigkeit in Gott selbst und der Gerechtigkeit des Werkes Gottes nicht vorkommt. Die mittelalterliche Denkweise, die *potentia* Gottes von der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* getrennt zu denken, kommt bei Gomarus nicht vor.³⁶ Demgemäß wird keine nominalistische, sondern die gerechte Souveränität aufgewiesen.³⁷

Die Vernunft Gottes spielt bezüglich der Gotteslehre in der *Analysis* eine Rolle. Nach Muller wird die Vernunft Gottes schon in der altkirchlichen Tradition dargestellt. Das Verständnis der reformierten Orthodoxie von der Vernunft Gottes fußt auf dem Verständnis der altkirchlichen Tradition.³⁸ In der *Analysis* betont Gomarus die Vernunft Gottes. Vor allem erscheint die Vernunft Gottes oft bei seiner Bestimmungslehre. Nachdem Gott, so Gomarus, bei seiner Bestimmung alle Möglichkeiten aller Wesen vorhergewusst hatte, hat Gott nach seiner Vernunft eine Reihenfolge der Bestimmung festgesetzt. Hier wird die ordnungsgemäße Bestimmung Gottes seiner Vernunft zugeschrieben. Demnach ist eine wichtige Grundlage der Unveränderlichkeit der Bestimmung Gottes die Vernunft Gottes.³⁹

³⁰ OT, II, 437.

³¹ OT, II, 203.

³² OT, I, 126: „Quod sicut justitiae norma, lex: sic violatio illius, injustitia, & quemadmodum lex omnem justitiam, tam habituaalem, quam actuaalem praecipit.“; OT, I, 232.

³³ OT, II, 464.

³⁴ OT, II, 272: „quia gubernatio Dei justa est similis missioni.“; OT, II, 518: „... vero cum Patris justum decretum aspicit, ...“

³⁵ OT, II, 274.

³⁶ R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3.*, 476-478. Muller sagt, dass die Ablehnung des *exlex* Gottesbildes, das auf dem Unterschied zwischen *potentia absoluta* und *potentia ordinata* gegründet wird, bei den ersten Reformatoren, wie Calvin schon vorkommt. Über das Studium der Unterscheidung der doppelten Macht Gottes des Ockamismus siehe D. Bolliger, *Infiniti Contemplatio.*, 46-51.

³⁷ OT, II, 59; Dieses Verständnis ist bei der reformierten Orthodoxie allgemein vertreten. J. Polyandrus, A. Rivetus, A. Walaeus, A. Thysius, *Synopsis Purioris Theologiae*, curavit et praefatus est H. Bavinck, apud Didericum Donner, 1881, 236. Siehe das Verständnis Walaeus über die Souveränität Gottes.

³⁸ R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3.*, 388: „The positive relation established in the middle and high orthodox periods between Reformed theology and the older tradition, including elements of a modified Thomism and Scotism as well as the broadly Augustinian philosophy of the Middle Ages, can be seen clearly in the description of the „particulars“ of the Divine wisdom.“

³⁹ OT, II, 59.

Gomarus leitet die Unveränderlichkeit der Bestimmung nicht aus der wesentlichen Unveränderlichkeit Gottes ab, sondern aus seinen Attributen.⁴⁰ An diesem Punkt entfernt sich das Gottesbild des Gomarus von dem aristotelischen Gottesverständnis.

Daneben steht die Vernunft Gottes in Verbindung mit dem kontroversen Axiom des Supralapsarismus *primus in intentione & postremus in executione*.⁴¹ Das wird bei der Untersuchung seiner Prädestinationslehre in der *Analysis* zu zeigen sein.

Zugleich spielt die Vernunft Gottes eine Rolle, sowohl bei der Bestimmung als auch beim Vollzug der Bestimmung, nämlich seiner Herrschaft. Dabei fällt besonders auf, dass Gomarus die Vernunft Gottes hinsichtlich der Herrschaft über die Sünde hervorhebt.⁴² Nach Gomarus regiert Gott nicht nur Christus und seine Glieder, sondern auch den Teufel und seine Nachkommen.⁴³ Die Grundlage der göttlichen Herrschaft über die Sünde ist sowohl die Gerechtigkeit Gottes als auch seine Vernunft.

An diesem Punkt sieht man, dass Gomarus' Betonung des Willens Gottes nicht in Verbindung mit dem radikalen Voluntarismus steht. Obwohl Gomarus denkt, dass der Wille Gottes ein Berührungspunkt zwischen Gott und der Welt ist, ist der Wille Gottes nicht der alleinige Punkt. Damit sind die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit und die Vernunft Gottes verknüpft. Der Wille Gottes ist nicht willkürlich, sondern auf seine Gerechtigkeit und die Vernunft beschränkt. Somit beruht das Gottesverständnis des Gomarus nicht auf dem nominalistischen Voluntarismus. Die Beziehung zwischen dem Willen Gottes und anderen Attribute Gottes wird in Kapitel 6.2.4.1. weiter behandelt.

6.2.2.3 Dreieinigkeit und Erlöser Gott

Gomarus stellt die Dreieinigkeitslehre in der Gotteslehre in den Vordergrund. In der *Analysis* ist hinsichtlich der Dreieinigkeitslehre zweierlei nachdrücklich erwähnt: *Einerseits* muss die Trinität als das einzige Wesen und eine Ursache aufgefasst werden.⁴⁴ Gomarus sagt, dass die Macht und das Wirken Gottes auf drei Personen gemeinsam zurückgeführt werden. *Andererseits* unterstreicht Gomarus aber nach der kirchlichen Tradition die innerliche

⁴⁰ Maccovius, sein zeitgenössischer reformierter Theologe, beweist die Unveränderlichkeit der Bestimmung durch die wesentliche Unveränderlichkeit Gottes. W.J. van Asselt, M.D. Bell, G. van den Brink, R. Ferwerda, *Scholastic Discourse*., 162.

⁴¹ O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, B.3., 306: „In demselben Umfange aber ist die vor allem gerade auch von Calvin befolgte Methode verlassen, vielmehr aus der göttlichen Offenbarung in der heiligen Schrift über Gottes Wesen und Wollen die dem religiösen Denken notwendigen Aufschlüsse gewinnen zu wollen. Soweit indessen auch von den Supralapsariern der aus der Quelle herrührende konkrete Gehalt der Theologie fortgepflanzt wird, erscheint er nur unter den Mitteln, die jenem teleologischen Rationalismus untergeordnet werden.“

⁴² OT, I, 134: „Ut enim ab aeterno Deus praenovit perfectissime omnes omnium rerum possibilium consequentias, seu quo antecedente, sive causa, sive occasione, certo aliquid sit consecuturum: ita eum ordinem decreto praestituit seu praefinivit, quo res decreta evenit; idque in decreto permissionis ac gubernationis peccati apparet. Nec enim vi omnipotentis, imo nulla vi, id decrevit efficere: sed sapienti ac justa occasionum gubernatione, permittere in bonos fines.“; R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3.*, 389: „the wisdom of God is evident in the general order or governance of things.... God's wisdom in governance extends to the governance of sinful people,...“

⁴³ OT, II, 533.

⁴⁴ OT, II, 87.

Beziehung der Personen in Gott. Gomarus stellt fest, dass die Ordnung zwischen drei Personen Gottes existiere. Diesbezüglich stellt er folgende These auf: „Nämlich wie der Vater aus sich selbst existiert, so wirkt er selbst durch den Sohn: Wie der Sohn aus dem Vater existiert, so wird vom Vater gesagt, dass er durch sich selbst mit der Allmacht seines Wesens verwirklicht wird. Das Wesen ist eins mit dem Vater durch den Heiligen Geist. Der Heilige Geist, der aus dem Vater und dem Sohn ist, hat dasselbe Wesen und dieselbe Vollmacht.“⁴⁵ Demgemäß sagt Gomarus, dass, während das äußerliche Werk Gottes, z.B. die Schöpfung und die Wiedergeburt, auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist gemeinsam zurückgeführt wird, zugleich drei Personen in Gott nach der Ordnung des Handelns (*agendi ordo*), die aus der Ordnung und dem Unterschied der Personen in Gott hervorgeht, zu unterscheiden sind.⁴⁶ Dieses Verständnis des Gomarus von der Gemeinsamkeit und der inneren Ordnung der Trinität ist, nach Muller, bei der reformierten Orthodoxie im 16. und 17. Jahrhundert allgemein verbreitet.⁴⁷

In der *Analysis* beschreibt Gomarus das letzte Ziel der Bibel als die Herrlichkeit Gottes des Erlösers. Gott der Erlöser wird durch die Dreieinigkeitslehre abgebildet, was durch zwei Punkte belegt wird: *Erstens* der Heilswille Gottes, welcher als die Ursache des Erlösungswerkes gezeigt und auf die drei Personen in Gott zurückgeführt wird. Somit hebt Gomarus hervor, dass drei Personen in Gott die Ursache der Erwählung sind.⁴⁸ *Zweitens* ist der Verursacher des Erlösungswerkes Gott allein. Während Gomarus das Erlösungswerk auf jede göttliche Person zurückführt, stellt er zugleich dar, dass Gott der Urheber allen Erlösungswerkes ist.

6.2.3 Die Christologie und der Erlöser Christus

Welche Rolle nimmt die Christologie in der *Analysis* ein? Um auf diese Frage zu antworten, müssen wir zunächst die Christologie der *Analysis* skizzieren. Dies kann anhand von drei Konzepten geschehen.

Das erste christologische Konzept des Gomarus ist die Zwei-Naturen-Lehre. In der Auslegung des Lukas- und des Johannesevangeliums befasst sich Gomarus sorgfältig mit der Inkarnation Christi. Diesbezüglich fasst er zusammen: Es existiert nur eine Person in Christus. Darüber hinaus gibt es in Christus zwei Naturen, nämlich die göttliche und die menschliche Natur. Demgemäß ist Christus Gott und zugleich Mensch.⁴⁹ Obwohl das Wort und das Werk Jesu, nach Gomarus, auf seine einzige Person zurückgeführt werden, müssen sie entweder nach seiner göttlichen Natur oder nach seiner menschlichen Natur interpretiert werden.⁵⁰

⁴⁵ OT, I ,285: „Nam ut Pater est a se: sic a se operatur per Filium: ut Filius est a Patre: sic a Patre dicitur operari per se essentiae suae omnipotentia, qua unum est cum Patre, per Spiritum sanctum. Spiritus sanctus vero a Patre & Filio per se eadem essentia & potentia.“

⁴⁶ OT, II ,291.

⁴⁷ R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.4: The Triunity of God*, Baker Academic 2003, 255-263.

⁴⁸ OT, II ,410: „Haec autem descriptio electionis, petita est a causa illius efficiente & fine. Efficiens & author est Deus Pater: non exclusive, quasi ad Filium & Sp.Sanctum non pertineret, sed inclusive.“

⁴⁹ OT, I ,220.

⁵⁰ OT, I ,218: „Ubi Filius hominis personam Christi notat, appellatione personali, a natura una nempe humana,

Dieses Verständnis lässt sich z.B. bei Lukas 2,52 und Markus 13,33 nachweisen.⁵¹

Das zweite christologische Konzept ist die Drei-Ämter-Lehre Christi. In den *Disputationes Theologicae* zeigt Gomarus die drei Ämter Christi durch den Vergleich zwischen Christus und den Gläubigen des Alten Testaments (David, Salomon, Moses, Josua und Aron etc.).⁵² Diese Gläubigen sind Typen Christi. Dieses typologische Verständnis Christi spielt eine Rolle auch in der Auslegung des Alten Testaments in der *Analysis*.⁵³ Es steht außer Frage, dass sein Verständnis von der Drei-Ämter-Lehre Calvins übernommen wurde.⁵⁴

Das dritte christologische Konzept ist der doppelte Zustand Christi, d.h. der Zustand der Erniedrigung und der Erhöhung.⁵⁵ Gomarus sagt, dass der Erniedrigungszustand Christi in doppelter Hinsicht gesehen werden muss, nämlich die Inkarnation und das Herablassen bzw. das Leiden.⁵⁶ Bei der Entwicklung der Erniedrigung Christi stellt Gomarus zwei Voraussetzungen hinsichtlich der göttlichen Natur vor.⁵⁷ Einerseits die Entäußerung (*inanitio*) Christi. Christus verbirgt seine göttliche Herrlichkeit den Menschen, um das Erlösungswerk zu vollenden. Andererseits die Annahme der Knechtsgestalt (*forma servi accepta*). In Bezug auf den Erhöhungszustand Christi unterscheidet Gomarus vier Dinge: Die Wiederauferstehung, die Himmelfahrt, den Sitz zur Rechten Gottes und die Rückkehr um die Lebenden und Toten zu richten.⁵⁸ Die Erniedrigung Christi und seine Erhöhung wurden nach seinen beiden Naturen verwirklicht.⁵⁹

Weiterhin sagt Gomarus, dass die Ursache des doppelten Zustandes Christi, nämlich Erniedrigung und Erhöhung Christi, der Wille Gottes ist. Dadurch, dass Christus dem Willen Gottes gehorche, erfülle er seine Erniedrigung und Erhöhung.⁶⁰ An diesem Punkt erklärt Gomarus, dass der Wille Gottes und Christus gleichermaßen die Grundlagen des Heilswerkes sind.

Gomarus beabsichtigt mit der Auslegung des Johannesevangeliums in seiner Vorrede zu zeigen, dass Christus sowohl der Urheber und der Schöpfer der Welt als auch der Urheber der neuen Schöpfung der Seele und des Willens ist.⁶¹ Im Johannesevangelium, so schildert es

quod non secundum humanam naturam, sed secundum divinam conveniat.“

⁵¹ OT, I ,257.

⁵² Siehe K.5,2,6,2.

⁵³ OT, I ,319: „Signa vero visibilia, sunt typi varii; partim personarum, partim rerum, Personarum quidem; ut Melchisedechi,... deinde Davidis,... Tertio, Salomonis Regis sponsi, & reginae illius sponsae,... Denique Jonae typus: cujus impletio in Christo indicatur,... Res vero quae typi fuerunt Christi, partim sunt extraordinariae,... primum serpens aereus,... Deinde Manna,... Denique petra, aquam emittens ad sitim Israelitarum sedandam,... partim ordinariae, ut tabernaculum Mosaicum: Deinde summi sacerdotis officium & sacrificia: aliaeque ceremoniae legales diviersae,...“

⁵⁴ C. van der Kooi, *Christologie*, 255 in CH. C. van der Kooi sagt, dass die drei Ämter-Christologie von Calvin ein Übergang von einer Natur- zu einer Ämter-Christologie ist. Die Übergangsfigur von Calvin ist bei der reformierten Orthodoxie fest verwurzelt.

⁵⁵ OT, II,185.

⁵⁶ OT, II,188.

⁵⁷ OT, II,188; OT, II,190.

⁵⁸ OT, II,191-192.

⁵⁹ OT, II,191.

⁶⁰ OT, II,190.

⁶¹ OT, I ,167: „praesertim vero ad divinitatem Christi contra Antichristos asserendam, ad Dei in Christo

Gomarus, wird die Göttlichkeit Christi betont, damit das göttliche Werk Christi, d.h. die Schöpfung, die Herrschaft und die Erlösung, dargestellt wird.⁶² Hier wird Christus insbesondere als der Erlöser hervorgehoben. Christus wird aus zwei Gründen als der Erlöser bezeichnet. Zunächst einmal ist Christus die zweite Person der Trinität. Christus als die zweite Person ist mit dem Vater und dem Heiligen Geist die Ursache des Erlösungswerkes. Darüber hinaus ist Christus als der Erlöser der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen.⁶³ Christus wird wegen seines Heilswerkes als Erlöser bezeichnet.⁶⁴ Aufgrund der göttlichen Natur Christi steht Christus in Verbindung sowohl mit der Dreieinigkeit als auch mit dem Mittleramt. In Bezug auf dieses Verständnis Christi – die Unterscheidung von der zweiten Person Gottes und dem Mittler – ist zu beachten, dass sich das doppelte Verständnis Christi auf zwei Lehren bezieht, nämlich die Prädestinations- und die Bündnislehre bzw. das Evangelium.

Nach Gomarus ist Christus das Haupt und der Mittler (*mediator*) nicht nur bei den Menschen, sondern auch bei den Engeln. Aber die Bedeutung des Mittlers unterscheidet sich, weil Christus bei den Menschen sowohl der Schöpfer als auch der Erlöser, bei den Engeln jedoch der Schöpfer und der Bewahrer (*conservator*) ist.⁶⁵ Obwohl Christus auch gegenüber den Engeln als das Haupt und der Mittler aufgefasst wird, entfaltet sein Heilswerk nur für die Menschen Wirkung.

In der *Analysis* werden der Mittler Christus und sein Werk als die höchste Gnade Gottes unterstrichen. Nach Gomarus ist es der wahre Glaube, wenn Christus nicht nur als dem Herrn, sondern auch als dem Erlöser vertraut wird. Durch den Glauben bekommen die Gläubigen an den Heilsgütern Christi Anteil, nämlich die Rechtfertigung, die Heiligung und die Verherrlichung, und diese Anteilnahme ergibt sich aus der Einheit mit Christus. Gomarus sagt, dass das höchste Glück der Gläubigen in der Gemeinschaft Christi (*Christi communione*) besteht.⁶⁶ Hierbei schätzt er den Erlöser Christus als die größte Wohltat Gottes ein. Laut dem Römerbrief ist die größte Wohltat Gottes, dass der Gottessohn Mensch und unser Bruder geworden ist.⁶⁷ Damit kommt Gomarus zum Schluss, dass das Heil und die Glückseligkeit in Christus erreicht werden können.⁶⁸ Im Kommentar zum Römerbrief fällt besonders auf, dass weder die Prädestination noch die Rechtfertigung, sondern Christus selbst als die höchste Gnade Gottes verstanden wird. Der Erlöser Christus und sein Heilswerk, sowie der Heilswille Gottes sind als Hauptinhalt der *Analysis* zu sehen.

gloriam, & Christianorum fidem ac salutem.“; OT, I ,284.

⁶² OT, I ,291; OT, I ,390; OT, II ,267.

⁶³ OT, I ,338.

⁶⁴ OT, II ,440: „...; sequitur Christum esse perfectum servatorem & fidei datorem;... Christus praeditus est divina virtute & salutis nostrae author ac consummator est.“

⁶⁵ OT, II ,221-222.

⁶⁶ OT, II ,203; OT, II ,206.

⁶⁷ OT, II ,48: „Maximum Dei beneficium est, quod Filium Dei hominem factum, fratrem habeamus.“

⁶⁸ OT, II ,227.

6.2.4 Die Prädestinationslehre

Bei den Ausführungen über die Prädestinationslehre in der *Analysis* zeigen sich zwei Varianten: Die Erörterung der Frage nach dem Gegenstand der Prädestination und die Polemik gegen den Universalismus. Vor allem finden wir Gomarus' Verständnis vom Gegenstand der Prädestinationslehre in der Römerbriefauslegung, da der Römerbrief von der reformierten Orthodoxie als der bedeutsamste Text hinsichtlich der Prädestinationslehre gesehen wurde. Insbesondere Römer 9 bezieht sich auf die Frage nach dem Gegenstand der Prädestination. Zunächst sollen daher durch eine Untersuchung des Römerbriefes die Merkmale seiner Prädestinationslehre entwickelt werden, dann werden die weiteren Besonderheiten der Prädestinationslehre und die Ausführungen gegen den Universalismus im ganzen Auslegungswerk untersucht.

Stellt man sich die Frage, ob die Prädestinationslehre das Hauptthema der *Analysis* ist, so muss dies verneint werden. Gomarus hat in seinem Leben für die theologische Auseinandersetzung hinsichtlich der Prädestinationslehre viel Zeit verwendet, aber Gomarus stellt sie nicht in den Vordergrund der *Analysis*. Die Prädestinationslehre wird in der *Analysis* nicht oft erwähnt.

6.2.4.1 Supralapsarismus im Römerbrief

Gomarus stellt fest, dass der Römerbrief eine dogmatische Schrift des Neuen Testaments ist.⁶⁹ Er unterscheidet dabei den Römerbrief in einen dogmatischen und einen ethischen Teil. Die Prädestinationslehre wird in der Auslegung vom Kapitel 9 bis Kapitel 11 sorgfältig behandelt.⁷⁰ Gomarus unterscheidet den Bibeltext (K.9-K.11) inhaltlich noch in zweierlei Hinsicht: Bei Römer 9,1-23 geht es um das Wesen und die Wirkungen der Prädestination. Bei Römer 9,24-11,36 werden die Erkenntnis und der Nutzen der Erwählung Gottes behandelt.⁷¹ Dabei wird sein Supralapsarismus im ersten Teil, nämlich der Auslegung des Römer 9,1-23, interpretierend erörtert.

Am Anfang der Auslegung des Römerbriefes 9 legt Gomarus dar, welches Thema durch die Prädestinationslehre behandelt wird. Das Thema ist die Ursache des Glaubens. Der Apostel Paulus befasst sich in Römer 9 mit der höchsten Ursache des Glaubens (*de causis fidei superioribus*), d.h. dem Wohlgefallen Gottes, seiner Erwählung und seiner gnädigen Berufung. Weiter teilt Gomarus mit, dass sich die Prädestinationslehre auf zwei biblische und theologische Fragen bezieht. Die *erste* ist die Erklärung von der Ursache des Unglaubens und der Verwerfung der Juden, denen Christus versprochen wurde, nämlich die Beziehung zwischen der Erwählung und dem Gnadenbund. Diese Frage wird in Gomarus' Bündnislehre behandelt. Die *zweite* ist die Ablehnung der falschen Rechtfertigungslehre, die auf dem Verdienst des Menschen beruht, und die Festigung der Rechtfertigung durch Glauben und der Perseveranz der Gläubigen.⁷²

⁶⁹ OT, II, 3.

⁷⁰ OT, II, 6.

⁷¹ OT, II, 49.

⁷² OT, II, 49.

Gomarus unterscheidet die Erwählung des Individuums von der Erwählung des Volkes Israels. Die Erwählung Israels bedeutet nicht die Erwählung aller einzelner Menschen aus dem Volk.⁷³ Diese Unterscheidung zeigt sich in der Erwählung Jacobs und der Verwerfung Esaus. Damit beschreibt Gomarus die Definition der Prädestination, denn nach dem Bibeltext ist die Unterscheidung zwischen Jacob und Esau nicht durch ihr Werk oder ihre Würdigkeit bedingt, sondern allein dem berufenden Wohlgefallen Gottes geschuldet, da sie vor der Geburt der beiden entschieden wurde.⁷⁴ Der Apostel zeigt durch die doppelte Souveränität Gottes die Unterscheidung zwischen den Erwählten und den Verworfenen.⁷⁵ An diesem Punkt ist bemerkenswert, dass sich die doppelte Souveränität Gottes nicht mit der willkürlichen Souveränität verknüpft. Was Gomarus inhaltlich mit der Souveränität Gottes in der Erwählungslehre präsentieren will, ist die Auffassung, dass „die Erwählung dem menschlichen Werk absolut entgegengestellt wird“ und die Erwählung „vom Willensentschluss des sich erbarmenden Gottes abhängig ist.“⁷⁶

An dieser Stelle wird zum einen der Wille Gottes als die Ursache seiner Heilsgnade betont. Zum anderen wird deutlich, dass Gomarus die Ansicht verneint, die Ursache der Gnade Gottes beruhe ganz oder teilweise auf dem Werk des Menschen.⁷⁷ Das Verdienstdenken ist der Streitgegenstand in der Erwählungslehre des Gomarus.

Nach der Definition der Erwählung Gottes entwickelt Gomarus die Verwerfungslehre. Vor allem führt er die Ursache der Verwerfung nur auf den Willen Gottes zurück. Bei der Auslegung von Römer 9 lehnt Gomarus ab, dass irgendeine menschliche Bedingung die Ursache der Erwählung und der Verwerfung sein kann, da sowohl die Erwählung Jacobs als auch die Verwerfung Esaus vor ihrer Geburt bestimmt worden waren.⁷⁸ Sogar die Sünde wurde bei der Verwerfung durch Gott nicht berücksichtigt, ebenso wenig wie gute Werke des Menschen beachtet wurden.⁷⁹ Gott verwirft die Menschen, die er verwerfen will. Das Verständnis ist supralapsarisch.

Aber obwohl Gomarus die doppelte Prädestination entwickelt, bekommt die Verwerfungslehre nicht das gleiche Gewicht wie die Erwählungslehre. In den *Disputationes Theologicae* hält Gomarus die Erwählungslehre für wesentlicher als die Verwerfungslehre. Dieses Verständnis zeigt sich noch deutlicher in der *Analysis*. Während die ruhmreiche Gnade Gottes, nach Gomarus, bei den Erwählten offenbart wird, wird die bestrafende Gerechtigkeit bei den Verworfenen verdeutlicht. Er sagt darüber hinaus, dass die Herrlichkeit der Erwählungsgnade durch die von Gott übergangenen Menschen, nämlich die Verworfenen,

⁷³ OT, II, 54.

⁷⁴ OT, II, 54.

⁷⁵ OT, II, 53.

⁷⁶ OT, II, 55: „... electio & vocatio Dei opponuntur hic absolute operibus:... sed a mero Dei miserentis arbitrio dependet.“

⁷⁷ OT, II, 55: „Sed objiciunt adversarii nonnulli, hoc loco, cum opera electionis causas esse, negatur, non futura, sed anteaacta solum excludi ac propterea praevisam fidem ac pietatem permanere electionis causam.“

⁷⁸ OT, II, 54.

⁷⁹ OT, II, 53.

noch gefestigt wird.⁸⁰ Die Verwerfungslehre ist in der *Analysis* nicht unabhängig dargestellt, sondern sie spielt eine Rolle für die Verdeutlichung der Heilsgnade Gottes, die er an die Erwählten verteilt. Daneben wird die Verwerfungslehre in Römer 9 im Vergleich zu der Erwählungslehre relativ kurz gefasst. Aus diesem Grund zeigt sich die Verwerfungs- nicht als die mit der Erwählungslehre parallele, sondern als die sekundäre Lehre, um die Erwählungsgnade zu verdeutlichen.

Mit der Erklärung der doppelten Prädestination in der Auslegung des Römerbriefes 9,20 beschreibt Gomarus die höchste Souveränität Gottes. Gott, der die Gerechtigkeit und die oberste Macht ist, hat die oberste Souveränität über die Menschen.⁸¹ Gomarus sagt, dass die Souveränität Gottes über die Geschöpfe dadurch noch mehr hervorgehoben wurde, dass der Apostel Gott nicht „den Schöpfer“, sondern mit der Allegorie „den Töpfer“ nennt, der mit dem selben Klumpen nach seinem freien Vermögen entweder das ehrenwerte oder das unehrenwerte Gefäß bilden kann. Der Bibeltext beschreibt durch diese Allegorie die absolute Souveränität Gottes, nämlich den Supralapsarismus.⁸² Aber man darf nicht übersehen, dass der Supralapsarismus des Gomarus nicht nur im Hinblick auf die absolute Macht entwickelt wird, weil die absolute Souveränität Gottes mit anderen Attributen Gottes verbunden ist. In Römer 9 werden die folgenden Attribute Gottes erklärt.

Das erste Attribut ist der freie Wille Gottes. Gomarus erwähnt bei der Auslegung von Römer 9 ausdrücklich, dass die Ursache der Erwählung und der Verwerfung der Wille Gottes, d.h. seine Barmherzigkeit und sein Wohlgefallen, ist. Obwohl es außer Frage steht, dass das Gottesverständnis des Gomarus über den Bezug zwischen der Bestimmung Gottes und seinem unbestimmten Vorherwissen vorausgesetzt wird, wird dies in der Auslegung des Römer 9 nicht thematisiert. Hier zeigt sich keine Erwähnung des scotischen Voluntarismus.

Das zweite Attribut ist die Gerechtigkeit Gottes. Es ist zu beachten, dass die Gerechtigkeit Gottes beim Supralapsarismus des Gomarus in den Vordergrund gestellt wird. Somit verteidigt Gomarus die Verwerfungslehre als gerecht. Er macht darauf aufmerksam, dass, obwohl Gott nach seinem Wohlgefallen den Menschen verwirft, die Verwerfung doch gerecht ist. Um die Gerechtigkeit der Verwerfung zu verteidigen, nennt Gomarus zwei Grundlagen: *Erstens* ist der Wille Gottes gerecht, da Gott die Regel der Gerechtigkeit (*iustitiae regula*) ist.⁸³ *Zum anderen* ist der Untergang der Verworfenen nicht Ziel der Verwerfung. Diesbezüglich besteht Gomarus darauf, dass das Ziel der Weltschöpfung nicht der Untergang der Verworfenen, sondern die gerechte Bestrafung der Verworfenen ist.⁸⁴ Er erwähnt, dass die Erfüllungsart der Verwerfung gerecht ist. Demgemäß ist die Ursache der Bestrafung der

⁸⁰ OT, II,58: „h.e. bonitas & gratiae Dei gloriosae, erga electos, aliis praeteritis, praestitae amplitudo luculentius confirmatur.“

⁸¹ OT, II,58: „cujus voluntas, ... iustitiae regula est & potestas summa.“

⁸² OT, II,58: „Quod autem Paulus maluerit per allegoriam Deum fictorem, quam creatorem nominare, ad hominem responsantem magis humiliandum & reprimendum pertinet...“

⁸³ OT, II,58.

⁸⁴ OT, II,56: „imimum quod creavit ipsum, non ut ea ratione perderet: sed, ut in illo induratio, suae potentiae gloriam patefaceret.“

Verworfenen nicht die Verwerfung, sondern allein die Sünde der Verworfenen.⁸⁵ Zwischen der Verwerfung und der Bestrafung der Verworfenen, nach Ansicht von Gomarus, muss die gerechte Herrschaft Gottes eingesetzt werden. Gomarus erklärt mit den Bibeltexten Exod. 9,16 und Prov. 16,4, dass Gott alles für sich, d.h. für seine Herrlichkeit tut, aber Gott sich zugleich weder auf die Ungerechtigkeit noch auf die Sünde bezieht.⁸⁶ Hier wird auf die Gerechtigkeit und die Freiheit Gottes hingewiesen.

Das dritte Attribut ist die Vernunft Gottes. Die Betonung der Vernunft Gottes ist besonders in Verbindung mit der Auseinandersetzung mit den Infralapsariern und den Remonstranten zu sehen. Gomarus sagt, dass viele bedeutende Theologen behaupteten, dass die durch Adam der Sünde anheimgefallene Menschheit der Gegenstand der Prädestination Gottes ist.⁸⁷ Im Gegensatz dazu legt Gomarus die Gründe seiner supralapsarischen Ansicht so dar:⁸⁸ *Zum einen* hat Gott, obwohl er alles zugleich bestimmt hat, in der Ordnung das Ziel des Menschen früher als ihre Schöpfung festgelegt. Bei Gomarus ist es ganz ausgeschlossen, dass Gott das Mittel zum Ziel früher als das Ziel bestimmt hat. Darin taucht das bekannte Axiom der Supralapsarier auf: *Primus in intentione & postremus in executione*, was in der Auseinandersetzung mit den Infralapsariern zum Tragen kommt. Das Axiom wird als das polemische Mittel dargestellt. *Zum anderen* zeigt, nach Gomarus, der biblische Ausdruck *Deus figulus vasa facere, alia ad decus, alia ad dedecus*, dass das Wort *massa*, das die Menschheit bedeutet, nicht für die in Sünde gefallene, sondern für die noch nicht gefallene Menschheit verwendet wird. Gomarus besteht darauf, dass der Ausdruck „zur Ehre erneuern und in Unehre belassen“ noch erklärt werden müsste, wenn das Wort *massa* als die in Sünde gefallene Menschheit aufgefasst würde.

Daneben fällt besonders auf, dass die Sünde in Verbindung mit der Vernunft Gottes steht. Gomarus sieht, dass die Sünde ein Mittel Gottes ist, damit Gott sein Ziel erfüllt. Aber bei Gomarus ist es ausgeschlossen, dass Gott sowohl unmittelbar als auch mittelbar die Ursache der Sünde ist. Zugleich wird in der *Analysis* unterstrichen, dass die Sünde ein Mittel der Herrschaft Gottes ist. Dieses Thema behandeln wir in Kapitel 6.2.4.4. nochmal.

In Bezug auf die Prädestinationslehre können wir im Kommentar zu Römer 9 diese Merkmale erkennen:

Erstens stellt Gomarus hinsichtlich der Prädestinationslehre den Supralapsarismus dar. Dennoch ist bei seinem Supralapsarismus keine willkürliche Souveränität beabsichtigt. Obwohl der freie Wille Gottes hervorgehoben wird, werden gleichzeitig die Gerechtigkeit und die Vernunft Gottes als die wesentlichen Attribute angesehen. Aus diesem Grund wird keine willkürliche Souveränität, sondern die gerechte und vernünftige Souveränität erörtert.

Zweitens wird bei der Erwählungslehre die Barmherzigkeit Gottes unterstrichen. Sie verknüpft sich mit der Hauptfrage am Anfang der Auslegung von Römer 9, nämlich der

⁸⁵ OT, II, 58.

⁸⁶ OT, II, 56: „Quamvis enim pro solo beneplacito, quos vult, rejiciat; non propterea tamen injustum esse, ...“

⁸⁷ OT, II, 59: „insigniores Theologi statuunt..., homines in Adamo lapsos, objectum esse praedestinationis ad suos fines, seu electionis ad vitam & reprobationis ad exitium.“

⁸⁸ OT, II, 59.

Ursache des Glaubens. Somit führt Gomarus die göttliche Erwählung nicht auf die absolute Souveränität, sondern auf die Barmherzigkeit Gottes zurück. Der Hauptinhalt des supralapsarischen Verständnisses in Römer 9 ist die gnädige Erwählung Gottes.

Drittens wird das bekannte Axiom des Supralapsarismus *primus in intentione & postremus in executione* bei der Auslegung von Römer 9 nicht als Auslegungsmittel der Bibel, sondern als Argument gegen den Infralapsarismus gebraucht. Gomarus lässt keinen Zweifel daran, dass der Supralapsarismus ein Ergebnis der biblischen Auslegung ist, und er gebraucht das Axiom zur Verteidigung seiner Prädestinationslehre.

Viertens lehnt Gomarus ab, dass Gott und sein Wille die Ursache der Sünde sind, obwohl er anerkennt, dass die Sünde in der Bestimmung Gottes existiert. Diesbezüglich unterscheidet sich seine Ansicht nicht von den anderen Theologen, d.h. den Infralapsariern.⁸⁹ Aber sein Supralapsarismus betont die Herrschaft Gottes in Bezug auf die Sünde. Bei seiner Prädestinationslehre ist es jedoch wichtig, darauf hinzuweisen, dass Gott die Sünde als ein Mittel zu seinem Ziel erlaubt und auch steuert.

6.2.4.2 Prädestinationslehre in der *Analysis*

Es ist interessant, dass der Supralapsarismus des Gomarus außer in seiner Römerbriefauslegung in seinen Werken kaum auftaucht. Wie in Kapitel 4 bereits gesagt, ergibt sich die Grundlage dafür in seiner Streitschrift *Disputatio Theologica, divinae praedestinationis hominum objecto*. Im Vorwort des Werkes sagt Gomarus mit Heb. 5,12-14, dass die Auseinandersetzung mit dem Gegenstand der Prädestination eine schwere Aufgabe (*gravem hanc materiam*) ist.⁹⁰ Er sieht diese Lehre als „feste Speise“ (*cibum solidum*) an. Nach Gomarus ist der Supralapsarismus keine Grundlehre der Kirche und an der Bezeichnung „feste Speise“ kann man sehen, warum Gomarus den Supralapsarismus in seinem Werk *Analysis* nicht in den Vordergrund stellt. Dann stellt sich eine Frage: Wie wird die Prädestinationslehre in der *Analysis* entwickelt?

