

Bertold Klappert: Die Rezeption der Theologie Calvins in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik

Einige vorläufige Überlegungen zu Barth als Schüler Calvins

I Der historische Calvin – der lebendige Calvin. Gemeinsamkeiten zwischen Calvin und Barth

- [1. Calvin und Barth als gesamtbiblische Theologen](#)
- [2. Calvin und Barth als Schüler Martin Luthers](#)
- [3. Calvin und Barth als ökumenische Theologen](#)

II Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis

Der the-anthropologische Erkenntnisweg der Institutio und der Kirchlichen Dogmatik

- [1. Die Erkenntnis Gottes und des Menschen \(Inst I,1\)](#)
- [2. Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin \(Inst 1,3–5\)](#)
- [3. Christus, das eine Licht und die Lichte \(KD IV/3\)](#)

III Doppelte Prädestination oder Gnadenwahl. Barths kritische Rezeption der Erwählungslehre Calvins

- [1. Die Erwählung der Gemeinde zur Heiligung \(Calvins Intention\)](#)
- [2. Absolute Allmacht und doppelte Prädestination \(Barths Kritik\)](#)
- [3. Die Erwählungslehre als die Summe der Versöhnungslehre \(Barths Neuansatz\)](#)

IV Epilog: Der historische Calvin ist der lebendige Calvin

In seiner Einleitung zur Calvin-Vorlesung und seiner Meditation über die von Calvin zitierte Cicero-Sentenz aus dem Altertum "Historia vitae magistra"(1), die Geschichte ist die Lehrerin des Lebens, sagt Barth: "Der historische Calvin ist der lebendige Calvin [...] Ein noch so pietätvoller und getreuer Nachredner Calvins ist darum noch [...] kein von Calvin wirklich Belehrter. Unsere Belehrung durch Calvin muss sich vielmehr in der Weise vollziehen, dass Calvin mit uns ein Gespräch führt, er als Lehrer, wir als die Schüler, [...] ein Gespräch also, das möglicherweise damit endigt, dass wir als Belehrte nachher etwas ganz Anderes sagen, als was Calvin gesagt hat, und was wir darum doch von ihm oder besser: durch ihn gelernt haben. Magistra und darum historia wird die Lehre Calvins erst dadurch, dass durch sie ein eigenes, selbständiges [...] Wissen in uns erweckt wird"(2).

Nicht um ein historistisches bloßes Wiederholen und Nachsagen geht es Barth also, sondern um ein Gespräch zwischen dem Lehrer und Schüler, in dessen Verlauf der Schüler zum selber die Quelle der Theologie Calvins Findenden, zum selber auf die Schrift Hörenden wird. War doch die conversio ad docilitatem für Calvin selber die Umkehr bzw. Umkehrung zu einem hörbereiten Lernen und lernbereiten Hören auf die Schrift(3).

I. Der historische Calvin – der lebendige Calvin. Gemeinsamkeiten zwischen Calvin und Barth

Diese Schülerschaft Barths gegenüber Calvin soll in Teil I zunächst an einigen mehr allgemeinen Punkten der Gemeinsamkeit zwischen Johannes Calvin und Karl Barth beschrieben werden:

1. Calvin und Barth als gesamtbiblische Theologen

Calvins Theologie ist eine Institutio, d.h. eine Unterweisung in eine gesamtbiblische Theologie. In seiner Vorlesung von 1922 sagt Barth über die Institutio als Einübung im

Christentum, als erleuchtende und bezwingende Darlegung der christlichen Wahrheit: "Die Norm, an der sich die calvinische Theologie zu ihrer Rechtfertigung misst", liegt nicht apologetisch außerhalb ihrer selbst, "liegt vielmehr in ihr selber, sie ist [...] die Heilige Schrift"(4). Und zwar die Schrift in ihrem alt- wie neutestamentlichen Zeugnis und Kanon, den Calvin wiederum so gewichtet: Die Propheten sind die Ausleger des Mose, und die Apostel sind die Ausleger der Evangelisten. "Man hat vom Judaismus Calvins geredet, weil er den wesentlichen Zusammenhang von Altem und Neuem Testament nicht fallen lassen wollte, vielmehr [...] ihre Einheit behauptete"(5).

Dabei versteht Calvin die differenzierte Einheit des Alten und des Neuen Testaments in der einen Bibel präzise so, dass er – ganz unprotestantisch – die Propheten nicht als Überbieter, sondern als Ausleger und Interpreten der Tora des Mose und entsprechend die Apostel als Ausleger der Evangelisten versteht (Inst IV 8,6).

Barth war auf der Synode in Reformiert-Barmen vom 3./4. Januar 1934 von Calvin belehrt, als er in der These 5 die Intention der gesamtbiblischen Theologie Calvins wie folgt zusammenfasste: "Die Kirche hört das ein für allemal gesprochene Wort Gottes [...] in dem doppelten, aber einheitlichen und in seinen beiden Bestandteilen sich gegenseitig bedingenden Zeugnis des Alten und des Neuen Testaments, d.h. in dem Zeugnis des Mose und der Propheten von dem kommenden, und in dem Zeugnis der Evangelisten und Apostel von dem gekommenen Jesus Christus"(6).

Barth erläutert diese These in der Schülerschaft zu Calvin: "Die Kirche aber hört hier [im ganzen Kanon] nicht Frömmigkeit, sondern Zeugnis von solchen, die das Wort Gottes selbst gehört und gesehen und betastet haben. Das sind miteinander dort Mose und die Propheten, hier die Evangelisten und Apostel. Altes Testament und Neues Testament sind nicht dasselbe [...] Nur in diesen zwei Worten lässt sich sagen, was uns gesagt sein muss vom Kommen des Reiches Gottes (und) dem Geschehen des Willens Gottes an uns und unter uns [...] Eines weist auf das Andere hin und ist durch es bedingt. Wer Eines wegnimmt, nimmt auch das Andere weg"(7).

Zwei Jahre nach Reformiert-Barmen hat Barth diese gesamtbiblische Schülerschaft gegenüber Calvin aus aktuellem Anlass der Calvin-Feier 1936, dem 400. Jahrestag der Institutio von 1536, wiederholt: "Wer ein Schüler Calvins wird, der wird ein Schüler der heiligen Schrift. Wir danken es ihm, dass [...] er uns eine theologische Existenz vorgelebt hat, die wie selten eine die eines Lesers und Erklärers der heiligen Schrift gewesen ist, der in ihr nicht seine eigenen, sondern Gottes Gedanken gesucht und gefunden hat." Nicht an die Ergebnisse der Auslegung Calvins sind wir gebunden. "Wir sind aber durch seine Auslegung gefragt, ob wir in gleicher Weise wie er an die heilige Schrift gebunden sind"(8).

Im gleichen Jahr hat der Bruder von Karl Barth, Peter Barth, in der Festschrift für Karl Barth zum 50. Geburtstag die Institutio Calvins als "Einführung in die Schrift" bezeichnet: "Sie will eine Anleitung sein zum aufmerksamen, disziplinierten Hören auf das Zeugnis der Schrift in seiner ganzen bewegten Vielgestaltigkeit und dennoch verborgenen Einheit." Und dann fügte er im Vergleich mit den Summen der Scholastiker hinzu: "Darum muss sich Calvins systematisches Hauptwerk gegenüber den Summen eines Alexander und eines Thomas ausnehmen wie ein Bündel lose aneinander gereihter Traktate"(9).

Hans-Joachim Kraus und Brevard Childs haben Calvins gesamtbiblische Theologie als eine noch vor uns liegende künftige Aufgabe gewürdigt(10). Hier liege bei Calvin ein gesamtbibliisches Fragen und Theologisieren vor, das nicht nur nach dem canonical approach

im Blick auf das Alte Testament, sondern im Blick auf beide Testamente fragt: eben im Blick auf das sich wechselseitig bedingende Zeugnis des Mose und der ihn auslegenden Propheten, der Evangelisten und der sie auslegenden Apostel.

Besonders Brevard Childs hat in seinem jüngsten gesamtbiblischen Entwurf zum Alten und Neuen Testament, "Biblical Theology of the Old und New Testament" (1992), gesagt, dass die Implikationen des calvinischen Verständnisses des Zusammenhangs zwischen Exegese und Theologie sehr tief sind und zugleich eine Befragung und Infragestellung moderner Annahmen über die Aufgabe einer gesamtbiblischen Theologie darstellen(11).

Noch der späte Barth hat in seiner "Einführung in die evangelische Theologie" (1962), 40 Jahre nach seiner Calvin-Vorlesung, die Realisierung einer gesamtbiblischen Theologie und ihrer Methode als einen Weg umschrieben, der mehr dem Umwandern eines Gebirges als einem von oben her erfolgenden systematisierenden Zugriff vergleichbar ist: In der Schule der gesamtbiblischen Zeugen "kommt die Theologie unvermeidlich ins Wandern: vom Alten zum Neuen Testament und wieder zurück [...] Die Arbeit der Theologie wird in dieser Hinsicht mit dem unermüdlichen Umschreiten eines und desselben, aber faktisch in verschiedenster Gestalt existierenden und sich darstellenden hohen Berges zu vergleichen sein"(12).