6.2.4.2.1 Die Erwählung als der gnädige Wille

Gomarus betont, dass die Prädestination der gemeinsame Akt der Dreieinigkeit ist. In der Ewigkeit hat der Vater mit dem Sohn und dem Heiligen Geist bestimmt, dass der Sohn Mensch, Erlöser und König der Kirche wird.⁹¹ Der Ausdruck *electio in Christo* wird von Gomarus so verstanden, dass die Erwählung das Werk des Dreieinigten ist. Damit zeigt sich Gott sowohl als Schöpfer und Führer als auch besonders als Erlöser, weil das dreieinige

⁸⁹ Maccovius, der zeitgenössische Supralapsarier, wurde wegen der radikalen Aussagen über die Beziehung zwischen der Bestimmung Gottes und der Sünde kritisiert. W.J. van Asselt, M.D. Bell, G. van den Brink, R. Ferwerda, *Scholastic Discourse.*, 170: „Hi sunt actus providentiae divinae circa mala; decernit illa, quae enim eveniunt decrevit; et permittit illa, si enim non permitteret non evenirent.“ Aber diese Aussage findet sich nicht bei Gomarus.

⁹⁰ DT, I: „In iis enim auditores sunt, qui (ut cum Apostolo Heb.5.12.cum 14.loquamur) *initia cloquiorum Dei edocti adultiorum instar, cibum requirunt solidum; quod, propter habitum, sensus habeant ad discretionem boni ac mali exercitatos*. Ac propterea non alienum fore arbitramur, si gravem hanc materiam,... penitius rimari ac discutere studeamus.“

⁹¹ OT, I ,389.

Gottesbild sich mit dem soteriologischen verbindet. Das soteriologische Gottesbild wird von der Erwählung Gottes unterstützt, zugleich wird der gnädige Charakter der Erlösung durch die Erwählung nachdrücklich gestärkt und das Verdienst des Menschen vollständig abgelehnt. Daraus folgt, dass sich die Erwählungslehre in der *Analysis* auf die Soteriologie bezieht.

Es ist interessant, dass der Supralapsarismus in der *Analysis* außer in der Römerbriefauslegung kaum auftaucht. Die Erwählung Gottes wird in der *Analysis* nur als Anlass der Erlösung aufgezeigt. Durch dieses Verständnis in der *Analysis* kann man sehen, dass die Prädestinationslehre des Gomarus in der Tradition der Reformatoren steht.⁹² Was Gomarus in der *Analysis* durch die Erwählungslehre hervorheben will, ist das zentrale Thema der Reformationszeit, d.h. das *sola gratia*.⁹³ Die Erwählungslehre macht deutlich, dass seine Prädestinationslehre nicht von der augustinisch-reformatorischen Gnadenansicht abweicht.

In der *Analysis* wird deutlich, dass die Erwählungslehre, nämlich der erwählende Wille Gottes, in Verbindung mit seiner ganzen Theologie steht, d.h. mit der Christologie, der Soteriologie, der Ekklesiologie. Aber das Verhältnis zwischen der Erwählungslehre und anderen theologischen Themen besagt nicht, dass die Erwählungslehre das Zentraldogma der Theologie des Gomarus ist. In der *Analysis* versteht Gomarus die Prädestination nicht als die logische Grundlage anderer theologischer Themen. Die Erwählung Gottes verdeutlicht, dass das Heilswerk Gottes nicht auf dem Verdienst des Menschen, sondern auf der Heilsgnade Gottes beruht. Die Erwählungslehre des Gomarus richtet sich auf das Verständnis des „*sola gratia*“ der Reformatoren der ersten Stunde. Zugleich befasst sich Gomarus in der *Analysis* mit der Polemik gegen den Universalismus. Durch die Erwählungslehre sagt er, dass die Heilsgnade Gottes sich nur auf die Erwählten beschränkt. Hier zeichnet sich die Absicht des Gomarus ab, mit der Erwählungslehre die Ursache und den Gegenstand des Heilswerkes Gottes zu erörtern.

6.2.4.2.2 Die Erwählung und gute Werke des Menschen

In der *Analysis* zeigt sich das Verhältnis zwischen der Erwählung Gottes und dem guten Werk des Menschen auf zweifache Weise:

Erstens ist das gute Werk des Menschen das Zeichen der Erwählung (*Syllogismus practicus*). Gomarus sagt, „der beste Weg, unsere Erwählung zu erkennen, ist... nämlich, von dem Eifer zu guten Werken zur wirksamen Berufung und von jener zur Erwählung weiterzugehen.“⁹⁴ Man erreicht die Erwählungsgewissheit nicht durch Einblick in die unverstehbare Bestimmung Gottes (*ratione Dei*), sondern durch Einblick in das Bewusstsein

⁹² C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 17. Graafland sagt, dass die Polemik zwischen dem Infra- und dem Supralapsarismus in der reformierten Orthodoxie vom Verständnis der Prädestination der Reformatoren abweicht. Sein Verständnis hat einerseits Überzeugungskraft, ist aber für eine Kritik an der grundlegenden Prädestinationslehre des Gomarus nicht geeignet.

⁹³ C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 23: „Het antwoord op deze vraag hangt samen met het centrale Anliegen van de Reformatie, namelijk de belijdenis van het sola gratia.“ Hier sagt Graafland, dass die Prädestinationslehre Calvins auf dem zentralen Thema der Reformation basiert. Dies Verständnis wird von der reformierten Orthodoxie, z.B. Gomarus, übernommen.

⁹⁴ OT, II, 440: „Optima de Electione nostra judicandi via est... nimirum ab operum bonorum studio, ad vocationem efficacem, & illinc ad Electionem.“

des Menschen (*ratione conscientiae humanae*).⁹⁵ Hier nimmt das gute Werk des Menschen einen Platz ein, weil Gläubige ihren Glauben, der das Ergebnis der Erwählung Gottes ist, aufgrund ihres guten Werkes wahrnehmen.⁹⁶ Dieses Verständnis ist für die reformierte Orthodoxie im 17. Jahrhundert allgemein kennzeichnend. Sowohl die infralapsarischen als auch die supralapsarischen Theologen meinen, dass man aus guten Werken seine Erwählungsgewissheit erreichen kann.

Zweitens steht das Verdienst des Menschen der gnädigen Erwählung gegenüber. Wie im Kommentar zu Römer 9 dargelegt wurde, will Gomarus mit der Prädestinationslehre gegen die falsche Ansicht der Rechtfertigung durch den Glauben und gegen das menschliche Verdienst polemisieren. In Bezug darauf sind die Hauptgegner des Gomarus die römisch-katholische Kirche und die Remonstranten.⁹⁷ Die Polemik durchzieht die ganze Römerbriefauslegung.⁹⁸ Der Mensch kann nicht durch sein Werk, sondern allein durch den Glauben, d.h. die Heilsgnade Gottes, erlöst werden. Die Polemik gegen die falsche Rechtfertigungslehre wird in die Prädestinationslehre übernommen. In der Prädestinationslehre stellt Gomarus den Heilswillen Gottes dem Verdienst des Menschen gegenüber. Das Ziel, das Gomarus durch die Prädestinationslehre erreicht, ist die Verdeutlichung der Heilsgnade Gottes und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen.⁹⁹

Somit steht Gomarus' Erwählungslehre in Verbindung mit der augustinisch-reformatorischen Auseinandersetzung über die Bedeutung des menschlichen Verdienstes: Die Frage also, ob die Erlösung auf die göttlichen Gnade oder auf das Verdienst des Menschen zurückzuführen ist. Dieses Thema, mit dem sich die Reformatoren im 16. Jahrhundert im Wesentlichen befasst haben, wird gleichermaßen ein wichtiges Thema in der *Analysis*. An diesem Punkt ist zweifellos erkennbar, dass die augustinische Kontinuität zwischen den Reformatoren und der reformierten Orthodoxie existiert. Das ist in Gomarus' Streitschriften nicht so deutlich, aber in seinem Auslegungswerk klar zu sehen.¹⁰⁰ Die Erwählungslehre spielt eine Rolle für die Betonung des unbedingten Gnadenwillens Gottes und für die Polemik gegen den menschlichen Verdienst.

Hinsichtlich der Erwählungslehre wird das gute Werk des Menschen als ein Ergebnis der Gnade Gottes verstanden. Gomarus weist darauf hin, dass Gott durch den erneuernden und

⁹⁵ OT, II, 439.

⁹⁶ OT, II, 439.

⁹⁷ OT, II, 46: „Nam quod Pontificii nonnulli & Armini sectatores contendunt, proprie de praescientia, & quidem fidei, bonorum operum & perseverantiae in iis, exponendum esse: illud omnino alienum est. Nam fides & bona opera sunt consequentia effecta praedestinationis, ...“

⁹⁸ Gomarus kritisiert die Behauptung, dass Menschen durch ihr Werk Rechtfertigung erfahren können. Er hält dies für nicht möglich. OT, II, 7; OT, II, 16.

⁹⁹ OT, II, 55.

¹⁰⁰ R.A. Muller, *Christ and the Decree.*, 22; B. Loonstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond.*, 78: „Voor Augustinus is de verkiezing van de mens Jezus tot de vereniging met God de Zoon het beste bewijs dat God met de verkiezing afziet van menselijke verdiensten... Deze augustinische lijn werkt in de gereformeerde theologie door bij onder anderen Calvijn, Ursinus, Olevianus en Polanus.“ Loonstra sagt weiter, dass das augustinische Verständnis bei Beza, Perkins, Gomarus als die starke Souveränität Gottes verdreht war. Aber die augustinische Tendenz bleibt bei dem Werk *Analysis* bestehen.

heiligenden Geist in den Gläubigen den Gehorsam bewirkt.¹⁰¹ Der Gehorsam der Gläubigen entspringt nicht aus ihrer eigenen Kraft, sondern aus guten Werken des erneuernden und heiligenden Gottes und seiner Gnade.¹⁰²

6.2.4.2.3 Die Erwählung und Christus

Vor dem Hintergrund, dass Christus in der Prädestinationslehre als ein Mittel der Erlösung angesehen wird, kritisiert Ritschl, dass der christliche Gedanke, dass Christus das Haupt der Gläubigen und die zentrale Person des göttlichen Erlösungswerkes ist, aufgrund der Mittel-Ziel-Struktur herabgesetzt wird.¹⁰³ In der Prädestinationslehre, so die Kritik Ritschls, behauptet Gomarus, dass Christus eine Rolle als ein Mittel zur Erlösung der Erwählten spielt.¹⁰⁴ Aber wir können diesbezüglich folgendes entgegenen:

Erstens legt Gomarus wie in den *Disputationes Theologicae* auch in der *Analysis* dar, dass die Prädestination auf den Willen Gottes zurückzuführen ist. Die Prädestination wird als das Werk der Trinität aufgefasst. Demgemäß bezieht sich die Christologie nicht auf die Ursache der Erwählung, sondern auf ihre Ausführung. Trotz dieses Verständnisses darf man nicht vergessen, dass die Christologie bei der Theologie des Gomarus keinesfalls herausfällt, da das Hauptthema des Werkes *Analysis* nicht die Prädestinationslehre, sondern die christozentrische Soteriologie ist, nämlich die gnädige Erlösung Gottes in Christus. Ritschl hat nur die logische Beziehung zwischen der Prädestinationslehre und der Christologie betrachtet und daraus Schlüsse gezogen, aber er hat das inhaltliche Gewicht beider Lehren übersehen.

Zweitens will Gomarus durch die systematische Prädestinationslehre nur die logische Beziehung zwischen der Bestimmung Gottes und ihrer Ausführung zeigen. Aus diesem Grund und weil die logische Beziehung bei den Streitschriften, die zur Verteidigung der Prädestinationslehre geschrieben wurden, deutlich herausgearbeitet wird, wird die systematische Tendenz in der *Analysis* relativ schwach beschrieben. Somit ist Ritschls Meinung, dass Gomarus in seiner Theologie die Christologie herabsetze, eine falsche Schlussfolgerung. Diese Schlussfolgerung kann sich nur durch das Ignorieren des soteriologischen Ansatzes des Auslegungswerkes ergeben.

6.2.4.3 Partikularismus und Universalismus

In der *Analysis* ist interessant, dass die Darlegung der Verwerfungslehre von Gomarus mit dem umstrittenen Thema des Universalismus verknüpft wird. Der Universalismus wird in Gomarus' Auslegungswerk häufiger und sorgfältiger als die anderen umstrittenen Themen bezüglich der Prädestinationslehre behandelt.

In der Auslegung des Galaterbriefes polemisiert Gomarus gegen den Universalismus. Er sagt, dass die Lutheraner – Iac. Andrea, Aeg. Hunnus, Leon Hutterus – den Universalismus

¹⁰¹ OT, II, 449.

¹⁰² OT, I, 98.

¹⁰³ O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, B.3., 306-307.

¹⁰⁴ OT, II, 362: „dque confirmat a constitutione Dei, quia non ad iram,... sed ad salutem obtinendam positi sumus, Dei consilio & facto. Medium autem saluti subordinatum est Christus,...“

verträten. Nach ihnen hat Christus sowohl für die Erwählten als auch für die Verworfenen, also für alle Menschen, gelitten.¹⁰⁵ Auch die Remonstranten bestehen auf dem Universalismus.¹⁰⁶ Die Verteidiger des Universalismus behaupteten, so Gomarus, dass, wenn die biblischen Wörter „alle“ (*omnes*) und „Welt“ (*mundus*) im Galaterbrief in Bezug auf das göttliche Heilswerk gebraucht werden, sie für die ganze Menschheit und die ganze Welt stehen würden.¹⁰⁷

Im Gegensatz dazu weist Gomarus darauf hin, dass die Wörter „alle“ und „Welt“ mit Vorsicht interpretiert werden müssen. Er sagt, dass sich „alle“ und „Welt“ in der Bibel (Römer 5,18; 2. Korin. 5,15; Coloss. 1,20; etc.) nur auf die Erwählten und die Gläubigen bezögen. Mit dem Zitat des Bibeltextes Joh. 17,9 wird nachgewiesen, dass Christus nur für die Erwählten gebetet hat.¹⁰⁸ Die Verwerfungslehre des Gomarus wird als die wichtigste Stütze des Partikularismus dargestellt. Weiter ist bei Gomarus zu bedenken, dass der Partikularismus in Verbindung mit dem Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Christus steht.

Nach Gomarus beruht das Erlösungswerk Christi sowohl auf der unbegrenzten Macht Gottes als auch auf dem Willen und dem bestimmten Zweck Gottes. An diesem Punkt wird dargestellt, dass der Verbindungspunkt zwischen Gott und dem Mittler Christus der Wille Gottes ist. Diese Ansicht des Gomarus ist in der Auseinandersetzung mit dem Universalismus kennzeichnend. Bei der Polemik gegen die Lutheraner nimmt Gomarus *einerseits* ihre Meinung an, dass der Wert des Erlösungswerkes Christi für die ganze Menschheit in der Welt ausreichend ist, da das Erlösungswerk Christi auf seiner göttlichen Macht begründet ist. *Andererseits* wird aber Christus' Erlösung nach dem Willen des Vaters nur den Erwählten zuteil.¹⁰⁹ Somit sind Christi Erlösungswerk und der Wille Gottes, d.h. seine Bestimmung, miteinander verbunden. Gomarus verweist darauf, dass die Erlösung Christi nach dem Willen Gottes nur den Erwählten zuteil wird, nicht aber den Verworfenen.¹¹⁰

Bei der Verteidigung des Partikularismus wird die Verwerfung neben die Erwählung gestellt. Daran kann man sehen, dass die Verwerfungslehre keinen unabhängigen Platz einnimmt. In dieser Auseinandersetzung deutet die Verwerfung die Beschränkung der Gnade Gottes an. Zudem fasst Gomarus den Zweck des Partikularismus als die Darstellung des

¹⁰⁵ OT, II, 90: „*An Christus, specialis gratia, pro solis ad salutem electis, loco eorum, passus sit ac mortuus, eosque Deo reconciliaverit: an universalis gratia, pro omnibus ac singlis, tam reprobis qui damnatur, quam electis qui servantur, id praestiterit?*“ Gomarus weist darauf hin, dass bei dem Mömpelgarder Religionsgespräch, das vom 21.-29. März 1586 stattfand, der Partikularismus und der Universalismus behandelt wurden. Auf der reformierten Seite nahmen T. Beza, A. Feyus, A. Musculus, P. Hübernerus und C. Alberius teil. Als Theologen nahmen von württembergischer Seite J. Andrea und L. Osaiander teil. Siehe. G. Adam, *Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert*, Neukirchener Verlag 1970, 29-49.

¹⁰⁶ OT, II, 442.

¹⁰⁷ OT, II, 99-102: „*Ea autem sunt duplicia: quaedam ubi omnium: alia ubi mundi fit mentio.*“ Gomarus stellt die umstrittenen Bibeltexte folgendermaßen dar: Jesaja 53,6; Römer 5,18; 2.Korin. 5,15; Coloss. 1,20; Heb. 2,29; 1.Tim. 2,6.

¹⁰⁸ OT, II, 100-101.

¹⁰⁹ OT, II, 98.

¹¹⁰ OT, II, 102: „*Ideoque consilium Dei & voluntas non fuit, ut reprobos salvos faceret.*“; OT, I, 454: „*Quae omnia solis electis nullis reprobis vere tribui possunt.*“

barmherzigen Willens Gottes auf.¹¹¹

6.2.4.4 Gottes Wille und die Sünde

Gomarus sagt, dass das Gesetz Gottes die Grundordnung der Gerechtigkeit ist und demgemäß, dass die Verletzung des Gesetzes Ungerechtigkeit ist. Somit ist die Sünde wesentlich ἀνομία, d.h. die Missachtung des göttlichen Gesetzes, und die Sünde steht dem Gesetz Gottes entgegen.¹¹² Aufgrund von Römer 6,19 unterscheidet Gomarus die Sünde, ἀνομία, in das innewohnende und das aktuelle Böse.¹¹³

Bezüglich der Prädestinationslehre war das Verständnis der Sünde ein strittiges Thema. In der Geschichte der niederländisch-reformierten Kirche des 17. Jahrhunderts wurden zwei Auseinandersetzungen geführt. Eine davon war der Streit zwischen den Contra-Remonstranten und den Remonstranten. Arminius kritisierte an Calvin und der reformierten Orthodoxie, dass sie Gott zum Urheber der Sünde machen.¹¹⁴ Während die Contra-Remonstranten behaupteten, dass sich die Sünde mehr oder weniger unmittelbar auf den Willen Gottes bezieht, war es bei den Remonstranten ganz ausgeschlossen, dass die Sünde mit der Bestimmung Gottes verknüpft ist. Der andere Streit war die Auseinandersetzung zwischen den Supra- und den Infralapsariern. Die Frage, ob der Sündenfall Adams in der Bestimmung Gottes enthalten ist, war der entscheidende Streitpunkt zwischen den Supra- und den Infralapsariern.¹¹⁵ Die meisten Infralapsarier verweisen darauf, dass das Entstehen der Sünde nicht auf die Bestimmung Gottes zurückzuführen ist.¹¹⁶ Aber im Vergleich dazu unterstreichen die Supralapsarier, dass die Bestimmung und die Sünde mehr oder weniger verbunden sind.¹¹⁷ Wir müssen hier die Frage aufwerfen, wie Gomarus die Beziehung zwischen der Bestimmung Gottes und der Sünde versteht. Gehört die Sünde nach Gomarus' Verständnis zum Willen Gottes oder zu seinem Vorherwissen?

¹¹¹ OT, II, 111: „quia misericordia Dei mere gratia est, & a voluntate Dei libera dependet, & nulli debita.“

¹¹² OT, I, 126.

¹¹³ OT, I, 226.

¹¹⁴ H.M. Yoo, *Raad en Daad.*, 19: „Arminius opponeerde tegen de predestinatieleer van Calvijn en Beza, die hij als volgt weegaf: God had van eeuwigheid besloten zijn glorie te openbaren door barmhartigheid en gerechtigheid; daar God deze twee deugden niet anders kon tonen dan tegenover zondaren – zowel wat de verkiezing als wat de verwerping betreft -, liet God de mens vallen en in het verderf komen. Arminius meende dat dit standpunt God tot auteur van de zonde maakt.“; W.A. den Boer, *Met Onderscheidingsvermogen*, 266-269, in TR 52/3 (2009): „De kern van Arminius' moeite met Calvijs theologie is duidelijk: de consequentie ervan zou zijn dat God auteur der zonde is.“

¹¹⁵ K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 30.

¹¹⁶ K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 30-46; A.J. Lamping, *Johannes Polyander*, Leiden 1980: „In de disputatione *De lapsu Adami* poneert hij (Polyander: SHK), dat de „causa externa“ van de zondeval niet is Gods voorzienigheid, noch zijn toestemming, noch zijn wil, maar de instigatie van de duivel. En de „causa interna“ is de vrije wil van onze beide stamouders.“

¹¹⁷ Maccovius, zeitgenössischer Theologe und Kollege von Gomarus, sagt, dass „Deus est causa cur peccatum existat, sed non cur sit.“ W.J. van Asselt, M.D. Bell, G. van den Brink, R. Ferwerda, *Scholastic Discourse.*, 170; Nach A.J. Beck sagen Twisse und Maccovius aus, dass Gott die Sünde wolle. A.J. Beck, *Gisbertus Voetius.*, 335; Diese Aussage des Maccovius sieht sehr radikal aus, weil sie besagt, dass Gott die Ursache der Sünde ist. Aber wenn man den Inhalt des Ausdrucks berücksichtigt, kann man sehen, dass er nur dem Verständnis Luthers folgt. „Quemadmodum qui agit equum claudum causa est cur existat claudicatio, sed non cur sit; nam pes claudi equi est causa cur sit, ac proinde, pes equi est causa claudicationis: non vero ille qui impellit equum ad cursum. Ita etiam creatura est nutrix peccati; non Deus, quia creatura ipsa deficit in operando.“

6.2.4.4.1 Gottes Wille und die Zulassung der Sünde

Nachfolgend soll geklärt werden, ob Gomarus als ausgesprochener Supralapsarier behauptet, dass eine unmittelbare und mittelbare Beziehung zwischen Gott und der Ursache existiert. Gomarus beschreibt in der Auslegung von Römer 9 Gottes Vorsehung bezüglich der Sünde in dreierlei Hinsicht: Die Zulassung der Sünde, die Herrschaft (und die Erduldung) und die Strafe.¹¹⁸ In Bezug auf die Ursache der Sünde weist er darauf hin, dass Gott die Sünde nicht verursacht, sondern nur erlaubt. Die Ursache der Sünde ist der in Sünde gefallene Mensch.

Trotzdem ist die Zulassung der Sünde absichtlich. Bei der Bestimmung hat Gott eine bestimmte Ordnung zwischen allen Möglichkeiten ausgewählt, demgemäß ist das Ergebnis des Willens Gottes, dass eine Möglichkeit der Sünde in der Welt verwirklicht wird. Obwohl Gott nicht die Ursache der Sünde darstellt, spielt dennoch der Wille Gottes eine Rolle bei der Bestimmung der Sünde. Diese beiden Aspekte hat Gomarus zusammengenommen.

In Bezug auf die Zulassung der Sünde meint Ritschl, dass der Bezug zwischen der Bestimmung Gottes und der Sünde bei Gomarus „ganz unbedenklich“ akzeptiert wird. Nach Ritschl unterscheidet sich Gomarus durch die Akzeptanz des Begriffes „die Zulassung der Sünde“ von den ersten Reformatoren, da der konsequente Determinismus, „der von Zwingli ausgebildet und mehr oder weniger auch noch von Calvin, Polanus, Danaeus und Maccovius zur Geltung gebracht worden ist,“ bei Gomarus nicht vorkommt.¹¹⁹ Aber es darf nicht übersehen werden, dass beim Verständnis des Gomarus Gottes Zulassung der Sünde und sein Wille miteinander verbunden sind. Calvin warnt davor, dass das sich auf die Sünde beziehende Werk Gottes als ein zufälliger Akt verstanden wird.¹²⁰ Um die Bestimmung und die Vorsehung über die Sünde hervorzuheben, betonen Calvin und Danäus das *arcanum decretum*, demgemäß wird die Beziehung zwischen dem Willen Gottes und der Entstehung der Sünde unterstrichen.¹²¹ Der Ausdruck „die Zulassung der Sünde“ wurde von den

¹¹⁸ OT, II, 58: „sed fieri permittit, tolerat & regit, ac tandem justo iudicio punit.“

¹¹⁹ O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, B.3., 307; A. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy 1625-1750: Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht and Anthonius Driessen*, Leiden 2006, 191: „The notion of Divine permission of sin had not been accepted by prominent Reformation theologians such as Luther, Zwingli and Calvin.“ Fernerhin sagt Goudriaan, dass die bloße Zulassung der Sünde weder bei den ersten Reformatoren noch bei Voetius, dem repräsentativen reformierten Theologen, akzeptiert wurde. Aber bezüglich Gomarus, des Lehrers Voetius, erwähnt Goudriaan nichts.

¹²⁰ Inst., I, 18,1: „*Hinc reperta distinctio inter agere et permittere: quia hic nodus multis inexplicabilis visus est, sub Dei manu et imperio satanam et impios omnes ita esse, ... qui in locum providentiae Dei nudam permissionem substituunt, ac si in specula sedens exspectaret fortuitos eventus, atque ita eius iudicia penderent ab hominum arbitrio.*“ Calvin versteht die Zulassung als Zufall.

¹²¹ L. Danäus, *Christianae isagogae ad locos communes: Isagoges Christianae pars quarta: quae est de salutaribus Dei donis erga Ecclesiam*, Genevae 1586, 149: „Evenit igitur ex Dei ipsius arcano decreto id, quod tamen praeter & contra manifestam eiusdem Dei voluntatem erat. Cuius consilii ratio si non potest a nobis comprehendendi, ne propterea blasphemi simus.“; A.L.S. Lane, *Mensch*, 272-273. in CH: „Gott bestimmte den Sündenfall, er bestimmte aber, dass Adam frei und freiwillig aus eigener Schuld sündigen würde, nicht, dass er gegen seinen Willen dazu gezwungen würde (...) Wie heute, wurde diese Lehre damals als falsch bezeichnet und Calvin wurde gefragt, warum Gott beschließen sollte, dass der Mensch sündigt. Calvin wandte sich strikt gegen jeden Spekulationsversuch, was hinter dem Offenbaren liegen könnte. »Gott duldet wissentlich und willentlich, dass der Mensch sündigt; der Grund liegt vielleicht im Verborgenen, er kann aber nicht unrecht sein« (*De aeternam praedestinatione*, COR III/1, 146).“

Schülern Calvins allgemein gebraucht, und das calvinische Verständnis von der Zulassung der Sünde bedeutet nicht die unabsichtliche Erlaubnis, sondern die absichtliche Zulassung. Somit sind der Akt der Zulassung Gottes und sein Wille verbunden. Das Wort „Zulassung“ bedeutet nur, dass Gott nicht Veranlasser der Sünde ist. Der Begriff der Zulassung der Sünde als die absichtliche Zulassung Gottes findet sich genauso bei Polanus und Maccovius.¹²² Gomarus' Verständnis von der Bestimmung Gottes über die Sünde ist von Calvin und Danäus inhaltlich nicht so verschieden.

Wie andere Theologen im 17. Jahrhundert unterscheidet Gomarus die Bestimmung Gottes in die bewirkende und die zulassende Bestimmung (*decretum effectiois, aut permissionis*).¹²³ In Bezug auf die zulassende Bestimmung Gottes muss bedacht werden, dass sich diese Bestimmung sowohl auf das Vorherwissen Gottes, als auch auf seinen Willen bezieht. Durch den Ausdruck „Bestimmung der Zulassung“ will Gomarus zwei Ziele erreichen. *Einerseits* unterliegt die Sünde der Bestimmung Gottes, dennoch ist Gott *andererseits* keine Ursache der Sünde, sondern die Verantwortung der Sünde muss von dem Sünder selbst getragen werden. Gomarus stellt seine Ansicht am Beispiel des Leidens Christi dar. Gott hat, so Gomarus, durch seine Hand, d.h. nach dem Vermögen und der Bestimmung, sichergestellt, dass Mörder Christus getötet haben. Aber obwohl Gott durch seine Vorsehung Christus in die Hand der Mörder übergeben hat, hat Gott keine Schuld, sondern die Mörder müssen die Schuld tragen.¹²⁴

Diese zwei Punkte sind in der reformierten Orthodoxie allgemein anerkannt.¹²⁵ Im Vergleich dazu, dass die Supralapsarier Danäus und Maccovius die unmittelbare Beziehung zwischen dem Willen Gottes und der Sünde darstellen, wird bei Gomarus keine besondere Ansicht über die Vorsehung der Sünde erwähnt. Bedeutend ist hier aber die Herrschaft Gottes in Bezug auf die Sünde.

6.2.4.4.2 Gott als der gerechte Herrscher

Was will Gott durch die Sünde des Menschen offenbaren? Gomarus meint nicht, dass die Gerechtigkeit Gottes und die Offenbarung seiner Gerechtigkeit die Ursache der Sünde ist. Die durch die Sünde erkennbare Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist unwesentlich und

¹²² A. Polanus, *Partitiones Theologicae*, Londini 1591, 26: „Sic igitur aeterno, immutabili, sapientissimo & justissimo consilio nequaquam effecit aut approbavit, sed permisit ut praecipuae creaturae laberentur in peccatum.“

¹²³ OT, I, 133.

¹²⁴ OT, I, 133.

¹²⁵ A. Kuyper Jr. *Johannes Maccovius*, 280. Nach Kuyper Jr. sagt der Infralapsarier Lubbertus, der mit Maccovius disputiert hat, die Bestimmung und die Vorsehung Gottes für die Sünde nicht. Aber der zeitgenössische infralapsarische Theologe Walaeus erkennt andererseits an, dass die Sünde nicht aus der Kraft der Vorsehung sondern nach der Vorsehung Gottes entstand; A. Walaeus, *Loci Communes*, 1647, 216: „*Inst.* Si ex Dei providentia lapsus contigit; Ergo Dei providentia est eius causa. *Resp.* Negatur *conseq.* quia homo non est lapsus ex vi divinae providentiae, etsi secundum divinam providentiam sit lapsus, tanquam causam omnium rerum ordinatricem & moderationem.“; H. Heppel, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, herausgegeben von E. Bizer, Neukirchen 1958, 108: „Für alles Gute ist das Dekret Gottes schlechthin causa efficiens, für das Böse causa efficaciter permittens,...“; 204: „Daß Gott hierbei nicht der Urheber der Sünde ist, wird klar, wenn in der sündigen Handlung die Handlung an und für sich, das materiale der selben, die physische actio, und das formale, die sündige Gesinnung, welche der Mensch in ihr betätigt, richtig unterschieden werden.“

zufällig. Vielmehr wird, nach Gomarus, die gnädige und vernünftige Herrschaft Gottes durch die Sünde hervorgehoben.¹²⁶

In der Auslegung von Römer 9 erläutert Gomarus sorgfältig Gottes Macht über die Sünde. Was Gomarus hier ausdrücken will, ist, dass Gott keine Ursache des Verhärtens des Menschen, sondern der Herrscher über die Sünde ist. Gomarus entwickelt die Beziehung zwischen der Herrschaft Gottes und dem Verhärten des Menschen. Nach ihm gibt es drei Punkte bei der Lenkung Gottes (*gubernatio*) im Blick auf die Sünde. *Der erste* ist die gerechte Entziehung der Gaben Gottes. *Der zweite* ist die verborgene Loslassung Entsendung des Teufels. *Der letzte* ist die Ablehnung der Gotteslosen von den verschiedenen Gelegenheiten des Guten, damit das Wachstum und die Verhärtung ihrer Sünden hervorgerufen werden.¹²⁷ Nach Gomarus führt die Herrschaft Gottes über die Sünde zur Verhärtung des Menschen. Kann man dann sagen, dass die Herrschaft Gottes die Ursache der Sünde des Menschen ist? Nein. Gomarus weist darauf hin, dass die Entziehung der Gnade (*ablatis donorum*) keine Ursache der Verhärtung ist, da die Menschen, denen von Gott die Gnade entzogen wurde, durch ihre Bosheit verhärtet wurden. Deswegen folgt die Verhärtung des Menschen der Herrschaft Gottes nach, aber nicht durch irgendeine Kraft der Beherrschung Gottes, sondern durch die Kraft des in den Menschen innewohnenden Bösen.¹²⁸

Dabei kann man sehen, dass Gomarus' Hauptaussage über die Sünde in Römer 9 keine Erklärung des Entstehens der Sünde ist, sondern eine Erklärung der Herrschaft Gottes über die Sünde. Sein Supralapsarismus bezieht sich auf die vernünftige Beherrschung und Vorsehung Gottes über die Sünde. Die supralapsarische Souveränität Gottes des Gomarus zeigt sich nicht dadurch, dass Gott jemanden ohne Berücksichtigung seiner Sünde verworfen hat, sondern dadurch, dass Gott die Verworfenen nach seiner vernünftigen Beherrschung der Sünde zu seinem Ziel führt. Somit versucht Gomarus weder die Grundlage oder die Legitimität der supralapsarischen Verwerfung zu verteidigen noch die besondere logische Beziehung zwischen der Entstehung der Sünde und der supralapsarischen Vorsehung zu erklären. Bei seinem Supralapsarismus wird vielmehr hervorgehoben, dass die Sünde als ein Mittel verstanden wird, durch die das Ziel Gottes erfüllt wird. Demgemäß wird in den Vordergrund gestellt, dass Gott als der gerechte Richter die Sünde nicht bewirke, sondern beherrscht.¹²⁹ Die Herrlichkeit Gottes steht in Verbindung mit seiner vernünftigen Herrschaft.¹³⁰

Schließlich wird in der *Analysis* noch auf zwei Charakteristika der Sünde hingewiesen. *Vor*

¹²⁶ OT, II, 12: „Non enim injustitia hominum causa efficiens est commendationis justitiae Dei, aut illustrationis illius: sed tantum accidens & occasio: quam Deus clementer ac sapienter regit, ad suam gloriam: quod Dei regimen hujus gloriae causa est.“

¹²⁷ OT, II, 57: „Primum donorum suorum, ab ipsis contemptorum, privatione justa,... Secundus gubernationis duritiei seu contumaciae humanae modus divinus fit, laxatione & dimissione occulta carnificis Satanae & subditorum illus.... Denique variarum bonarum occasionum objectione, cum intus, tum foris, quibus ad peccatorum incrementum & obdurationem in iis, impii sua malitia abutuntur.“

¹²⁸ OT, II, 57: „sic eam gubernationem sequatur induratio: verum non vi ulla gubernationis Dei sed vi insitae hominibus malitiae.“

¹²⁹ OT, II, 272: „Deus peccata non efficit; sed ut justus judex regit.“

¹³⁰ OT, II, 12.

allem bezieht sich die göttliche Zulassung der Sünden unmittelbar auf die gerechte und vernünftige Herrschaft Gottes.¹³¹ Bei Gomarus steht es außer Frage, dass Gott die Zulassung der Sünde bestimmt hat, Gott aber nicht in Verbindung mit der Ursache der Entstehung der Sünde steht. Diese Meinung unterscheidet sich nicht von der der anderen Infralapsarier, jedoch von der der ausgesprochenen Supralapsarier wie Danäus und Maccovius. *Andererseits* ist nicht zu übersehen, dass die supralapsarische Ansicht des Gomarus die Herrschaft Gottes über die Sünde bekräftigt und die Herrschaft Gottes über die Sünde auch als gerecht und vernünftig verstanden wird. Die Sünde wird als ein Mittel zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes herausgestellt. Hier bezieht sich die supralapsarische Ansicht des Gomarus in der *Analysis* sowohl auf die Prädestinationslehre als auch auf die Herrschaft Gottes.