2. Calvin und Barth als Schüler Martin Luthers

Der historische Calvin ist der lebendige Calvin. Barth entfaltet die Theologie Calvins nicht abstrakt, nicht zeitlos-systematisch, sondern im Wechselspiel von Biographie und Theologie: "Calvin als Mensch und Theologe"(13). So möchte Barth in seiner Calvin-Vorlesung "zunächst Calvins Leben und Persönlichkeit, dann in drei kürzeren Kapiteln Calvins Predigt, Exegese und Polemik, endlich in einem [...] Hauptkapitel Calvins theologisches System [besser: Werk] im Anschluss an seine Institutio" behandeln(14). Das alles ist nur teilweise zur Ausführung gelangt(15). Wichtig nicht nur für das Verständnis Calvins, sondern auch für die Interpretation des Gesamtwerkes der Kirchlichen Dogmatik Barths selber(16), ist aber die folgende Bemerkung: "Ich halte nämlich dafür, dass man sich den Weg zum Verständnis der Institutio erst bahnen muss dadurch, dass man sich ein Bild macht davon, was Calvin gesagt hat, wenn er ex tempore zur Gemeinde redete, wenn er ohne direkte Absicht die Bibel las und auslegte, wenn er sich, jetzt auf dieser, jetzt auf jener Front kämpfend, mit seinen Gegnern auseinandersetzte"(17).

Dem Verständnis der Institutio als Entwurf einer gesamtbiblischen Theologie entspricht also das Verständnis der Institutio unter Voraussetzung und im Kontext von Calvins Predigten, seiner exegetischen Kommentare, seiner Briefe und seiner öffentlich-polemischen Stellungnahmen.

Diesem kontextuellen Verstehen der Theologie Calvins und seiner Institutio entspricht auch, dass Barth Calvins und Luthers Theologien nicht abstrakt und konfessionalistisch vergleicht, sondern Calvin, den Reformator der zweiten Generation, als Schüler Luthers versteht, der auf den Schultern Luthers steht, den Calvin verehrt und dessen Theologie er in die seinige sorgfältig aufgenommen hat: "Ein guter Reformierter muss seine Sache immer damit anfangen, dass er Luthers einzigartige Stellung in der Reformation glatt anerkennt und von Luther sich auch dadurch nicht abdrängen lässt [...], dass er sich, den Winken Calvins folgend, genötigt sieht, einen Schritt über Luther hinaus zu tun, sondern, indem er das ganz bewusst tut, immer wieder auf Luthers Ansatz zurückkommt. Wir unterscheiden uns u.a. dadurch von den Lutheranern, dass wir als die Schüler von Luthers getreuestem Schüler auf Luther so wenig etwas kommen lassen wie sie selber, während sie zur Stützung des Ansehens ihres Mannes ohne offene oder heimliche Polemik gegen [Calvin] nie ganz auskommen"(18).

Deshalb ist das Verständnis der Theologie Luthers nach Barth eine der wichtigsten Voraussetzungen zum Verständnis der Theologie Calvins. Darum hat Barth seiner Calvin-Interpretation eine ausführliche Darstellung und Würdigung der Theologie Luthers vorangestellt, insbesondere in der Gestalt der Disputatio contra Scholasticam theologiam Luthers von 1517 und der Heidelberger Thesen Luthers zur theologia crucis von 1518(19). Gerade Luthers darin entfaltete berühmte These 20 von der indirekten Erkenntnis Gottes im Spiegel der Leiden und des Kreuzes Christi(20) ist von Barth nicht nur in seiner Gotteslehre (KD II/1), sondern nicht zuletzt in der Kreuzestheologie seiner Versöhnungslehre (KD IV/1) umfassend entfaltet worden: Hier folgt Barth Calvins Satz "Gott ist gewiss nicht leidensfähig" nicht(21). Sondern er folgt hier Luther: Gott kann das! Gott entspricht das! Gott muss im Kreuz nicht seine Gottheit, wie Calvin anders als Luther sagen kann, zurückhalten, sondern Gott ist sogar des Leidens und des Kreuzes, der Erniedrigung und der tiefsten Entäußerung fähig. Noch präziser: gerade in dieser Tiefe des Kreuzes und des Leidens zeigt Gott seine wahre Gottheit. So ist es nur konsequent, dass Barth die Regel aller Gotteserkenntnis im Anschluss an Luthers "Generalregel aller Gotteserkenntnis" formuliert hat: das Leiden des Gekreuzigten ist der Spiegel der Gottheit Gottes. Oder in seiner Schrift "Die Menschlichkeit Gottes": Jesus Christus, gerade auch in seinem Leiden und Kreuz, ist "der Spiegel des väterlichen Herzens Gottes".

Was aber Barth von Calvin mit Recht sagt, gilt auch von ihm selber: Man kann Calvin, man kann aber auch Barth ohne Luther nicht verstehen. Wie Calvin ein Schüler Luthers, so ist Barth als ein Schüler Calvins zugleich ein Schüler Luthers.

Barths Dictum gegenüber dem Fangmeier-Seminar vom 1.7.1968: "Wenn man mich überhaupt mit einem Reformator in Beziehung setzen sollte, so wäre es noch am ehesten Johannes Calvin", ist also immer inklusiv, d.h. Luther einschließend, zu verstehen(23).

Dabei scheint mir die Schülerschaft Barths gegenüber Calvin noch lange nicht ausgeschöpft zu sein: Das im 1. Römerbrief Barths (1919) immer wieder festgestellte organologische Denken(24) ist m.E. Einfluss von Calvins Kommentar zum Römerbrief von 1539 zur Christusgemeinschaft(25). Barths Kommentar zum 1. Korintherbrief vom Sommersemester 1923, ein Jahr nach seiner Calvin-Vorlesung, schließt an Calvins reformatorische Erstlingsschrift, die Psychopannychia (1534), und Barths glänzende Interpretation dieser Schrift(26) an. Und zwar unter demselben Thema und mit demselben theologischen Interesse: nämlich der Verklammerung von Eschatologie und Ethik(27). Nicht zufällig erscheint als Vorwort zu Barths 1. Korintherbrief-Vorlesung ein Calvin-Zitat vom Wandern und Tätigsein im Vorletzten in der Hoffnung auf das Letzte(28).

3. Calvin und Barth als ökumenische Theologen

Der historische Calvin ist der ökumenische Calvin. Neben der gemeinsamen gesamtbiblischen Orientierung von Calvin und Barth, neben der Kontextualität ihrer Theologien und ihrer gemeinsamen Schülerschaft gegenüber Luther nenne ich als drittes Moment der Gemeinsamkeit zwischen Barth und Calvin und also als drittes Moment der Schülerschaft Barths gegenüber Calvin die Ökumene(29).

Barth hat 1922 Calvin historisch als Teilnehmer der damaligen evangelisch-katholisch-ökumenischen Versuche gewürdigt(30) und systematisch Calvins integrative Kraft im Hinblick auf die Anliegen der anderen Reformatoren dargestellt(31).

Barth selbst hat – wie Visser't Hooft 1966 formuliert hat – nicht nur während der Zeit des Nationalsozialismus in den 30er und 40er Jahren aus Bonn, Barmen und Basel seine

ökumenische Stimme erhoben, sondern ist auch seit Amsterdam 1948, d.h. seit seiner Teilnahme an der dortigen Weltversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen, zu einem ökumenischen Consultant geworden(32), wie sein großer kirchengeschichtlicher Exkurs in KD IV/3 zeigt: Die ökumenische Bewegung sei Zeichen des fälligen Aufbruchs der christlichen Gemeinde aus den konstantinischen Bindungen des corpus Christianum in die Welt – und zwar in Entsprechung zu der universalen Prophetie Jesu Christi extra muros ecclesiae und ihres Weges zur Welt, zur ganzen Menschheit, ja zur ganzen Schöpfung(33).

In seiner Ansprache vor der Sonderversammlung der reformierten Kirchen sagte Barth in Amsterdam: "Wir haben als Reformierte einen großen theologischen Lehrer: Johannes Calvin. Calvinisches Denken war aber ein ausgesprochen comprehensives [...] Denken. Als Schüler dieses Meisters sind wir aufgefordert, im Verhältnis zu anderen 'Kirchen', ihrer Überlieferung und Botschaft, auf alle Fälle aufmerksam und aufgeschlossen zu sein. Es entspricht unserer von Calvin her bestimmten Art, wenn wir uns hier in Amsterdam fragen, wo wir übereinstimmen und wo wir nicht übereinstimmen [...] Calvinisches Denken gibt uns eine Spielregel theologischer Kunst, die uns befähigen muss, gerade auf theologischem Feld echte ökumenische Arbeit zu leisten"(34).

Sowohl in der bedeutenden katholischen Calvin-Forschung bis zu Alexandre Ganozcy(35) als auch bei Barths Besuch im Vatikan vom 22. bis 29. September 1966(36) zeigt sich die ökumenische Dimension der Theologie Calvins lebendig und wirksam: Der historische Calvin ist als der lebendige immer auch der ökumenische Calvin.

Barth versteht, wie er 1959 in seinem ökumenischen Exkurs ausgeführt hat, die Einigung der Kirchen nicht als Selbstzweck, sondern als Parallele zu der auf die Welt ausgreifenden Prophetie Jesu Christi, d.h. "teleologisch-dynamisch: in der Einheit von Jesus Christus her als Einigung für ihn, nämlich für die Bezeugung seines Werkes in der Welt und für die Welt"(37).

Dass dieses ökumenische Einigungswerk im 20. Jahrhundert – über die Einsichten Calvins hinaus – in der neuen Begegnung mit dem Judentum fundiert und in der ökumenischen Verantwortung der Gemeinde für die Welt zu sehen ist, das hat Barth in KD IV/3 in Auslegung der universalen Prophetie Jesu Christi umfassend entfaltet: KD IV/3 ist dabei im Überschnitt über Calvin hinaus zugleich ein großer Kommentar zu Calvins Auslegung der Christus-Gemeinschaft im Buch III der Institutio.

Jedoch ist diese notwendige ökumenische Verantwortung für die Welt zuerst mit Calvin zu vollziehen, wie Barth in Amsterdam ebenfalls ausführte. Zum Hauptthema der ökumenischen Konferenz von 1948 "Gottes Heilsplan und die Unordnung der Welt" sagte Barth: "In der rechten [also umgekehrten!] Reihenfolge [„Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan“] verstanden, ist dieses Thema doch ein echt reformiertes Thema. Seine Absicht entspricht der von [...] Calvin so nachdrücklich betonten Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung, von Glaube und Werk, von Christengemeinde und Bürgergemeinde, von Kirche und Staat. Dieses 'und' ist höchst reformiert! Gott will keine der Welt gegenüber isolierte Kirche. Er ruft sie gerade nach dieser Seite zum Dienst und in die Verantwortung. Das ist ein Grundpfeiler unseres reformierten Denkens [...] Wir sind [...] als Kinder Gottes berufen, mitten in seiner sehr unvollkommenen Welt rastlos und tapfer seine Zeugen zu sein"(38).

Barth hatte 1968, ein halbes Jahr vor seinem Tode, in Basel zu Studierenden der Kirchlichen Hochschule Wuppertal gesagt: "Wenn man mich überhaupt mit einem Reformator in

Beziehung setzen sollte, so wäre es noch am ehesten Johannes Calvin." Und er fügte dann hinzu: "Freilich mit sieben oder acht Abweichungen"(39).

Eine Dimension dieser Beziehung Barths zu Calvin und zugleich eine Abweichung als Zeichen seiner echten Schülerschaft gegenüber Calvin möchte ich im folgenden Teil II und Teil III vorstellen. Dabei greife ich auf Vorarbeiten zurück, die in diesem Vergleich Calvin-Barth bereits von O. Weber, W. Kreck, H.-J. Kraus, u.a. veröffentlicht worden sind, wenn auch zu anderen Punkten und mit anderer Akzentuierung(40).

II. Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Der the-anthropologische Erkenntnisweg der Institutio und der Kirchlichen Dogmatik

1. Die Erkenntnis Gottes und des Menschen (Inst I,1)

Wird der berühmte the-anthropologische Einsatz Calvins in der Institutio I,1 von der Calvin-Forschung – entsprechend dem Augustinischen "Deum et animam scire cupio. Noverim te, noverim me" aus den Soliloquien – aus der augustinish-platonischen Tradition abgeleitet, so hat Calvin, Barth zufolge, die Anregung dazu von Zwinglis Commentarius de vera et falsa religione erhalten. Im Unterschied zu Zwingli hat dann aber Calvin "das Ganze, die summa der doctrina, tatsächlich unter diesen doppelten Gesichtspunkt", der Gottes- und Selbsterkenntnis, gestellt. "Es verhält sich also so, dass der Gebrauch dieser Formel bezeichnender ist für den, der sie übernommen, als für den, der sie ursprünglich gebildet hat"(41). Der ganze Aufriss der Institutio ist nach Barth von diesem methodischen Doppelrhythmus her zu verstehen: "Man kann und man muss sogar bei Calvin durchlaufend dieses Doppelte bedenken, dass von Gott und vom Menschen die Rede ist; es ist diese Synthese, die [...] alle Thesen und Antithesen seiner Theologie [...] aus sich entlässt, auf die sie, recht verstanden, alle zurückweisen wollen(42).

Institutio I,1 ist der Test auf diese These Barths(43). Die platonisierenden Ausführungen – ohne Selbsterkenntnis keine Gotteserkenntnis und ohne Gotteserkenntnis keine wahrhafte Selbsterkenntnis – und die korrelativen Aussagen über die Selbst- und Gotteserkenntnis (Institutio I 1,1f) werden in der Einleitung sofort auf die biblischen Gotteserfahrungen hin geöffnet: Wir müssen sterben, denn wir haben den NAMEN, Gott, gesehen. Solche biblischen Gottesbegegnungen von Manoah über Jesaja bis hin zu Ezechiels Schau der Herrlichkeit Gottes kulminieren bei Calvin in der Hiob-Erfahrung, derzufolge angesichts von Gottes Weisheit, Macht und Reinheit des Menschen Torheit, Machtlosigkeit und Unreinheit offenbar werden. Die platonisierenden Ausführungen aus Inst I 1,1–2 entsprechen also den normativen Epiphanie-Erfahrungen biblischer Menschen: "Wenn Gott seine Herrlichkeit in voller Nähe offenbart, dann versinkt auch das sonst Leuchtende in Finsternis" (Inst I,1,3).

Calvins Fazit am Ende seines Eingangsabschnittes über Selbst- und Gotteserkenntnis lautet: "Gottes- und Selbsterkenntnis sind fest miteinander verknüpft. Aber die rechte Ordnung in der Lehre verlangt, dass wir zunächst (priore loco) die Gotteserkenntnis und dann (postea) die Selbsterkenntnis behandeln" (Inst I,1,3).

Barth interpretiert diese Einleitung der Institutio im Jahre 1922 zurecht so: "Überblicken wir nun, was Calvin gleich auf den ersten Seiten seiner Institutio von 1536 über Gott einerseits und den Menschen andererseits sagt, so fällt vor Allem Eines auf: er rückt Gott, soweit das möglich ist, sofort in das Licht einer vollen, genugsamen Erkenntnis vom Menschen aus, und

er redet vom Menschen sofort so, dass man merkt: das ist der von Gott aus eingesehene und erkannte Mensch"(44).

Dieses existentielle Denken des Theologen Calvin aus dem unverbrüchlichen Zusammenhang der Gottes- und Selbsterkenntnis heraus mit seinem unumkehrbaren Zirkel und Sachgefälle von der Gotteserkenntnis zur Selbsterkenntnis des Menschen hin hat Barth nicht nur als den durchgehenden methodischen Doppelschritt und Doppelaspekt der ganzen Institutio erkannt. Sondern er hat dieses Gefälle, dieses Prius der Gotteserkenntnis vor der Selbsterkenntnis – ihrer durchgehenden Korrelation unbeschadet – auch gegenüber R. Bultmann und F. Gogarten(45) in seinem ersten Band der Prolegomena von 1932 in ausführlicher Berufung auf Luther und Calvin entfaltet und festgehalten(46).

Barth zitiert in KD I/1 §5 die entscheidenden Sätze des anthropologischen Programms Gogartens, demzufolge es zwischen der Selbsterkenntnis des Menschen und der Gotteserkenntnis einen Zirkel gibt: "Es gibt kein Verständnis des Menschen ohne das Verständnis Gottes, aber [...] diesen Gott kann ich wiederum nicht verstehen, ohne schon den Menschen zu verstehen"(47). Barth folgert aus Calvins theologisch-methodischem Grundsatz in Institutio I,1: "Würde Gogarten im letzten Satz 'auch' den Menschen statt 'schon' den Menschen geschrieben haben, so wäre nichts dagegen einzuwenden. Der Gedanke wäre dann der: "Verständnis des Menschen hat Verständnis Gottes zur Voraussetzung; Verständnis Gottes schließt aber auch immer Verständnis des Menschen in sich"(48). Die methodische Doppelbewegung von Institutio I,1 wird hier sofort deutlich.