6.2.4.5 Gottes Wille und der Wille des Menschen

Das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und dem Willen des Menschen wird in der *Analysis* genau behandelt. Die Hauptfrage ist, ob der menschliche Wille bei der Entstehung des Glaubens eine Rolle spielt, d.h. ob die Wiedergeburt und der Glaube das Ergebnis des Zusammenwirkens Gottes und des Menschen sind oder das Ergebnis des Wirkens Gottes. Gomarus sieht das Thema als ein umstrittenes Problem in der Kirchengeschichte. Er sagt, dass die Semipelagianer, die Papisten, die Novatianer und die Remonstranten die Irrlehre über die Kraft der menschlichen Wahlfreiheit und die Ursache des Glaubens aufrechterhalten würden.¹³² Gomarus befasst sich mit diesem Thema in der Auslegung des Matthäus- und des Johannesevangeliums.¹³³ In dieser Untersuchung soll es vor allem um die Beziehung des göttlichen und des menschlichen Willens gehen. Danach wird Gomarus' Ansicht in Bezug auf die Freiheit des Menschen nachgegangen.

6.2.4.5.1 *Concurro und gubernatio*

So unterscheidet Gomarus beim Glauben den innewohnenden und den aktuellen Glauben und definiert sie folgendermaßen:¹³⁴ Der innewohnende Glaube ist die in dem Menschen eingepflanzte Kraft, wodurch die Gläubigen sich für den Glauben an Christus eignen. Im Vergleich dazu ist der aktuelle Glaube auf das Tun des Glaubens selbst bezogen. Gomarus sagt, dass das Tun des Glaubens – der Glaube an Gott den Erlöser und die Liebe zu Gott – durch den aktuellen Glauben hervorgebracht wird. Die Unterscheidung zwischen der innewohnenden Kraft und dem Tun des Glaubens zeigt sich sowohl beim Glauben als auch

¹³¹ OT, I ,133: „..., quod Deus vult, hoc est, decrevit non efficere, sed permittere ac juste regere, ille peccat.“; OT, I ,134: „Nec enim vi omnipotenti, imo nulla vi, id decrevit efficere, permittere ac justa occasionum gubernatione, permittere in bonos fines.“

¹³² OT, I ,110: „Si quae in Sacris literis memorabilis extet sententia, qua Semipelagiana, Pontificii & Novatores suum de liberi arbitrii viribus, & fidei origine errorem tueri conantur.“; In Index Elenchus Operum: „Cap. X X III. Vindicatio sententiae Christi Mat.23.v 37. ubi proluxa erroris Remonstrantium, de gratia conversionis & libero arbitrio, confutatio, & doctrinae orthodoxae asserito“

¹³³ OT, I ,379-380.

¹³⁴ OT, I ,114: „fides enim aut habitualis est, aut actualis.“, OT, I ,138.

bei der Bekehrung.¹³⁵ Die Definition und die Unterscheidung des Glaubens bei Gomarus und seinen Gegnern waren gleich. Das umstrittene Thema war etwas anderes, nämlich, ob Gott die jeweilige Ursache beider Glaubensweisen ist oder der Wille des Menschen beim Glauben mitwirkt.

Gomarus meint, dass beide Teile, d.h. der innewohnende und der aktuelle Teil, nur auf der Kraft des Heiligen Geistes beruhen. Man wird durch die Kraft des Heiligen Geistes wiedergeboren und erfährt dadurch die innewohnende Bekehrung. Dieser wiedergeborene Mensch glaubt und liebt durch das Wort Gottes und durch die Hilfe des Heiligen Geistes.¹³⁶ Hier wird ausdrücklich dargestellt, dass die Ursache des Glaubens und der Bekehrung allein Gott ist. Es besagt, dass die Gnade zum Glauben und zur Bekehrung nicht aus der natürlichen, sondern aus der übernatürlichen Kraft entspringt.¹³⁷ Demgemäß wird die Kraft für die Erlösung nicht auf die Natur des Menschen zurückgeführt. Gomarus unterstreicht, dass Gott der einzige Verursacher und Urheber des Aktes des Glaubens und der Bekehrung ist.¹³⁸

Wie oben dargestellt wurde, war die Unterscheidung zwischen dem innewohnenden Glauben und dem Glaubensakt oder der Bekehrung auch bei Gomarus' Gegnern vorhanden. Aber ihr Verständnis war völlig anders: Sie waren der Auffassung, dass der Akt der Bekehrung der innewohnenden Bekehrung logischerweise vorausgeht. Die innewohnende Bekehrung kann durch den vorausgehenden Glauben und die Liebe, nämlich durch den Akt der Bekehrung, erworben werden. Hinsichtlich des Bekehrungsaktes sagten die Gegner, dass sie einerseits auf der suffizienten Gnade Gottes, andererseits auf der Kraft der natürlichen Wahlfreiheit des Menschen beruht.¹³⁹ Somit behaupteten sie „die Zusammenwirkung“ (*cooperatio*) zwischen der natürlichen Kraft des Menschen und der übernatürlichen Kraft Gottes.

Erwähnt Gomarus denn nicht das Wort *cooperatio*? Diesbezüglich sagt Gomarus, dass nicht hinsichtlich des innewohnenden Teils, sondern hinsichtlich des Teils des Aktes das Wort „Zusammenlaufen“ (*concurro*) gebraucht werden kann. Beim innewohnenden Teil ist „Zusammenlaufen“ von Gott und den Menschen ausgeschlossen, da Gott die alleinige

¹³⁵ OT, I, 135: „Conversionis enim gratia est duplex, habitualis, & actualis.“; OT, II, 242: „Deinde mortificationem, quemadmodum & vivificationem, esse duplicem; aliam habitualementem, qua habitus peccati originalis tollitur: aliam actualementem, qua actus, & fructus illius vitiosi referantur.“

¹³⁶ OT, I, 135.

¹³⁷ OT, I, 139.

¹³⁸ OT, I, 148.

¹³⁹ OT, I, 138: „Contra vero adversarii contendunt, conversionem habitualementem ex crebris antecedentibus credendi & diligendi actionibus acquiri; actualementem vero conversionem, partim a Dei gratia sufficiente: partim a naturali liberae voluntatis potentia & electione oriri docent.“; J.J. Ballor, *The Loci Communes of Wolfgang Musculus and Reformed Thought of Free Choice*, 205-206, in *Philosophie der Reformierten*, herausgegeben von G. Frank und H.J. Selderhuis, Frommann-holzboog 2012: „A 19th century survey by Heinrich Heppe on the doctrine of free choice makes no mention of Musculus. But there are more recent studies that have begun to examine the development of the doctrine of free choice in Reformed theology. Particularly noteworthy is the forthcoming work of a group of scholars associated with the University of Utrecht that picks up the story with the Reformed orthodox theologian Girolamo Zanchi (1516-1590) and traces a line of Reformed thought on free choice through Franciscus Junius, Franciscus Gomarus, Gisbertus Voetius, and Francis Turretin up through the time of Bernardinus de Moor (1709-1780).“

Ursache ist.¹⁴⁰ Aber es wird nicht verneint, dass in Bezug auf den Teil des Aktes der Heilige Geist bei den Menschen mitwirkt.¹⁴¹ Ist die Mitwirkung des Menschen dann von Gomarus anerkannt? Um diese Aussage des Gomarus über die Mitwirkung des Menschen zu verstehen, müssen wir seine Erklärung darüber noch betrachten. Diesbezüglich erklärt Gomarus, dass Gott die ferne Ursache ist, die den Glauben ermöglicht und Hilfe und Kraft für das Werk des Menschen hervorbringt. Andererseits wird der Mensch, der wiedergeboren ist und demnach die Eigenschaft und die Kraft für den Glauben besitzt, als die nahe Ursache verstanden.¹⁴² Gomarus erkennt an, dass das Tun selbst zum Menschen gehört, weshalb der Mensch auch eine Ursache ist. Aber das besagt nicht, dass der Glaube aus dem Vermögen der Natur des Menschen hervorgeht. Bei Gomarus beinhaltet das Wort *concurro*, dass der Mensch, dem die Kraft des Glaubens geschenkt wurde, mit der geschenkten Kraft an Gott glaubt.¹⁴³

Dieses Verständnis taucht schon bei Calvin auf. Calvin sagt ebenfalls, dass das gute Werk der Gläubigen zum Gläubigen selbst gehört, da Gott dem Gläubigen die Kraft für das gute Werk gegeben hat.¹⁴⁴ Die Lesart des *concurro* stimmt bei Gomarus mit Calvin fast überein. Jedoch ist noch zu beachten, dass Calvin den philosophischen Terminus „*coopero*“, der das Missverständnis verursachen kann, vermeiden wollte.¹⁴⁵ Damit kann man einen Unterschied zwischen Calvin und Gomarus bemerken. Während Gomarus die philosophischen Termini gerne verwendet, will Calvin diejenigen Termini, die missverstanden werden können, vermeiden. Inhaltlich unterscheiden die beiden Denker sich dennoch kaum.

Was die Zusammenwirkung mit dem Menschen betrifft, findet man bei Gomarus zwei Auffassungen: *Einmal* werden die Erlösung und das gute Werk der Gläubigen nur auf das Werk Gottes zurückgeführt. Diesbezüglich lehnt Gomarus die Zusammenwirkung zwischen Gott und den Menschen ab. *Zum anderen* jedoch gebraucht Gomarus den Terminus *concurro*, obwohl die Zusammenwirkung zwischen Gott und den Menschen von ihm zurückgewiesen wird.

Hier kann die Frage gestellt werden: Denkt Gomarus daran, dass der Wille des Menschen nur ein bloßes Mittel des Willens Gottes ist? Diesbezüglich ist folgendes zu beachten. Nach Gomarus wirkt Gottes Handeln nicht nur bei der Erlaubnis des Bösen, sondern auch bei der Mitwirkung des Guten, wobei die Art und Weise nicht immer auf der Notwendigkeit, sondern

¹⁴⁰ OT, I ,136.

¹⁴¹ OT, I ,137: „Spiritum tamen Sanctum cum homine concurrere, ad fides actionem, seu fidem actualem, non negamus.“

¹⁴² OT, I ,160.

¹⁴³ OT, I ,162: „Effecta vero regenerationis, seu resipiscentiae & fidei opera, ex solo Deo etiam sunt.... Sed non a solo Deo; sed etiam ab homine, & quidem, ut causa proxima. Nam actio credendi est hominis, qui credit: sed vis, atque aptitudo, qua is credit, non est naturalis liberi arbitrii (quasi arbitri fidei) facultas; sed gratiae & potentiae divinae, quae regenerando hominem idoneum ac potentem ad credendum reddidit: qua potentia homo jam donatus, credere potest, ac reipsa objecto Evangelio credit.“

¹⁴⁴ Inst, II ,5,15: „Hinc apparet, gratiam Dei... esse spiritus regulam ad dirigendam ac moderandam hominis voluntatem... primum, quia nostrum est eius benignitate quidquid operatur in nobis, modo non a nobis esse intelligamus; deinde quia nostra est mens, nostra voluntas, nostrum studium, quae ab eo in bonum diriguntur.“

¹⁴⁵ Inst, II ,2,6: „Alteram vocat operantem, qua fit ut efficaciter velimus bonum; cooperantem alteram, quae bonam voluntatem sequitur adiuvando. In qua partitione hoc mihi displicet, quod dum gratiae Dei tribuit efficacem boni appetitum, innuit hominem iam suapte natura bonum quodammodo, licet ineffaciter, appetere.“

oft auf Kontingenz beruhe.¹⁴⁶ Nach Gomarus ist die Natur für die Kontingenz kennzeichnend.¹⁴⁷ Er gibt der Kontingenz einen Platz, somit ist die Willensfreiheit des Menschen nicht ausgeschlossen. Allerdings wird diese Unterscheidung zwischen der Notwendigkeit und der Kontingenz selten gebraucht. Das Wort, das das Verhältnis zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen bei Gomarus bezeichnet, ist *gubernatio*, „die Steuerung/Lenkung“. Gott erschafft und lenkt seine Geschöpfe. Bei der göttlichen Herrschaft wird die Priorität des göttlichen Werkes ausdrücklich erwähnt. Somit ergeben sich zwei parallele Punkte bei der Herrschaft Gottes. Gottes Wille besitzt zwar gegenüber dem menschlichen Willen eine höhere Priorität – aber die Freiheit des menschlichen Willens ist nicht ausgeschlossen.

6.2.5 Der Gnadenbund zwischen Gott und den Menschen: Evangelium

Nach Heppé sagt H. Witsius, dass das *Pactum salutis* zwischen dem Vater und dem Sohn in der Dreieinigkeit bei der reformierten Orthodoxie oft hervorgehoben dargestellt wurde.¹⁴⁸ Witsius erwähnt, dass das *Pactum salutis* auch bei Gomarus zu erkennen ist.¹⁴⁹ Zeigt sich dann bei Gomarus eine Spur des innerlichen Bundes zwischen der Dreieinigkeit wie bei Cocceius? Um zu beweisen, dass es eine Spur des *Pactum salutis* der Föderaltheologie bei Gomarus gibt, weist Witsius auf die Auslegungen von zwei Bibeltexten bei Gomarus hin: Matt. 3,13 und Luk. 2,12.¹⁵⁰

Aber beide Texte beweisen nicht, dass Gomarus das Verständnis des *Pactum salutis* hat.¹⁵¹ Beide Texte beziehen sich nicht auf das *Pactum salutis*, sondern auf den Gnadenbund, nämlich die Verkündigung des Gnadenbundes. Was Gomarus bei der Taufe Jesu in Matt. 3,13 darstellen will, ist, dass Jesus durch die Taufe ein Kind Gottes und ein Mitglied der Kirche

¹⁴⁶ OT, I, 134: „Nec solum in malis permittendis; sed etiam in bonis cooperandis, Dei agendi modus non est semper omnipotens, ut necessitate efficientis effectum procedat: sed saepe sic suo modo petens est, ut effectum certo quidem, sed contingenter oriatur...“

¹⁴⁷ OT, II, 493: „... licet natura sit contingens...“

¹⁴⁸ R.A.Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 217: „**pactum salutis**: covenant of redemption; in reformed federalism, the pretemporal, intratrinitarian agreement of the Father and the Son concerning the covenant of grace and its ratification in and through the work of the Son incarnate. The Son covenants with the Father, in the unity of the Godhead, to be the temporal *sponsor* of the Father’s *testamentum* (q.v.) in and through the work of the Mediator. In that work, the Son fulfills his *sponsio* (q.v.) or *fideiussio* (q.v.), i.e., his guarantee of payment of the debt of sin in ratification of the Father’s *testamentum*. The roots of this idea of an eternal intratrinitarian *pactum* are clearly present in late sixteenth-century Reformed thought, but the concept itself derives from Cocceius’s theology and stands as his single major contribution to Reformed system. Although seemingly speculative, the idea of the *pactum salutis* is to emphasize the eternal, inviolable, and Trinitarian foundation of the temporal *foedus gratiae* (q.v.), much in the way that the eternal decree underlies and guarantees the *ordo salutis* (q.v.).“

¹⁴⁹ W.J. van Asselt, *The federal theology of Johannes Cocceius.*, 227-228: „Witsius proceeds to list the names of Arminius (who put forth a thesis about this topic at his doctoral defense!), W. Ames, F. Gomarus, A. Essenius and J. Owen.“

¹⁵⁰ H. Heppé, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 305- 306: „Gomarus de baptismo Christi agens ad Matt.3,13. dicit eum Christo fuisse foederis cum Deo significationem et obsignationem, quod videlicet Deus fuerit eius Deus et salutis dator, ipse vero ad perpetuam obedientiae gratitudinem ei praestandam obstrictus. Similiter ad Luc.2,21. de circumcissione Christi dicit fuisse eam significationem et obsignationem foederis cum Deo.“ Matt.3,13 und Luc.2,21 werden in OT, I, 27 und OT, I, 256-257 behandelt.

¹⁵¹ Strehle behandelt in seiner Arbeit das Bündnisverständnis von Gomarus kurz. Ihm zufolge hat Gomarus das *Pactum salutis* nicht gekannt. S. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism.*, 175-176.

wird, wie ein normaler Gläubiger. Bei der Auslegung der Taufe wird beschrieben, dass die Taufe Jesu als ein allgemeines Zeichen des Bundes zwischen Gott und einem Gläubigen und auch als ein Zeichen der Mitgliedschaft in der Kirche verstanden wird.¹⁵² Der Bibeltext Luk. 2,12 wird ebenfalls so aufgefasst, dass die Beschneidung Jesu als ein allgemeines Zeichen zur Zugehörigkeit zum Volke Gottes gezeigt wird. Durch die Beschneidung schließe Christus einen Bund mit Gott, indem Gott der Gott Christi wird und Christus dem Willen Gottes folgt.¹⁵³ Gomarus will keinen besonderen Bund zwischen dem Vater und dem Sohn darlegen, vielmehr erklärt er, wie der Gnadenbund Gottes bei Christus angewendet wurde. Außerdem formuliert Gomarus bei der Auslegung Johannesevangelium das *Foedus salutis*. Er sagt, dass Gott mit dem *Foedus salutis* Gott der Kirche wird.¹⁵⁴ Bei Gomarus ist das *Foedus salutis* mit dem Gnadenbund Gottes identisch. Witsius missversteht daher Gomarus. Der Gedanke des Bundes findet sich bei Gomarus nicht innerhalb der Trinität. Gomarus meint *einerseits*, dass der Sohn mit dem Vater als die alleinige Ursache des Bundes verstanden wird. Während die Föderaltheologen wie Cocceius die Erlösung Gottes auf der verhandelten Übereinstimmung zwischen der Dreieinigkeit begründen, führt Gomarus die Ursache der Erlösung auf den Willen Gottes zurück.¹⁵⁵ Hinsichtlich des Willens Gottes, d.h. seiner Bestimmung, wird kein Unterschied zwischen Personen gemacht, sondern von einem Wesen Gottes gesprochen. *Andererseits* kennt Gomarus außer dem Werkbund und dem Gnadenbund keinen anderen Bund. Infolgedessen unterscheidet sich Gomarus' Bundesverständnis von der Föderaltheologie.

Welchen Platz nimmt die Bündnislehre in der Theologie des Gomarus ein? Hierbei ist zu beachten, dass Gomarus in den *Prolegomena* seines Auslegungswerkes den gesamten Inhalt der Bibel mit dem Bund zwischen Gott und den Menschen zusammenfasst. Vor der Auslegung des Neuen Testaments stellt Gomarus das Hauptthema der Bibel als ἡ καινή διαθήκη dar,¹⁵⁶ was zeigt, dass er den Gnadenbund als das Hauptthema der Bibel versteht. Er sagt ferner, dass das Wort διαθήκη auf zweierlei Weise übersetzt werden kann: *Testamentum* und *Foedus* oder *Pactum*. Gomarus definiert den Bund wie folgt: „Die beiderseitige Verpflichtung zwischen Gott und den Menschen, wonach Gott den Menschen das ewige Leben aufgrund der bestimmten Bedingung zuerkennt.“¹⁵⁷ Dabei ist zu beachten, dass

¹⁵² OT, I ,27: „nimirum, quod quamvis specialis baptismi significatio, Jesu Christo non conveniat: generalis tamen, eidem optime quadret: Ea autem est, foederis cum Deo, & communionis Ecclesiae significatio & obsignatio;“

¹⁵³ OT, I ,256-257.

¹⁵⁴ OT, I ,281: „Simpliciter considerati Deus est merae creaturae bifariam. Primum generatim jure creationis, quo pro numine ab ea agnoscendus ac colendus,... Speciatim vero deinde jure foederis salutis Deus est Ecclesiae, quomodo priorum Deus esse dicitur: ut Abrahae, Isaaci, Iacobi.“

¹⁵⁵ W.J. van Asselt, *The federal theology of Johannes Cocceius.*, 230: „The council of peace involves the triune God and has its own *oeconomia* – an economy with specific legal relationships. To formulate it more precisely: the *consilium pacis* or *pactum salutis* describes a relationship among the three Trinitarian persons in a negotiated agreement (*negotium*) in which these persons act as legal parties who are mutually obligated to each other.“

¹⁵⁶ OT, Prolegomena: „Ut igitur ad rem ipsam accedamus & inde a capite exordiamur, observandum est, titulum suscepti operi esse vel universalem, qui est universi operis, vel singularem, qui est singulis eius partibus seu libris proprius. Universalis autem est unicus ἡ καινή διαθήκη.“

¹⁵⁷ OT, Prolegomena: „Foedus igitur Dei, proprie dictum, est mutua Dei & hominum obligatio, de vita aeterna ipsis certa conditione danda.“

Gomarus' Verständnis des Bundes auf dem Begriff der wechselseitigen Verantwortung basiert. Nach Graafland ist die Darstellung der Wechselseitigkeit und der Bedingung hinsichtlich der Bündnislehre für Bullinger und Ursinus kennzeichnend.¹⁵⁸ Bei Gomarus ist ein wichtiges Bundesverständnis, dass sich der Gnadenbund auf die wechselseitige Verantwortung Gottes und des Menschen gründet, was sich sowohl auf das Heilswerk Gottes, als auch auf das gute Werk der Gläubigen bezieht. Somit kann man feststellen, dass die Bündnislehre des Gomarus von Bullinger und besonders von Ursinus beeinflusst wurde.

Gomarus unterscheidet den Bund in *naturale & supernaturale*. Der natürliche Bund ist das Versprechen Gottes, aufgrund des perfekten Gehorsams das ewige Leben zu geben. Der natürliche Bund, der im Paradies begonnen hatte, ist mit der ganzen Menschheit geschlossen worden und in der Natur jedes Menschen angelegt. Der Bund wird durch Moses, den Mittler Israels, wieder aufgedeckt und in den Gesetzestafeln der Zehn Gebote verkörpert.¹⁵⁹

Danach beschreibt Gomarus den übernatürlichen Bund folgendermaßen: „Der übernatürliche Bund ist der Bund Gottes, der in der Natur unbekannt ist und nur auf der Gnade beruht. Mit dem Bund bietet Gott den Menschen, nicht nur Christus und die perfekte Gehorsamkeit Christi zur Versöhnung und das ewigen Leben dar, sondern er schenkt den Menschen auch die Bedingung des Glaubens und der Reue durch seinen Geist.“¹⁶⁰ Der übernatürliche Bund ist auch im Paradies dem in Sünde gefallen Menschen erstmalig übergeben, und mit dem Versprechen einer großen Nachkommenschaft und der Erbschaft Kanaans bei Abraham und den Israeliten gefestigt worden. Dabei wird nach Gomarus sowohl der natürliche als auch der übernatürliche Bund durch Moses besiegelt. Er meint, dass Moses eine doppelte Aufgaben zu bewältigen hatte, nämlich *einmal* den natürlichen Bund und das Gesetz zu verkündigen, und *darüber hinaus* auch den übernatürlichen und gnädigen Bund, der mit Abraham und Israel ehemals offenbart wurde.¹⁶¹

An diesem Punkt ist erkennbar, dass sich Gomarus' Verständnis von der Bündnislehre des Olevianus, einem ersten Föderaltheologen, unterscheidet. Wie Olevianus meint Gomarus zwar, dass der Sinai-Bund auf dem natürlichen Bund basiert,¹⁶² aber er weist zugleich darauf hin, dass eine Kontinuität zwischen dem übernatürlichen Bund und dem Sinai-Bund existiert,

¹⁵⁸ R.A. Muller, *Christ and the decree.*, 41: „Whereas Bullinger, more than Calvin, seems to stress the mutual character of covenant and the necessity for obedience in covenant, this stress is not an indication of widely divergent patterns in Reformed theology.“; C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie: Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerde Protestantisme, B.2*, Boekencentrum 1994, 30; Bertus Lonnstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond: beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie*, Utrecht 1990, 70-71.

¹⁵⁹ OT, Prolegomena: „(der natürliche Bund: SHK) *in paradiso initum est, natura adhuc integra, ... Deinde mediatore Mose Israelitis repetitum est, & in duas decalogi tabulas (quae expressam foederis naturalis formam continent) relatum.*“

¹⁶⁰ OT, Prolegomena: „Foedus vero supernaturale est foedus Dei natura ignotum, & mere gratuitum, quo Deus non solum Christum, & perfectam in eo obedientiam ad reconciliationem & vitam aeternam hominibus offert: sed etiam conditionem fidei, & resipiscentiae suo spiritu donat.“

¹⁶¹ OT, Prolegomena: „*Repetitum est postea hoc foedus & ceremoniis etiam obsignatum per Mosen, cuius ministerium fuit duplex, primum quidem legem seu foedus naturale promulgare (unde συνεκδοχικῶς plerumque hoc modo spectatur.) secundarium verò fuit renovare memoriam foederis supernaturalis & gratuiti cum Abrahamo & Israelitis olim initi, ut promissiones Mosaicae probant.*“

¹⁶² B. Lonnstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond.*, 73: „Voor Olevianus is het Sinaitische Verbond dus een wettisch verbond, dat tegenover het genadeverbond staat.“

da der übernatürliche Bund durch Moses verdeutlicht worden ist. Hier stimmt Gomarus' Bündnislehre mit der Bündnislehre des Ursinus überein. Der Sinai-Bund wird in Ursinus' Werk *Explicationum Catechetiarum* nicht unmittelbar erwähnt. Aber der Bund, den Ursinus im *Explicationum Catechetiarum* beschreibt, ist nur der Gnadenbund, d.h. der übernatürliche Bund. Unter dem Gnadenbund entwickelt Ursinus den doppelten Bund, den alten und den neuen.¹⁶³ Demnach war Moses der äußerliche Mittler des alten Bundes. Aber Moses war zugleich der Typus Christi, aus diesem Grund wurde der Sinai-Bund, der durch Moses geschlossen wurde, als Gnadenbund verstanden.¹⁶⁴ Das Bundesverständnis des Gomarus ist mit der Ansicht des Ursinus identisch.

In der Auslegung des Hebräerbriefes bezeichnet Gomarus den natürlichen und den übernatürlichen Bund als den gesetzlichen und den evangelischen Bund.¹⁶⁵ Der gesetzliche Bund hat dabei keine erlösende Kraft. Demgemäß kann niemand durch diesen Bund, nämlich durch sein Verdienst, erlöst werden.¹⁶⁶ Die Unfähigkeit des gesetzlichen Bundes macht den evangelischen Bund nötig.¹⁶⁷

Nach Gomarus unterscheiden sich die Bedingung und das Versprechen beider Bünde sowohl bezüglich der Rechtfertigung als auch bezüglich der Heiligung. Bei der Heiligung des evangelischen Bundes wird das göttliche Gesetz von Gott in Seele, Herz und Willen der Gläubigen eingeschrieben, d.h. Gott erneuert durch den Heiligen Geist die Seele, den Willen und das Herz, während es beim gesetzlichen Bund nur auf der äußerlichen Tafel geschrieben wird.¹⁶⁸ Der evangelische Bund ist im Paradies gestiftet worden und bei Abraham offenbart worden. Der evangelische Bund, der bereits vor Christus' Kommen angezeigt worden ist, wird der Bund des Heilsversprechens, der durch den kommenden Christus erfüllt worden ist, genannt. Und der Bund nach der Inkarnation Christi wird der Bund des Evangeliums zur Erlösung, die durch das Kommen Christi erlangt worden ist, genannt. So wie der gesetzliche Bund der alte, wird der evangelische Bund der neue Bund genannt.¹⁶⁹

6.2.5.1 Der Gnadenbund und Christus

Nach Gomarus ist Gott der alleinige Urheber des natürlichen und des übernatürlichen Bundes.¹⁷⁰ Aber obwohl beide Bünde dieselbe Ursache haben, gibt es doch einige Unterschiede zwischen beiden. In den *Prolegomena* stellt Gomarus die Unterschiede folgendermaßen dar: Der Erste bezieht sich auf den Gegenstand (*materia*) des Bundes. Im

¹⁶³ EC, 223-224.

¹⁶⁴ EC, 225: „Et Moses quidem dicitur Mediator veteris Testamenti, sed typicus. Christus enim etiam in veteri Testamento erat Mediator, sed adjunctum sibi habuit illum typicum: iam vero Mediator est sine illo typico.“

¹⁶⁵ OT, II, 345-346; Das Verständnis, dass der natürliche Bund als gesetzlich verstanden wird und der übernatürliche Bund für evangelisch gehalten wird, zeigt sich ebenfalls bei Ursinus. Man kann bemerken, dass Gomarus in Bezug auf die Bündnislehre mehr oder weniger unter dem Einfluss steht. B. Loonstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond.*, 71: „Een tweede bijzonderheid is, dat Ursinus als eerste over een natuurverbond (*foedus naturale*) spreekt. Zoals het evangelie het verbond der genade bevat, zo bevat de wet het verbond der natuur.“

¹⁶⁶ OT, II, 347.

¹⁶⁷ OT, II, 345.

¹⁶⁸ OT, II, 346.

¹⁶⁹ OT, II, 346.

¹⁷⁰ OT, II, 347.

natürlichen Bund ist die Verpflichtung Gottes nur das Versprechen des ewigen Lebens. Aber im übernatürlichen Bund ist die Verpflichtung Gottes sowohl das Versprechen des ewigen Lebens als auch die Schenkung des vollkommenen Gehorsams Christi und des Glaubens, welches die Voraussetzung des übernatürlichen Bundes ist.¹⁷¹ Der zweite Unterschied betrifft die Ergebnisse (*effectus*). Der übernatürliche Bund entfernt die Sünde und die Verurteilung und schenke das Heil, während der natürliche Bund die Sünde und die Verdammung bezeugt. Drittens unterscheiden sie sich hinsichtlich ihrer Eigenschaften und Umstände (*proprietas & adjuncta*). Der natürliche Bund wird im menschlichen Wesen offenbart und dieser Bund ist kein Testament. Der übernatürliche Bund jedoch ist im menschlichen Wesen nicht zu erkennen und hat aufgrund des Todes des Testators Christi die Form des Testaments. Der vierte Unterschied betrifft den Mittler (*mediator*). Während der natürliche Bund durch Moses wieder offenbart wurde, wird der übernatürliche Bund durch Christi Ankunft in Kraft gesetzt. Damit wird gesagt, dass der Mittler Christus ein entscheidender Unterschied zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Bund ist. Christus wird als Bürge (*sponsor*) und Fundament des neuen Bundes aufgefasst.¹⁷² Der Gnadenbund manifestiert sich mit dem Vergießen des Blutes Christi und seinem Tod. Die versprochene Gnade des neuen Bundes ist dabei die beständige Heiligung und das beständige Vergeben der Sünde durch das Blut und den Tod Christi.¹⁷³ Der Mittler Christus spielt die zentrale Rolle im Gnadenbund.

Der Mittler Christus spielt ebenso eine zentrale Rolle beim Vergleich zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. In der Einleitung zum Johannesevangelium unterscheidet Gomarus das Evangelium der erfüllten Erlösung von dem Evangelium der versprochenen Erlösung durch Christus. Die Erlösungslehre im Alten Testament wird nach Gomarus nicht Evangelium, sondern *ἐπαγγελία*, d.h. Versprechen genannt,¹⁷⁴ da Christi Inkarnation im AT noch nicht realisiert, sondern nur versprochen wurde. Hier beschreibt Gomarus die Inkarnation des Sohnes Gottes als den Unterschied zwischen dem AT und dem NT.¹⁷⁵

Aus diesem grundlegenden Unterschied leiten sich weitere Unterschiede ab. Gomarus sagt, dass die Kirche des AT wie ein kleines Kind (*infantum*) aufgefasst werden muss, da seine Gotteserkenntnis noch nicht ausreichend erwachsen ist.¹⁷⁶ Im AT wird Christi Versprechen noch nicht ausgeführt, folglich wurden Christus und sein Heilswerk durch verschiedene Abbilder offenbart.¹⁷⁷ Damit sagt Gomarus, dass im AT der Typus Christus nur angedeutet war, während die Kirche des NT aufgrund der Erfüllung des Versprechens und der Klarheit der evangelischen Lehre erleuchtet ist.¹⁷⁸ Nach ihm ist für das AT die Dunkelheit und die

¹⁷¹ OT, Prolegomena: „... , quo Deus non solum Christum, & perfectam in eo obedientiam ad reconciliationem & vitam aeternam hominibus offert: sed etiam conditionem fidei, & resipiscentiae suo spiritu donat.“

¹⁷² OT, II, 95.

¹⁷³ OT, II, 92.

¹⁷⁴ OT, I, 267: „Verum haec doctrina de salute per Christum venturum, non Evangelium, sed *ἐπαγγελία*, *promissio*,... dici solet, ut Galat.3.v.17. sed doctrina salutis per Christum exhibitum vocatur *distincte*, *Evangelium*, ut Roman.1.v.1,2. Evangelium Dei, quod ante promiserat in Scripturis Sanctis.“

¹⁷⁵ OT, I, 267.

¹⁷⁶ OT, II, 170.

¹⁷⁷ OT, II, 153.

¹⁷⁸ OT, II, 170: „... quae longe illustrior in Novi Testamenti Ecclesia refulget ob promissionum impletionem &

Unklarheit bezüglich des Typus Christus kennzeichnend, während das NT für die Klarheit und die Erleuchtung auf Grund der Erfüllung des Versprechens steht.

Andererseits hebt Gomarus jedoch auch die inhaltliche Ähnlichkeit zwischen dem AT und dem NT hervor. Es ist zu beachten, dass die Bibeltex-te des AT – Genesis (3:15, 15:1-6, 22:15-19) und der Prophet Obadja –, die Gomarus in der *Analysis* ausgelegt hat, mit dem Mittler Christus und seinem Heilswerk verbunden sind. In der Genesisauslegung beginnt Gomarus mit dem Titel „Anhang, welcher die Erklärung der Weissagungen des Mose über Christus enthält“ (*Appendix, quae continet Explicationem Prophetiarum Mosis de Christo*).¹⁷⁹ Nach dem Titel stellt er Christus und sein Evangelium als das Hauptthema in der Genesisauslegung dar. Zwei Bundesschlüsse der Genesis (der Gnadenbund im Paradies und der Bund mit Abraham) zeigen denselben Inhalt: Christus, sein Heilswerk und das Ergebnis seines Werkes.¹⁸⁰ Daneben wird ein gegen die römisch-katholische Kirche gerichtetes, polemischeres Thema aufgegriffen, nämlich die Rechtfertigungslehre. Damit erklärt Gomarus am Beispiel Abrahams, dass die Rechtfertigung nicht durch das menschliche Werk, sondern durch den Glauben kommt.¹⁸¹ Demgemäß weist er darauf hin, dass Abraham und die anderen Gläubigen, nämlich sowohl die Gläubigen des AT als auch die Gläubigen des NT, denselben Grund zum Heil haben, d.h. den Glauben an Christus.¹⁸² In beiden Testamenten ist Christus durch die *unio mystica* das Haupt der Kirche und mit seinen Gliedern verknüpft.¹⁸³

An diesem Punkt sind in Bezug auf Gomarus' Bündnislehre einige Merkmale auszumachen. *Zum einen* sieht Gomarus die Bündnislehre als den Hauptinhalt der Bibel an. Das Erlösungswerk Gottes ist in dem Begriff des Gnadenbundes, besonders des Evangeliums, enthalten. *Zum anderen* bezieht sich das Verständnis, dass die Bündnislehre der Hauptinhalt der Bibel ist, auf die christozentrische Tendenz, da Christus, sein Heilswerk und die Einheit mit Christus im Mittelpunkt des Bundes stehen. Christus spielt die entscheidende Rolle im Vergleich zwischen dem Alten und dem Neuen Testament.

6.2.5.2 Der Gnadenbund und die Verpflichtung des Menschen

Gomarus befasst sich beim Gnadenbund mit der menschlichen Verpflichtung. Normalerweise wurde der Gnadenbund Gottes von den zeitgenössischen reformierten Theologen vor dem soteriologischen Hintergrund erörtert.¹⁸⁴ Aber die Bündnislehre wird bei

evangelicae doctrinae claritatem...“

¹⁷⁹ OT, II, 532.

¹⁸⁰ OT, II, 532-535, 537-539.

¹⁸¹ OT, II, 535-537.

¹⁸² OT, II, 160; OT, II, 168: „Una eademque est per fidem, salutis ante & post Christum ratio.“

¹⁸³ OT, II, 538; OT, II, 364.