Barths Ablehnung des Vorverständnisses bei Bultmann und Gogarten zugunsten des Ausgangs vom NAMEN Gottes in seiner Offenbarung und also zugunsten der Unumkehrbarkeit von Gottes- und Selbsterkenntnis in ihrer Zirkelstruktur und in ihrem Sachgefälle ist also Auslegung und Aktualisierung von Calvins Verhältnisbestimmung von Gottes- und Selbsterkenntnis, ihrer Relation (nexus) und ihres Begründungsgefälles.

2. Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin (Inst I,3–5)

Gotteserkenntnis schließt also immer auch Selbsterkenntnis ein, und Selbsterkenntnis setzt immer schon Gotteserkenntnis voraus. Barth will sich mit diesem offenbarungstheologischen Verständnis von Institutio I,1 gegen ein Missverständnis der berühmten Einleitungskapitel Institutio I,1–5 abgrenzen, wie es schon bei R. Seeberg, später aber besonders bei E. Brunner(49) und P. Althaus vertreten worden ist: Calvin, meint Seeberg, habe sein Verständnis von Gott und Mensch nicht an der in der Schrift bezeugten Offenbarung entwickelt, sondern "er habe in eine allgemeine metaphysisch-philosophische Ansicht christliche Elemente bloß hineingemengt"(50).

P. Althaus rezipiert Calvins Einleitung im Rahmen seiner Lehre von der "Uoffenbarung". Althaus schreibt: "So [urteilt] Calvin zu Eingang seiner Institutio [...] kein waches und tiefes Selbstbewusstsein, das nicht unmittelbar Bewusstsein Gottes würde. Keine Selbsterkenntnis, die nicht notwendig sofort Erkenntnis Gottes würde. Wer seiner selbst innewird, der wir eben damit zugleich Gottes inne –, er wäre sonst seiner selbst, seines Menschseins nicht im Ernste inne. Wir haben es mit Gott zu tun, wenn wir es mit uns selber zu tun haben"(51).

Demgegenüber heißt es 1922 bei Barth im Blick auf den Doppelaspekt von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis als the-anthropologisches Ordnungs- und Strukturprinzip der ganzen Institutio: "Auf beiden Seiten [der Gottes- und Selbsterkenntnis] keine Spur von Zurückhaltung, die etwa darauf hinweisen würde, dass hier nur eine vorläufige, eine untere

Stufe von Erkenntnis, eine natürliche Theologie oder Anthropologie etwa vorgetragen werden sollte"(52).

Was eine Analyse der ganzen Einleitung der *Institutio* von 1536, die Barth 1922 leider nur fragmentarisch vorgelegt hat, erst recht zeigen würde, fasst Barth so zusammen: "Diese ursprüngliche *Cognitio* [als Gottes- und Selbsterkenntnis] ist eben voll, genugsam, unüberbietbar. Alles, was etwa [von Calvin in der *Institutio*, auch in *Inst* I,3–5] weiter noch zu sagen ist, ist nur die Entwicklung, Entfaltung, Ausbreitung und Verdeutlichung dieses Ursprünglichen und das offene Aussprechen, das Beim- Namen-Nennen dieses Ursprünglichen selbst"(53). Das Fazit Barths lautet: "Calvin kennt keinen Stufenunterschied etwa zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, keinen Weg, der von hier nach dort führte"(54).

Wenn Calvin später tatsächlich beide, nämlich die Offenbarung Gottes in Religion, Natur und Geschichte einerseits und die Offenbarung Gottes in der Schrift des Alten und Neuen Testaments andererseits unterscheidet, so ist die erstere, nämlich die Offenbarung Gottes in Religion, Natur und Weltgeschichte, "eigentlich nur die Explikation, man könnte auch sagen: die Aktualisierung" der letzteren, die Offenbarung Gottes in der Schrift, "die Bibel (also) z.B. die Brille, um das Wort Gottes in Natur und Geschichte(55) zu lesen, wie es (Calvin) später ausdrücklich sagen wird"(56). Als antizipierte Barth seine spätere Lichtelehre aus dem Jahre 1959, sagt er schon 1922: "Wenige Gedanken sind Calvin zeitlebens so sehr am Herzen gelegen, wie dieser von der Einheit der biblischen Offenbarung [...] mit dem, was Gott in Natur, Geschichte und Gewissen ohnehin zum Menschen gesagt hat und noch sagt"(57).

Peter Barth, Otto Weber, P. C. Böttger, W. Niesel und Chr. Link sind Barth in dieser Deutung der Eingangskapitel der *Institutio* gefolgt(58). Auch bei dem katholischen Calvin-Forscher A. Ganoczy lesen wir als einem unverdächtigen Zeugen: "Die Theologen streiten sich darüber, ob sich bei Calvin eine 'natürliche Theologie' findet, ob er eine natürliche Erkenntnis Gottes annimmt". Ganoczy selber antwortet: "Der Reformator (erklärt) selbst ohne Umschweife [...], der gefallene Mensch, d.h. der einzige, der tatsächlich existiert, gelange überhaupt nie zu einer solchen Erkenntnis [...]. Ist auch jegliches Geschaffene wie ein Spiegel, der die unsichtbare Majestät Gottes aufscheinen lässt, so hat unsere Vernunft doch nicht [mehr] das 'Auge', vom Spiegelbild zum Licht vorzudringen. Obwohl Gott in Wahrheit das Notwendige vollbringt, obwohl er sich tatsächlich kundtut in seinen Werken – von der Sünde getrübt, ist unser Erkenntnisvermögen unfähig, ihn darin zu finden. Darum hilft Gott uns so, wie es uns als Blinden zugänglich ist: er offenbart sich uns in seinem Wort und [...] dies weckt in uns schließlich die Glaubenserkenntnis"(59). So weit A. Ganoczy zur Verhältnisbestimmung der Gotteserkenntnis aus Religion, Natur und Geschichte (*Inst* I,1–5) zur Gotteserkenntnis aus der Schrift (*Inst* I,6–10).

Einen weiteren Hinweis zur Interpretation der Eingangskapitel der *Institutio* füge ich hier aus Reformiert-Barmen vom Januar 1934 an. Barths 7. These lautete, wie wir bereits gehört haben: Die Verkündigung der Kirche ist Dienst am Wort Gottes, d.h. Bezeugung des Handelns Gottes in Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift aus Mose und den Propheten, aus Evangelisten und Aposteln und ist nicht Deutung von Geschichte. In der Aussprache zu Barths Thesen in Reformiert-Barmen stellt ein reformierter Pfarrer aus Düsseldorf die Frage: "Warum beginnt Calvin seine *Institutio* mit der Lehre von der Erkenntnis des Schöpfers. Es gibt nach Calvin eine natürliche Gotteserkenntnis [...] Er weist auf sie hin, um die Unentschuldbarkeit des Menschen [Paulus] aufzudecken". Und Barth antwortet: "Trotz des Angeführten schöpfen beide, Paulus und Calvin, bei der Darlegung des Evangeliums nur aus einer Quelle [...] Den Anwälten der natürlichen Gotteserkenntnis ist zu sagen: macht ihr mal

den sauberen Gebrauch von ihr, wie die Reformatoren es getan haben! Unsere [reformierte] Erklärung bedeutet hier eine Verschärfung gegenüber den Reformatoren. Das kann nicht anders sein nach den Erfahrungen der letzten vierhundert Jahre"(60).

3. Christus, das eine Licht und die Lichter (KD IV/3)

Was aber bedeutet die von Barth in Reformiert-Barmen ausgesagte Verschärfung gegenüber den Reformatoren im Themenkreis der natürlichen Theologie? Warum fragt Calvin nun doch nach den Zeichen der Offenbarung Gottes in Religion und Gewissen (sensus divinitatis), in Natur (Makrokosmos) und Geschichte, d.h. in der göttlichen Lenkung der menschlichen Gesellschaften und der Geschehnisse der Menschheit?

Barth antwortet schon 1922 wie dann ebenso auch später grundlegend: Calvin "tut Christus nicht damit Ehre an, dass er ihn irgendwo abseits auf einen hohen Leuchter stellt und alle anderen Lichter auslöscht, um das eigene Licht triumphieren zu lassen, sondern indem er alle Lichter zum vornherein sieht im Lichte des einen Lichtes"(61).

Der Hinweis muss hier genügen: Barth hat in KD IV/3 § 69,2 eine ausführliche Lehre von Christus als dem einen Licht, das allen Menschen leuchtet, die in diese Welt kommen (Joh 1,9), entwickelt. Von diesem einen Licht Jesu Christi und seinem universalen Leuchten von Ostern und Pfingsten her entfaltet Barth im Jahre 1959 eine Lehre von den Lichtern und Wahrheiten in Geschichte und Schöpfung. Noch dazu das Ganze als Auslegung des Artikels I der Barmer Theologischen Erklärung von Jesus Christus als dem einen Wort Gottes, wie es uns in dem sich wechselseitig bedingenden Zeugnis des Alten Testaments von Mose und den Propheten und des Neuen Testaments von den Evangelisten und Aposteln vorgegeben ist (Leitsatz KD IV/3 69).