¹⁸⁴ *Synopsis Purioris Theologiae*, 211: A. Rivertus sagt: „sic inter Deum et homines facta est conventio de aeterna reconciliatione et pace mediatore victima pro hominibus facta“; A. Polanus, *Partitiones Theologicae*, 54: Polanus meint: „Foedus gratiae, est reconciliatio electorum cum Deo per mortem unici Mediatoris.... Foedus gratiae dicitur etiam Testamentum, quia interveniente morte testatoris Christi facta est haec reconciliatio, ut esset rata.“; H. Heppel, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 297-298: Olevianus sagt, „der Zweck des Gnadenbundes liegt darin, daß Gott für seine Erwählten so der Urheber alles Heils sein will, daß dabei die Ehre der Erlösung allein ihm gebührt und seine absolute Herrlichkeit offenbar wird, und daß er in seinen Erwählten den gewissen Trost einer unvergänglichen, ewigen Gotteskindschaft aufrichten will.“

Gomarus sowohl vor dem soteriologischen als auch vor dem praktischen Hintergrund, d.h. dem guten Werk der Gläubigen, entwickelt. Beim Bund zwischen Gott und den Menschen existiert die gegenseitige Verpflichtung Gottes und des Menschen. Durch den Bund verspricht Gott die gnädige Heilstat, was Gott durch Christus die verbündeten Menschen von der Sünde befreit. In dem Heilswerk Gottes sind die Rechtfertigung, die Heiligung und die Wiedergeburt eingeschlossen.¹⁸⁵

Andererseits gehen die verbündeten Menschen durch den Gnadenbund eine Verpflichtung ein. Die menschliche Verpflichtung besteht nach Gomarus in zwei Dingen: die Ausübung des Glaubens und der Liebe und die Unterlassung der Sünde.¹⁸⁶ Danach wird die gegenseitige Verpflichtung des Gnadenbundes dem Sakrament, d.h. dem Zeichen des Gnadenbundes, übergeben. Gomarus sagt, dass das Sakrament das Zeichen der Verpflichtung Gottes und des Menschen ist, nämlich das Heilswerk Gottes und die notwendige Pflicht der verbündeten Menschen.¹⁸⁷ So behauptet Gomarus, dass die Taufe sowohl die Heilsgnade Gottes, d.h. die geistige Reinigung, als auch die menschliche Verpflichtung zur täglich wiederholten Reinigung von der Schuld der Sünde, einschlieÙe.¹⁸⁸

Gomarus entwickelt die These vom guten Werk des Menschen nicht nur beim Gnadenbund. Er präsentiert die guten Werke des Menschen auch beim Beweis der Erwählung und beim Ergebnis des Heils. Aber es ist zu beachten, dass die menschliche Verpflichtung vorwiegend bei der Bündnislehre ausdrücklich erwähnt wird. Der Menschen ist bei der Erwählung passiv, beim Bund nimmt sie jedoch eine aktive Rolle ein.

In Bezug auf die Bündnislehre sind wiederum zwei Merkmale zu beachten. *Erstens* ist sie eine wichtige Grundlage für die Erlösung Gottes und das Leben der Gläubigen. *Zweitens* bezieht sich der Gnadenbund des Gomarus auf die praktische Tendenz seiner Theologie. Beim Gnadenbund entwickelt Gomarus die Verpflichtung der Gläubigen und die Gnade Gottes nebeneinander. Darin betont er das gute Leben der Gläubigen als ihre Pflicht vor Gott. Hier zeigt sich der frömmigkeitsbezogene Charakter seiner Bündnislehre.

6.2.5.3 Der Gnadenbund und die Erwählung

Wie beschreibt Gomarus die Beziehung zwischen der Prädestination und dem Bund Gottes? Zeigt sich, wie bei Calvin, eine Spannung zwischen der Erwählung und dem Bund bei Gomarus?¹⁸⁹ Nachdem Gomarus bei der Auslegung von Römer 9 die doppelte Prädestination entwickelt hat, wirft er in der Auslegung des Römerbriefes 11 die Beziehung zwischen der Erwählung und dem Bund Gottes als Frage auf: Hat Gott sein Volk im Widerspruch mit dem

¹⁸⁵ OT, I ,255-256.

¹⁸⁶ OT, I ,256; OT, I ,26.

¹⁸⁷ OT, I ,255: „Quum autem circumcisio sacra pro communi sacramentorum natura, sit signum, ac sigillum foederis cum Deo,... Quae pro duplici, Dei & hominum in foederis salutis, obligatione, duplex etiam existit: nempe beneficium Dei gratuitum; & hominum foederatorum officum necessarium.“; OT, II,235: „Nam Sacramenta sunt sigilla foederis gratiae, ideoque & beneficii divini, seu gratiae Christi, & officii nostri, seu gratitudinis debitae.“

¹⁸⁸ OT, I ,26.

¹⁸⁹ C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza.*, 307.

Bund verworfen?¹⁹⁰ Wie oben dargestellt wurde, versteht Gomarus das Problem – die Beziehung zwischen dem Bund der Juden und der Erwählung Gottes – als ein Thema von Römer 9. Vor allem definiert Gomarus den Bund Gottes mit Israel folgendermaßen: „Ich bin dein Gott und der Gott deiner Nachkommen“ (*ego sum Deus tuus & seminis tui*). Der Bund ist nicht mit einem Einzelnen, sondern mit dem Volk geschlossen worden. Aber das ganze Volk wird nicht erlöst, nur die Erwählten, die das Geheimnis Gottes teilen, werden erlöst. Demgemäß wird die Unterscheidung zwischen den im Bund verbliebenen Juden und den den Bund gebrochen habenden Juden erörtert.¹⁹¹ Bei Gomarus steht außer Frage, dass der Gnadenbund Gottes auf Gottes Bestimmung basiert. Er ist der Meinung, dass die geistliche Gnade des Bundes nur den Erwählten gegeben wird. Obwohl der Gnadenbund in mancher Hinsicht nicht nur den Erwählten, sondern auch bei den Heuchlern nützlich ist, ist die Erlösungsgnade nur den Erwählten geschenkt. Somit zeigt sich, im Unterschied zu Calvin, bei Gomarus keine Spannung zwischen der Erwählungslehre und der Bündnislehre. Bei Gomarus wird der Bund als Mittel zur Verwirklichung der Erwählung angesehen. Aber um die Beziehung zwischen dem Bund und der Erwählung in der *Analysis* genau zu verstehen, sind noch zwei Punkte zu betrachten:

Erstens sind die Bündnislehre und die Erwählungslehre in der *Analysis* nebeneinander dargestellt. Die Ursache der Berufung Israels sind die Erwählung und das Versprechen. Israel ist durch die Erwählung und das Versprechen, das ihren Vorfahren geschenkt wurde, von Gott geliebt.¹⁹² Bei der Auslegung des Johannesevangeliums führt Gomarus die Unwiderruflichkeit der Erwählten auf die Erwählung und das Versprechen Gottes zurück.¹⁹³ Das ewige Leben wird nach dem Versprechen Gottes verteilt.¹⁹⁴ In der Auslegung des Hebräerbriefes sagt Gomarus, dass Gott aufgrund des Gnadenbundes mit jemandem verbunden ist und sein Erlöser wird.¹⁹⁵

Zweitens nehmen die Erwählungs- und die Bündnislehre nach Gomarus' Verständnis jede ihren eigenen Platz ein. Die Bündnislehre wird von Gomarus als ein anderer Zugang zum christlichen Leben der Gläubigen gesehen. Wie oben gesagt wurde, bezieht sich der Gnadenbund sowohl auf das Erlösungswerk Gottes als auch auf die menschliche Verpflichtung. Dieses wechselseitige Verständnis des Bundes beleuchtet die praktische Seite der Theologie des Gomarus. Es ist zu beachten, dass, während die Erwählungslehre die Ursache der göttlichen Gnade und die Ablehnung des menschlichen Verdienstes unterstreicht, die Bündnislehre das Heilswerk Gottes und die Verpflichtung der Gläubigen präsentiert. Hier wird deutlich, dass die Bündnislehre bei Gomarus nicht nur eine untergeordnete Lehre der Erwählung ist.¹⁹⁶ Die Bündnislehre stützt seine Theologie durch einen anderen Gesichtspunkt

¹⁹⁰ OT, II, 67: „an igitur contra foederis formulam (ut videris statuere) populum suum (nempe universum) abjecit Deus?“

¹⁹¹ OT, II, 68.

¹⁹² OT, II, 69.

¹⁹³ OT, II, 274, 276: „Quum Deus fit fidelis, de promissionibus illius non est dubitandum.“

¹⁹⁴ OT, I, 391.

¹⁹⁵ OT, II, 362: „Etenim Deum esse alicujus, hoc in loco... esse foedere salutari sociatum, ac servatorem.“

¹⁹⁶ C.S. McCoy und J.W. Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*, Westminster 1991, 26.

als die Erwählungslehre. Somit verliert die Kritik Ritschls, dass die Bündnislehre der reformierten Orthodoxie in Verbindung mit dem Determinismus der Prädestinationslehre steht, seine Überzeugungskraft.¹⁹⁷ Bei der Bündnislehre des Gomarus wird kein deterministisches Beziehungsverständnis zwischen Gott und den Menschen, sondern das praktische Leben der Gläubigen dargelegt.¹⁹⁸ Dabei wird angemerkt, dass die Bündnislehre einen selbstständigen Platz einnimmt.

6.2.6 Die Ekklesiologie

Nachfolgend soll geklärt werden, wie Gomarus die Ekklesiologie in der *Analysis* einordnet und welche Rolle die Erwählungslehre in der Ekklesiologie spielt.

6.2.6.1 Kirche und Christus

Hinsichtlich der Beziehung zwischen Gott und seiner Kirche erwähnt Gomarus sowohl die Erwählung als auch den Gnadenbund. Wie bereits in Calvins Definition der Kirche, nach der die Kirche von Gott erwählt ist,¹⁹⁹ erwähnt, sagt auch Gomarus, dass die Kirche aus den Erwählten besteht. Beide Theologen unterscheiden hier die unsichtbare von der sichtbaren Kirche.

Dabei steht die Erwählung Gottes nicht im Mittelpunkt von Gomarus Ekklesiologie. Mittelpunkt ist vielmehr der Mittler Christus und die Gemeinschaft mit Christus (*communio cum Christo*). Er verweist darauf, dass Christus die Grundlage der Kirche ist und dass man durch den Mittler Christus an der Kirche teilhat.²⁰⁰ Demgemäß ist Christus das Haupt der Kirche. In der Auslegung des Kolosserbriefes legt Gomarus den Begriff in dreierlei Hinsicht aus.²⁰¹ *Erstens* wird Christus aufgrund der mystischen Einheit (*ratione unionis mysticae*) das Haupt der Kirche genannt. Gomarus weist nach, dass Christus und seine Glieder durch den Heiligen Geist miteinander verbunden sind, damit das Haupt die Glieder belebt. Alle Gläubigen werden in eine Einheit mit Christus gebracht und die mystische Einheit mit Christus ist der Inhalt der Kirche.²⁰² *Zweitens* ist Christus aufgrund seiner Wirkungskraft (*ratione efficaciae*) das Haupt der Kirche. Wie der Körper vom Kopf das Leben und die Bewegung erhält, so Gomarus, akzeptiert die Kirche die Heiligung Christi. *Drittens* ist

¹⁹⁷ O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, B.3., 430: „In dem Gedanken eines vertragsmäßig abgeschlossenen Bundes zwischen Gott und den Menschen liegt aber noch eine Konsequenz, die dem der Lehre von der doppelten Prädestination zu Grunde liegenden Determinismus direkt zuwiderläuft.“

¹⁹⁸ *Reformed Thought on Freedom.*, edited by W.J. van Asselt, J.M. Bac, and R.T. te Velde, 144: „... Gomarus distinguished between the level of possibility and actual willing: structurally, man always has the *possibility* to choose the good. Therefore, he is responsible and justly to be blamed if he chooses the bad. Yet, by the direction of his own will to the wrong goal, man rules out his own *ability* to choose the good. Therefore, his will has to be redirected first before the possibilities can be really actualized. To present Gomarus' position regarding "free choice" as some sort of determinism, therefore, would be a serious misinterpretation of his argumentation.“ Hier ist hingewiesen, dass das Verständnis des Gomarus über „free choice“ zeigt, dass es bei ihm kein deterministisches Verständnis gibt.

¹⁹⁹ G. Plasger, *Kirche*, 317-325 in CH.

²⁰⁰ OT, II ,239; OT, I ,436.

²⁰¹ OT, II ,221.

²⁰² OT, II ,463: „Quippe *communio Ecclesiae*, ut alias ostendimus, *alia externa est*,...; *altera est interna*, quae in *communionem cum Christo capite*,...“

Christus aufgrund seiner Würde und Herrschaft (*ratione dignitatis & regiminis*) das Haupt der Kirche. Dabei stellt Gomarus fest, dass Christus der Kirche vorsteht (*praeest*). Zugleich wird Christus König und Führer der Kirche genannt, da die Kirche von Christus regiert wird. Demgemäß sieht Gomarus die Kirche als das himmlische Königreich an.²⁰³ In der Auslegung anderer Bibeltexten beschreibt er, dass das Heil der Kirche und die Perseveranz ihrer Erlösung durch die Einheit Christi (*unio Christi*), d.h. die Verbindung des Hauptes und des Körpers, durchgeführt werden.²⁰⁴ Ferner beruht die Herrlichkeit der Kirche auf der Einheit Christi. Aufgrund der Einheit Christi sind das Leben und die Herrlichkeit Christi auch in der Kirche gemeinsam gegeben. Während in den *Disputationes Theologicae* die Gemeinschaft mit Christus relativ einfach definiert wird, wird die mystische Einheit mit Christus in der *Analysis* als eine entscheidende Säule für Gomarus' Ekklesiologie erkennbar.

Diese Ansicht steht in Verbindung mit der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche, nämlich mit der Polemik gegen das Papsttum. Wie schon in den *Disputationes Theologicae* zeigt sich auch in der *Analysis* das Papsttum der römisch-katholischen Kirche als wichtiger polemische Punkt. Im Gegensatz zur Behauptung der römisch-katholischen Kirche, dass der Apostel Petrus und seine Nachfolger die Oberhäupter der Kirche als die Stellvertreter Christi sind, behauptet Gomarus, dass Christus keinen Vertreter braucht. Dies begründet er damit, dass Christus ewig lebe und allgegenwärtig ist. Darüber hinaus ist Gomarus der Ansicht, dass der menschliche Vertreter, d.h. der Papst, mit den Gliedern der Kirche keine Gemeinschaft haben kann.²⁰⁵

6.2.6.2 Die sichtbare und die unsichtbare Kirche

Gemäß dem calvinischen Verständnis unterscheidet Gomarus zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche. Die unsichtbare Kirche besteht aus den Erwählten und den Gläubigen, während die Glieder der sichtbaren Kirche die Erwählten und die Heuchler sind.²⁰⁶ Gomarus hebt in der Auslegung des 1. Johannesbriefes hervor, dass nicht alle Glieder der sichtbaren Kirche die göttliche Heiligung erreichen können. Nach ihm ist die Einheit mit der Kirche äußerlich und innerlich. Die innerliche Einheit bedeutet, dass man mit dem Haupt Christus durch den lebendigen Glauben und den Heiligen Geist vereinigt wird, während die äußerliche Einheit mit der äußerlichen Kirche durch die Gemeinschaft des Wortes und des Sakramentes und durch das Bekenntnis des Glaubens gebildet wird. Gomarus glaubt, dass die innerliche Einheit nur für die Erwählten kennzeichnend ist, aber die äußerliche Einheit sowohl den Erwählten als auch den Verworfenen gemeinsam ist.²⁰⁷ Er definiert: „Nicht alle, die in der (sichtbaren) Kirche sind, stammen gänzlich aus der Kirche.“²⁰⁸ So beschreibt er den Unterschied zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche.

²⁰³ OT, I ,42; OT, II ,405.

²⁰⁴ OT, II ,238: „Idque confirmat descriptione unionis Christi, cum Ecclesia; & salutis, quam Ecclesiae donat: persistens in similitudine conjunctionis efficacis, capitis cum suis membris.“

²⁰⁵ OT, II ,240.

²⁰⁶ OT, II ,268.

²⁰⁷ OT, II ,460.

²⁰⁸ OT, II ,464: „Non omnes, qui sunt in Ecclesia, sunt omnino ex Ecclesia.“

Es stellt sich die Frage, ob in Gomarus' Ekklesiologie eine Diskontinuität zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche beschrieben wird. Wie oben bereits dargestellt, steht die *unio mystica*, d.h. die mystische Einheit mit Christus im Mittelpunkt seiner Ekklesiologie. Aber die Verworfenen und die Heuchler können nach Gomarus an der mystischen Einheit nicht teilnehmen. Somit verweist er auf das Spannungsverhältnis beider Kirchen.

Dennoch ist zu beachten, dass Gomarus die sichtbare Kirche praktisch nicht von der unsichtbaren Kirche trennt. Die Gemeinschaft der sichtbaren Kirche mit der unsichtbaren Kirche wird durch das Zeichen der sichtbaren Kirche angedeutet. Nach Gomarus ist es der Ruf Gottes, der zur sichtbaren Kirche einlädt. Wenn man zur Kirche gehören will, muss man durch Christus eintreten, und zwar durch das Bekennen des Glaubens und durch das Sakrament.²⁰⁹ Infolgedessen wird normalerweise anerkannt, dass die Glieder, die in der sichtbaren Kirche sind, Gemeinschaft mit Christus haben.²¹⁰ Fernerhin wird die sichtbare Kirche das Königtum des Sohnes genannt.²¹¹ Obwohl die sichtbare Kirche sowohl aus den Gläubigen als auch den Heuchlern besteht, wird die Kirche als das Königtum Gottes aufgefasst. Hier zeigt sich das pastorale Interesse des Gomarus. Gomarus unterscheidet zwar nach dem theologischen Verständnis die Kirche in doppelter Hinsicht, aber er meint dennoch, dass alle Glieder der sichtbaren Kirche die Gläubigen und das Volk des Königtums Christi sind. Somit kann man feststellen, dass Gomarus in der *Analysis* die sichtbare Kirche nicht von der unsichtbaren Kirche trennt.

6.2.6.3 Erwählung als der Trost der Kirche

Die Erwählungslehre hat in zweierlei Hinsicht eine Bedeutung in der Ekklesiologie: *Erstens* spielt sie eine Rolle als Einleitung der Ekklesiologie. Aber wie oben dargestellt wurde, ist die Erwählungslehre kein zentrales Thema der Ekklesiologie, sondern vielmehr die *unio mystica*. *Zweitens* bezieht sich die Erwählungslehre auf den Trost der Kirche, worauf Gomarus im Kommentar zum 2. Thessalonicherbrief hinweist.²¹² Darin sagt Gomarus, dass, während Gott sein gerechtes Urteil den Gottlosen zeigt, Gott aber doch seine Heilsgnade den Gläubigen schenkt. Hier wird die Gnade Gottes mit der göttlichen Erwählung in den Vordergrund gestellt. Nach Gomarus wurden die Glieder der Kirche trotz ihrer Unwürdigkeit von Gott geliebt. Normalerweise wählt man irgendetwas aufgrund seiner Würdigkeit aus, danach liebt man es. Aber Gott, der die Menschen liebt, erwählt unwürdige Menschen, da Gott die Erwählung nicht nach der menschlichen Würdigkeit vornimmt.²¹³ Gomarus sagt,

²⁰⁹ OT, I ,436.

²¹⁰ OT, I ,487: „In genere enim intelligi eos qui communionem habent cum Christo: quorum quidam simpliciter, ut viva fide praediti;... Alii vero habent tantum communionem secundum quid, quales sunt qui mortua fide Christo quodammodo sunt insiti ac palmites illius vocantur:...”

²¹¹ OT, I ,42: „*Filii regni* dicuntur, secundum quid; quod ad Ecclesiam visibilem pertinent, ...“; Dies Verständnis unterscheidet sich von Beza, weil Beza die sichtbare Kirche nicht als die Herrschaft des Sohnes versteht. Vielmehr stimmt er mit der Meinung Calvins überein. C. van Sliedregt, *Calvijs opvolger Theodorus Beza.*, 201: „Ook hier is er een duidelijk verschil met Calvijn te constateren. Hij verbond het Rijk van Christus namelijk met de onzichtbare Kerk der verkorenen en niet met de zichtbare kerk van het verbond.“

²¹² OT, II ,274: „Doctrina electionis aeternae ad vitam, ad consolationem Ecclesiae pertinet.“

²¹³ OT, II ,272: „Nam homines quidem eligunt prius, quod diligant: quia dignitatis habent rationem: contra vero

dass die Gläubigen trotz ihrer Unwürdigkeit aufgrund der unendlichen Liebe Gottes erwählt wurden. Dabei muss beachtet werden, dass Gomarus hinsichtlich des Trostes der Kirche auf der infralapsarischen Ansicht besteht, da nicht die Souveränität Gottes, sondern die Unwürdigkeit der Erwählten hervorgehoben wird.

6.2.7 Erlöser Gott in Christus

Basiert Gomarus' Theologie auf der theozentrischen oder der christozentrischen Tendenz? Gomarus sagt, dass die Erkenntnis der Erlösung aus der Erkenntnis Christi (*cognitio Christi*) und der Anerkennung Gottes (*agnitio Dei*) hervorgeht,²¹⁴ welche die Grundlagen seiner Theologie in der *Analysis* sind. Hier ist zu beachten, dass beide Erkenntnisse sowohl nebeneinander als auch in einer theologischen Beziehung, nämlich Gott der Erlöser in Christus, zueinander stehen. Die Ansicht wird nicht nur im *loci*-artigen Werk des Gomarus *Disputationes Theologicae*, sondern auch in seinem Auslegungswerk *Analysis* in den Vordergrund gestellt. Das Verständnis zeigt den calvinischen Einfluss: Der Titel des zweiten Buches der *Institutio* Calvins „*De cognitione Dei Redemptoris in Christo*“ wird als ein grundlegendes Thema in der Theologie des Gomarus dargestellt.

6.2.7.1 Die Beziehung zwischen Gott und dem Mittler Christus

Das Gottesbild, das in der *Analysis* betont wird, ist der Gott als Erlöser. Wenn Gott der Erlöser sein Heilswerk verwirklicht, bewirkt Gott sein Werk durch den Mittler, nämlich Christus. Daneben kann man die Frage aufwerfen: Wird Gott nur durch den Mittler Christus als Erlöser gesehen? Nein. An dieser Stelle spielt der Heilswille Gottes, nämlich die Prädestination, eine besondere Rolle. In Bezug darauf legt Gomarus dar, dass Gott aufgrund seines Heilswillens als der Erlöser beschrieben wird. Durch die göttliche Prädestination will Gott sich in der Ewigkeit als der Erlöser offenbaren. Hier wird nicht das allwirksam-aristotelische, sondern das biblisch-soteriologische Gottesbild präsentiert.

Gomarus legt weiterhin dar, dass der gerechte und weise Wille Gottes der Verbindungspunkt zwischen der Dreieinigkeit Gottes und dem Mittler Christus ist. Nach Gomarus wurden der Mittler Christus und sein Heilswerk nach dem Wohlgefallen der Dreieinigkeit gelenkt. Christus hat nach dem Willen Gottes notwendigerweise das Heilswerk vollzogen.²¹⁵ Gomarus sagt, dass die verschiedenen Zustände und Stufen des Mittlers Christus nach der freien und vernünftigen Bestimmung Gottes bewirkt wurden.²¹⁶ Die Prädestinationslehre besagt, dass Gott seit Anbeginn schon der barmherzige Erlöser ist.

Bedeutet dann die voluntaristische Beziehung zwischen Gott und dem Mittler Christus eine Herabsetzung Christi? Nein. Das Verständnis, dass Christus für ein Mittel gehalten wird, ist keine Herabsetzung des Werkes Christi, sondern die Darstellung einer logischen Beziehung.

Deus diligit gratiose, citra dignitatis humanae rationem, quem eligat.“

²¹⁴ OT, I ,224: „ut salutis fit subjectum cognitionis, seu rem cognitam notet: quemadmodum Phil.3.8. *cognitio Christi* & 2.Pet.1.vers.2. *agnitio Dei*,...“

²¹⁵ OT, II ,90: „*secundum voluntatem Dei & Patris nostri*, Christus n. peccatorum nostrum reatum & poenam in se suscepit, non temere: sed Dei voluntate ad illud necessaria, ut n. Deus est mundi iudex.“

²¹⁶ OT, I ,260; OT, II ,190.

Wie oben ausgeführt wurde, stehen der Mittler Christus und sein Heilswerk im Mittelpunkt des Gnadenbundes. In der *Analysis* legt Gomarus das Gewicht nicht auf die Prädestinationslehre, sondern auf den christologischen Gnadenbund. Die Darstellung von Christi Rolle und seiner Wichtigkeit sind Hauptthema in der *Analysis*, was wiederum seine Bedeutung widerspiegelt.

Aus diesem Grund wird auch die Prädestinationslehre vor dem Hintergrund des theozentrischen Verhältnisses zwischen der Trinität Gottes und Christus beschrieben. Bei Gomarus werden Christus und sein Heilswerk als der Hauptinhalt der Bibel gesehen. Aber nicht Christus, sondern die Dreieinigkeit Gottes wird bei der Bestimmungslehre ausdrücklich aufgewiesen, d.h. Christus' Priorität in der Bestimmung zeigt sich nicht unabhängig, sondern in Verbindung mit der Dreieinigkeit Gottes. Christus spielt bei der Bestimmung die Rolle als zweite Person der Dreieinigkeit. Das Werk der Trinität ist bei der Bestimmungslehre des Gomarus hervorgehoben.

Muller behauptet in seiner Dissertation, dass Christus in der Prädestinationslehre der Reformatoren und ihrer Schüler aufgrund der Regel der frühen Orthodoxie „Jesus Christ electing and elected“ nicht als ein Mittel zum Ziel abgewertet wird, da die trinitarische Verortung der Christologie die Priorität Christi zeigt.²¹⁷ Diese Auffassung Mullers kann auch für Gomarus gelten. Jedoch wird bei Gomarus die Dreieinigkeit mehr betont. Somit wird keine christozentrische Denkweise in der Gottes- und der Bestimmungslehre gezeigt, sondern die theologisch-christologische Denkweise.

6.2.7.2 Das letzte Ziel: Die Herrlichkeit Gottes als Erlöser in Christus

In der Bestimmung Gottes wird Christus als die zweite Person Gottes berücksichtigt. Gomarus versteht die *electio in Christo* als Struktur der Dreieinigkeit. Dadurch unterstreicht Gomarus Gottes Rolle als einziger Erlöser. Gomarus erwähnt Gott den Erlöser bei der Bestimmung und der letzten Herrlichkeit Gottes ausdrücklich. Hier ist aber nicht zu übersehen, dass Gomarus sagt, dass die Herrlichkeit Gottes des Erlösers in Christus dargestellt wird,²¹⁸ weil Gott durch Christus als der Erlöser verstanden wird. Hier sind zwei Punkte beachtenswert. *Erstens* wird die eschatologische Herrlichkeit Gottes im christologischen Rahmen offenbart. *Zweitens* ist das soteriologische Gottesbild durch den Mittler Christus hervorgehoben. Beim Gottesbild vom eschatologischen Verständnis des Gomarus ist keine absolute Souveränität Gottes, sondern der erlösende Gott dargestellt.

²¹⁷ B. Loonstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond.*, 67; R.A. Muller, *Christ and the decree.*, 173: „In Beza and Zanchi and, then, more clearly in Perkins and Polanus, the trinitarian referent of the Christology has manifest the priority of Christ. In short, the concept of ‘Jesus Christ electing and elected’ which overcomes the threat of a ‘predestinarian metaphysic’ and of a *deus nudus absconditus* appears not as a theme barely hinted at but as a fundamental interest, indeed, as a norm for early orthodoxy.“ Obwohl das Verständnis Mullers von der Beziehung zwischen der Dreieinigkeit und Christus in der Prädestinationslehre der frühen Orthodoxie ausgezeichnet ist, scheint Muller die Prädestinationslehre der frühen Orthodoxie nicht als ein Gleichgewicht zwischen der Dreieinigkeit und Christus, sondern als christozentrische Denkweise zu verstehen.

²¹⁸ OT, II ,264: „ultimus est gratiae Dei, in Christo redemptoris, gloria“

6.3 Merkmal

In Gomarus' Werk *Analysis* kann man die folgenden Merkmale erkennen:

1. Nach Gomarus beruhen sowohl die Theologie als auch die Philosophie auf Gott. Unter der Bezeichnung der Philosophie wird der Aristotelismus verstanden. Aber die Philosophie muss durch das Kriterium „Bibel und Christus“ geprüft werden. Nach Gomarus stimmt die wahre Philosophie mit „Bibel und Christus“ überein. Somit nimmt die Philosophie einen sekundären Platz in seiner Theologie ein. Das Verständnis des Gomarus wurde von der Ansicht Melanchthons übernommen.

2. Bei der Gotteslehre betont Gomarus das scotisch voluntaristische Verständnis nachdrücklich. Dennoch folgt seine Gotteslehre nicht dem philosophischen Voluntarismus, da sein Gottesverständnis sowohl auf dem Willen Gottes als auch auf seiner Gerechtigkeit und Vernunft basiert. Es ist zu beachten, dass sich die mittelalterliche Unterscheidung zwischen der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* bei Gomarus nicht zeigt, und sein Gottesbild vom Willen Gottes auf andere Attribute, nämlich die Gerechtigkeit und die Vernunft Gottes, beschränkt ist. Bei der Gottes- und der Prädestinationslehre zeigt sich auch der thomistische Einfluss.

3. Gomarus beschreibt zwei Grundlagen seiner Theologie, nämlich die Trinität Gottes und der Mittler Christus. Bei der *Analysis* zeigt sich die theozentrische Ansicht. In Bezug auf die Ursache und das Ergebnis der Bestimmung, der Weltschöpfung, der Weltherrschaft und der Erlösung hebt Gomarus den Heilswillen Gottes und seine Herrlichkeit hervor. Das Dreieinigkeitsverständnis wird als eine theologische Voraussetzung in seinem Werk präsentiert. Aber es ist zu beachten, dass die theozentrische Denkweise die Wichtigkeit Christi in seiner Theologie nicht herabsetzt. Christus ist der Inhalt des Evangeliums, und somit des Erlösungswerkes Gottes. Die Heilsgnade Gottes in der Prädestination ist nichts anderes als die Erwählung des Erlösers Christus. Somit steht die christologische Tendenz neben der theologischen Tendenz.

4. Der Supralapsarismus ist für Gomarus' Prädestinationslehre kennzeichnend. Dieses Verständnis zeigt sich in der Auslegung von Römer 9. Darin entwickelt Gomarus die doppelte Prädestination, und diese gründet auf der supralapsarischen Souveränität Gottes. Aber das supralapsarische Verständnis ist in seinem Auslegungswerk sehr beschränkt dargelegt. Außer in der Auslegung von Römer 9 wird der Supralapsarismus kaum erwähnt. Es darf hier nicht ignoriert werden, dass die supralapsarische Souveränität nicht nominalistisch, sondern gerecht und vernünftig ist. Was durch den Supralapsarismus in der *Analysis* unterstrichen wird, ist die vernünftige Weltherrschaft Gottes.

5. Daneben ist beachtenswert, dass sowohl das supralapsarische als auch das infralapsarische Verständnis in der *Analysis* dargestellt wird. Das infralapsarische Verständnis zeigt sich bei der Entwicklung der Soteriologie und der Ekklesiologie. Das Prädestinationsverständnis in Gomarus' Bibelauslegungswerk ist durch den Supralapsarismus nicht systematisiert.

6. Bei Gomarus' Prädestinationslehre, besonders bezüglich seines Supralapsarismus, muss man zweierlei bedenken. *Erstens* ist der Supralapsarismus das Ergebnis der Auslegung von

Römer 9. *Zweitens* bezweifelt Gomarus dennoch nicht, seine Bibelauslegung mit der philosophischen Terminologie nachweisen und verdeutlichen zu können. Deswegen werden in seinen Auslegungen Einfluss des Thomismus und des Scotismus deutlich gezeigt. Aus diesem Grund, obwohl der philosophische Einfluss in der Entwicklung des Supralapsarismus oft auftaucht, kann man nicht annehmen, dass sein Supralapsarismus nur eine philosophische Schlussfolgerung ist. Das philosophische Verständnis spielt nur als ein Mittel für den Beweis seiner Auslegung eine wichtige Rolle.

7. Keine doppelte Prädestination, sondern der Heilswille Gottes, nämlich die Erwählung, wird im ganzen Auslegungswerk *Analysis* als die Ursache des Heilswerkes Gottes in den Vordergrund gestellt. Zu beachten ist hier *einerseits*, dass Gomarus durch die Erwählungslehre nicht betont, dass Gott die Welt deterministisch regiert, sondern dass sein Heilswille die alleinige Ursache des Heilswerkes ist. *Andererseits* bezieht sich die Darstellung der Erwählungslehre auf die historische Auseinandersetzung im 16. und 17. Jahrhundert, nämlich die Betonung der Gnade Gottes und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen.

8. Die Verwerfung durch Gott wird auch in der *Analysis* dargestellt. Aber die Verwerfungslehre nimmt einen sekundären Platz ein. Es ist auffallend, dass der Begriff „Verwerfung“ meistens in der Polemik gegen den Universalismus gebraucht wird.

9. Interessant ist, dass die Prädestinationslehre in der *Analysis* keinen zentralen Platz einnimmt. Vielmehr steht die Gnadenbündelehre, nämlich das Evangelium, im Mittelpunkt der Bibelauslegung. Dennoch ist Gomarus nicht ein Föderaltheologe, denn, obwohl er die Bündnislehre für entscheidend für die Auslegung der Bibel hält, hat Gomarus kein *Pactum salutis*-Verständnis der Föderaltheologie. Damit kann die Beziehung zwischen der Prädestinations- und der Bündnislehre beschrieben werden. Die Bündnislehre, nämlich das Evangelium, ist der zentrale Inhalt der Bibel. Im Vergleich dazu versteht Gomarus die Prädestination Gottes als den Anlass des Evangeliums.

10. Kern des Gnadenbundes ist der Mittler Christus und sein Heilswerk. Zugleich wird der Gnadenbund in den *Prolegomena* als die Klammer aufgefasst. Somit werden der Mittler Christus und sein Werk für das Hauptthema der Bibel gehalten. Die Christologie des Gomarus entspricht Calvins Verständnis.

11. Die Prädestinations- und die Bündnislehre werden in seinem Werk parallel erörtert. Die Prädestinationslehre hebt hervor, dass die Ursache des Heilswerkes Gottes seine unbedingte Gnade ist, und die Bündnislehre betont den Inhalt des Erlösungswerkes Gottes, nämlich Christus und sein Werk. In Bezug auf das gute Werk des Menschen zeigen die beide Lehren zwei Seiten. In der Prädestinationslehre wird das gute Werk des Menschen als das Ergebnis des Heilswerkes Gottes und in der Bündnislehre als die Verpflichtung der Gläubigen verstanden.

12. Gomarus' Ekklesiologie steht in der calvinischen Tradition. Wie Calvin sagt Gomarus, dass die Kirche aus den Erwählten besteht. Entsprechend unterscheidet er die sichtbare Kirche von der unsichtbaren Kirche. Aber die Erwählung Gottes nimmt keinen entscheidenden Platz in der Ekklesiologie ein, sondern die mystische Einheit Christi (*unio mystica*) spielt eine Hauptrolle. Dennoch trennt Gomarus die sichtbare von der unsichtbaren Kirche nicht in der

Praxis. Aus diesem Grund hängt die Erwählungslehre mit dem Trost der sichtbaren Kirche zusammen.