Im Unterschied zu einem katholisch-neuprotestantischen Stufenmodell von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis entwickelt Barth hier eine Lehre von den Lichtern der Offenbarung Jesu Christi unter Voraussetzung eines evangelisch-reformatorischen Entsprechungsmodells: Die reformatorische Theologie Luthers und Calvins, zusammengefasst in Barmen Art. I, erscheint nunmehr übersetzt in die Sprache der Weisheit(62), wie auch die Bergpredigt Jesu offen ist für die Übersetzung in die Weisheitssprache der Goldenen Regel (Mt 7,12), wie auch die Bundesgeschichte Israels offen war und ist für die Rezeption der Weisheit unter Voraussetzung des ersten Gebotes und der Furcht vor Gott(63).

In einem Gespräch mit den Vertretern der Evangelischen Brüdergemeinde hat Barth 1961 zu seinem 1934 ausgesprochenen Nein zu Brunners Calvin-Deutung unter dem Leitgedanken der natürlichen Theologie erklärt: "Später holte ich dann die theologia naturalis via Christologie wieder herein. Heute würde meine Kritik lauten: Man muss es nur anders, eben christologisch sagen"(64).

Noch deutlicher äußert sich Barth gegenüber dem Spiegel-Redakteur Rohlinger in einem Interview "Der Rebell Gottes", 1966, aus Anlass seines 80. Geburtstages, zur natürlichen Offenbarung im Unterschied zur natürlichen Theologie: "Gott ist kein toter, sondern der lebendige Gott, wenn wir Ohren hätten zu hören, dann könnten wir ihn beständig hören. Denn die Welt, in der wir leben, ist von ihm geschaffen. Von daher müssten wir offen sein für die Schöpfung, offen für das, was in der Geschichte geschieht. Wenn wir Ohren hätten, würden wir etwas wahrnehmen. Nicht nur in der Bibel, sondern auch sonst"(65).

Zum 400. Todestag Calvins im Jahre 1964 weist Barth erneut auf diesen durchgängigen Doppelaspekt der Theologie Calvins hin: "Die Summe aller Weisheit, so schrieb er (Calvin) gleich am Anfang seines literarischen Hauptwerkes, sei die rechte Erkenntnis Gottes und des Menschen [...] Was wir heute die 'westliche' Welt, Kultur und Zivilisation nennen, wäre ohne sie (die Größe von Calvins Konzeption) undenkbar". Und Barth fügt hinzu: "Welche immer kühne, aber nie trennende oder vermischende Zusammenschau von Gott und Welt [und Mensch]: Ubi cognoscitur Deus, etiam colitur humanitas! 'Wo Gott erkannt wird, da kommt auch die Humanität zu Ehren!' hat Calvin einmal formuliert"(66).

Wo die Menschlichkeit Gottes erkannt wird, da kommt auch die Humanität des Menschen zu Ehren!(67). Barth folgt in seiner Kirchlichen Dogmatik diesem durchgängigen Grundsatz und dieser the-anthropologischen Grundmethode der Theologie Calvins. Barth hat aber die strenge Beachtung dieses Grundsatzes und also den Zusammenhang der Ehre Gottes mit dem Heil und der Humanität des Menschen bei Calvin an einer Stelle schmerzlich vermisst: und zwar im Bereich der Prädestinations- und der mit ihr zusammenhängenden Gotteslehre. Dem gilt der III., diesmal Calvin gegenüber mehr kritische Teil der Rezeption Calvins in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths.

III. Doppelte Prädestination oder Gnadenwahl Barths kritische Rezeption der Erwählungslehre Calvins

Barth ist – wie wir in Teil II erkannten – Calvin in der unauflösbaren Beziehung von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis und d.h. in der unumkehrbaren Fundierung der Selbsterkenntnis des Menschen in der Gotteserkenntnis gefolgt und hat diese Wechselbeziehung mit unumkehrbarem Gefälle durch die Kategorie des Bundes, die er sich ebenfalls von Calvin geben ließ, in der Kirchlichen Dogmatik umfassend entfaltet.

Nunmehr haben wir von einem zweiten großen Themenkreis zu sprechen, in welchem es zu einer umfassenden Rezeption, aber auch zur Korrektur der Theologie Calvins durch Barth kommt. Ich meine den Themenkreis von Erwählung und doppelter Prädestination.

Ob freilich das Leitmotto von Barths Calvin-Interpretation von 1922 "Der historische Calvin ist der lebendige Calvin" bei Barth 20 Jahre später in der Kirchlichen Dogmatik II/2 noch durchgehalten ist, wird hier besonders zu bedenken sein. Es wird also zu fragen sein, ob Barth aus gewissen negativen Erfahrungen des Kirchenkampfes und des totalen Machtstaates Hitlers heraus der calvinischen Intention der Erwählungslehre noch wirklich voll gerecht zu werden vermochte.

1. Die Erwählung der Gemeinde zur Heiligung (Calvins Intention)

Beginnen wir mit Barths grundsätzlicher Kommentierung der Institutio von 1536 in seiner Vorlesung von 1922: "Der Gedanke der Kirche ist für Calvin [...] ganz unmittelbar begründet auf den Gedanken der Erwählung, der Prädestination, der in der Institutio von 1536 ausgerechnet hier [im Zusammenhang der Ekklesiologie], nur hier, entwickelt wird"(68). Und gegenüber einem Verständnis etwa Alexander Schweizers von der Prädestinationslehre als der Zentrallehre Calvins, von der aus "wie aus einem Obersatz [...] alles weitere abzuleiten wäre"(69), liest man bei Barth: "Man kann, wenn man diese Art des Auftretens der Prädestinationslehre in Calvins Theologie betrachtet, entschieden nicht sagen, dass sie der Ausgangs- und Mittelpunkt dieser Theologie sei"(70).

Ebenso hat Peter Barth 1936 in seinem Aufsatz über "Die Erwählungslehre in Calvins Institutio von 1536" diese grundsätzliche Lokalisierung der Erwählungslehre in der Lehre von der Kirche bei Calvin bestätigt: "Der Ort, an dem Calvin in der Institutio von 1536 auf die Erwählung zu reden kommt, ist das erste Glied des nach seiner [Calvins] Zählung vierten Teiles des apostolischen Glaubensbekenntnisses: Credo sanctam ecclesiam catholicam [...] Es ist höchst bedeutungsvoll, dass der erste Entwurf der Institutio, der ja in nuce schon das ganze, vierfach vergrößerte Werk von 1559 in sich enthält, den Erwählungsgedanken nicht als isoliertes oder gar dominierendes Lehrstück enthält, sondern eben in dieser bestimmten, in den biblischen Texten begründeten Beziehung auf den Begriff der ecclesia"(71).

Ähnlich charakterisiert A. Ganoczy in seinem Buch "Ecclesia ministrans" die Erwählungslehre Calvins als Tiefendimension der Kirche: "Wollte man eine bündige Formel finden, die die anfängliche Entwicklung der Ekklesiologie (Calvins) zusammenfassen sollte, so könnte man sagen, Calvin beschreibt 1536 die Kirche als die unsichtbare Einheit der in Christus Erwählten"(72).

Es mag schon hier gegenüber Barth angemerkt werden, dass Barth bei seiner Neuformulierung der Erwählungslehre auf diesen grundlegenden Zusammenhang von Erwählung und Gemeinde bei Calvin in seinem § 34 über "Die Erwählung der Gemeinde" merkwürdigerweise mit keinem Wort zu sprechen kommt. Erst zu Beginn des folgenden § 35 "Die Erwählung des Einzelnen" erinnert Barth daran, dass Calvin "die Erwählung wenigstens in der ersten Fassung der Institutio und im Katechismus von 1542 primär [!] auf die Kirche bezogen hat", um dann sofort als Kritik gegenüber Calvin zu formulieren: "Aber gerade bei ihm (Calvin) wird nun auch die entscheidende Wendung sichtbar". Gemeint ist die Wendung von der ursprünglich primär auf die Gemeinde bezogenen zu der dann später auf den einzelnen verengten Erwählungslehre in der Institutio von 1559(73).

Dabei wird freilich von Barth übersehen – worauf P. Barth schon 1936 hingewiesen hat –, dass Calvin in seiner Lehre von der Kirche in Institutio IV,1 und IV,12 das Anliegen der ekklesiologischen Fassung der Erwählungslehre der ersten Institutio auch in der letzten großen Schlussredaktion vollständig aufgenommen hat(74). Ja, man wird sogar sagen müssen, dass Barth mit seiner Öffnung der Erwählung auf eine umfassend offene Vielzahl von Menschen die Linien auszieht, die Calvin mit seiner Hervorhebung des iudicium charitatis, des Vorurteils der Liebe, besonders hervorgehoben hat. Das Vorurteil der Liebe, so Calvin, wird alle, die sich durch das Bekenntnis und Leben, durch die Teilnahme an der Wortverkündigung und den Sakramenten auszeichnen, für Erwählte halten. Selbst da aber, wo diese äußeren Indizien nicht vorhanden sind, "soll nach Calvins Meinung unsere Haltung und innere Bereitschaft ad bonam partem tendieren. Das äußerste, was in diesem Fall gesagt werden kann, ist, dass solche Menschen vorläufig [!] nicht zur Kirche gehören"(75).