13. In Bezug auf die Eschatologie betont Gomarus „die Herrlichkeit Gottes des Erlösers in Christus“. Durch den Hauptinhalt des Bundes, d.h. Christus und sein Heilswerk, wird die Herrlichkeit Gottes des Erlösers offenbart. Das Gottesbild, das Gomarus an die Spitze seiner Theologie stellen will, ist Gott der Erlöser. Die Prädestinationslehre, besonders die Erwählungslehre, zielt in der *Analysis* darauf, den gnädigen Charakter des Erlösungswerkes Gottes zu bekräftigen. Die Erwählungslehre wird bei jeder Lehre der Theologie des Gomarus erwähnt. Aber das beinhaltet nicht, dass die Prädestinationslehre das „Zentraldogma“ der Theologie des Gomarus ist, sondern, dass jedes Heilswerk Gottes nicht auf dem Verdienst des Menschen, sondern auf dem gnädigen Willen Gottes beruht.

14. Wenn wir das Auslegungswerk *Analysis* mit den Streitschriften des Gomarus vergleichen, können wir bezüglich der Prädestinationslehre eine Besonderheit sehen. Bei den Streitschriften wird die Prädestinationslehre auf der theozentrischen Ansicht entwickelt, aber in der *Analysis* ist sie mit der christozentrischen Soteriologie hervorgehoben. Somit taucht kein deterministisches Verständnis auf. Nach der logischen Beziehung sind die Christologie und die Soteriologie der Prädestinationslehre untergeordnet, aber inhaltlich ist das Gewicht der Prädestinationslehre nicht groß.

7. Die Evaluation

7.1 Einleitung

In diesem Kapitel sollen die Merkmale von Gomarus' Prädestinationslehre und die Bedeutung dieser Lehre in ihrem theologischen Kontext beschrieben werden. Zunächst geht es um die philosophischen und die biblischen Hintergründe (7.2.). Danach werden die Merkmale der Prädestinationslehre (7.3.) und ihre Beziehung zu anderen Lehren dargestellt sowie die Rolle der Prädestinationslehre im theologischen Kontext entwickelt (7.4.). Schließlich soll eine Evaluation zur Prädestinationslehre des Gomarus erfolgen (7.5.).

7.2 Die Apologetik und die biblische Entwicklung

Das Verhältnis zwischen den ersten Reformatoren und der reformierten Orthodoxie im 16. und 17. Jahrhundert ist noch umstritten.¹ Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht insbesondere das theologische Verhältnis zwischen Calvin und Beza. Nach dem Verständnis von A. Schweizer wurde die Theologie der reformierten Orthodoxie, die auf Calvin und Beza folgte, als ein Ergebnis des deduktiven Syllogismus gesehen. Im Unterschied zu A. Schweizer weisen E. Bizer und B. Hall darauf hin, dass man zwischen Calvin und den Calvinisten unterscheiden müsse. Ihre Behauptung wird von Carl Trueman bestätigt.² Daneben sagt A.E. McGrath, „Calvin focused on the specific historical phenomenon of Jesus Christ... By contrast, Beza began from general principles and proceeded to deduce their consequences for Christian theology.“³ Er fasst die Theologie der reformierten Orthodoxie als eine auf der aristotelischen Philosophie beruhenden Theologie auf. Es lässt sich hier kaum bestreiten, dass sowohl Beza, als auch Gomarus in dieser Kritik stehen, da es offensichtlich ist, dass die Prädestinationslehre des Gomarus dem Supralapsarismus Bezas nachfolgt.

Im Unterschied dazu weist R.A. Muller darauf hin, dass die Reformatoren der ersten Stunde und die reformierte Orthodoxie im 17. Jahrhundert unter dem Einfluss der mittelalterlichen Scholastik stehen. Der Einfluss der mittelalterlichen Scholastik auf die reformierte Orthodoxie wird von R.A. Muller als positiv gesehen. Daneben untersucht W. van Asselt den Einfluss der mittelalterlichen Scholastik im theologischen Kontext der reformierten Orthodoxie. In Bezug auf das Verhältnis zwischen der mittelalterlichen Scholastik und der reformierten Orthodoxie gibt van Asselt zu bedenken, dass die reformierte Orthodoxie nicht wegen des Inhaltes ihrer Theologie, sondern hinsichtlich der Terminologie

¹ C.R. Trueman, *Calvin und die reformierte Orthodoxie*, 466, in CH: „In den letzten drei Jahrzehnten hat die Beziehung zwischen der Theologie der ersten und zweiten Generation reformierter Theologen, wie Zwingli und insbesondere Calvin, und der Theologie ihrer Nachfolger eine wesentliche Neubewertung erfahren.“

² C.R. Trueman, *Calvin und die reformierte Orthodoxie*, 466, in CH; E. Bizer, *Frühorthodoxie und Rationalismus*, EVZ Verlag 1963; H. Basil, *Calvin against the Calvinists*, 19-37, in *John Calvin: A Collection of distinguished Essays*, edited by G.E. Duffield, Grand Rapids 1966, 19-37.

³ A.E. McGrath, *Reformation Thought.*, 203.

und der Rhetorik in aristotelisch-mittelalterlicher Tradition steht.⁴ Hierzu schreibt er folgendes: „Modern research interprets Protestant Scholasticism as a methodological approach, rather than a certain type of content. It rejects clear breaks and lines of demarcation, and it emphasizes the continuous development within the history of theology. It is assumed that Protestant Scholasticism was in a confessional continuity with the theology of the Reformers as well as in a methodological continuity with medieval theology.“⁵ Diese Ansicht zeigt sich auch bei Gomarus. In Bezug auf den Ausdruck und die Apologetik der Theologie lehnt sich Gomarus an den aristotelischen Thomismus und den scotischen Voluntarismus an,⁶ aber der theologische Inhalt, den er entwickeln und verteidigen will, steht in Kontinuität zu den ersten Reformatoren.

Wie bisher dargelegt wurde, hat Gomarus seine Prädestinationsauffassung in drei verschiedenen Formen zum Ausdruck gebracht: die Streitschriften über die Prädestinationslehre (*Conciliatio Doctrinae Orthodoxae de Providentia Dei* (1597), *Theses Theologicae de Praedestinatione Dei* (1599,1601,1604,1609), *Iudicium de Primo Articulo, de Electione & Reprobatione* (1619 in der Dordrechter Synode), *Disputatio Theologica, de divinae praedestinationis hominum objecto* (1640)), das loci-artige Werk (*Disputationes Theologicae*) und das Bibelauslegungswerk (*Analysis*).⁷ Dabei ist beachtenswert, dass für seine Prädestinationslehre zwei unterschiedliche Punkte kennzeichnend sind:

Einerseits spielen der aristotelische Begriff und die rationalistische Systematisierung, die meistens bei seinen Streitschriften der Prädestinationslehre dargestellt werden, bei der Entwicklung des Supralapsarismus eine Rolle. Bei der Prädestinationsauffassung der Streitschriften zeigt sich ein logisches Axiom als der Grundbegriff, nämlich die Mittel-Ziel-Struktur (*primum in intentione & ultimum in executione*). Diese Struktur, die von Beza und Zanchius übernommen wurde, führt zur Verstärkung der supralapsarischen Systematisierung von der Prädestinationslehre des Gomarus.

Seine supralapsarische Systematisierung war mit einem anderen historischen Kontext

⁴ W.J. van Asselt, *Protestant Scholasticism: Traits, Tenets and Claims of New Approach*, Entwurf, September 3 2008, 10-11.

⁵ W.J. van Asselt, M.D. Bell, G. van den Brink, R. Ferwerda, *Scholastic Discourse.*, 23-24. Ferner wird behauptet, dass die neue Definition des Begriffes „Scholastik“ zur Ablehnung der Zentraldogma-Theorie von A. Schweizer führt. „The proposed definition of the term ‚scholasticism‘ as basically a method also guards against the idea that, through the use of the scholastic method, one particular doctrine or concept is necessarily moved to the foreground, thereby assuming the status of a ‚Central Dogma‘ (so Alexander Schweizer), which may serve as a key to the understanding of the whole system.“

⁶ R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.1.*, 58: „Augustine had preferred the term sapientia for theology not only because of its biblical and traditional usage but also because he viewed sapientia, wisdom, as an understanding of goals, specifically, of God as an understanding of goals, specifically, of God as the highest good, and scientia, knowledge, as an understanding of the temporal order. In the Aristotelian model, however, sapientia belonged to a general paradigm of temporal knowing and, strictly defined as an understanding of principia and ends, was less applicable to theology as an academic discipline than was the Aristotelian definition of scientia – a knowledge of principles and the conclusions drawn from them.“

⁷ Die Unterscheidung dieser drei WerkGattungen in der reformierten Orthodoxie im 17. Jh. wird von R.A. Muller vertreten.

verknüpft, nämlich mit der Auseinandersetzung mit Arminius und den Infralapsariern.⁸ Besonders die Rationalisierung der supralapsarischen Ansicht hatte den historischen Kontext des Streits mit Arminius als Hintergrund. Die rationalistische Tendenz des Supralapsarismus des Gomarus war im Laufe der Disputation mit seinen Gegnern immer stärker geworden. Dabei ist zu beachten, dass Gomarus in den anfänglichen Schriften (1599, 1601) weder den aristotelischen Thomismus noch den scotischen Voluntarismus präzisiert hat, obwohl die philosophische Entwicklung in der Schrift über die Vorsehungslehre (1597) schon deutlich war. In 1599 und 1601 wurde die Prädestinationslehre von der Vorsehungslehre getrennt aufgefasst. Aber im Laufe der Auseinandersetzung mit Arminius taucht die aristotelische Denkweise, die bei der Vorsehungslehre angewendet wurde, immer mehr auch bei der Prädestinationslehre auf. Daneben wird die Ansicht der ersten Reformatoren, nämlich die *electio in Christo*, die in den Aufsätzen des Gomarus von 1599 und 1601 vorhanden war, in den letzten Schriften von 1604 und 1609 nicht mehr erklärt.⁹ In den Streitschriften wurde die systematisch-rationalistische Tendenz in den Vordergrund gestellt. Kurz gesagt: Während die logische Denkweise der Prädestinationslehre des Gomarus durch Disputationen mit Arminius und den Infralapsariern verstärkt wurde, verschwand ihre christologische und die soteriologische Tendenz immer mehr.

Andererseits sind die analytische Methode und die pastorale Absicht für das Bibelauslegungswerk *Analysis* wichtige Faktoren. Obwohl die Polemik – z.B. gegen den Universalismus – ebenfalls in der *Analysis* mehr oder weniger präsent ist, charakterisiert hauptsächlich die christozentrisch-soteriologische Denkweise sein Werk. Erkennbar wird dies durch das Verständnis des Gomarus von Evangelium und Gnadenbund, die er als ein Grundthema der Bibel versteht und in deren Mitte „Gott der Erlöser in Christus“ steht. Dabei ist zu beachten, dass die soteriologische Ansicht in der Prädestinationslehre ebenfalls zur Sprache kommt. Seine Entwicklung der Prädestinationslehre im Auslegungswerk *Analysis* ist anders als in den Streitschriften. Im Vergleich dazu, dass die Prädestinationslehre in den Streitschriften mit dem philosophischen Verständnis und der apologetischen Absicht eine typisch supralapsarische Form annimmt, ist die Prädestinationsform in der *Analysis* soteriologisch geprägt. Außer bei der Auslegung von Römer 9 taucht das supralapsarische Verständnis kaum auf, stattdessen wird der christozentrisch-soteriologische Aspekt der Erwählung verdeutlicht.

An diesem Punkt muss hinsichtlich der Prädestinationsauffassung, besonders seines Supralapsarismus, die Frage gestellt werden: Ist der Supralapsarismus des Gomarus lediglich ein Ergebnis der theologischen Auseinandersetzungen oder ist sein Supralapsarismus für die philosophische Spekulation charakteristisch? In Bezug auf diese Frage muss man zwei Seiten des Supralapsarismus des Gomarus berücksichtigen. Wie oben dargestellt wurde, ist es zweifellos so, dass die mittelalterliche Terminologie und Philosophie – die aristotelische Terminologie und der scotische Voluntarismus – beim Supralapsarismus des Gomarus eine

⁸ Siehe K.4,2.

⁹ Siehe K.4,4.

Rolle spielen. Das supralapsarische Verständnis des Gomarus wurde in seiner ersten Schrift über die Vorsehungslehre *Conciliatio Doctrinae Orthodoxae de Providentia* (1597) schon dargestellt. Sein Supralapsarismus wurde jedoch im Laufe der Polemik gegen Arminius immer mehr systematisiert.

Aber man darf daneben noch zwei Punkte nicht übersehen. *Erstens* ist der Streitpunkt, den Gomarus durch die supralapsarische Systematisierung verteidigen will, das Thema der Reformatoren der ersten Stunde. Es steht, wie gesagt, außer Frage, dass sein Supralapsarismus sich von Calvins Verständnis unterscheidet. Im Mittelpunkt des Supralapsarismus Calvins wird die Ehrfurcht vor der Verborgenheit der unbegreiflichen Bestimmung Gottes ausdrücklich erwähnt. Im Vergleich dazu wird die Weisheit Gottes bei Gomarus dargestellt, damit sich die supralapsarisch-systematisierte Prädestinationslehre zeigt. Dennoch ist zu beachten, dass das Hauptthema der Prädestinationslehre Calvins mit dem zentralen Punkt der supralapsarischen Ansicht des Gomarus identisch ist, nämlich die unbedingte Heilsgnade Gottes und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen, was der Schwerpunkt der Reformationszeit war. Bei den *Disputationes Theologicae* und der *Analysis* wird der Supralapsarismus des Gomarus auf Grundlage des reformatorischen Verständnisses entwickelt. Daneben ist es jedoch wichtig, darauf hinzuweisen, dass das reformatorische Thema sogar in seinen Streitschriften steht, die die philosophische Systematisierung deutlich zeigen. Trotz des aristotelischen Merkmals ist Gomarus' Supralapsarismus in Bezug auf die Auffassung der Lehre augustinisch und reformatorisch.

Zweitens ist das Prädestinationsverständnis des Gomarus nicht unmittelbar mit der Herrlichkeit Gottes verbunden, sondern mit dem Mittler Christus und der *ordo salutis*. Der Zusammenhang der Prädestinationslehre mit dem Mittler Christus wird in den *Disputationes Theologicae* betont, und in der *Analysis* ist die Verknüpfung sowohl mit Christus als auch mit der *ordo salutis* hervorgehoben. An diesem Punkt wird das aristotelisch-allursächliche Vorsehungsverständnis nicht gezeigt. Die Prädestinationslehre zeigt sowohl das bestimmte Ende der Geschöpfe als auch die unsichtbare Tiefe der Heilsgnade Gottes. Somit ist das Charakteristikum der Heilsgnade Gottes für die Prädestinationslehre des Gomarus wesentlich.

Die zwei Merkmale zeigen, dass die Prädestinationslehre des Gomarus nicht nur auf der philosophischen Terminologie, sondern auch auf dem christologischen und soteriologischen Verständnis beruht. Diese sind bei dem Prädestinationsverständnis von Thomas von Aquin nicht zu erkennen.¹⁰

¹⁰ F.A. James III, *Peter Martyr Vermigli and Predestination*, 123-125. F.A. James III weist bezüglich der Merkmale der Prädestinationsauffassung von Thomas darauf hin, dass Thomas die Prädestination Gottes von der Christologie und der Soteriologie getrennt behandelt. Hier weist James III auf sechs Merkmale der Prädestinationslehre des Thomas hin, die sich von Vermigli unterscheiden: Das Verständnis der Prädestination als ein Teil der Vorsehung (die Trennung der Prädestinationslehre von der Soteriologie), die Anerkennung des menschlichen Verdienstes, die Abwesenheit des Verständnisses der *electio in Christo*, die Ablehnung der Gewissheit der Erwählung, die Zurückführung der Verwerfung durch Gott nicht auf seinen Willen, sondern auf seine Zulassung, und die Schwächung der Rolle der Erbsünde in der Prädestinationslehre. Hier kann man sehen, dass einige Merkmale von Thomas, nämlich das Verständnis der Prädestination als eines Teils der Vorsehung und die Schwächung der Rolle der Erbsünde in der Prädestination Gottes, bei der Auffassung des Gomarus ebenfalls auftauchen. Aber das Verständnis Gomarus' über die Rolle der Prädestinationslehre im Kontext der ganzen

7.2.1 Philosophisch oder biblisch?

Wenn Gomarus' Prädestinationslehre lediglich im Disput mit zeitgenössischen Gegnern berücksichtigt würde, könnte es so verstanden werden, dass seine Prädestinationslehre dann aus der mittelalterlichen Philosophie entwickelt wird. Tatsächlich wird die Prädestinationslehre in den Streitschriften mit dem philosophischen Verständnis erklärt. Gomarus erkennt die Philosophie, besonders den Aristotelismus an.

Was denkt dann Gomarus über das Verhältnis zwischen Philosophie und Bibel? Gomarus lehnt die „eitle“ Philosophie ab, die von der Bibel, besonders dem Mittler Christus entfernt ist. Andererseits erkennt Gomarus an, dass die philosophische Terminologie für das biblische Verständnis, nämlich Gott den Erlöser, den Mittler Christus und sein Erlösungswerk, angewendet werden kann.¹¹ Das biblische Kriterium der wahren Philosophie ist die Anerkennung Christi, nämlich die Anerkennung der Natur und des Heilswerkes Christi und der Einheit mit Christus.¹² Dieses Verständnis des Gomarus über die Philosophie ist mit dem von Melanchthon fast identisch.¹³

Diese Inhalte, d.h. das Wesen und das Werk Christi und die Einheit mit Christus, definiert Gomarus als das Evangelium, das man durch die Natur und die Philosophie nicht begreifen kann.¹⁴ Er versteht die Christologie und die Soteriologie, die durch die Einheit Christi verwirklicht wird, als den Hauptinhalt der Theologie. Hier zeigt sich, dass Gomarus nicht nur die theologische, sondern auch die philosophische Denkweise unter der christozentrisch-soteriologischen Ansicht entwickelt. Demgemäß entwickelt sich die Prädestinationslehre des Gomarus ebenfalls im christologischen und soteriologischen Kontext.

Es ist sicher, dass Gomarus unter verschiedenen mittelalterlichen Einflüssen steht. Bei seiner Gottes- und Prädestinationslehre wird *einerseits* die aristotelisch-thomistische Terminologie und Vorstellung dargestellt. Gleichzeitig spielt *andererseits* der scotische Voluntarismus eine Rolle. In der Prädestinationslehre wird das scotische Verständnis in der Beziehung zwischen dem Willen und dem Wissen Gottes in den Vordergrund gestellt. An diesem Punkt hängt die Prädestinationsansicht des Gomarus nicht von irgendeinem philosophischen Einfluss ab. Sein Gottesbild und Prädestinationsverständnis werden nicht nur auf der Basis des Wissens und des Willens Gottes entwickelt. Daneben werden die Gerechtigkeit und die Vernunft mit dem Willen Gottes verknüpft und der Wille Gottes wird in der Gerechtigkeit und der Vernunft eingeschränkt. Demgemäß, obwohl Gomarus unter dem

Theologie, nämlich die soteriologische Tendenz und die Betonung der Christologie in der Prädestination Gottes, unterscheidet sich von Thomas.

¹¹ OT, II, 230.

¹² OT, II, 230.

¹³ Siehe K.6,2,1.

¹⁴ Das Verständnis des Gomarus unterscheidet sich in gewisser Hinsicht von seinem Zeitgenossen Maccovius. Während Maccovius sagt, dass, obwohl die Philosophie das Mysterium Christi nicht verstehen kann, die Philosophie für die Theologie notwendig ist, wird der Nutzen der Philosophie bei Gomarus betont. A. Kuyper, Jr., *Johannes Maccovius*, 177: „En juist omdat die Philosophie noodig is tot juist verstand der H.Schrift, is ze noodig ook voor de Theologie, en poneert Maccovius de Thesis: Philosophiam necessarium esse ad Theologiam cognoscendam.“

Einfluss von Aristotelismus und Scotismus steht, unterscheidet sich sein Gottesverständnis von dem radikalen aristotelischen bzw. voluntaristischen Gottesbild. Gomarus' Prädestinationslehre steht inhaltlich in der augustinischen und reformatorischen Tradition. Man muss beachten, dass das Reformationsthema des *sola gratia* bei der *Analysis* nicht nach dem aristotelischen Begriff, sondern nach dem christozentrisch-soteriologischen Gottesbild ausgedrückt wird.

Obwohl, nach Gomarus, der Gebrauch der Philosophie anerkannt wird, muss die Philosophie nach den Kriterien der Bibel gebraucht werden, weil das Heilswerk durch die Natur nicht offenbart werden kann. Zentral für dieses Verständnis ist das calvinische Menschenbild. Die in Sünde gefallenen Menschen könnten mit ihrer Natur das Evangelium nicht akzeptieren. Aus diesem Grund ist die Philosophie, sofern sie den biblischen Inhalt fördert, nützlich und wahr. Ferner sagt Gomarus, dass die Bibel die Norm des Glaubens und des Lebens ist.¹⁵ Hier zeigt sich bei Gomarus das reformatorische *Sola Scriptura*.¹⁶

Im folgenden soll noch die Frage nach der Kontinuität und der Diskontinuität zwischen der supralapsarischen Denkweise der mittelalterlichen Theologen, den ersten Reformatoren und Gomarus behandelt werden. Bislang galt, dass die Darstellung des systematisierten Supralapsarismus erstmals bei Beza auftaucht. Aber es lässt sich durchaus feststellen, dass die supralapsarische Tendenz bereits vor Beza dargelegt worden war.¹⁷ Nach van Asselt wurde die supralapsarische Ansicht schon von mittelalterlichen Theologen, die in der augustinischen Tradition standen, vertreten.¹⁸ Tatsächlich taucht die Mittel-Ziel-Struktur, die beim Supralapsarismus eine Rolle spielt, schon bei Thomas von Aquin auf.¹⁹ Obwohl Thomas'

¹⁵ OT, II, 34.

¹⁶ R.A. Muller, *The Problem of Protestant Scholasticism-A Review and Definition*, 63, in RS: „Finally, scholastic Protestantism was a fundamentally biblical movement that drew both on the principal *sola scriptura* of the Reformation and on the burgeoning Protestant exegetical tradition for the heart of its theology.“

¹⁷ A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, B.I.*, 227. Adam schreibt: „Athanasius ist wohl der erste christliche Theologe, der den Supralapsarismus,..., lehrte“, Aber die Behauptung Adams schränkt die Prädestinationslehre des Athanasius auf den supra- oder den infralapsarischen Aspekt ein und beruht lediglich auf einer Aussage von Athanasius, die sich nur auf die Beziehung zwischen der Erlösung und der Herrlichkeit bezieht; H.M. Yoo, *Raad en Daad.*, 251: „Hier komen het 'Warum (verzoening) oder Wozu (vergoddelijking)' van de incarnatie aan de orde. Wij zijn van mening dat A. Adam met deze beoordeling het Wozu ten koste van het Warum verabsoluteert. Hij laat Athanasius een keus doen in een probleemstelling die Athanasius zelf niet kende.“

¹⁸ W. van Asselt, *Infra- and Supralapsarismus*, 11-16.

¹⁹ S.th.1 q.22,a.1: „ut ex superioribus patet; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat“; qu.22,ar2: „sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit causalitas primi agentis... unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinate esse a deo in finem,...“; qu.22,ar4: „ut quidam crediderunt. Ad providentiam enim pertinent ordnare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separates, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus.“ Im Werk von Thomas zeigt sich überall die Unterscheidung zwischen dem Ziel Gottes und den untergeordneten Mitteln zum Ziel. Deswegen wäre es falsch, Thomas als einen Supralapsarier zu bezeichnen. Während der supralapsarische Charakter in der Vorsehungs- und Prädestinationslehre von Thomas, besonders bei der Beziehung zwischen der Prädestination und dem Willen Gottes, relativ stark vertreten ist, wird die infralapsarische Ansicht in der Auslegung des Römerbriefes aufgezeigt. Thomas sagt bei der Auslegung von Römer 9,21, dass das Nomen „Klumpen“ in

Prädestinationslehre nicht als Supralapsarismus aufgefasst werden kann, zeigt sich jedoch bei ihm die supralapsarische Struktur. Das Verständnis von Thomas zeigte sich in der Reformationszeit bei Zanchius.²⁰ Die supralapsarische Ansicht des Zanchius unterscheidet sich zum Teil von den Genfer Theologen. Bei Zanchius wird die philosophische Struktur *Quod ultimum est in executione, illud primum esse in intentione* betont. Im Gegensatz dazu basiert Calvins supralapsarisches Verständnis in seinem Hauptwerk, der *Institutio*, auf der Ehrfurcht vor Gott, d.h. vor Gottes unverstehbarer Bestimmung.²¹ Die Ehrfurcht vor Gott bezieht sich bei Calvin auf das Reformationsthema, nämlich die unbedingte Gnade Gottes und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen. Hier findet sich im mittelalterlichen Scholastizismus keine Betonung.²² Das Reformationsthema der Genfer Theologen steht auch in der Mitte der Prädestinationslehre des Gomarus. Hier ist auch ein mittelalterlicher Einfluss nicht zu übersehen, nämlich der scotische Voluntarismus. Der scotische Voluntarismus spielt eine Rolle in seinem supralapsarischen Gottesbild.

An diesem Punkt ist zu beachten, dass der Supralapsarismus des Gomarus auf drei verschiedenen Einflüssen, nämlich der scotische Voluntarismus, dem thomistisch-zanchische Verständnis und dem Prädestinationsverständnis der Genfer Theologen, beruht. Aus diesem Grund zeigt sich eine eklektische Form der mittelalterlichen Scholastik und der reformatorischen Tradition. Der Supralapsarismus unterscheidet sich vom mittelalterlichen Verständnis, weil er auf der Grundlage der Verteidigung des *Sola gratia* entwickelt wird. Obwohl der Supralapsarismus des Gomarus mit dem der mittelalterlichen Theologen unmittelbar verbunden ist, steht er inhaltlich der reformatorischen Tradition näher als der thomistischen.

7.3 Gomarus' Prädestinationslehre

Hier definieren wir die Merkmale der Prädestinationslehre des Gomarus, danach werden wir seine Prädestinationslehre im theologischen Kontext betrachten.

7.3.1 Welche Rolle spielt der Supralapsarismus in Gomarus' Theologie?

Es ist bekannt, dass Gomarus sich bemüht hat, den Supralapsarismus bei der Dordrechter

Römer 9,21 „das verdorbene Material des menschlichen Geschlechts“ darstellt. CRO,9,4: „et similiter deus liberam potestatem habet facere ex eadem corrupta materia humani generis, sicut ex quodam luto, nulli faciendo iniuriam, quosdam homines praeparatos in gloriam, quosdam autem in miseria derelictos.“ CRO,9,4: „scilicet quare deus velit quibusdam mieri, et quosdam in miseria derelinquere, sive quosdam eligere et quosdam reprobare....“; Zanchius folgt dem Verständnis von Thomas genau.

²⁰ Siehe K.3,2,4.

²¹ H.M. Yoo weist bezüglich der Prädestinationslehre Calvins auf zwei Punkte hin. Erstens ist die Prädestinationslehre Calvins supralapsarisch. Zweitens ist die Lehre bei Calvin doxologisch. H.M. Yoo, *Raad en Daad.*, 231. In Bezug auf das zweite Merkmal hat er Recht. Aber hinsichtlich des ersten Merkmals kann nicht zugestimmt werden, da, wie in Kapitel 2 dargestellt wurde, nicht nur das infralapsarische-, sondern auch das supralapsarische Verständnis bei Calvin zu finden ist.

²² A.D.R. Polman, *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvin*, 248-249: „De afbuiging van Augustinus wordt eerst zichtbaar in de voorbereiding der verdiensten, waardoor de verkorenen het eeuwig leven bereiken.“

Synode und bei den Disputen mit zeitgenössischen Infralapsariern zu verteidigen. Aber es ist auch interessant, dass die Lehre über den Gegenstand der Prädestination Gottes in seiner ganzen Theologie keine entscheidende Rolle gespielt hat. Diese Schlussfolgerung stützt sich auf zwei Punkte.

Der erste Punkt ist, wie oben dargestellt wurde, dass Gomarus die Lehre über den Gegenstand der Prädestination als „feste Speise“ auffasst.²³ Der Gegenstand der Prädestination wird von Gomarus nicht als eine Grundlehre der Kirche beschrieben.

Der zweite Punkt ist, dass diese für die Prädestinationslehre bedeutende Frage in den *Disputationes Theologicae* und der *Analysis* selten erwähnt wird. Der Gegenstand der Prädestination wird in der *Analysis* nur bei der Auslegung von Römer 9 erörtert und er wird in den *Disputationes Theologicae* lediglich bei der Bestimmungslehre (*Disp.9-10*) kurz erklärt. In den *Disputationes Theologicae* wird der Gegenstand der Prädestination außer in der Bestimmungslehre nicht dargestellt, was besagt, dass die Lehre keinen wichtigen Platz in seiner ganzen Theologie einnimmt.

Hier muss man sich hinsichtlich der Rolle des Supralapsarismus des Gomarus eine zweite Frage stellen: Ist dann der Supralapsarismus bei Gomarus eine spekulative Schlussfolgerung aus seiner Theologie? Nicht unbedingt. In Bezug darauf muss man wiederum zwei Punkte berücksichtigen.

Erstens steht hinter dem Supralapsarismus des Gomarus eine apologetische Absicht. Es steht außer Frage, dass die logische Reihenfolge der Prädestination in der Bibel nicht vorkommt. Deswegen ist die Kritik, dass die logische Reihenfolge des Supralapsarismus eine Schlussfolgerung der rationalistischen Denkweise ist, fast unwiderlegbar. Die Auseinandersetzungen über die Reihenfolge der Prädestination, die seit dem 17. Jahrhundert in der niederländisch-reformierten Kirche durchgeführt wurden, können für sinnlos gehalten werden.²⁴ Neben dieser Kritik muss dennoch berücksichtigt werden, dass die Grundlage der supralapsarischen Systematisierung die apologetische Absicht ist,²⁵ weil seine supralapsarische Systematisierung durch die historischen Disputationen (1599-1609) vollendet wurde. Aufgrund der apologetischen Absicht in den historischen Disputationen wurde die rationalistische Tendenz der Prädestinationslehre des Gomarus immer mehr verstärkt.

Zweitens ist wichtig, dass sich die supralapsarische Denkweise des Gomarus in den *Disputationes Theologicae* und der *Analysis* auf das Gottesbild des Erlösers bezieht. Weil die Souveränität des göttlichen Willens bei der Bestimmung und der Weltherrschaft als der einzige und wichtige Grund aufgefasst wird, kann irgendeine Bedingung des Geschöpfes bei Gott weder als eine Voraussetzung noch als eine Grundlage seiner Bestimmung oder Heilswerke berücksichtigt werden, was sein Supralapsarismus zeigt. Die absolute

²³ Siehe K.4.4. und K.6,2,4,2.

²⁴ H.M. Yoo, *Raad en Daad.*, 154: „Met beroep op Boéthius’definitie van ‘eewigheid’, d.i. tota simul, ontzenuwt Schilder de speculatie over een orde in Gods beluiten. Men kan wel van een ‘logische orde’ in de besluiten Gods spreken, maar wat helpt het ons? Niets: orde blijft orde.“

²⁵ Siehe K.4.

Souveränität seines Supralapsarismus stellt die unbedingte Heilsgnade Gottes dar. An diesem Punkt ist zu beachten, dass Gomarus durch sein supralapsarisches Verständnis keine nominalistische oder willkürliche Souveränität Gottes, sondern seine gnädige und weise Souveränität beschreibt. Die unbedingte Erwählungsgnade ist das Hauptthema seines Supralapsarismus.

In Bezug auf die apologetische Absicht des Gomarus darf man nicht vergessen, dass diese Absicht des Gomarus nicht nur auf dem Aristotelismus, sondern auch auf der Verteidigung der Absolutheit des Heilswillens Gottes basiert. Die apologetische Ansicht des Supralapsarismus des Gomarus steht hinsichtlich Inhalt und Absicht auf dem Boden der Reformation und hinsichtlich der Systematisierungsform auf dem Boden der mittelalterlichen Philosophie. Kurz gesagt, wird die rationalistische Ordinierung der Prädestinationslehre mit reformatorischer Ansicht, nämlich der Erörterung der unbedingten Gnade Gottes, durchgeführt. Der Schwerpunkt des Supralapsarismus des Gomarus ist die Priorität der Gnade Gottes, des Erlösers, gegenüber dem Werk des Menschen. Aus diesem Grund war der tatsächliche Gegensatz bei der Systematisierung seines Supralapsarismus nicht der Infralapsarismus, sondern die bedingte Prädestination des Arminius. Beim Supralapsarismus des Gomarus in der Polemik war nicht die Ordnung der Prädestination Gottes, sondern die Ursache der göttlichen Erlösung hervorgehoben. Aber seine Erklärung der Gnade Gottes wurde nicht mit dem biblischen Verständnis, sondern mit dem aristotelischen Begriff durchgeführt. An diesem Punkt, wenn man die rationalistische Systematisierung aus seinem Supralapsarismus ausklammert, bleiben zwei Themen übrig, nämlich die unbedingte Erwählung und die weise Weltherrschaft.

Schließlich können wir darauf verweisen, dass der Supralapsarismus im theologischen Kontext des Gomarus als eine sekundäre und hilfreiche Auffassung zur apologetischen Ansicht verstanden wird.

7.3.2 Die Stellung der Prädestinationslehre

Die Theologen, die die theologische Diskontinuität zwischen Calvin und der reformierten Orthodoxie behaupten, führen die Stellung der Prädestinationslehre als einen Beweis ihrer Behauptung an. B. Hall, E. Brunner, E.A. Dowey weisen darauf hin, dass die soteriologische Prädestinationsauffassung Calvins von der theologischen Prädestinationslehre der reformierten Orthodoxie unterschieden werden muss.²⁶ Sie sagen, dass die theologische Stellung der Prädestinationslehre von der reformierten Orthodoxie, bei der die Prädestinationslehre in oder neben der Gotteslehre entwickelt wird, im 16. und 17. Jahrhundert einen spekulativ-deterministischen Charakter aufweist, während die Prädestinationsstellung Calvins soteriologisch ist.²⁷ Im Gegensatz dazu behauptet Barth, dass man die Prädestinationslehre innerhalb der Gotteslehre behandeln soll. Er unterscheidet durch die dogmengeschichtliche Untersuchung die Stellung der Prädestinationslehre in sechsfacher

²⁶ Siehe K.7,2.

²⁷ R.A. Muller, *The Placement of Predestination in Reformed Theology: Issue or Non-Issue*, 184-185, in CTJ 40 (2005).

Weise.²⁸ Nach dieser Untersuchung schlussfolgert Barth, dass innerhalb der Gotteslehre die Behandlung der Prädestinationslehre erfolgen kann, und zugleich meint er, dass die soteriologische Position nicht der Erwählungslehre entspricht.²⁹

Muller jedoch betrachtet die Stellung der Prädestinationslehre aus einer anderen Perspektive. Er sagt, dass die soteriologische Stellung der Prädestinationslehre kein Beweis für eine soteriologische oder der christologische Betonung ist. Gleichzeitig ist die theologische Stellung der Prädestinationslehre kein metaphysisches Interesse. Muller hält fest, dass hinsichtlich der Stellung der Prädestinationslehre die Gattung des Werkes berücksichtigt werden muss.³⁰ Wie kann dann die Stellung der Prädestinationslehre des Gomarus in seinem theologischen Kontext definiert werden?

Es steht außer Frage, dass Gomarus' Prädestinationsauffassung in Verbindung mit seinem Gottesverständnis entwickelt wird. Bei den *Disputationes Theologicae* ist die Prädestinationslehre zwischen der Gottes- und der Schöpfungslehre angesiedelt. Ferner ist deutlich das theozentrische Prädestinationsverständnis in den Streitschriften zu finden. Das christologische und das soteriologische Verständnis der Prädestinationslehre ist in den kurzen Schriften (1604, 1609) kaum dargelegt und taucht in der *Disputatio Theologica, de divinae praedestinationis hominum objecto* auch nicht auf.

In der *Analysis* entwickelt sich hingegen ein anderes Verständnis. Im Auslegungswerk wird die Prädestinationslehre, besonders die Erwählungslehre, als vom Heilswerk Gottes und Christi abhängig dargestellt. Nur bei der Auslegung von Römer 9 wird die Prädestinationslehre selbst erklärt. Außerdem wird die Prädestinationslehre in Beziehung mit der Soteriologie beschrieben. Demgemäß werden weder die „Prädestination“ noch die „Verwerfung“, sondern meistens die „Erwählung“ als Ursache des Heils erwähnt. An diesem Punkt wird hervorgehoben, dass der Wille Gottes die einzige Ursache der Barmherzigkeit Gottes und seines Heilswerkes ist. Die Prädestinationslehre wird in der *Analysis* sowohl nach dem theologischen als auch nach dem soteriologischen Verständnis entwickelt. Weiterhin ist zu beachten, dass die christologische Tendenz auch in den *Disputationes Theologicae* dargestellt wird. In den *Disputationes Theologicae* wird, wie oben erwähnt, das theologische und das christologische Verständnis in der Prädestinationslehre gleichwertig geschildert. Die Prädestination Gottes ist, so Gomarus, die Ursache der Erlösung und der Mittler Christus ist zugleich der Inhalt der Prädestination.³¹ Obwohl die Beziehung zwischen Gott und dem Mittler Christus mit der Mittel-Ziel-Struktur ausgedrückt wird, beschäftigt sich Gomarus mehr mit dem Inhalt der Prädestination, nämlich dem Heilswerk durch Christus. Demgemäß ist das Prädestinationsverständnis des Gomarus christologisch-soteriologisch, das bedeutet,

²⁸ K. Barth, KD. II/2, 82-92. Barth erwähnt über die Stellung der Prädestinationslehre folgendes: Erstens unmittelbar auf die Lehre von Gott, zweitens zunächst von der Schöpfung und Vorsehung, drittens im Zusammenhang der Lehre von der Kirche, viertens unmittelbar auf die Christologie, fünftens im Anschluß an die Lehre von der Sünde vor der Christologie und der Soteriologie, sechstens als Schlüssel zur Versöhnungslehre.

²⁹ R.A. Muller, *The Placement of Predestination in Reformed Theology.*, 192, in CTJ 40 (2005)

³⁰ R.A. Muller, *The Placement of Predestination in Reformed Theology.*, 209-210, in CTJ 40 (2005).

³¹ Siehe K.5,2,3,2.

Gottes Wille ist für das Heil der Glieder Christi entscheidend. Aus diesem Grund werden die Erwählungs- und die Heilsgewissheit der Erwählten nicht vom verborgenen Ratschluss Gottes, sondern vom Inhalt der Erwählung, nämlich dem Mittler Christus und seiner Erlösung, erkannt.

Daneben ist zu beachten, dass die Ekklesiologie des Gomarus mit der Erwählung Gottes anfängt. Aus diesem calvinischen Verständnis heraus sagt Gomarus, dass die Glieder der Kirche aus den Erwählten Gottes bestehen. Beim Erwählungsverständnis in der Ekklesiologie ist es bedeutsam, dass der göttliche Heilswille als Grundlage der Kirche aufgefasst wird. Die Prädestinationslehre steht in Verbindung nicht nur mit der Soteriologie, sondern auch mit der Ekklesiologie.

Hier kann man schlussfolgern, dass die Stellung der Prädestinationslehre des Gomarus in seiner Theologie drei Bedeutungen hat. *Erstens* steht die Prädestinationslehre zwischen der Gotteslehre und der Schöpfungslehre, was in seinem Werk *Disputationes Theologicae* klar zu sehen ist. *Zweitens* ist sie verbunden mit der Soteriologie, was in der *Analysis* gezeigt wird. *Drittens* steht die Lehre am Anfang der Ekklesiologie, was in den *Disputationes Theologicae* und der *Analysis* dargestellt wird. Obwohl die Prädestinationslehre in den *Disputationes Theologicae* nach der Gotteslehre steht, wird sie in seiner ganzen Theologie inhaltlich mit der Soteriologie und der Ekklesiologie verknüpft dargestellt. Aus der inhaltlichen Verbindung der Erwählungslehre mit der Soteriologie und der Ekklesiologie wird nicht das mittelalterliche Vorsehungsverständnis, sondern die reformatorische Tradition präsentiert. Die Prädestinationslehre richtet sich nicht auf das schicksalhafte Ende der Geschöpfe, sondern die Lehre zielt darauf, die Ursache der Erlösung und die Grundlage der Kirche zu erörtern. Bei Gomarus ist die Stellung der Prädestinationslehre unabhängig davon, ob sie hinter die Gotteslehre oder hinter die Soteriologie oder innerhalb der Ekklesiologie gestellt werden muss, da die theologische Ansicht der Prädestinationslehre des Gomarus sowohl mit der Gotteslehre, als auch mit der Soteriologie und der Ekklesiologie verbunden ist.

7.3.3 Gott als der gnädige Erlöser: Die Kontinuität mit dem Reformationsthema

Barth kritisiert in seinem Werk *Kirchliche Dogmatik*, dass Gomarus unter dem thomistischen Einfluss die Prädestination Gottes nicht als „das göttliche *eligere*, sondern allgemein und abstrakt das göttliche *decernere*“ auffasst.³² J.J. van der Schuit sagt bezüglich des Supralapsarismus, dass, obwohl die Prädestination nach dem biblischen Verständnis den theologisch-soteriologischen Ausgangspunkt haben soll, die soteriologische Denkweise beim Supralapsarismus ausgeklammert ist, weil die Erlösung der Menschen als ein Mittel verstanden wird.³³ Beide Kritiker sind sich darüber einig, dass die soteriologische Auffassung

³² K. Barth, KD. II/2, 49: „So ist sie von dem Supralapsarier Fr. Gomarus vorgetragen worden: Es gibt eine *praedestinatio universalis*, quae res omnes spectat totumque Dei decretum est und eine *praedestinatio particularis*, quae ad quasdam earum tantum pertinet et pars aeterni atque universalis illius decreti existit (Disp.de div.hom.praed.,th.15.op.III 1644) und unter *praedestinare*... wollte Gomarus nicht im besonderen das göttliche *eligere*, sondern allgemein und abstrakt das göttliche *decernere* als solches verstehen (ib.coroll. I).“

³³ J.J. van der Schuit, *De Dordtsche Synode en het Supra-lapsarisme*, 26-28. van der Schuit behauptet, dass der

dem Supralapsarismus fehlt. Kann man das in Bezug auf das Verständnis des Gomarus so sagen?

Wie schon in der Untersuchung der Werke *Disputationes Theologicae* und *Analysis* gesagt wurde, ist das in der Theologie des Gomarus dargestellte Gottesbild „Gott der Erlöser in Christus“. Gomarus entwickelt seine Theologie auf Grundlage des augustinisch-reformatorischen Gottesbildes, nämlich „Gott als der Erlöser in Christus“ und dieses Gottesbild ist für seine Prädestinationslehre ebenfalls kennzeichnend.

Es lässt sich kaum bezweifeln, dass das aristotelische Verständnis, besonders die Mittel-Ziel-Struktur, bei der Entwicklung der Prädestinationslehre eine Rolle spielt. Aber andererseits ist unverkennbar, dass der Schwerpunkt von Gomarus' Supralapsarismus die unbedingte Heilsgnade Gottes ist.³⁴ Die Unbedingtheit der göttlichen Prädestination steht nicht in Verbindung mit dem nominalistischen Gottesbild, sondern mit seiner unbedingten Barmherzigkeit, nämlich dem erlösenden Gott. Nach Gomarus wird Gott nicht nur durch den Mittler Christus als Vater und Erlöser offenbart, sondern Gott allein ist in der ewigen Prädestination schon Vater und Erlöser. Die Prädestinationslehre des Gomarus zielt darauf, die Dreieinigkeit Gottes als den Erlöser zu verdeutlichen. Hier zeigt sich das theologisch-soteriologische Verständnis der Prädestinationslehre des Gomarus.

Das thomistische Verständnis *praedestinatio pars est providentiae*, auf das Barth bei Gomarus hinweist, ist nicht auf die Supralapsarier beschränkt. Dieser Ausdruck wurde in der reformierten Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts häufig verwendet. Gomarus' Anwendung von thomistischen Begriffen bedeutet nicht, dass er die Prädestination Gottes als die allgemeine und abstrakte Bestimmung auffasst. In seinem Bibelauslegungswerk *Analysis* wird nicht die Prädestination, sondern meistens die Erwählung erwähnt. Darüber hinaus bekräftigt die Erwählung keine allgemeine Bestimmung, sondern das Heilungswerk Gottes. Dadurch, dass die Erwählung als die einzige Ursache des göttlichen Erlösungswerkes bezeichnet wird, wird die Gnade als Merkmal des Erlösungswerkes Gottes noch verstärkt.

Das Verständnis von der „Erwählung in Christus“ (*electio in Christo*), das bei Augustinus und den ersten Reformatoren, z.B. bei Melancthon, Bullinger, Hyperius und Calvin, beschrieben wurde, kommt bei Gomarus nicht zur Sprache.³⁵ Bei Gomarus nimmt nicht Christus als der Mittler, sondern Christus als die zweite Person der Dreieinigkeit einen Platz

Infralapsarismus im Gegensatz zum Supralapsarismus auf dem theologisch-soteriologischen Standpunkt beruhe.

³⁴ F.A. James III, *Peter Martyr Vermigli and Predestination*, 99: „Nothing is more basic to Augustine's thought than divine grace. At its core, predestination is not about the providential rule of the universe, but about the grace of God in salvation.“

³⁵ A.D.R. Polman, *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn*, 131-133; Loci (1559), de Praed.: „Prima est: Nec ex ratione nec ex Lege iudicandum est de electione, sed ex Evangelio. Altera est: Totum numerus salvandorum propter Christum electus est. Quare nisi complectamur agnitionem Christi, non potest de electione dici. Tertia est: Non aliam iustificationis, aliam electionis causam quaeramus.“; P. Walser, *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger.*, 123: „Die Mitte zur rechten Begründung, Ausrichtung und Bestimmung der Gnadenwahl ist der Gottessohn selbst: ... Damit wird die doppelte Wahl vollzogen, die von Ewigkeit her uns auf Grund des biblischen Zeugnisses in Christus, durch Christus und um Christi willen bestimmt ist.“; W. van't Spijker, *Die Prädestination bei Hyperius*, 294, in *Calvin: Erbe und Auftrag: Festschrift für Wilhelm Neuser zu seinem 65. Geburtstag*, Kampen 1991.

als Ursache der Prädestination ein. Aus diesem Grund zeigt sich bei Gomarus statt des christozentrischen Verständnisses die Parallel-Struktur „Gott und Christus“ in der Erwählungslehre. Aber diese Parallel-Struktur „Gott und Christus“ präsentiert ebenfalls den gnädigen Charakter der Erwählungslehre, weil die Parallel-Struktur „Gott und Christus“ seiner Prädestinationslehre zeigt, dass der Erlöser Gott in der Ewigkeit nach seiner Barmherzigkeit das Heilswerk bestimmt und durchführt.

7.3.3.1 Die gnädige Doppelte-Prädestination

Dass das doppelte Prädestinationsverständnis des Gomarus von den Genfer Theologen übernommen wurde, ist deutlich.³⁶ Die Verwerfung durch Gott wird lediglich aus dem Willen Gottes abgeleitet und sogar die Sünde des Menschen ist keine Ursache der Verwerfung. Bei Gomarus ist die doppelte Prädestinationslehre kennzeichnend. Aber man darf nicht vergessen, dass, während die Verwerfungslehre in den *Disputationes Theologicae* und den Streitschriften des Gomarus deutlich dargestellt wird, sie im Bibelauslegungswerk *Analysis* nur selten erwähnt wird. Welchen Sinn hat dann die Verwerfungslehre in der Theologie des Gomarus? Hinsichtlich der Verwerfungslehre des Gomarus sind drei Punkte zu beachten:

Erstens versteht Gomarus die Verwerfungslehre als eine biblische Lehre. Nicht nur in seinen Streitschriften, sondern auch in seiner Auslegung des Römerbriefes wird die Verwerfungslehre entwickelt.³⁷ Dennoch ist die Verwerfungslehre im Bibelauslegungswerk selten erwähnt.

Zweitens denkt Gomarus, dass das Verwerfungsurteil Gottes in der Kirche praktisch nicht angewendet werden kann. Auf die Frage, ob erkannt werden kann, dass jemand von Gott verworfen würde, sagt Gomarus, dass man Verworfenen abgesehen von zwei Fällen nicht erkennen kann. Ein Fall ist, dass eine Sünde gegen den Heiligen Geist begangen worden wäre. Ein anderer Fall ist, dass man bis ans Ende des Lebens in der Verstockung geblieben wäre.³⁸ Aber diese zwei Fälle sind Ausnahmen. Hier kann man sehen, dass Gomarus sich schwer tut, obwohl er die doppelte Prädestination behauptet, die Erwählten und die Verworfenen in der Kirche praktisch zu unterscheiden.³⁹

Drittens wird die Verwerfungslehre nicht eigenständig entwickelt, sondern nur in Verbindung mit der Erwählungslehre. Nach Gomarus muss die Verwerfung, wie die Erwählung, zwar auf den Willen Gottes zurückgeführt werden, aber die Verwerfung wird nicht mit dem gleichen Gewicht wie die Erwählung behandelt. Die Verwerfung wird der Erwählung Gottes untergeordnet, da die Verwerfung das Ergebnis der Erwählung Gottes ist.

³⁶ Die auf dem Willen Gottes begründete doppelte Prädestination, nach Neuser, war für die Genfer Theologen charakteristisch. W.H. Neuser, *Prädestination*, 313, in CH.

³⁷ Siehe K.6,2,4,1.

³⁸ DT,10,119.

³⁹ DT,10,115: „Ceterum, in modo cognitionis, quo ea, sive Electio, sive reprobatio, utrumque innotescit, non leve est discrimen.“

Die Verwerfung ist nämlich die Nicht-Erwählung bzw. die Übergehung durch Gott.⁴⁰ Fernerhin ist nach Gomarus der Zweck der Verwerfungslehre der Trost der Erwählten. Die Verwerfungslehre verstärkt die Erwählungsgnade Gottes, da Gläubige an der Verwerfungslehre merkten, dass die Gnade Gottes nur den Erwählten gegeben wurde. Dadurch kommen Gläubige zum Lobpreis und zur Verehrung in gottesfürchtiger Dankbarkeit.⁴¹ Aus diesem Grund ergibt die Verwerfungslehre nur in Verbindung mit der Erwählungslehre Sinn. In den Streitschriften sagt Gomarus ebenfalls, dass die Verwerfungslehre als die Lehre zum Trost der Erwählten aufgefasst wird. Nach Gomarus ist die Verwerfungslehre nicht eigenständig zu verstehen, sondern lediglich im kirchlichen Kontext. In der *Analysis* wird die Verwerfungslehre ebenfalls nicht als ein von der Erwählungslehre getrenntes Thema behandelt.⁴²

Daneben ist zu beachten, dass die Verwerfungslehre sowohl auf der Gotteslehre als auch auf der christologischen Sicht beruht. In den *Disputationes Theologicae* wird definiert, dass die göttliche Verwerfung nicht nur durch den Willen Gottes, sondern auch durch das Nicht-Schenken Christi durchgeführt wird. Nach Gomarus ist die Verwerfung durch Gott nichts anderes als die göttliche Bestimmung, den Verworfenen den Mittler Christus nicht zu schenken. Der Wille Gottes und der Mittler Christi sind sowohl bei der Erwählungslehre des Gomarus als auch bei seiner Verwerfungslehre zwei Grundlagen. An diesem Punkt kann man sehen, dass die Verwerfungslehre ebenfalls wie die Erwählungslehre auf dem christologisch-soteriologischen Verständnis beruht. Der Begriff „Gott der Erlöser“, d.h. die Dreieinigkeit als der Erlöser, ist ein grundlegendes Thema in seiner doppelten Prädestinationslehre.

7.3.4 Gott als der weise Herrscher

Neben der Barmherzigkeit Gottes ist seine Weisheit ein weiteres Attribut, das bei der Prädestinationslehre eine Rolle spielt. Dabei wird die Weisheit Gottes als ein wichtiges Verständnis zur Verteidigung der Gerechtigkeit der Prädestination Gottes herausgearbeitet. In der Polemik gegen Arminius wird die Gerechtigkeit Gottes, die in Bezug auf die calvinistische Prädestinationslehre von Arminius problematisiert wurde, bei Gomarus durch die Weisheit Gottes ersetzt. In seinen Werken bemüht sich Gomarus interessanterweise nicht, die Gerechtigkeit der Prädestination zu beweisen, da er denkt, dass die Weisheit Gottes, nämlich das logische Tun Gottes, die Gerechtigkeit der göttlichen Prädestination ausreichend zeigen wird. Die Weisheit Gottes wird als ein logisches Axiom dargestellt, nämlich als die Mittel-Ziel-Struktur. Es besteht hier kein Zweifel, dass kein gerechtes, sondern ein rationalistisches Gottesbild in den Vordergrund gestellt wird. Die Ansicht des Gomarus unterscheidet sich vom Verständnis der Reformatoren der ersten Stunde. Wenn Calvin die doppelte Prädestination verteidigt, führt er letztlich die Ursache der Prädestination Gottes auf

⁴⁰ Siehe K.5,2,3,2.

⁴¹ DT,10,121: „verò, ..., erga reprobatos (quam in nobis etiam exercere poterat) gratiam nobis praestitam, ..., cum admiratione, agnoscamus, ac perpetua pietatis gratitudine colamus ac laudemus.“

⁴² Die Verwerfungslehre als der gegensätzliche Begriff der Erwählung wird nur bei der Polemik gegen den Universalismus in der *Analysis* dargestellt. Siehe K.6,2,4,3.

die Verborgenheit der Bestimmung Gottes zurück, nicht auf Gottes logische Bestimmung.⁴³ Im Vergleich dazu entwickelt Gomarus sein Verständnis nicht auf religiöser Grundlage, sondern aus einer rationalistischen Denkweise heraus. Diese Denkweise ist in den Streitschriften ausdrücklich beschrieben. Die Mittel-Ziel-Struktur, die in der reformierten Orthodoxie in den Niederlanden und in Großbritannien allgemein gebraucht wurde, zeigt sich insbesondere bei der supralapsarischen Entwicklung des Gomarus. In den Streitschriften beinhaltet die Weisheit Gottes infolgedessen eine logische Ordnung, was zu einem rationalistischen Gottesbild führt.

Trotzdem muss man *andererseits* beachten, dass die Weisheit Gottes in jedem Werk des Gomarus eine andere Bedeutung hat. Die Weisheit Gottes bezieht sich bei der *Analysis* auf eine andere Seite des Gottesbildes, nämlich auf die Betonung der göttlichen Herrschaft über die durch Sünde verdorbene Welt.⁴⁴ Gomarus verbindet die Weisheit Gottes mit der Herrschaft über die Sünde. Demnach steht der Supralapsarismus des Gomarus hinsichtlich der Sünde nicht in Verbindung mit der Ursache der Sünde, sondern mit der vernünftigen Beherrschung der Sünde durch Gott. Es ist interessant, dass Gomarus die Entstehung der Sünde nicht völlig auf den Willen Gottes zurückführt. Gott hat die Sünde, die im Bereich des unbestimmten Vorherwissens Gottes war, mit dem zulassenden Willen festgesetzt. Im Supralapsarismus des Gomarus taucht keine besondere Erklärung zum Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und der Grundlage der Sünde auf. In Bezug auf die Ursache der Sünde ist sein Sündenverständnis nicht so weit von der Meinung der zeitgenössischen Infralapsarier entfernt. Im Vergleich zu anderen Supralapsariern, z.B. Twisse und Maccovius, war die Meinung von Gomarus bezüglich der Bestimmung der Sünde zurückhaltend.⁴⁵ Im Mittelpunkt des Sündenverständnisses beim Supralapsarismus des Gomarus steht nicht die Ursache der Sünde, sondern die weise Herrschaft Gottes über die Sünde.

Arminius, der Gegner des Gomarus, weist darauf hin, dass, wenn die Entstehung der Sünde im Zusammenhang mit der Bestimmung Gottes betrachtet wird, Gott als die Ursache der Sünde zu verstehen ist. Aber diese Polemik des Arminius – obwohl sie Überzeugungskraft

⁴³ Inst.,III,23,5; W.H. Neuser, *Prädestination*, 317, in CH. Hier behauptet Neuser, dass das calvinische Verständnis „die Verborgenheit des *decretum aeternum*“ zur logischen und uneingeschränkten Verteidigung der doppelten Prädestination gehöre. Aber, wie in K.2,3,3,2. dargestellt wurde, zeigt sich das religiöse Gottesverständnis bei diesem calvinischen Verständnis.

⁴⁴ Siehe K.6,2,4,4.

⁴⁵ J.J. van der Schuit, *De Dordtsche Synode en het Supra-lapsarisme*, 16: „...“, dat de stelling van Maccovius: Deum peccatum velle qua peccatum, dat God de zonde als zonde wil, een blasphemie.... De zonde was niet alleen in Gods raad besloten, maar ook als zonde door God gewild.... Als het waar is, wat Maccovius beweert: „destinare homines ad peccata“,...“ Obwohl der strenge Ausdruck bei Maccovius erwähnt wird, wolle Maccovius damit zeigen, „God did not decree to effect sin as sin, but to permit it to happen“. W.J. van Asselt, M.D. Bell, G. van den Brink, R. Ferwerda, *Scholastic Discourse.*, 10. Es ist sicher, dass Maccovius Gott nicht als Urheber der Sünde auffasst. Dennoch muss man bedenken, dass er die absolute Souveränität Gottes im Vergleich zu anderen Theologen mehr hervorhebt. Er betont die Absolutheit der göttlichen Souveränität z.B. mehr als Calvin. W.J. van Asselt, M.D. Bell, G. van den Brink, R. Ferwerda, *Scholastic Discourse.*, 26; Es ist bezüglich der Sünde bemerkenswert, dass W. Twisse, der repräsentative Supralapsarier in Großbritannien, deutliche Ausdrücke gebraucht, wie etwa „aliquo modo vult Deus peccatum evenire“ und „velle eventum peccati“. W. Twisse, *Vindicae Gratiae, potestatis ac providentiae Dei*, Amsterdam 1632, 470.

haben könnte – ist für die supralapsarischen Ansicht des Gomarus nicht geeignet. In der *Analysis* erklärt Gomarus lediglich, dass Gottes gnädige Souveränität sogar die Sünde beherrscht und steuert. Mit der Absolutheit der Weltherrschaft Gottes will Gomarus die gnädige Souveränität Gottes aufzeigen. Das skizzierte übereinstimmende Verständnis der Sünde bei der reformierten Orthodoxie im 16. und 17. Jahrhundert war, dass die Ursache der Sünde als die gewollte Zulassung Gottes verstanden wurde, auch wenn diese Auffassung im Detail mehr oder weniger unterschiedlich dargelegt wurde.

7.4 Gomarus´ Prädestinationslehre im theologischen Kontext

Hier betrachten wir die Prädestinationslehre des Gomarus in ihrem theologischen Kontext.

7.4.1 Die Erwählung und Christus

Bezüglich der Christologie folgt Gomarus genau dem Verständnis Calvins.⁴⁶ Weiterhin ist bemerkenswert, dass, überblickt man die gesamte Theologie des Gomarus, ein christozentrisches Verständnis zu finden ist. In den *Disputationes Theologicae* zeigt sich die Christologie als die entscheidende Grundlage für die Theologie des Gomarus und sein Bibelverständnis. Ebenso zeigt sich in der *Analysis* sein christozentrisches Verständnis, nicht nur bei der Auslegung des Neuen Testaments sondern auch bei der Auslegung des Alten Testaments.⁴⁷

Das christozentrische Verständnis des Gomarus ist jedoch in Bezug auf die Prädestinationslehre unterschiedlich bedeutsam. Sein christologisches Verständnis des Supralapsarismus ist mit der systematischen Entwicklung des Supralapsarismus verbunden, wobei der Mittler Christus nur als ein Mittel zur Durchführung der Erwählung gilt. Heppe erwähnt in seinem Werk das Problem der Stellung Christi beim Supralapsarismus und die verschiedenen Versuche der Supralapsarier, diese Frage zu lösen.⁴⁸ Das Problem, dass der Mittler Christi ein Mittel der Durchführung der Erwählung ist, ist bei Gomarus ebenfalls zu erkennen.

J. Dantin kritisiert bei Gomarus´ Christologie des Supralapsarismus, dass die Unterscheidung zwischen Christus als der zweiten Person der Trinität und Christus als Mittler dem Verständnis des Nestorius entspricht.⁴⁹ Aber Dantins Kritik kann man als einseitig bezeichnen, da Dantin die Prädestinationslehre des Gomarus aus seiner strengen christozentrischen Perspektive heraus bewertet. Bei Gomarus wie auch bei Calvin wird

⁴⁶ Siehe K.5,2,6,2.

⁴⁷ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 329-330.

⁴⁸ H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 130-133.

⁴⁹ J. Dantine, *Das christologische Problem im Rahmen der Prädestinationslehre von Theodor Beza*, (ZKG,78) 1966, 90: „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, liegt die Vermutung nahe, dass das, was die Lutheraner als „nestorianismus“ Calvin und seinen Schülern vorgeworfen haben, hier eine Rolle spielt.“; B. Loonstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond* ., 66-67.

Christus nicht nur als der Erwählte, sondern auch als der Erwählende verstanden.⁵⁰ Gomarus hebt als die Ursache der Prädestination nicht den Mittler Christus, sondern die Dreieinigkeit hervor. Die Unterscheidung zwischen der zweiten Person und dem Mittler Christus kommt also nicht aus dem Nestorianismus, sondern aus dem augustinischen Dreieinigkeits-Verständnis „*ad extra non separabilis*“. Durch die Unterscheidung zwischen dem Mittler Christus und der zweiten Person der Dreieinigkeit unterstreicht Gomarus die Dreieinigkeit Gottes als die Ursache der Erwählung.

Folgende wichtige Frage gilt es zu klären: Setzt der Supralapsarismus des Gomarus die Christologie herab? Daraus ergibt sich eine weitere Frage: Ist Gomarus' Verständnis von Calvin und der augustinischen Tradition abgewichen? Loonstra weist darauf hin, dass die Prädestinationslehre des Gomarus vom Verständnis Augustinus' und Calvins abweicht,⁵¹ da Gomarus die Prädestinationslehre in der Kategorie der strengen Souveränität Gottes verstehe und Christus in der Verwirklichung der Erwählung steht.

Um diese Frage genau zu beantworten, müssen vor allem der theologische Kontext des Gomarus berücksichtigt werden. Wie oben erwähnt, fasst er das Evangelium als den Kern der Bibel auf. Fernerhin besteht das Evangelium aus Christus, dem Heilswerk Christi und der Einheit mit Christus. Das Kriterium, durch das die wahre Philosophie erkannt werden kann, hängt von der Anerkennung Christi ab. Nach A.B.W.M. Kok beruht die Theologie des Gomarus auf der christozentrischen Denkweise. Kok sagt, dass sich die Exegese des Gomarus in der christozentrischen Denkweise bewegt, weil Christus bei seiner Exegese im Mittelpunkt sowohl der Wahrheit als auch der Kritik der Irrlehre steht.⁵² Durch diese Einschätzung kann man erkennen, dass Gomarus Christus für das entscheidende Thema der Bibel und der Theologie hält.

In den Streitschriften wird hervorgehoben, dass der Mittler Christus als ein Mittel der Durchführung der Erwählung zu betrachten ist, wobei dieses Verständnis des Gomarus ein Ergebnis der Polemik gegen Arminius war. In den anfänglichen Schriften (1559, 1601) zeigt sich das christologische Erwählungsverständnis durch die calvinische *electio in Christo*. Aber im Gegensatz zur Behauptung des Arminius, dass Christus und der Glaube an Christus die Ursachen der Erwählung sind, verzichtet Gomarus auf sein anfängliches Verständnis der *electio in Christo*. Somit wird Christus in der supralapsarischen Prädestinationslehre nur als Mittel der Durchführung der Erwählung gesehen. Dennoch besagt diese Auffassung des

⁵⁰ R.A. Muller, *Christ and the decree.*, 35: „the definition of election as in Christ,... and the statement that Christ himself is the “author of election” together with God the Father.“

⁵¹ B. Loonstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond.*, 78: „Voor Augustinus is de verkiezing van de mens Jezus tot de vereniging met God de Zoon het beste bewijs dat God met de verkiezing afziet van menselijke verdiensten. Omdat zijn verkiezing de verkiezing tot hoofd van zijn kerk is, is de kerk in zijn verkiezing begrepen. Deze augustinische lijn werkt in de gereformeerde theologie door bij onder anderen Calvijn, Ursinus, Olevianus en Polanus. Daarnaast is er een ontwikkeling waarin de verkiezing als voorafgaande aan Gods genadig handelen wordt beschouwd en in strakke soevereiniteitscategorien wordt beschreven. Christus wordt dan pas ter sprake gebracht bij de uitvoering van het verkiezingsbesluit. Deze benadering vinden we onder anderen bij Beza, Perkins en Gomarus.“

⁵² A.B.W.M. Kok, *Franciscus Gomarus*, Amsterdam 1941, 53-55.

Gomarus nicht, dass er die Christologie in seiner Theologie herabgesetzt hat.

Es ist jedoch wichtig, darauf hinzuweisen, dass sich ein Unterschied zwischen den mit der systematischen Methode entwickelten Werken, nämlich den Streitschriften und den *Disputationes Theologicae*, einerseits und dem mit der analytischen Methode geschriebenen Werk, der *Analysis*, andererseits zeigt. In den Streitschriften und den *Disputationes Theologicae* ist der Mittler Christus als ein Mittel dargestellt, aber in der *Analysis* wird der Mittler Christus als die biblische Grundlage seiner Theologie verstanden. Zugleich darf man nicht übersehen, dass der Mittler Christus nicht nur in der *Analysis*, sondern auch in den *Disputationes Theologicae* als die höchste Gnade Gottes dargestellt wird. Die *ordo salutis* ergibt sich aus der mystischen Einheit mit Christus.⁵³ Der Hauptinhalt des Gnadenbundes Gottes ist der Mittler Christus.⁵⁴ Der Mittelpunkt der Kirche ist Christus und die *communio (et unio) cum Christo*. Christus ist die Grundlage der Kirche und ihr Haupt.⁵⁵ Damit nimmt Christus auch einen entscheidenden Platz in der Prädestinationslehre ein, weil der Inhalt der Erwählungsgnade, so Gomarus, nichts anderes als die Schenkung Christi und das Heil durch Christus ist.⁵⁶ Aber dieses Verständnis ist in den Streitschriften des Gomarus nicht deutlich beschrieben. In den *Disputationes Theologicae* und der *Analysis* wird Gott als die Ursache der Erlösung und der Mittler Christus als der Hauptinhalt des Erlösungswerkes parallel dargestellt. Gott wird im Mittler Christus als der göttliche Erlöser angesehen, da Gott die Erlösung der Erwählten durch den Mittler Christus durchführt. An diesem Punkt können wir zwei Positionen des Gomarus feststellen.

Erstens die Barmherzigkeit Gottes. Gomarus fasst Gott als den Erlöser auf. Hier wird Gott nicht als die aristotelische Allursache, sondern als der gnädige Herrscher beschrieben. Die Prädestinationslehre des Gomarus zielt auf die Offenbarung der Barmherzigkeit der Dreieinigkeit Gottes. Dadurch, dass nicht irgendeine Person Gottes, sondern drei Personen als die Ursache der Prädestination aufgefasst werden, wird die Dreieinigkeit Gottes als die Ursache des Heils hervorgehoben.

Zweitens ist der Mittler Christus der Inhalt der göttlichen Erwählung – auch wenn sich das Verständnis „Gott der Erlöser in Christus“ in seinen Streitschriften zeigt. Das Verhältnis zwischen dem Gott dem Erlöser und dem Mittler Christus wird in den Streitschriften durch die philosophische Terminologie entwickelt, nämlich die logische Verbindung zwischen der Ursache, dem Ziel und dem Mittel der Erlösung. Im Vergleich dazu ist die philosophische Terminologie in den *Disputationes Theologicae* und der *Analysis* mehr oder weniger zurückgetreten und die biblische Begrifflichkeit wird in den Vordergrund gestellt.

Das Verständnis „Gott der Erlöser in Christus“ zeigt sich ebenfalls in der Prädestinationslehre. Hier wird klar vermittelt, dass die Ursache der Erlösung der Wille Gottes ist, und dass der erlösende Wille Gottes durch den Mittler Christus bewirkt und

⁵³ Siehe K.6,2,3.

⁵⁴ Siehe K.6,2,5,1.

⁵⁵ Siehe K.6,2,7,1.

⁵⁶ Siehe K.5,2,3,2.

dargelegt wird. In der Prädestinationslehre treten Gott der Erlöser und der Mittler Christus nebeneinander auf und werden miteinander verknüpft. Dabei darf man nicht vergessen, dass der Schwerpunkt des Gomarus bei der Prädestinationslehre auf der Barmherzigkeit der Dreieinigkeit liegt. Das Verständnis „Gott der Erlöser in Christus“ bei Gomarus besagt nicht, dass die Dreieinigkeit Gottes nur in dem Mittler Christus als ein Erlöser aufgefasst werden muss, da der Mittler Christus auf der Prädestination Gottes beruht. Bei ihm steht es außer Frage, dass die Barmherzigkeit Gottes, des Erlösers, die Ursache des Kommens des Mittlers ist. Demgemäß wird die Dreieinigkeit als Erlöser in seiner Prädestinationslehre hervorgehoben.

Obwohl „Gott der Erlöser“ in der Prädestinationslehre betont wird, wird die Christologie in der Lehre nicht herabgesetzt. Der Mittler Christus ist der Hauptinhalt der Erwählung und das Ziel der Erwählungslehre ist die Unterstützung der Erlösung. Aus diesem Grund zieht sich das Verständnis „Gott der Erlöser in Christus“ durch die Prädestinationslehre hindurch, was zeigt, dass sie in der augustinisch-reformatorischen Tradition steht. Die Prädestinationslehre des Gomarus ist vom aristotelisch-thomistisch Gottesbild verschieden.⁵⁷

7.4.2 Die Erwählung und der Gnadenbund

Die Tatsache, dass Gomarus bei seiner Antrittsrede an der Universität Leiden weder Vorsehung noch Prädestination, sondern den Gnadenbund als das Hauptthema der Bibel dargestellt hat, gibt einen Einblick in sein Verständnis der Theologie.⁵⁸ Bei der Antrittsrede spricht Gomarus über die ganze Geschichte der Bibel und über zwei Bündnisse, nämlich den natürlichen und den übernatürlichen Bund, oder den gesetzlichen und den evangelischen Bund.⁵⁹ Hinsichtlich der Bündnislehre sind zwei Punkte zu beachten.

Erstens ist die Bündnislehre eine Säule der Theologie des Gomarus, obgleich der Erlösungsbund (*pactum salutis*) der späteren Föederaltheologie bei Gomarus nicht vorkommt. Der Gnadenbund, nämlich der evangelische Bund, spielt, wie oben dargestellt wurde, eine Rolle beim Verständnis der Heilsgeschichte Gottes, die das Alte und das Neue Testament durchläuft. An diesem Punkt ist der Einfluss des deutschen Theologen Z. Ursinus in seiner Bündnislehre erkennbar.⁶⁰ Hinsichtlich der Bündnislehre sagt Muller, dass „the Heidelberg theologians (Ursinus und Olevianus: SHK) began to draw together several of the central themes of Calvin’s thought with the covenantal doctrines of Bullinger and Musculus.“⁶¹ Wie oben dargestellt wurde, übte Ursinus einen Einfluss auf die theologische Gestaltung des Gomarus in Neustadt aus. An diesem Punkt kann man sehen, dass Gomarus sowohl unter dem

⁵⁷ F.A. James III, *Peter Martyr Vermigli and Predestination*, 123-124.