P. Barth resümiert insbesondere Institutio IV,1,12 wie folgt: "Dabei wird es nun immer offensichtlicher, dass Calvins Anliegen dahin geht, vor einem vorschnellen negativen Urteil über andere zu warnen. Er plädiert bis zum äußersten für die Möglichkeit der Erwählung, für das Mitaufgenommensein der anderen in Gottes Heilsratschluss. Es ist einfach nicht wahr, dass Calvin gleichsam als kaltblütiger, erbarmungsloser Zuschauer den endgültig negativen Ausgang menschlichen Lebens ins Auge fasse. Calvin tritt als Anwalt der unbegrenzten Möglichkeiten des göttlichen Erbarmens" auf den Plan(76). Als Anwalt des unbegrenzten göttlichen Erbarmens hat dann später K. Barth seine Erwählungslehre nun aber leider weitgehend gegen und in kritischer Auseinandersetzung mit Calvin entfaltet (1942).

Barth versteht also 1922 die Erwählungslehre Calvins noch nicht als calvinistische Zentrallehre, als den angeblichen Mittelpunkt seiner Theologie, sondern genauer und korrekter als die Tiefendimension der calvinischen Lehre von der Kirche.

a) Dabei unterstreicht K. Barth erstens: Es geht Calvin in der Erwählungslehre um die "sichtbare Kirche der Geheiligten und Gehorsamen"(77). Die Heiligung – und also nicht nur die Sündenvergebung und Rechtfertigung – ist das Ziel der Erwählung. Nach Calvin gilt, dass das heilige Leben der Zielpunkt der Erwählung ist(78). In Institutio III heißt es: „scopus electionis est vita sancta“. – „Das Ziel der Erwählung ist das Leben in der Heiligung“. In seiner Verklammerung der Erwählungslehre (KD II/2 § 32ff) mit der Lehre vom Gebot (§ 36ff) hat Barth 20 Jahre später auch diese Intention der Erwählungslehre Calvins, wie ich meine, umfassend in die Kirchliche Dogmatik aufgenommen. Dabei sieht Barth gerade in dieser calvinischen Akzentuierung der Erwählung mit dem Ziel der Heiligung die Anknüpfung an Luther, aber auch den eigenen Akzent Calvins gegenüber Luther gegeben.

Bei Luther – wie auch bei Calvin im Buch III der Institutio – stellt die Erwählungslehre zunächst die "Unterstreichung und Verstärkung der Rechtfertigungslehre" dar(79): "Auch der Gehorsame soll keinen Augenblick vergessen, dass er nicht darum begnadigt ist, weil er gehorsam ist, sondern darum gehorsam, weil er begnadigt ist. Er darf [...] gehorchen, ein Recht aber erwächst ihm nicht daraus [...]; das ist der Kern von Calvins Prädestinationslehre". So ist es Calvins besonderer Akzent und "dringendes Anliegen ..., die Reinheit des Ursprungs alles Gehorsams, die Göttlichkeit der Gnade gegenüber aller Verwechslung mit dem immer fragwürdigen tatsächlichen Tun des Menschen sicherzustellen"(80).

Über Luther hinaus sieht aber Barth den besonderen Akzent bei Calvin nicht nur in der Rechtfertigung, sondern entscheidend in der Heiligung gegeben. Heißt es bei Luther: begnadigt, weil erwählt, so heißt es bei Calvin – von Luther her –: erwählt und begnadigt, um gehorsam zu sein. Oder: erwählt und begnadigt zum Gehorsam und zur Heiligung. Calvin ist seit der Psychopannychia der Theologe einer wachsam erwartenden und wartenden Wachsamkeit, "der sofort das Schlimmste [...] befürchtet, wenn zwischen [...] Rechtfertigung und Heiligung, zwischen Glauben und Leben eine Pause, ein religiöses Mittagschläfchen eintritt"(81).

b) Das zweite Moment, das Barth bei Calvins ekklesiologischer Fassung der Erwählungslehre wiederum mit Recht hervorhebt, ist die Unterstreichung der Sichtbarkeit der erwählten Gemeinde. Calvin geht es um "die sichtbare Kirche der Geheiligten und Gehorsamen"(82). Barth meint: "Mit dieser Rückendeckung" der Erwählung der Gemeinde zum Gehorsam und zur Heiligung hatte Calvin "den Mut und das gute Gewissen [...], in Bezug auf den wirklichen Aufbau einer sichtbaren heiligen Gemeinde viel energischere Schritte zu tun, als es uns Heutigen, die wir auf diese Rückendeckung verzichtet haben, gestattet ist". Erwählung ist für Calvin "der zureichende Grund, unsererseits im Diesseits sichere Schritte zu tun"(83). Und Barth zitiert aus der Institutio von 1536 den Triumphgesang der verfolgten hugenottischen Gemeinde unter dem Kreuz, den Gesang einer ecclesia pressa, die die Erwählung als Vergewisserungslehre auf ihrem Weg durch die Zeiten, als verfolgtes und deshalb wanderndes Gottesvolk zum Fundament hat: Ihr Heil, sagt Calvin von der zur Heiligung erwählten Gemeinde und von den zum Gehorsam erwählten Heiligen, "stützt sich auf so sichere und solide Balken, dass es, und wenn die ganze Weltmaschine zusammenfiele [...], nicht brechen und stürzen könnte. Denn so steht es mit der Erwählung Gottes [...] Mögen sie (die Erwählten) darum zittern und hin- und hergerissen werden [...], mögen sie auch fallen, so können sie doch nicht untergehen, weil der Herr sie hält mit seiner Hand"(84).

Deshalb ist es nicht zufällig, dass die Ekklesiologie Calvins von 1559 die Kirche, die Gemeinschaft der Erwählten, sofort als "Gemeinschaft der Heiligen" versteht, die nicht nur als *communio*, sondern als *communicatio sanctorum* bis ins Konkrete hinein die Güter "gegenseitig einander mitteilen ... So kann es nicht anders zugehen, als dass auch sie, in geschwisterlicher Liebe miteinander verbunden, einander gegenseitig ihren Besitz mitteilen"(85). Das Thema "Calvin und die Armen" (Hans Scholl) ist hier bereits deutlich angesprochen(86).

2. Absolute Allmacht und doppelte Prädestination (Barths Kritik)

Wir können – wie wir soeben gesehen haben – in den 20er Jahren von einer positiven, zustimmenden Calvin-Interpretation Barths reden, die dem Anliegen der Erwählungslehre Calvins gerecht zu werden versucht: die Erwählung ist die Rückendeckung der sichtbaren Kirche der Geheiligten und Gehorsamen. Die Kirche ist die Gemeinde der zur Heiligung Erwählten.

Diese positive Kommentierung der Erwählungslehre Calvins ändert sich bei Barth in den 30er und 40er Jahren und hält bis in die 50er Jahre hinein an. Sie kann ohne die zeitgeschichtlichen Hintergründe des totalen Gewaltstaates Hitlers und der herrenlosen Gewalten und Absolutismen im 20. Jahrhundert nicht verstanden werden.

Wir versuchen, uns Barths Kritik besonders im Hinblick auf Calvins Prädestinationslehre zu verdeutlichen(87).

a) Prädestinationslehre aus negativer Erfahrung?

Zeitgleich zum Calvin-Gedenken von 1936 veröffentlicht Barth eine kleine Schrift über "Gottes Gnadenwahl"(88), in der es heißt: "Gottes Gnadenwahl ist kein Erfahrungsgegenstand. Es war Calvin, der als Quelle der Prädestinationslehre nicht ungerne neben der Schrift auch die 'Erfahrung' (*experientia*) angegeben hat(89) [...] Und es ist (auch) zuviel gesagt, wenn man schon behauptet hat, dass er (Calvin) seine Lehre geradezu auf die Erfahrung begründet habe. Aber das Auftauchen des Begriffs [der Erfahrung] lässt doch darauf schließen, dass das Pathos, mit dem er für diese Lehre [der Prädestination] eingetreten ist, in der Tat nicht nur aus der Schrift stammt, [...]: eine quälende Aufgeschlossenheit für die Tatsache all jener hundertprozentigen Dummheit, Verlogenheit und Bosheit, mit der es jeder [...] entschiedene Mann in der Welt und besonders auch in der Kirche zu tun bekommt und auf die er offenbar nur mit wiederum hundertprozentiger Ablehnung antworten kann"(90). Der Kirchenkampf mit den Deutschen Christen und ihrem Reichsbischof Müller an der Spitze wird in Barths Worten über Calvin unverkennbar hörbar. Und weiter: "Diese erfahrbaren Wirklichkeiten haben den Tonfall und auch die Gestalt, in der Calvin diese Lehre vortrug [...], sicher mitbestimmt. Wie sollten wir den Mann (Calvin) des Zeitalters der Gegenreformation – vielleicht aufgrund nicht weniger Erfahrungen unserer eigenen Zeit [!] – nicht menschlich in wehmütiger Zustimmung verstehen? Dass es in diesem Äon so unübersehbar viel grobe und feine Toren und Lumpen aller Art [...] gibt, [...] das drängt sich wirklich auf. Aber – das muss sogar gegen Calvin geltend gemacht werden – die Theologie ist nun doch nicht dazu da, dass wir in ihr unseren noch so begründeten Erfahrungswerturteilen Luft machen. Die Prädestinationslehre, will sie biblisch und kirchlich und wahr sein, wird vom Affekt gerade dieser Erfahrung nicht getragen sein dürfen"(91). Da es nach Barth bei Calvin angesichts solcher negativen Erfahrungen zu der Unterscheidung zwischen den vielen Verworfenen und wenigen Erwählten kommt(92), meint Barth, dem Projektionsverdacht Feuerbachs folgend: "Noch dürfte es also geraten sein zu erschrecken, wenn der erwählende und verwerfende Gott unserer Prädestinationslehre unserem eigenen Bild allzu ähnlich sein sollte"(93).

b) Doppelte Prädestination aus absoluter Allmacht Gottes?

Im Jahre 1922 hatte Barth die christologische Orientierung der Erwählungslehre Calvins von 1536 noch positiv kommentiert: "Nur nicht an Christus vorbeifragen, ruft er (Calvin) mit Luther"(94). Im Jahre 1942, 20 Jahre später, kritisiert Barth die Erwählungslehre Calvins: Barth erinnert zunächst daran, "dass lange vor Calvin vor allem Luther selbst seinen Hinweis auf Christus mit dem ebenso bestimmten Hinweis auf ein abgesehen von Christus stattfindendes verborgenes und von uns nicht zu erforschendes, aber darum nicht minder reales göttliches Wollen verbunden [...] hat"(95). Und Barth fährt im Blick auf Calvin fort: "Dieselbe Frage ist nun auch an Calvin zu richten. Was soll man denken, wenn er einmal die Formel anwendet: wir sehen, wie Gott bei sich selbst anfängt, wenn er uns der Erwählung würdigt; aber uns lässt er bei Christus anfangen (videmus, ut a se ipso incipiat Deus, quum nos eligere dignatur; sed nos a Christo incipere velit ...). Es konnte nicht anders sein, als dass das Schwergewicht auch der calvinistischen Lehre trotz des Hinweises auf Christus sachlich in den Hinweis auf die verborgene electio patris", das verborgene Wählen des von Christi Offenbarung unterschiedenen Gottes zu stehen kam(96).

Gott erwählt und verwirft in seinem verborgenen Ratschluss außerhalb des Christus und unabhängig von Christus: Dies verborgene Handeln Gottes in seiner absoluten Verfügungsgewalt in Verwerfung und Erwählung unabhängig von Christus – das war für Barth kein theoretisches Theologumenon, sondern zugleich Herausforderung der Zeit der 40er Jahre:

Wie konnte die Prädestination und ihre Ableitung aus dem über Heil und Verderben der Menschen verfügenden göttlichen Allmachtswillen an Christus vorbei noch unterschieden werden von dem absoluten Allmachtswillen staatlich-totalitärer Macht, die in der Gestalt Hitlers und seiner verbrecherischen Kumpanen über Leben und Tod von Millionen von Menschen absolut verfügte und selektiv bestimmte? So kam es bei Barth zum Erschrecken, dass der so viele verwerfende und so wenige erwählende Allmachtsgott der Prädestinationslehre Calvins(97) mehr dem totalen Allmachtsdenken und totalitären Allgewaltshandeln unseres 20. Jahrhunderts als dem Handeln des biblischen Gottes selber ähnlich war.

Entsprechend äußert sich Barth nach dem verbrecherischen Vernichtungskrieg Hitlers im Jahre 1946 in seiner Auslegung des Credo über "Gott den Allmächtigen". In den Ruinen des Bonner Schlosses sagte er seinen Studierenden: "Gott ist nicht die 'Macht an sich' [...] Sie erinnern sich wohl, wie Hitler, wenn er von Gott zu sprechen pflegte, ihn den 'Allmächtigen' nannte. Aber nicht der 'Allmächtige' ist Gott, nicht von einem höchsten Inbegriff von Macht aus ist zu verstehen, wer Gott ist. Und wer den 'Allmächtigen' Gott nennt, der redet in der furchtbarsten Weise an Gott vorbei. Denn der 'Allmächtige' ist böse, wie 'Macht an sich' böse ist. Der 'Allmächtige', das ist das Chaos, das Übel, das ist der Teufel [...] Dieser Rauschgedanke der Macht, das ist das Chaos, das Tohuwabohu, das Gott [...] nicht gewollt hat, als er den Himmel und die Erde schuf"(98). Der Schweizer Dichter Kurt Marti hat diesen letzten Satz Barths oft zitiert(99).

Ähnlich schreibt Barth im gleichen Jahr in "Christengemeinde und Bürgergemeinde" (1946): Dort unterscheidet Barth die dem Recht dienende Gewalt, die potestas, von der das Recht brechenden und beugenden Gewalt, der absoluten potentia. Diese Macht an sich, die von Hitler ausgeübt worden ist, ist als solche schlechthin böse (These 24).

Noch in Barths letzter Vorlesung über die Ethik der Versöhnung im Jahre 1959–61 taucht die Warnung vor der potentia absoluta auf: "Eben die Idee der (von J. Burckhardt nicht umsonst

schlicht 'böse' genannten) 'Macht an sich': der an einer Stelle in einer Hand konzentrierten und so 'absoluten', herrenlosen Macht [...] – eben diese Idee war die jene 'Führer' und durch sie Unzählige faszinierende und dämonisierende Gewalt: eine herrenlose Gewalt, weil und indem ja gerade sie selbst ihrer nicht im geringsten Herr, sondern von ihr besessen waren. Der Schritt von der Möglichkeit des mündigen zur Verwirklichung des unmündigen, des gänzlich entmündigten Menschen hat sich gerade in unserem Jahrhundert als schrecklich klein erwiesen. Man muss sich aber darüber klar sein, dass es wohl keinen Staat keiner Staatsform gibt [...], der von dieser Tendenz [...] ganz frei gewesen wäre. Der Umschlag von der Macht des Rechtes in das Recht der Macht lauert drohend vor den Toren jeder Politie"(100).

Ist es von diesen Voraussetzungen her zufällig, dass wir 1959 zum 400. Jahrestag der Endfassung der Institutio von 1559 in einer kurzen, aber überaus kritischen Stellungnahme von Barth über "Calvin als Theologe(n)" folgendes hören(101)? Und wir hören diese Stellungnahme nunmehr kontextuell auf dem Hintergrund nicht nur der Jahre 1933–1945, sondern im Kontext des besonders in den Jahren 1957–1959 von Barth geführten Kampfes gegen die atomaren Massenvernichtungsmittel als Dokumentation und Ausdruck illegitimer absoluter potentia, d.h. absoluter Gewalt, im Unterschied zur legitimen, dem Recht dienenden staatlichen Macht (potestas)(102). Barth meint 1959: Die Schattenseite des Vorzugs, dass Calvins Theologie Linie hat, "besteht darin, dass Calvins Theologie sachlich auf der ganzen [!] Linie durch einen und denselben Fehler schon ihres Ansatzes [!] charakterisiert und mehr oder weniger bedroht ist". Barth unterscheidet hier also nicht mehr zwischen dem Ansatz Calvins und den apologetischen und polemischen Konsequenzen aus der Theologie Calvins. "Es handelt sich um seine eigenartige Vorstellung von einem verborgenen Wesen Gottes (deus absconditus), in welchem dieser nur eben absolut souveräne Verfügungsgewalt wäre. Diese Vorstellung hat Calvin nicht in der Heiligen Schrift gefunden, sondern von anderswo her in sie hineingetragen. Sie hat sich in seiner bekannten Lehre von der nur eben als Faktum [...] hinzunehmenden ewigen Vorherbestimmung einiger zum Heil, anderer zur Verdammnis ausgewirkt. Und eben diese Lehre ist [...] der dunkle Hintergrund aller Antworten, die Calvin auf alle theologischen Fragen gegeben hat". Ist, so fragt man sich unwillkürlich, nun doch die Prädestinationslehre die Zentrallehre Calvins? "Was im Blick darauf bei ihm zu lernen ist, ist die Mahnung, dass man [...] ihm darin nicht nachfolgen, sein Vorurteil [und ähnliche Vorurteile – heute] die Rolle in der Theologie nicht spielen lassen soll, die Calvins Gottesbegriff in seiner Theologie spielen durfte"(103).