⁵⁸ G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 375-376. Itterzon sagt, dass keine Erwählungslehre, sondern die Bündnislehre bei der Theologie des Gomarus einen wichtigen Platz einnimmt. Die Betonung der Bündnislehre ist mit der Rechtfertigungslehre verbunden. Nach Itterzon ist die Rechtfertigungslehre nicht nur das Hauptthema der Theologie des Gomarus, sondern auch das Ziel seiner Frömmigkeit.

⁵⁹ Siehe K.6,2,5.

⁶⁰ Bezüglich C.Olevianus siehe K.6,2,5,3; Bezüglich Z.Ursinus siehe K.6,2,5.

⁶¹ R.A. Muller, *Christ and the decree.*, 176.

Einfluss des beza-schen Prädestinationsverständnisses, als auch unter dem Einfluss der Föderaltheologie stand. Nach Gomarus ist der Inhalt des Gnadenbundes das Kommen Christi. Hinsichtlich der Bündnislehre sagt Gomarus, dass Gott Urheber des Gnadenbundes und der Mittler Christus als der Inhalt des Gnadenbundes zu betrachten ist. Aus diesem Grund stellt die Bündnislehre das christologisch-soteriologische Verständnis seiner Theologie dar.

Zweitens wird der Gnadenbund bei Gomarus nur mit den Erwählten geschlossen. Bei den ersten Reformatoren zeigt sich die Universalität des Bundes. Die ersten Reformatoren behaupten zwar, dass nur die Erwählten geheilt werden, aber sie verzichten nicht auf die Universalität des Bundes Gottes.⁶² Diese Spannung zwischen der Erwählung und dem Bund Gottes wird bei Beza gelöst. Nach Beza wird der Bund Gottes nur den Erwählten gegeben. Das Verständnis Bezas wird von Gomarus übernommen. Der Gnadenbund wird nur den Erwählten geschenkt und die Verworfenen werden vom Gnadenbund völlig ausgeklammert. Die Bestimmung Gottes und der Gnadenbund werden miteinander verbunden. Demgemäß ist der Partikularismus für den Gnadenbund des Gomarus kennzeichnend. Hier müssen wir noch eine Frage behandeln. Wenn Gomarus denkt, dass der Gnadenbund nur den Erwählten gegeben wird, wird die Bündnislehre bei Gomarus logischerweise der Erwählungslehre untergeordnet? Ja, aber nicht unbedingt.

Inhaltlich ist der Gnadenbund nach Gomarus nicht der Erwählung Gottes untergeordnet. Es ist zu beachten, dass das Verhältnis zwischen der Erwählung und dem Gnadenbund im Werk des Gomarus mit der Parallel-Struktur dargelegt wird. Man muss hinsichtlich der Beziehung zwischen der Erwählung und dem Gnadenbund zwei Punkte berücksichtigen. *Einerseits* basiert der Gnadenbund zwischen Gott und den Menschen lediglich auf dem gnädigen Willen Gottes. Die Entstehung des Bundes gehört zur Bestimmung Gottes. Durch das Verhältnis zwischen der Bestimmung und dem Bund will Gomarus nur den Hintergrund des Gnadenbundes, nämlich den gnädigen Willen Gottes, präzisieren. *Andererseits* wird aber die Durchführung des gnädigen Willens Gottes, d.h. der Erwählung Gottes, nicht auf der deterministischen Allwirksamkeit Gottes, sondern auf die wechselseitige Beziehung zwischen Gott und Mensch zurückgeführt. Demgemäß wird bei der Auslegung von Römer 10 festgehalten, dass die Erwählung als die Ursache der Erlösung verstanden wird, der Gnadenbund gleichzeitig als die Methode der Erlösung. Wenn Gott sein Volk errette, betrachte er weder die Würdigkeit noch die Bedingung des Volkes, sondern er errette „nach seinem Willen und seinem Bund“. Aus diesem Grund werden die Erwählung und der Gnadenbund bei Römer 10 nicht hierarchisch, sondern nebeneinander dargestellt. In den *Disputationes Theologicae* lässt sich das Verständnis ebenfalls beobachten. Das Evangelium, nämlich der Gnadenbund und der Mittler Christus als der Inhalt des Bundes, stehen in diesem Werk im Vordergrund. Deshalb wird die Erwählung-Gnadenbund-Verbindung als ein Thema

⁶² W. van 't Spijker, *Die Prädestination bei Hyperius*, 291-304, in *Calvin : Erbe und Auftrag : Festschrift für Wilhelm Neuser zu seinem 65. Geburtstag*, herausgegeben von W.van 't Spijker; J.van Genderen, *Covenant and Election*, übersetzt von C.Pronk, Inheritance Publications 1995, 96: „Woelderink attacks especially the notion of an internal and external covenant, a concept which he does not find in the early Reformers but only in later orthodoxy, represented by such men as Gomarus, Trigland, and others.“

seiner Theologie beschrieben. Zugleich stehen die Erwählungslehre und die Bündnislehre, die bei seiner ganzen Theologie nebeneinander angeordnet sind, auf einer soteriologischen Grundlage.

Von diesem Standpunkt aus kann man erkennen, dass das Verständnis, dass die Bündnislehre des Gomarus nur als abhängig von der Prädestinationslehre aufgefasst wird, einseitig ist. Die Theologie des Gomarus ist *einerseits* von der Prädestinationslehre der Genfer Theologen, *andererseits* von der Bündnislehre des deutschen Theologen Ursinus beeinflusst.⁶³ Demgemäß unterscheidet sich die Theologie des Gomarus von Genfer Theologen, sowohl von Calvin, der die Beziehung zwischen der Erwählung und dem Gnadenbund nicht definiert, als auch von Beza, der die Bündnislehre der Prädestinationslehre unterordnet. Bei Gomarus sind zwei Merkmale der Bündnislehre zu finden:

Der erste Punkt ist die christozentrisch-soteriologische Tendenz. Bei der Entwicklung der Bündnislehre bezeichnet Gomarus Christus und sein Heilswerk als den Inhalt des Bundes. Aus diesem Grund umfasst die Bündnislehre die Christologie und die Soteriologie. Welche Rolle spielt dann die Erwählungslehre in der Lehre vom Gnadenbund? Die Erwählungslehre stellt die Ursache des Bundes dar, nämlich den Gnadenwillen Gottes. Die Erwählungslehre verstärkt das gnädige Merkmal des Gnadenbundes.

Der zweite Punkt ist, dass die Bündnislehre des Gomarus genau zwischen den Genfer Theologen und den föderalistischen Theologen steht. An diesem Punkt ist noch interessant, dass Gomarus die Verantwortung des Menschen nicht in der Prädestination Gottes, sondern im Bereich der Bündnislehre behandelt.⁶⁴ Darauf wird noch weiter eingegangen.

7.4.2.1 Die Erwählung und die Verantwortung des Menschen

In Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Tun Gottes und dem Tun des Menschen zeigen sich in Gomarus' Werk zwei unterschiedliche Auffassungen. In dem Werk von 1597 *Conciliatio Doctrinae Orthodoxae de Providentia Dei* erklärt Gomarus die Beziehung zwischen dem Tun Gottes und dem Tun des Menschen in der Vorsehung als das Verständnis „*necessaria et contingentia*“. Dadurch, dass Gomarus im Werk von 1597 den Akt des Menschen als kontingent definiert, will er die menschliche Freiheit innerhalb der Bestimmung Gottes verteidigen. Das Verständnis *necessaria et contingentia* ist schon bei Melanchthon und F.Junius zu finden.⁶⁵

⁶³ B. Loostra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond.*, 78. In Bezug auf die Erwählungslehre unterscheidet Loostra die augustinische Linie, stellvertretend dafür Calvin, Ursinus, Olevianus und Polanus, von dem strengen Souveränitätsverständnis, vertreten durch Beza, Perkins und Gomarus. Aber die Unterscheidung ist einseitig, weil verschiedene Einflüsse bei Gomarus zu finden sind.

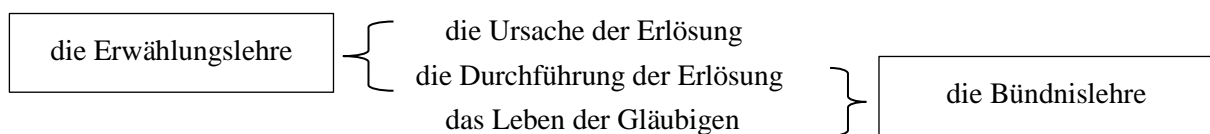
⁶⁴ Das Verständnis des Gomarus stimmt mit der Auffassung K. Schilders im 20. Jh. überein. H.M. Yoo, *Raad en Daad.*, 248; J. van Genderen, *Covenant and Election*, 97.

⁶⁵ R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.1.*, 67: „Whereas his earliest comments on reason and philosophy were negative to the point of being bitter, Melanchthon ultimately tempered his views and identified the function of reason with that of Law and the function of revelation with that of the gospel.“; Nach G. Frank, obwohl Melanchthon ablehnt, die Metaphysik in der Theologie zu gebrauchen, „liegt die Grenze zwischen der Offenbarungstheologie mit der Soteriologie als ihrem zentralen Inhalt und der Philosophie. Mit dieser systematischen Präzisierung ging Melanchthon über Luther hinaus und eröffnete die Möglichkeit, eine positive

Obwohl die wesentliche Freiheit des menschlichen Willens durch das Verständnis „*necessaria et contingentia*“ erklärt wird, behandelt Gomarus die Frage der Verantwortung des Menschen nicht unter diesem Begriff. Hier muss man bedenken, dass die philosophische Erklärung der Beziehung zwischen Gott und den Menschen abgesehen vom Werk *Consiliatio Doctrinae Orthodoxae de Providentia Dei* in seinem Werk kaum erwähnt wird. Gomarus entwickelt die menschliche Verantwortung nicht im Bereich der Vorsehung und der Prädestination Gottes, sondern in der Bündnislehre. In der Entwicklung der Sakramentslehre wird ebenfalls die Verantwortung der Gläubigen erwähnt und die Erwähnung ist auch mit dem Gnadenbund verbunden. Hinsichtlich der Beziehung zwischen dem Willen Gottes und der Verantwortung des Menschen ergeben sich bei Gomarus einige Besonderheiten.

Erstens hält Gomarus in seinem Gnadenbundesverständnis die Beziehung zwischen Gott und den Menschen für wechselseitig. In der Vorsehungslehre erklärt Gomarus durch den philosophischen Begriff „*necessaria et contingentia*“ die menschliche Freiheit, aber dieser Terminus spielt keine Rolle bei der Erklärung des wechselseitigen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. In der Prädestinationslehre konzentriert sich Gomarus auf die Ursache des Heilungswerkes Gottes. Die wechselseitige Beziehung zwischen Gott und den Menschen, die Gomarus durch Ursinus' Einfluss annimmt, wird in der Bündnislehre hervorgehoben.

Das wechselseitige Verständnis des Bundes ist für Gomarus kennzeichnend. Bei Junius und Maccovius zum Beispiel ist das wechselseitige Verständnis nur andeutungsweise oder kaum zu finden.⁶⁶ Durch das wechselseitige Bundesverständnis bei Gomarus zeigt sich, dass, obwohl die Erlösung und die Verdammnis nach der göttlichen Bestimmung vollzogen werden, das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen nicht deterministisch aufgefasst wird. Hier ist zu beachten, dass der Schwerpunkt je nach Lehre anders liegt. Während die Ursache des Erlösungswerkes durch die Prädestination Gottes erklärt wird, werden die Verwirklichung des Erlösungswerkes und das Leben der Gläubigen im Gnadenbund zwischen Gott und den Menschen gezeigt. Die Rolle der Erwählungslehre und der Bündnislehre in der Theologie von Gomarus kann folgendermaßen dargestellt werden:



In der Ekklesiologie des Gomarus zeigt sich ebenfalls das Verhältnis zwischen dem Gnadenbund und der Verantwortung der Gläubigen. Die Verpflichtung der Gläubigen in der Ekklesiologie steht in Verbindung mit dem Sakrament, nämlich dem Zeichen des

Bestimmung der Philosophie auch hinsichtlich der Theologie zu gewinnen.“ G. Frank, *Die Vernunft des Gottesgedankens.*, 52-54.

⁶⁶ F. Junius, *Opuscula theologica selecta*, Amsterdam 1882, 190-191; W.J. van Asselt, M.D. Bell, G. van den Brink, R. Ferwerda, *Scholastic Discourse.*, 224-229. Das wechselseitige Verständnis des Bundes wird bei Maccovius nicht dargestellt.

Gnadenbundes.⁶⁷ Weil das Sakrament das Zeichen des Gnadenbundes ist, wird die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber Gott bei jedem besiegelt, der am Sakrament teilnimmt.⁶⁸

Zweitens legt das beza-sche Schema „Bestimmung-Ausführung“, das in der Theologie des Gomarus eine Rolle spielt, mit dem wechselseitigen Bundesbegriff des Gomarus ein anderes Merkmal dar.⁶⁹ Gomarus baut seine Prädestinationslehre auf diesem beza-schen Schema auf und der Gnadenbund wird ebenfalls in Zusammenhang mit dem beza-schen Schema entwickelt. Aber andererseits muss man bedenken, dass die Gnadenbundeslehre einen noch größeren Bereich als die Prädestinationslehre einnimmt. Der Gnadenbund zielt nicht nur auf das Heilswerk Gottes und Christi, sondern auch auf die menschliche Verantwortung, nämlich das Leben der Gläubigen, das in seiner Prädestinationslehre nicht vorkommt. Hier präsentiert Gomarus weder ein passives Menschenbild, wonach der Mensch als ein nach der göttlichen Bestimmung determiniertes Wesen verstanden wird, noch ein willkürliches Menschenbild, das aus der philosophischen Erklärung resultiert. Vielmehr zeigt Gomarus ein biblisches Menschenbild, nämlich den Menschen vor Gott im Gnadenbund. Sein Menschenverständnis wird durch das wechselseitige Verhältnis zwischen Gott und den Menschen charakterisiert.

Es ist zu beachten, dass das Prädestinationsverständnis in der Theologie des Gomarus die menschliche Verantwortung des Gnadenbundes nicht entkräftet. Während Gott nach der Erwählung und dem Gnadenbund das Erlösungswerk verwirklicht, tragen die Gläubigen aufgrund des Gnadenbundes ihre Verantwortung. Bei Gomarus wird die Verantwortung des Menschen nicht in Zusammenhang mit der Prädestination Gottes behandelt. Demgemäß wird das gute Werk der Gläubigen als nicht determiniert und freiwillig aufgefasst. Zugleich darf das beza-sche Verständnis „Bestimmung-Ausführung“ bei Gomarus nicht als eine standardisierte Form seiner Theologie angesehen werden. Das beza-sche Verständnis des Gomarus zeigt sich im Gnadenbund-Kontext, wobei die deterministische Auffassung des Gomarus „Bestimmung-Ausführung“ im Gnadenbund als wechselseitig gestaltet wird.

Aus diesem Grund kann man hinsichtlich der Beziehung zwischen der Prädestination und dem Gnadenbund nicht sagen, dass Gomarus den Gnadenbund der Prädestination unterordnet. Obwohl die Prädestination Gottes eine Grenze des Gnadenbundes zieht, ist der Gnadenbund nicht charakteristisch für die deterministische Heilsordnung. Vielmehr entkräftet der Gnadenbund den deterministischen Charakter der Prädestinationslehre im theologischen Kontext. Gomarus steht in der Mitte zwischen dem beza-schen Prädestinationsverständnis und dem föderalistischen Einfluss des Ursinus. Die föderalistische Denkweise der frühen Föderaltheologen klingt schon bei Gomarus an.

⁶⁷ Siehe K.5,2,9,2.

⁶⁸ DT,31,33.

⁶⁹ D.W. Sinnema, *The issue of reprobation at the Synod of Dort.*, 72: „Beza’s position was significant, not first of all because of his supralapsarianism – it gained few adherents –, but especially because of the influence of his decree-execution scheme with its sharp distinction between the decree of reprobation and damnation. This became a common fixture in later Reformed discussions of election and reprobation.“

7.4.3 Die Erwählung und die Kirche

Bezüglich der Ekklesiologie folgt Gomarus dem calvinischen Verständnis.⁷⁰ Die erste Definition des Gomarus für die Kirche lautet, wie bei Calvin, dass die Kirche aus Erwählten Gottes besteht. Diese calvinische Definition wurde von den Zeitgenossen des Gomarus nicht so oft erwähnt.⁷¹ Das ekklesiologische Verständnis verdeutlicht, dass Gomarus die Erwählungslehre als die Lehre für die Kirche versteht. Die Erwählungslehre spielt eine Rolle als Schlüssel zum Eingang in die Ekklesiologie. Aber die Erwählungslehre ist kein Hauptinhalt seiner Ekklesiologie. In der Ekklesiologie zielt die göttliche Erwählung auf die Einheit mit Christus. Demgemäß werden Christus und die mystische Einheit mit Christus als der Hauptinhalt der Ekklesiologie aufgefasst. An diesem Punkt zeigt sich die christozentrische Ekklesiologie.

Wie oben dargestellt wurde, unterscheidet Gomarus gemäß dem calvinischen Verständnis die unsichtbare Kirche von der sichtbaren Kirche. Dennoch hat die Unterscheidung von der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche bei Gomarus keine praktischen Auswirkungen. Er sagt, „wo die Verbindung von der Predigt des Evangeliums und der rechtmäßigen Leitung des Sakramentes erfahren wird, gibt es die wirkliche sichtbare Kirche Christi.“⁷² Wo das rechte Zeichen der wirklichen Kirche existiert, muss bedacht werden, dass beide, sichtbare und unsichtbare, Kirchen identisch sind. Hier ist in Bezug auf die Praxis die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche verschwunden. Demgemäß bezieht sich die Erwählungslehre auf die sichtbare Kirche, nämlich auf die Gemeinschaft der Gläubigen.

Die Erwählungslehre in der Ekklesiologie stellt dar, wer der Gründer der Kirche ist und auf welcher Grundlage Gott die Glieder Christi sammelt. Die einzige Ursache der Kirche ist Gott, die Dreieinigkeit, und die Grundlage der Kirche ist das Wohlgefallen Gottes, die in Sünde gefallenen Menschen als die Glieder Christi zu akzeptieren. Somit zeigt die Erwählungslehre allen Gliedern der sichtbaren Kirche die Tiefe der göttlichen Gnade. An diesem Punkt ist der Trost der Erwählungslehre nicht individuell, sondern gemeinschaftlich. Die Erwählungslehre in der Ekklesiologie ist der Ausdruck der gemeinschaftlichen Dankbarkeit für die Heilsgnade Gottes.

7.5 *Providentiae divinae pars & Evangelii materia*

Gomarus gilt als ein strenger und spekulativer Vertreter der Prädestination, da er als rationalistischer Supralapsarier in der Mitte der historischen Dispute der Prädestinationslehre in den Niederlanden stand. Gemeint sind die Auseinandersetzungen mit Arminius und den

⁷⁰ Die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, die Kirche als der Körper Christi, die Kommunion mit Christus und die Kirche als die von Gott erwählte Gemeinschaft sind bei Calvin und Gomarus ebenfalls dargestellt. W. van 't Spijker, *Calvin.*, 216: „Die unsichtbare Kirche ist identisch mit Christus' Leib. Der sichtbaren Kirche gehören auch Ungläubige und Heuchler an, die wir aber nicht identifizieren können.“

⁷¹ Bei Walaeus und Maccovius ist das Verständnis nicht dargestellt, aber bei Polanus wird diese Aussage erwähnt.

⁷² DT,30,28: „Quorum conjunction, ubi comperitur, ibi vera est visibilis Christi Ecclesia;“

Infralapsariern. Der Supralapsarismus des Gomarus, der in den historischen Streitigkeiten auftaucht, unterschied sich teilweise von der Tradition der frühen Reformatoren. Durch die historischen Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern tritt die rationalisierte Prädestination, die auf dem aristotelischen Gottesbild beruhte, in den Vordergrund. Der Intentio-Begriff (*primus in intentione & ultimum in executione*) und die philosophische Definition des Gegenstandes der Prädestination – die Unterscheidung der Menschen nach *ens actu* und *ens potentia* – wurden mit der apologetischen Logik des Supralapsarismus verdeutlicht. Zugleich verschwand das reformatorische Erwählungsverständnis, z.B. die *electio in Christo*, unter der rationalistischen Systematisierung der Prädestinationslehre. Somit wurde die reformatorisch-gnädige Erwählung Gottes durch die rationalistische Entwicklung des Supralapsarismus verdeckt.

An diesem Punkt aber darf man nicht vergessen, dass in der Apologetik des Gomarus, die er in den Streitschriften darstellen wollte, das Hauptthema der Reformationszeit stand, nämlich die unbedingte Erlösung Gottes und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen. In seiner Prädestinationslehre treffen zwei Merkmale zusammen: *einerseits* der mittelalterlich-scholastische und *andererseits* der reformatorische Einfluss. Diese beiden Einflüsse zeigen sich in der Definition seiner Prädestinationslehre: Die Prädestinationslehre ist ein Teil der göttlichen Vorsehung und der Gegenstand des Evangeliums (*Providentiae divinae pars & Evangelii materia*). Hier sind zwei Kennzeichen seines Supralapsarismus zu erkennen.

Vor allem beruht die Terminologie des Gomarus auf der aristotelisch-mittelalterlichen Tradition, d.h. Aristoteles, Thomas von Aquin und Duns Scotus. Es steht außer Frage, dass der Supralapsarismus des Gomarus mit Hilfe der philosophischen Denkweise systematisiert wird. Die Mittel-Ziel-Struktur und der scotische Voluntarismus spielen eine Rolle bei der Systematisierung. Die Systematisierung der Prädestinationslehre führt zur Abwendung von der christozentrischen Erwählungslehre, die in den anfänglichen Streitschriften des Gomarus dargestellt ist. Dieser Einfluss der mittelalterlichen Theologie zeigt sich in der thomistischen Definition: „die Prädestination als ein Teil der Vorsehung“. Zugleich ist nicht zu übersehen, dass seine supralapsarische Denkweise durch den kirchengeschichtlichen Kontext systematisiert wurde. Die logische Systematisierung des Supralapsarismus des Gomarus ist ohne die dogmengeschichtlichen Auseinandersetzungen im 16. und 17. Jahrhundert nicht denkbar.

Daneben steht *zweitens* die Prädestinationslehre des Gomarus in der Kontinuität der Reformationsthemen. Das Hauptthema seiner Prädestinationslehre zielt auf das *sola gratia* und die *unio cum Christo* in der Soteriologie und der Ekklesiologie ab. In den *Disputationes Theologicae* und der *Analysis* zeigen sich die auf der Christologie begründete soteriologische Tendenz und das ekklesiologische Interesse. Diese Denkweise spiegelt sich in der Definition „die Prädestination als der Gegenstand des Evangeliums“ wider.

Durch die Definition der Prädestinationslehre „ein Teil der göttlichen Vorsehung und der Gegenstand des Evangeliums“ (*providentiae divinae pars & evangelii materia*) positioniert

sich Gomarus zwischen dem mittelalterlichen Verständnis und dem Reformationsthema.⁷³ In der Prädestinationslehre treffen das soteriologische Gottesbild – *evangelii materia* – und das mittelalterliche Gottesverständnis – *providentia divinae pars* – zusammen. Er hat seine Prädestinationslehre auf einem reformatorisch-mittelalterliche Gottesverständnis aufgebaut.

7.5.1 Gott der Erlöser in Christus

Die Theologie des Gomarus steht auf zwei Grundpfeilern. Einer ist das augustinisch-mittelalterliche Gottesbild und ein anderer ist die reformatorische Soteriologie. Diese zwei Pfeiler spielen bei der Prädestinationslehre ebenfalls eine entscheidende Rolle.

Vor allem steht die Prädestinationslehre des Gomarus auf dem augustinisch-mittelalterlichen Gottesbild. Gomarus entwickelt seine Theologie auf Grundlage der Trinitätslehre.⁷⁴ Die Barmherzigkeit der göttlichen Trinität ist die Ursache der göttlichen Erwählung, was augustinisch ist. Daneben zeigt sich das mittelalterlich-scholastische Gottesbild bei Gomarus' Prädestinationslehre. Ein scholastischer Einfluss ist das aristotelisch-thomistische Gottesverständnis. Ein anderer scholastischer Einfluss ist der scotische Voluntarismus. Das scotische Gottesbild zeigt sich in der theologischen Beziehung zwischen dem Willen Gottes und seinem Vorherwissen. Besonders spielt das mittelalterlich-scholastische Gottesbild eine Rolle bei der Begründung des Supralapsarismus des Gomarus. Hier darf man nicht vergessen, dass sich das mittelalterlich-scholastische Gottesbild des Gomarus auf der augustinischen Tradition entwickelt. Aus diesem Grund zielt das scholastische Gottesbild des Gomarus auf die reformatorische Betonung des *sola gratia*.

Zweitens sind Christus und sein Heilswerk bei der Theologie des Gomarus als Hauptinhalt verstanden. Nach Gomarus ist der Gnadenbund, der sich durch Bibel zieht, nicht anders als die Offenbarung Christi und seines Heilswerkes. Der Gnadenbund ist identisch mit dem Evangelium.

In diesem christologisch-soteriologischen Kontext muss die Prädestinationslehre ausgelegt werden. Obwohl der Mittler Christus mit dem aristotelischen Begriff als ein Mittel der Durchführung der Erwählung Gottes verstanden wird, nimmt die Stellung Christi in der Erwählungslehre einen wichtigen Platz ein. Aus diesem Grund kann man nicht sagen, dass die Stellung Christi im Prädestinationsverständnis des Gomarus herabgesetzt wird. Gomarus wollte durch seine Prädestinationslehre ausdrücken, dass Christus und sein Heilswerk auf der Heilsgnade Gottes basieren. Gomarus wollte seine Prädestinationslehre mit dem soteriologischen Gottesbild anfangen und entwickeln.

⁷³ R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.1.*, 63: „Although too much can be made of the continuity of medieval Augustinianism with the theology of the Reformation, it is clear that not only the theory of salvation by grace but also the view of divine transcendence and omnipotence associated with it carries over from the late medieval period into the sixteenth century.“ Der Hinweis Mullers ist für das Verständnis des Gomarus geeignet. Zwischen dem mittelalterlichen und dem reformatorischen Verständnis steht Gomarus' Prädestinationslehre. Aber hier muss man noch hinzufügen, dass die Transzendenz und die Omnipotenz Gottes aus der Soteriologie entwickelt werden.

⁷⁴ OT, I ,389: „quo Pater cum filio & Sp.S ab aeterno decreverunt.“; R.A. Muller, *Christ and the decree.*, 180-181. Muller definiert, dass die dreieinige Formel eine Grundlage der reformierten Theologie ist.

In der Prädestinationslehre des Gomarus verknüpft sich das Gottesbild als Erlöser mit der Souveränität Gottes. Die supralapsarische Souveränität Gottes besagt bei Gomarus nicht, dass Gott aus reiner Willkür erwählt oder verworfen hat, sondern, dass das Heilswerk Gottes auf seinen Heilswillen zurückgeführt werden muss. C. van der Kooi sagt, dass die Barmherzigkeit Gottes, nach Calvin, abgesehen von der Erwählung Gottes nicht berücksichtigt werden kann.⁷⁵ Bei Gomarus wird das calvinische Verständnis vom Verhältnis zwischen Heilsgnade Gottes und Erwählung ebenfalls deutlich. Die Erwählung Gottes zeigt die unverstehbare Ursache der Barmherzigkeit Gottes des Erlösers. Zugleich ist die Prädestinationslehre bei Gomarus der Gegenstand des Evangeliums (*Evangelii materia*), nämlich die Offenbarung des Evangeliums. Daher ist die Auffassung, dass sein Supralapsarismus lediglich auf dem spekulativen und nominalistischen Gottesbild beruht, einseitig. Die Prädestinationslehre des Gomarus zeigt das biblisch-soteriologische Verständnis in seinem theologischen Kontext.

Die Prädestinationslehre des Gomarus ist weder das Zentraldogma noch das Hauptthema seiner Theologie. Vielmehr stellt Gomarus das Evangelium, das die Bündnislehre, die Christologie und die Soteriologie umfasst, in seiner Theologie in den Vordergrund.

Bei Gomarus zeigen sich, wie oben erwähnt, zwei Reformationseinflüsse. Hinsichtlich der Prädestinationslehre, der Christologie und der Ekklesiologie wird der Einfluss der Genfer Theologen Calvin und Beza deutlich. Bezüglich der Gotteslehre und der föderalistischen Ansicht zeigt sich der Einfluss der deutschen Theologen Zanchius und Ursinus. An diesem Punkt zeigt sich ein eklektisches Verständnis zwischen der Prädestinations- und der Föderal-Ansicht bei Gomarus.

Bei jedem theologischen Thema zeigt die Prädestinationslehre, aus welchem Grund Gott sein Erlösungswerk schafft. Nach Gomarus ist der Heilswille Gottes die einzige Ursache des Evangeliums, was die Prädestination verdeutlicht. Abgesehen vom gnädigen Willen Gottes gibt es weder eine Bedingung noch eine Voraussetzung für die Heilsgnade. Somit spielt die Prädestinationslehre eine Rolle als Brücke, mit der der Erlöser Gott und jedes Erlösungswerk Gottes miteinander verbunden wird. Jedes Erlösungswerk Gottes beruht auf seiner Heilsgnade. Das supralapsarische Verständnis des Gomarus unterstreicht die Priorität der göttlichen Gnade. Sein grundlegendes Verständnis „Gott der Erlöser“ kommt nicht allein in seiner Theologie vor, denn Gott verwirklicht der Erlöser sein Erlösungswerk durch „Christus“. Während der bestimmte Wille Gottes der Beginn des Erlösungswerkes, nämlich die Erwählungslehre, ist, ist der Mittler Christus der Inhalt des Erlösungswerkes Gottes. Der Mittler Christus wird in der Prädestinationslehre als der Inhalt der Heilsgnade dargelegt und das Erlösungswerk Christi und die *unio (communio) cum Christo* werden bei dem Erlösungswerk und der Ekklesiologie unterstrichen. Die Trinitätslehre und die christozentrische Tendenz zeigen sich in der Definition „Gott der Erlöser in Christus“.

7.5.2 Die Souveränität Gottes und die Verantwortung des Menschen

Die supralapsarische Souveränität Gottes in der Prädestinationslehre des Gomarus verneint

⁷⁵ C. van der Kooi, *Christologie*, 252, in CH.

keinesfalls die menschliche Verantwortung. Dies lässt sich wie folgt begründen:

Erstens bezieht sich das supralapsarische Souveränitätsverständnis des Gomarus auf die unbedingte Barmherzigkeit Gottes. Die menschlichen Voraussetzungen – nicht nur das Gute, sondern auch das Böse des Menschen – spielen keine Rolle bei der Erwählungsgnade Gottes. Die absolute Souveränität des Supralapsarismus des Gomarus ist mit der Priorität der Heilsgnade Gottes verbunden. Aus diesem Grund zielt die Betonung der Souveränität Gottes in der Prädestinationslehre des Gomarus nicht auf den Determinismus.

Zweitens steht die Prädestinationslehre in seiner Theologie nicht alleine. Sie verbindet sich mit dem Evangelium, nämlich dem Gnadenbund. Die göttliche Bestimmung in der Ewigkeit und die menschliche Verantwortung im Gnadenbund stehen sich nicht gegenüber. In diesem Verständnis des Gomarus zeigen sich der Einfluss der Genfer Prädestinationslehre und der Einfluss der Bündnislehre des Ursinus. Im Bundesverständnis des Gomarus wird das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen als wechselseitig aufgefasst. Aus der Bestimmung der Trinität und dem wechselseitigen Bund wird der Erlöser Gott präzisiert und der Erlöser Gott führt durch die Bestimmung und den Gnadenbund seine Heilsgeschichte durch.

Die supralapsarische Souveränität Gottes des Gomarus ist mit der Frage nach der Entstehung der Sünde verbunden. Aber was Gomarus durch die supralapsarische Souveränität Gottes zeigen will, ist die Herrschaft Gottes über die durch die Sünde verdorbene Welt. Er erklärt nicht die Ursache der Sünde auf logischer Weise. In Bezug auf die Entstehung der Sünde behauptet Gomarus nur zwei Punkte: Gott ist keine Ursache der Sünde und dennoch entstand die Sünde durch die Zulassung Gottes. Vielmehr zielt der Supralapsarismus des Gomarus auf die weise Weltherrschaft Gottes. Hier stellt Gomarus die mittelalterliche und die reformatorische Ansicht nebeneinander. Somit ist Ritschls Kritik, dass Gomarus die Weisheit Gottes durch die philosophische Mittel-Ziel-Struktur ersetze, nur teilweise richtig, da die Weisheit Gottes bei Gomarus oft für die von Menschen nicht verstehbare Herrschaft Gottes über die Welt gehalten wird. Nach dem Verständnis von Gomarus muss Gott sowohl der Erlöser als auch der Beherrscher der in Sünde gefallenen Welt sein. Gott muss nicht nur ein Gegner der Sünde, sondern auch ein die Sünde Kontrollierender sein, weil die Welt, die von Gott regiert wird, ohne den durch die Sünde verdorbenen Zustand nicht gedacht werden kann.⁷⁶ In diesem Aspekt gibt es in Bezug auf das Verständnis der Herrschaft Gottes über die verdorbene Welt einen Vorteil der supralapsarischen Ansicht.

7.5.3 Die Prädestinationslehre als der Trost der Kirche

Gomarus meint, dass die Prädestinationslehre „zum Nutzen der ganzen Kirche“ gelehrt

⁷⁶ H.M. Yoo, *Raad en Daad.*, 199: „Berkouwer noemt dit 'infra-motief, d.i. 'de oorspronkelijke betrokkenheid van Gods Raad op heil en verlossing.' De val en de zonde zijn ggen middel, maar allereerst anti-factor, opstand, rebellie, aantasting van Gods heiligheid.“ Die Kritik Berkouwens, dass die Sünde als ein Mittel verstanden werden kann, ist richtig. Aber auf das Verständnis, dass Gott ein Lenker und Herrscher der Sünde ist, darf nicht verzichtet werden. Die supralapsarische Ansicht betont dieses Verständnis.

wird.⁷⁷ Die Prädestinationslehre, die mit der Soteriologie verbunden ist, bezieht sich schließlich auf die Kirche als die Gemeinschaft mit Christus. Es steht außer Frage, dass Gomarus nach dem calvinischen Verständnis die unsichtbare Kirche von der sichtbaren Kirche unterscheidet, aber andererseits hält Gomarus fest, dass die sichtbare Kirche, in der die Predigt des Wortes Gottes und das Sakrament richtig durchgeführt werden, die wirkliche Kirche Christi ist. An diesem Punkt ist die Unterscheidung von der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche verschwunden. Somit wird die Prädestinationslehre praktisch als Trost für „die ganze (sichtbare) Kirche“ aufgefasst. Die ganze (sichtbare) Kirche ist mit der unsichtbaren Kirche, nämlich der Gemeinschaft der Erwählten, identisch. Durch dieses Verständnis wird sogar die Verwerfungslehre für den Trost der Kirche gehalten. Demgemäß wird die Prädestinationslehre als die Lehre nicht nur für das Individuum, sondern auch für die Gemeinschaft aufgefasst. Hier ist interessant, dass Gomarus in Bezug auf den Trost der Kirche nicht nur das supralapsarische, sondern auch das infralapsarische Verständnis in den Vordergrund stellt.⁷⁸ Die Theologie des Gomarus wird in der supralapsarischen Ansicht nicht eingeschränkt.

Wie oben dargestellt wurde, beruht die Ekklesiologie auf der christozentrischen Denkweise und das Sakrament, das ein Zeichen der wirklichen Kirche ist, steht in Verbindung mit dem Gnadenbund. In der Ekklesiologie verbindet Gomarus die Erwählungslehre nicht mit der deterministischen Eschatologie. Die Erwählungslehre steht nicht für ein spekulativ-transzendentes Werk Gottes, vielmehr ist sie mit der auf Grundlage des heilsgeschichtlichen Gnadenbundes entwickelten Soteriologie verbunden. Bei der Prädestinationslehre handelt es sich um die unbedingte Heilsgnade Gottes. Die Heilsgnade führt zum Trost der Kirche, da die Lehre zeigt, dass die kirchliche Gabe Gottes nicht aus irgendeiner menschlichen Bedingung, sondern nur aus der Barmherzigkeit Gottes kommt. Die Kirche dankt demgemäß mit der Erwählungslehre dem Erlöser Gott, der in Christus das Heil der Kirche verwirklicht. Die Erwählungslehre ist die Lobpreisung der Kirche für die Erlösung *sola gratia Dei*.

⁷⁷ DT,10,2: „Quippe quum illa, a Prophetis, Christo, & Apostolis, ad Ecclesiae totius institutionem, sit proposita.“

⁷⁸ Siehe K.6,2,6,3.

8. Schlussfolgerung

8.1 Ekklesiologische Prädestinationslehre

Bisher wurde Gomarus nur als ein radikaler Supralapsarier verstanden. Dieses Verständnis resultiert aus seinen historischen Kontroversen zur Prädestinationslehre und führt zu einer sachlich nicht richtigen Einschätzung. Der Supralapsarismus, der bisher als ein Kennzeichen des Gomarus verstanden wurde, ist jedoch in seiner Theologie kein Hauptthema. Das Thema ist, nach Ansicht von Gomarus, eine „feste Speise“ (*cibum solidum*), weswegen es von Gomarus nicht als eine grundlegende Lehre der Kirche verstanden wird. Wenn man seinen gesamten theologischen Kontext beachtet, so stellt sich die Lehre vom Gnadenbund, und somit das Evangelium, als grundlegende Lehre seiner Theologie dar. Gomarus versteht das Evangelium als Kern von der Heilsgeschichte der Bibel. In Verbindung mit dem Evangelium steht wiederum die Prädestinationslehre. Die Prädestinationslehre offenbart nach seiner Ansicht die Ursache des Evangeliums, nämlich die unbedingte Heilsgnade Gottes. Hier übernimmt er Melanchthons Meinung, die auch von Zanchius vertreten wurde: Die Prädestinationslehre ist der Gegenstand des Evangeliums.

Inhaltlich wurde die Prädestinationslehre des Gomarus von den Genfer Theologen beeinflusst. Die voluntaristische Prädestinationslehre, die *electio in Christo* (1559, 1601) und die ekklesiologische Erwählungslehre von Gomarus zeigen den calvinischen Einfluss. Der Einfluss von Beza spielt eine Rolle in der supralapsarisch-systematisierten Prädestinationslehre. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das supralapsarische Prädestinationsverständnis nicht ausschließlich bei Beza vorhanden war. Schon bei Zanchius war die scholastische Struktur des Supralapsarismus dargestellt. Daneben zeigt sich die Betonung des Weisheit Gottes von Zanchius auch bei Gomarus' Supralapsarismus. Der Supralapsarismus des Gomarus ist also sowohl von Beza als auch von Zanchius beeinflusst.

Es lässt sich aber auch kaum bestreiten, dass der aristotelische Intentio-Begriff bei der Entwicklung seines Supralapsarismus eine grundlegende Rolle gespielt hat. Hier muss man Gomarus' Verständnis vom Gebrauch des philosophischen Begriffes im scholastischen Kontext des 16. und 17. Jahrhunderts berücksichtigen.¹ Gomarus denkt, dass die Philosophie der Theologie nicht entgegensteht. Zurzeit ist die philosophische Terminologie des Gomarus nicht mehr annehmbar und der durch den philosophischen Begriff systematisierte Supralapsarismus ebensowenig. Jedoch sollte man den biblischen Nutzen seines supralapsarischen Verständnisses nicht übersehen. Der Vorteil liegt in der Hervorhebung der weisen Weltherrschaft Gottes über die in Sünde verfallene Welt. Das Gottesverständnis, dass Gott als der Herr der Welt die verdorbene Welt nach seinem Wohlgefallen führt, ist nicht aufzugeben. Gomarus' Supralapsarismus zeigt, dass die gnädige Herrschaft Gottes sich nicht nur auf die Kirche, sondern auch auf die in Sünde gefallene Welt bezieht.

Gomarus entwickelt seine Theologie auf der Basis des „Evangeliums“ und hierbei steht

¹ W.J. van Asselt, *No Dordt without Scholasticism: Willem Verboom on the Canons of Dordt*, 203-210 in *Church History and Religious Culture* 87/2 (2009); A. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy 1625-1750: Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht and Anthonius Driessen*, Leiden 2006.

besonders der Gnadenbund als der Inhalt des Evangeliums im Vordergrund. Gomarus' Gnadenbund ist gekennzeichnet durch die Wechselseitigkeit zwischen Gott und Mensch. Daher zeigt der Gnadenbund sowohl die Heilsgnade Gottes als auch die Verpflichtung der Gläubigen. Die Verpflichtung der Gläubigen, nämlich das gute Werk des Menschen, wird nicht mit dem philosophischen Begriff „*necessaria et contingens*“, sondern mit dem Bundesverständnis bestimmt.

Die Prädestinationslehre des Gomarus steht in Verbindung mit den ersten Reformatoren. Seine Prädestinationslehre zielt auf das Thema der Reformation, d.h. die Hervorhebung des unbedingten Erlösungswerkes Gottes und die Ablehnung des Verdienstes des Menschen, was sowohl in den *Disputationes Theologicae* und *Analysis* als auch in den anfänglichen Schriften des Gomarus (1599, 1602) beschrieben wird. Das Prädestinationsverständnis des Gomarus ist dabei nicht nur mit der Gotteslehre, sondern auch mit der Christologie und der Soteriologie verbunden, da Christus als der Hauptinhalt der Prädestination Gottes verstanden wird. Die aristotelische Mittel-Ziel-Struktur, die im Supralapsarismus des Gomarus als Ursache der Herabsetzung Christi gewertet wurde, mindert nicht die Bedeutung Christi, was sich in der *Analysis* zeigt. Vielmehr werden Christus und das *unio cum Christo* als Hauptinhalt des Erlösungswerkes Gottes und als Grundlage der Kirche dargestellt. Gomarus' Verständnis vom Verhältnis zwischen Erwählungslehre, Christologie und Soteriologie ist mit seinem calvinischen grundlegenden Ausdruck „Gott der Erlöser in Christus“ zusammenfassend dargestellt.

Die Prädestinationslehre ist mit fast allen Themen der Theologie des Gomarus verknüpft, weil die Prädestinationslehre den Ansatzpunkt jedes theologischen Themas, nämlich die Heilsgnade als die Ursache jedes Heilswerkes Gottes zeigt. Gomarus' Ausdruck „die Prädestination Gottes in der Ewigkeit“ stellt nicht nur die philosophische Unterscheidung zwischen der Zeit und der Ewigkeit, sondern auch die Unbedingtheit der Gnade Gottes dar.² Andererseits hebt die Lehre hervor, dass das Verdienst des Menschen aus dem Erlösungswerk Gottes ausgeklammert werden muss.

Ferner ist zu beachten, dass Gomarus' Prädestinationslehre mit dem Trost der sichtbaren Kirche verbunden ist. Sie bezieht sich sowohl auf die Dreieinigkeit als auch auf das Heilswerk Christi und letztlich auch auf die Kirche. Die Gründung der Kirche beruht auf dem gnädigen Willen Gottes. Zugleich ist die auf dem Wort Gottes stehende sichtbare Kirche mit der unsichtbaren Kirche identisch. Demgemäß ist die Erwählungslehre nicht nur für das Individuum, sondern auch für die Gemeinschaft charakterisierend. Die Erwählungslehre zielt auf *communio cum Christo*. Die Erwählung Gottes wird durch die ekklesiologische *communio cum Christo* verwirklicht. Aus diesem Grund spielt die Erwählungslehre eine Rolle als Trost der ganzen sichtbaren Kirche. Hier zeigt sich Gomarus' ekklesiologisches Erwählungsverständnis. Die Erwählungslehre ist das Zeichen der unbedingten Gnade Gottes

² H.M. Yoo, *Raad en Daad.*, 253-254: „Wij bespeuren hierachter een onmiskenaar filosofische invloed. Platonisch wordt de raad op gelijke wijze beschouwd als de kosmos noetos of de ideeenwereld, of het besluit of God zelf wordt aristotelisch als de eerst oorzaak aangenomen. Ongetwijfeld is het „voortijdelijke“ (prognosis, prothesis, proorizo) een belangrijk kan alleen in de predestinatieleer.“ Aber diese Kritik ist einseitig, da der philosophische Ausdruck den reformatorischen Inhalt enthält. Siehe W.J. van Asselt, *No Dordt without Scholasticism.*, 203-210 in *Church History and Religious Culture* 87/2 (2009).

gegenüber der Kirche und umgekehrt der Lobpreis der Kirche gegenüber „Gott dem Erlöser in Christus“.

8.2 Gomarus als ein reformiert-scholastischer Theologe

Gomarus' Definition von der Prädestination *Providentia divinae pars* zeigt, dass Gomarus der mittelalterlich-scholastischen Tradition folgt. Bei ihm zeigen sich zwei mittelalterlich-scholastischen Einflüsse: der scotisch-voluntaristische und der aristotelisch-thomistische. In Gomarus' Terminologie findet sich meistens das aristotelisch-thomistische Verständnis. Daneben spielt das scotisch-voluntaristische Verständnis eine Rolle in Gomarus' Gottesbild, und dieses Gottesbild ist in seiner Prädestinationslehre hervorgehoben.

Es ist einseitig, Gomarus einfach als einen Schüler Bezas zu verstehen. In der Theologie des Gomarus werden Einflüsse verschiedenster Theologen gefunden. In Bezug auf die ekklesiologische Erwählungslehre, die Christologie und die Ekklesiologie ist Gomarus Calvin näher als Beza. Darüber hinaus steht Gomarus in Verbindung mit dem Gottes- und Bundesverständnis der Neustädter Theologen Zanchius und Ursinus. Diese wiederum vermitteln Gomarus die Theorien von Bullinger und Melanchthon. Die Gotteslehre, die Prädestinationslehre und die Bündnislehre des Gomarus beruhen auf dem eklektisch-theologischen Verständnis der Genfer Theologen und der deutschen Theologen des 16. Jahrhunderts. In Bezug auf die Gottes- und die Prädestinationslehre kann Gomarus als ein scotisch-calvinistischer Theologe definiert werden. Daneben steht seine Theologie auch im aristotelisch-thomistischen Kontext und den deutsch-reformatorischen Theologen. Gomarus hat durch die verschiedenen reformierten und scholastischen Einflüsse das Reformationsthema des 16. Jahrhunderts, d.h. das *sola gratia*, in 17. Jahrhundert aufrechterhalten.

Samenvatting

Hoewel Gomarus tot dusver als radicale supralapsariër werd gezien, is het supralapsarisme in zijn theologie op geen enkele wijze een hoofdthema. Een analyse van zijn theologie laat zien dat daarin de leer van het genadeverbond het centrale thema is. Gomarus ziet het Evangelie zoals dat in het verbond tot uitdrukking komt als de kern van de Bijbelse heilsgeschiedenis. Met deze kern is de leer van de predestinatie verbonden omdat die leer de oorzaak van het Evangelie openbaart, namelijk de heilsgenade van God. De predestinatieleer heeft bij Gomarus de ecclesiologische *communio cum Christo* als focus. De verkiezing is het middel mensen in de gemeenschap met Christus te brengen. Daarmee is de predestinatie het teken van Gods onvoorwaardelijke genade jegens de kerk, en roept die leer de kerk op God als “Verlosser in Christus” te prijzen.

Aangaande de scholastieke vorm van Gomarus' theologie spelen zijn op Aristoteles teruggaande ‘Intentio-Begrip’ en zijn scotistisch-voluntaristische Godsbeeld een fundamentele rol in de ontwikkeling van zijn predestinatieleer. Het gebruik dat Gomarus maakt van filosofische begrippen in de ontwikkeling van zijn theologie moet gezien worden in de scholastieke context van de theologie van de zestiende en zeventiende eeuw. Daarmee conflicteert niet het feit dat zijn predestinatieleer in de continuïteit van de Reformatie staat in die zin dat ook in deze leer de onvoorwaardelijke genade van God en de afwijzing van elke verdienste van de mens centraal staat. Opvallend is dat de theologie van Gomarus berust op een eclecticisch verstaan van de zestiende-eeuwse theologen uit Genève en uit het Duitse gereformeerde protestantisme. Doordat Gomarus zowel scholastieke als calvinistische invloed heeft ondergaan, heeft hij ook in de zeventiende eeuw het *sola gratia* weten te bewaren.

Literatur

A. Quelle

- Arminius, J., *Examen Thesium D. Francisci Gomari de Praedestinatione* (1645)
- Arminius, J., *Opera theologica* (Francofurti 1631)
- Beza, T., *Confessio christianae fidei, et eiusdem collatio cum Papisticis Haeresibus* (London 1575)
- Beza, T., *De Praedestinationis Doctrina et vero usu Tractatio absolutissima* (Geneva 1583)
- Beza, T., *Quaestiones et Responsiones* (Geneva 1570)
- Beza, T., *Tabula Praedestinationis* (1555)
- Calvin, J., *Institutio christianae religionis* (1536-1559) (*Calvini Opera*)
- Calvin, J., *De aeternae Praedestinatione, qua in Salutem alios ex Hominibus elegit, alios suo Exitio reliquit* (1552) (Librairie Droz 1998)
- Danaeus, L., *Christianae isagogae ad locos communes: Isagoges Christianae pars quarta: quae est de salutaribus Dei donis erga Ecclesiam* (Genevae 1586).
- Gomarus, F., *Conciliatio Doctrinae Orthodoxae de Providentia* (1597)
- Gomarus, F., *Disputationes Theologicae* (1599, 1601, 1604, 1609).
- Gomarus, F., *Iudicium de Primo Articulo in Iudicia Theologorum Provincialium, de quinque controversis remonstrantium articulis* (Dordrechter Synode 1619).
- Gomarus, F., *Opera Theologica Omnia* (Amsterdami 1644).
- Junius, F., *Opuscula theologica selecta*, herausgegeben von A. Kuyper (Amsterdam 1882).
- Lubbertus, S., *De Iesu Christo servatore* (Franeker 1611).
- Lubbertus, S., *de Primo Articulo in Iudicia Theologorum Provincialium, de quinque controversis remonstrantium articulis* (Dordrechter Synode 1619).
- Martini, M., *Methodus S. Theologiae* (Herborn 1603).
- Melanchthon, P., *Loci Communes Theologicae* (1559).
- Nationale Synode (1618-1619, Dordrecht): Acta et Scripta Synodalia Dordracena Ministrorum Remonstrantium* (1620).
- Polanus, A., *Partitiones Theologicae iuxta Naturalis Methodi Leges conformatorum* (Londini 1591).
- J. Polyanderus, A. Rivetus, A. Walaeus, A. Thysius, *Synopsis Purioris Theologiae*, curavit et praefatus est H. Bavinck (apud Didericum Donner 1881).
- Thomas von Aquin, *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia B.2* (Frommann-holzboog 1980).
- Turretinus, F., *Institutio Theologiae elencticae* (pars priori) (Genevae 1679).
- Twisse, W., *Vindicae Gratiae, potestatis ac providentiae Dei* (Amsterdam 1632).
- Ursinus, Z., *Certain learned and excellent Discourse: Treating and Discussing divers hard and difficult points of Christian Religion* (1613).
- Ursinus, Z., *Explicationum Catechetarum, quae tractationem locorum theologicorum kat' epitomen complectuntur* (Cantebrigiae 1587).
- Ursinus, Z., *Summa Theologiae* (oder *Catechesis Major*) (1562).
- Ursinus, Z., *Catechesis Minor* (1562).
- Zanchius, H., *Operum Theologicorum D. Hieronymi Zanchii* (tomus secundus et septimus) (Excudebat

Stephanus Gamonetus 1605).

B. Sekundärliteratur

- Adam, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte B.1: Die Zeit der Alten Kirche* (Gütersloh 1992).
- Adam, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte B.2: Mittelalter und Reformationszeit* (Gütersloh 1992).
- Adam, G., *Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert* (Neukirchener Verlag 1970).
- Althaus, P., *Die christliche Wahrheit* (Gütersloh 1966).
- van Asselt, W.J., *The federal theology of Johannes Cocceius(1603-1669)*, translated by R.A.Blacketer (Leiden 2001).
- van Asselt, W.J., *Protestant Scholasticism: Traits, Tenets and Claims of New Approach* (Entwurf, September 3) 2008.
- van Asselt, W.J., *No Dordt without Scholasticism: Willem Verboom on the Canons of Dordt in Church History and Religious Culture* 87/2 (2009), 203-210.
- W.J. van Asselt, M.D. Bell, G. van den Brink, R. Ferwerda, *Scholastic Discourse: Johannes Maccovius (1588-1644) on Theological and Philosophical Distinctions and Rules*, edited by W. den Boer (Apeldoorn 2009).
- Baker, J.W., *Heinrich Bullinger and the Covenant: the other Reformed Tradition* (Ohio University Press 1980).
- Ballor, J.J., *The Loci Communes of Wolfgang Musculus and Reformed Thought of Free Choice in Philosophie der Reformierten*, herausgegeben von G. Frank und H.J. Selderhuis (frommann-holzboog 2012), 203-226.
- Barth, K., *Die Lehre von Gott, Die kirchliche Dogmatik B.2* (Zürich 1940-1942).
- Baschera, L., *Independent Yet Harmonious: Some Remarks on the Relationship between the Theology of Peter Martyr Vermigli (1499-1562) and John Calvin*, in *Church History and Religious Culture*, 91.1-2 (2011), 43-57.
- Basil, H., *Calvin against the Calvinists in John Calvin: A Collection of distinguished Essays*, edited by G.E. Duffield (Grand Rapids 1966), 19-37.
- Bavinck, H., *Reformed Dogmatics V.2*, translated by J.Vriend (Baker Academic 2008).
- Beck, A.J., *Gisbertus Voetius (1589-1676): Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre* (Vandenhoeck & Reprecht 2007).
- Beck, A.J., *Melanchthonian thought in Gisbertus Voetius ´scholastic doctrine of God in Scholasticism Reformed*, edited by M.Wisse, M.Sarot and W.Otten (Brill 2010), 105-126.
- van Belzen, J. und Post, S.D., *Vroom, vurig en vreedzaam: Het leven van Franciscus Gomarus (1563-1641)* (Den Hertog B.V. 1996).
- Berkouwer, G.C., *De verkiezing Gods* (Kampen 1955).
- Berkouwer, G.C., *De voorzienigheid Gods* (Kampen 1950).
- Bierma, L.D., *German Calvinism in the Confessional Age: The Covenant Theology of Caspar Olevianus* (Baker Books 1996).

Literatur

- Bierma, L.D., *The Doctrine of the Sacraments in the Heidelberg Catechism: Melancthonian, Calvinist, or Zwinglian?* (Princeton Theological Seminary 1999).
- Bierma, L.D., *Die Ursprung der Dreiteilung des Heidelberger Katechismus: Eine andere Sichtweise in Macht des Glaubens: 450 Jahre Heidelberger Katechismus*, herausgegeben von K. Apperloo-Boersma und H.J. Selderhuis (Vandenhoeck & Reprecht 2013), 31-40.
- Bizer, E., *Frühorthodoxie und Rationalismus* (Zürich: EVZ Verlag 1963).
- den Boer, W., *Jacobus Arminius: Theologian of God's twofold love in Arminius, Arminianism, and Europe*, edited by Th.M. van Leeuwen, K.D.Stanglin & M.Tolsma (Brill 2009), 25-50.
- den Boer, W., *Met Onderscheidingsvermogen: Arminius' waardering voor en kritiek op Calvijn en diens theologie* in TR 52/3 (2009), 260-273.
- den Boer, W., *God's Twofold Love: The Theology of Jacob Arminius (1559-1609)*, translated by A. Gootjes (Vandenhoeck & Ruprecht 2010).
- Bolliger, D., *Infiniti Contemplatio: Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis* (Brill 2003).
- Boughton, L.C., *Supralapsarianism and the Role of Metaphysics in sixteenth-century reformed Theology* in *Westminster Journal* 48/1 (1986), 63-96.
- Bray, J.S., *Theodore Beza's doctrine of predestination* (Nieuwkoop 1975).
- Brugger, W., *Philosophisches Wörterbuch* (Verlag Karl Alber 2010).
- Burchill, C.J., *Girolamo Zanchi: Portrait of A Reformed Theologian and His Work* in SCJ 15/2 (1984), 1-26.
- Calvin Handbuch*, herausgegeben von H.J.Selderhuis (Mohr Siebeck 2009).
- Dantine, J., *Das christologische Problem im Rahmen der Prädestinationslehre von Theodor Beza* in ZKG 78 (1966).
- Deuser, H., *Vorsehung I* in TRE 35 (2006), 302-323.
- Dijk, K., *De strijd over Infra- en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland* (Kampen 1912).
- Dijk, K., *De voorzienigheid Gods* (Amsterdam 1927).
- Donnelly, J.P., *Italian Influences on the Development of Calvinists Scholasticism* in SCJ 7/1 (1976), 81-101.
- Drees, S., *Prädestination und Bekenntnis: Die Rezeption der Prädestinationslehre Johannes Calvins in den europäischen reformierten Bekenntnisschriften bis 1619* (Verlag Hartmut Spenner 2011).
- Farthing, J.L., *Foedus Evangelicum: Jerome Zanchi on the covenant* in CTJ 29/1 (1994), 149-167.
- Frank, G., *Die Vernunft des Gottesgedankens: Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit* (Fommann-holzboog 2003).
- van Genderen, J., *Covenant and Election*, translated from C.Pronk (Inheritance Publication 1995)
- Gooszen, M.A., *De Heidelbergsche Catechismus. Textus receptus met toelichtende teksten* (Leiden 1890).
- Goris, H., *Thomism in Zanchi's Doctrine of God* in RS, edited by W.J.van Asselt and E.Dekker (Baker Academic 2001), 121-139.
- Goudriaan, A., *"Augustine asleep" or "Augustine awake"? Jacobus Arminius's reception of Augustine* in *Arminius, Arminianism, and Europe*, edited by Th.M. van Leeuwen, K.D.Stanglin &

Literatuur

- M.Tolsma (Brill 2009).
- Goudriaan, A., *Reformed Orthodoxy and Philosophy 1625-1750: Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht and Anthonius Driessen* (Leiden 2006).
- Graafland, C., *Van Syllogismus Practicus naar Syllogismus Mysticus in Wegen en Gestalten in het Gereformeerd Protestantisme: Een bundel studies over de geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme aangeboden aan Prof. Dr S. Van Der Linde bij zijn afscheid als gewoon hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht*, onder redactie van W. Balke, C. Graafland, H. Harkema (Amsterdam 1976), 105-122.
- Graafland, C., *Van Calvijn tot Barth: oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme* (Boekencentrum B.V. 1987).
- Graafland, C., *Gereformeerde Scholastiek V: De Invloed van de Scholastiek op de Gereformeerde Orthodoxie* in TR 30 (1987), 109-131.
- Gründler, O., *Die Gotteslehre Girolami Zanchis und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination* (Neuerkirchener Verlag 1965).
- Hauck, W.A., *Die Erwählten* (Gütersloh 1950).
- Hauschild, W.D., *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte B.2: Reformation und Neuzeit* (Gütersloher Verlaghaus 2001).
- Härle, W., *Die Unvereinbarkeit des Determinismus mit Luthers Theologie unter Bezugnahme zur aktuellen Neurobiologischen Diskussion in Prädestination und Willensfreiheit: Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte: Festschrift für Theodor Mahlmann zum 75.Geburtstag*, herausgegeben von W. Härle und B. Mahlmann-Bauer (Leipzig 2009), 1-22.
- Heppe, H., *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, herausgegeben von E.Bizer (Neukirchener Verlag 1958).
- Heppe, H., *Geschichte des deutschen Protestantismus B.I.* (Marburg 1852).
- Hutter, U., *Zacharias Ursinus und der Heidelberger Katechismus in Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa* (Thorbecke 1991), 79-105.
- van Itterzon, G.P., *Franciscus Gomarus* (Bouma's Boekhuis 1979).
- Jacob, P., *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin* (Darmstadt 1968).
- James III, F.A., *Peter Martyr Vermigli and Predestination* (Oxford University Press 1998).
- Janse, W., *Reformed Theological Education at the Bremen Gymnasium Illustre in Bildung und Konfession*, herausgegeben von H.J.Selderhuis und M.Wriedt (Mohr Siebeck 2006), 31-49.
- Kendall, R.T., *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford 1979).
- Kickel, W., *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza* (Neukirchener Verlag 1967).
- Kok, A.B.W.M., *Franciscus Gomarus* (Amsterdam 1941).
- van der Kooi, C., *Christologie* in CH, 252-261.
- Kunz, A.J., *Gods kennis en wil volgens de jonge Gomarus: de plaats van Gods kennis en wil de predestinatieleer van de jonge Gomarus (1599-1609)* (unpubl. Diplomarbeit. Utrecht 1996).
- Kuyper jr.A., *Johannes Maccovius* (Leiden 1899).
- Lamping, A.J., *Johannes Polyander* (Leiden 1980).
- Lane, A.N.S., *Mensch* in CH, 270-283.
- van Leeuwen, Th.M., *Introduction: Arminius, Arminianism, and Europe* in *Arminius, Arminianism,*

Literatur

- and Europe*, edited by Th.M. van Leeuwen, K.D. Stanglin & M. Tolsma (Brill 2009).
- Link, C., *Prädestination und Erwählung* (Neukirchener 2009).
- Loonstra, B., *Verkiezing-Verzoening-Verbond: beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie* (Utrecht 1990).
- Mahlmann-Bauer, B., *Astrologiekritik und reformierte Theologie in Heidelberg in Macht des Glaubens: 450 Jahre Heidelberger Katechismus*, herausgegeben von K. Apperloo-Boersma und H.J. Selderhuis (Vandenhoeck & Reprecht 2013), 147-162.
- Mahlmann, T., *Die Prädestinationslehre Georg Sohns (1551-1589) juristisch gelesen in Späthumanismus und reformierte Konfession*, herausgegeben von C. Strohm, J.S. Freedman, H.J. Selderhuis (Mohr Siebeck 2006), 255-292.
- Maruyama, T., *The ecclesiology of Theodore Beza* (Droz 1978).
- Maruyama, T., *Initia Bezae and ecclesiology* in TB (Droz 2007), 5-36.
- McCoy, C.S. und Baker, J.W., *Fountainhead of Federalism* (Westminster/John Knox Press 1991).
- McGrath, A.E., *Intellectual Origins of the European Reformation* (Blackwell 1987).
- McGrath, A.E., *Reformation Thought: An Introduction* (Wiley-Blackwell 2012).
- Melles, G., *Albertus Pighius en zijn Strijd met Calvin over het Liberum Arbitrium* (Kampen, 1973).
- Metz, W., *Necessitas satisfactionis?: eine systematische Studie zu den Fragen 12-18 des Heidelberger Katechismus und zur Theologie des Zacharias Ursinus* (Zürich 1970).
- Moltmann, J., *Prädestination und Perseveranz* (Neukirchener Verlag 1961).
- Mouw, R.J., *Another Look an the Infra/Supralapsarian Debate* in CTJ 35/1 (2000), 136-151.
- Muller, R.A., *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford University Press 2003).
- Muller, R.A., *Christ and the decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (the Labyrinth Press 1986).
- Muller, R.A., *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Baker Academic 1995).
- Muller, R.A., *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.1: Prolegomena to Theology* (Baker Academic 1987).
- Muller, R.A., *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.3: The Divine Essence and Attributes* (Baker Academic 2003).
- Muller, R.A., *Post-Reformation Reformed Dogmatics V.4: The Triunity of God* (Baker Academic 2003).
- Muller, R.A., *Reformation, Orthodoxy, "Christian Aristotelianism," and The Eclecticism of Early Modern Philosophy*, in *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Riview of Church History* 81 (2001), 306-325.
- Muller, R.A., *The Placement of Predestination in reformed Theology: Issue or Non-Issue?* in CTJ 40/2 (2005), 184-210.
- Muller, R.A., *The Problem of Protestant Scholasticism – A Riview and Definition in Reformation and Scholasticism*, edited by W.J. van Asselt und E. Dekker (Baker Academic 2001), 45-64.
- Neuser, W.H., *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte 2* (Göttingen 1980).
- Neuser, W.H., *Prädestination* in CH, 307-317.

Literatur

- Niesel, W., *Syllogismus practicus?* in *Aus Theologie und Geschichte der reformierten Kirche* (Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen 1933), 158-179.
- Oberman, H.A., *Initia Calvini: The matrix of Calvin's Reformation* (Amsterdam 1991).
- Perterson, B.W., *Doctrina schola vitae: Zacharias Ursinus (1534-1583) als Schriftausleger* (Vandenhoeck & Ruprecht 2013).
- Opitz, P., *Schriftlehre* in CH, 231-240.
- Plasger, G., *Kirche* in CH, 317-325.
- Polman, A.D.R., *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn* (Franeker 1936).
- Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, edited by W.J.van Asselt and E.Dekker (Baker Academic 2001).
- Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*, edited by W.J. van Asselt, J.M. Bac, and R.T. te Velde (Baker Academic 2010).
- Rehman, S., *The Doctrine of God in reformed Orthodoxy*, in CR, edited by H.J. Selderhuis (Brill 2013), 353-401.
- Rimbach, H., *Gnade und Erkenntnis in Calvins Prädestinationslehre* (Peter Lang 1991).
- Ritschl, O., *Dogmengeschichte des Protestantismus B.3: Die reformierte Theologie des 16. Und des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung* (Göttingen 1926).
- Rohls, J., *Die Metaphysik an reformierten Universitäten* in *Philosophie der Reformierten*, herausgegeben von G. Frank und H.J. Selderhuis (frommann-holzboog, 2012), 67-91.
- Rouwendal, P., *The Doctrine of Predestination in reformed Orthodoxy* in CR, edited by H.J. Selderhuis (Brill 2013), 553-590.
- Schreiner, S.E., *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin* (The Labyrinth Press 1991).
- Van der Schuit, J.J., *De Dordtsche Synode en het Supra-lapsarisme: Rede gehouden bij de overdracht van het Rectoraat aan de Theol. School der christelijke gereformeerde Kerk in Nederland op 17 September 1937* (Dordrecht 1937).
- Schweizer, A., *Die Protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche* (Zürich 1853).
- Seeberg, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte B.3* (Leipzig 1930).
- Seeberg, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte B.4,1.Hälfte* (Leipzig 1917).
- Seeberg, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte B.4,2.Hälfte* (Leipzig 1920).
- Selderhuis, H.J., *Gott in der Mitte: Calvins Theologie der Psalmen* (Leipzig 2004)
- Selderhuis, H.J., *Ille Phoenix: Melancthon und der Heidelberger Calvinismus 1583-1622* in *Melancthon und der Calvinismus*, herausgegeben von G.Frank und H.J.Selderhuis (Stuttgart 2005), 45-60.
- Selderhuis, H.J., *Das Recht Gottes: Der Beitrag der Heidelberger Theologen zu der Debatte über die Prädestination in Späthumanismus und reformierte Konfession*, herausgegeben von C. Strohm, J.S. Freedman, H.J. Selderhuis (Mohr Siebeck 2006), 227-253.
- Shepherd, N., *Zanchius on saving faith* in *Westminster Theological Journal* 36/1 (1973), 31-47.
- Sinnema, D.W., *The issue of reprobation at the synod of Dort (1618-1619) in light of the history of*

- this doctrine* (unpubl. Diss. Toronto 1985)
- Sinnema, D.W., *Beza's view of predestination in historical perspective* in TB (Droz 2007)
- Sinnema, D.W., *Calvin and Beza: The Role of the Decree-Execution Distinction in Their Theologies in Calvinus Evangelii Propugnator: Calvin, Champion of the Gospel* (Papers Presented at the International Congress on Calvin Research, Seoul, 1998), edited by D.F.Wright, A.N.S.Lane und J.Balserak (Grand Rapids 2006), 191-207.
- van Sliedregt, C., *Calvijns opvolger Theodorus Beza: Zijn verkiezingsleer en zijn belijdenis van de drieenige God* (Leiden 1996)
- van 't Spijker, W., *Bucer als Zeuge Zanchis im Straßburger Prädestinationsstreit* in *Zwinglianer* 19 (1993), 327-342.
- van 't Spijker, W., *Calvin: Biographie und Theologie*, übersetzt von H.Stoevesandt (Göttingen 2001)
- van 't Spijker, W., *Die Prädestination bei Hyperius* in *Calvin: Erbe und Auftrag: Festschrift für Wilhelm Neuser zu seinem 65. Geburtstag* (Kampen 1991), 291-304.
- van 't Spijker, W., *Gereformeerde Scholastiek II: Scholastiek, Erasmus, Luther, Melancthon* in TR 29 (1986), 7-27.
- Stanglin, K.D., *Arminius and Arminianism: An Overview of Current Research in Arminius, Arminianism and Europe* (Brill 2009), 3-24.
- Strehle, S., *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: A Study of the Reformed Doctrine of Covenant* (Peter Lang 1988).
- Strohm, C., *Der Heidelberger Katechismus im Kontext des Calvinismus des 16. Und 17. Jahrhunderts in Macht des Glaubens: 450 Jahre Heidelberger Katechismus*, herausgegeben von K. Apperloo-Boersma und H.J. Selderhuis (Vandenhoeck & Ruprecht 2013), 97-106.
- Sturm, E.K., *Der junge Zacharias Ursin: sein Weg von Philippismus zum Calvinismus (1534-1562)* (Neukirchener Verlag 1972).
- Trueman, C.R., *Calvin und die reformierte Orthodoxie* in CH, 466-473.
- Tylenda, J.N., *Girolamo Zanchi and John Calvin: A Discipleship as Seen Through Their Correspondence* in CTJ 10 (1975), 101-141.
- Venema, C.P., *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination: Author of "The Other Reformed Tradition"?* (Baker Academic 2002).
- Visser, D., *The Covenant in Zacharias Ursinus* in SCJ 18 (1987), 531-544.
- Visser, D., *Zacharias Ursinus (1534-1583): Melancthons Geist im Heidelberger Katechismus in Melancthon in seinen Schülern* (Wiesbaden 1997).
- Vos, A., *Reformed Orthodoxy in the Netherlands* in CR, edited by H.J. Selderhuis (Brill 2013), 121-176.
- Vos, A., *Scholasticism and Reformation* in RS, 99-119.
- Vos, A., *The Philosophy of John Duns Scotus* (Edinburgh University Press 2006).
- Walser, P., *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre* (Zürich 1957).
- Weber, O., *Grundlagen der Dogmatik* (Neukirchener Verlag 1972).
- Wendel, F., *Calvin, Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, übersetzt von W.Kickel (Neukirchener Verlag 1968).

Literatur

Wright, S.D., *Our Sovereign Refuge: The Pastoral Theology of Theodore Beza* (Paternoster 2004).

Yoo, H.M., *Raad en Daad: Infra- en supralapsarisme in de nederlandse gereformeerde theologie van de 19e en 20e eeuw* (Kampen 1990).

Yu, K.W., *Syllogismus practicus bei Calvin in Calvinus Sacrae Scripturae professor* (Grand Rapids 1994), 256-269.