Man nehme Barths Ausführungen in seiner Versöhnungsethik aus den Jahren 1959–1961 über die ideologischen, wissenschaftlichen, kapitalistischen Absolutismen als "die herrenlosen Gewalten" hinzu, um zu verstehen, warum sich Barth hier kontextuell so leidenschaftlich – und wie ich meine, historisch ungerecht – gegen Calvin wehrt(104). Handelt es sich doch hier bei Calvin nicht um den Ansatz (!), sondern um problematische, in der Auseinandersetzung gezogene apologetische Folgesätze und polemische Folgerungen, die den ursprünglichen ekklesiologischen und rechtfertigungstheologischen Ansatz Calvins nachträglich verdunkeln und problematisieren.

3. Die Erwählungslehre als die Summe der Versöhnungslehre (Barths Neuansatz)

Dennoch ist es das unbestreitbare Verdienst Barths, dass er über Luthers(105) und Calvins Prädestinationslehre hinaus einen entscheidenden Durchbruch erzielt hat, indem er die Gnadenwahl und den auf sie antwortenden, durch sie gestifteten Glauben vom a) reformatorischen und b) neutestamentlichen Verständnis aus nicht mehr exklusiv, sondern universal und inklusiv verstanden hat:

a) Das reformatorische Verständnis der Rechtfertigung und des Glaubens: "Es ist ja Gottes Gnade, die ihn (den Menschen) zum Verhalten des Glaubens erweckt und befähigt hat. Wie sollte Gottes Gnade seine absolute Bevorzugung und die absolute Benachteiligung Anderer bedeuten können? ... Gerade der Glaubende kann im Unglauben Anderer unmöglich eine letzte Gegebenheit erkennen"(105). Dass Calvin – wie Barth ebendort sagt – von diesem iudicium charitatis, diesem Vorurteil der Liebe, "nur gelegentlich" gesprochen habe(106), ist einfach falsch. Dieses Wertlegen Calvins auf das iudicium charitatis, auf das Vorurteil der Liebe, durchzieht vielmehr Calvins ganze Ekklesiologie fundamental(107). Richtig und auch Calvin gemäß ist es deshalb, wenn Barth sagt: "Gibt es ein iudicium charitatis nach der einen Seite, warum soll dann auch ein iudicium spei (ein Urteil der Hoffnung) nach der anderen (Seite) ausgeschlossen sein?"(108).

b) Das neutestamentliche Verständnis von Versöhnung und Glauben: Aber nicht nur vom reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung und des Glaubens aus, sondern auch vom neutestamentlichen Verständnis von Versöhnung und Glaube her ist die Präexistenz als Gnadenwahl zu verstehen. Den Durchbruch in Barths Erwählungslehre über die Reformation hinaus sehe ich darin, dass Barth die Erwählungslehre als die Tiefendimension der Versöhnungslehre verstanden hat: also nicht nur als die Tiefendimension der Rechtfertigungslehre, wie bei Luther, und nicht nur als die Tiefendimension der Lehre von der sichtbaren Kirche, der zur Heiligung erwählten Gemeinde, wie bei Calvin. Alles das ist bei Barth nicht eliminiert, sondern rezipiert, nicht zuletzt auch Calvins Lehre von der einen Ekklesia in den beiden Gestalten von Israel einerseits und der Kirche als dem Gottesvolk aus allen Völkern andererseits(109).

Den Durchbruch Barths über die Reformation hinaus sehe ich in dem Verständnis der Erwählung als der Tiefendimension der der ganzen Welt geltenden Versöhnung: In der Auslegung des Leitsatzes "Die Erwählungslehre ist die Summe des Evangeliums" (§ 32) heißt es nun bei Barth: "Die Erwählungslehre [...] ist das letzte und zentrale Wort der Versöhnungslehre [...] Die ganze Dogmatik hat nichts Höheres noch Tieferes, sie hat nichts wesentlich Anderes zu sagen als dies: das 'Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber' (2.Kor 5,19)"(110).

Von diesem neutestamentlichen Ausgang bei dem universalen Versöhnungsereignis in Christus und dem weltweiten Versöhnungswillen Gottes bekommt Barths Lehre von der Gnadenwahl einen so überaus leuchtenden Zug und attraktiven Glanz: das iudicium charitatis Calvins kommt nun bei Barth von dem universalen und auf die Rettung aller zielenden Versöhnungswillen Gottes im Kreuz Christi her.

Das hat aber die folgende wichtige Konsequenz: An die Stelle des calvinischen Gleichgewichts von Erwählten und Verworfenen, ja an die Stelle des Ungleichgewichts von wenigen Erwählten und der Vielzahl der Verworfenen (Inst III,21,5) tritt bei Barth der umfassend-offene Kreis der Erwählten und also die gute Botschaft für Judas Ischarioth, der nun nicht mehr Beispiel des exemplarisch Verworfenen, sondern Testfall des umfassenden Versöhnungswillens Gottes im Kreuz und in der Auferweckung Christi ist: "Die Kirche soll dann keine Apokatastasis, sie soll dann aber auch keine ohnmächtige Gnade Jesu Christi und keine übermächtige Bosheit des Menschen ihr gegenüber predigen"(111).

IV. Epilog: Der historische Calvin ist der lebendige Calvin

Barth hat, wie wir schon erwähnt haben, kurz vor seinem Tod 1968 zu Jürgen Fangmeier in Gegenwart von dessen Seminar gesagt, er sei am ehesten noch mit Calvin in Beziehung zu setzen, freilich mit sieben oder acht Abweichungen.

Die fundamentale Beziehung Barths zu Calvin habe ich in Teil I und II entfaltet. In Teil III habe ich eine erste Abweichung Barths von Calvin namhaft gemacht.

Eine zweite fundamentale Abweichung von Calvin hat Barth in der Kirchlichen Dogmatik KD IV/3 umfassend ausgearbeitet: im Hinblick auf das prophetische Amt Jesu Christi und die Christusgemeinschaft in ihrem umfassenden Weltbezug, im Hinblick auf die Befreiung der Christinnen und Christen zur Bezeugung des Reiches Gottes als eigentliches Ziel der Christusgemeinschaft über die Rechtfertigung und Heiligung hinaus, im Hinblick auf die Sendung der Gemeinde in die Welt und schließlich im Hinblick auf die kritische Transzendenz der Herrschaft Gottes gegenüber allen innergeschichtlichen Identifikationen auch im Bereich der Kirche und der Kirchengeschichte(112).

Ich muss es bei diesem Hinweis belassen. Die noch fehlenden fünf oder sechs anderen Abweichungen Barths von Calvin wird das Symposium gewiss noch namhaft machen.

Schließen möchte ich mit derjenigen positiven Würdigung Barths zu Calvins 400. Todestag, die er 1964 seiner Kritik an der doppelten Prädestinationslehre unmittelbar hat folgen lassen und die noch einmal das Motto aus der Einleitung von 1922, der historische Calvin ist der lebendige Calvin, auf ihre Art variiert:

"Man wird aber, indem man das alles ruhig einsieht und zugibt, auch das nicht verkennen können, dass es zu aller nötigen Kritik und Korrektur Calvins außer den biblischen Propheten und Aposteln kaum einen besseren Lehrer und Meister gibt als – Calvin selber! War er es nicht, der einmal den herrlichen Satz geprägt hat: *status mundi in Dei laetitia fundatus est*, 'die Gestalt der Welt ist in der Freudigkeit Gottes begründet'? [...] Calvins Konzeption als Ganzes ist so gediegen, dass sie sich auch und gerade gegenüber den weniger glücklichen Aufstellungen, in denen er nicht selten stecken geblieben ist, bewährt. Lohnt es sich also nicht, 'Calvinist' zu werden, so lohnt es sich doch in fast einzigartiger Weise, Calvins freier Schüler [und Calvins freie Schülerin] zu werden. Kann man heute nach den Erfahrungen, die wir mit seinem Lebenswerk in seiner historischen Gestalt gemacht haben – kann man in neuem Rückgang auf die Quellen und Ursprünge, auf die er so dringlich hingewiesen hat, nur mit ihm denken und reden, indem man in wichtigen Stücken über ihn hinausgeht, so kann man doch auch nur in fruchtbarer Weise über ihn hinausgehen, indem man in der von ihm gewiesenen Richtung erst recht mit ihm weiter denkt und redet: Im Rückblick auf die Tage seiner Arbeit, seiner Kämpfe und seiner Leiden in großer Ehrfurcht und in echter Dankbarkeit"(113).

Anmerkungen:

1 K. BARTH: Die Theologie Calvins, 1922, hrsg. von Hans Scholl, Karl-Barth-Gesamtausgabe, Zürich 1933,1.

2 AaO. 4–6.

3 H. OBERMAN: "Subita conversio". The "conversion" of John Calvin, in: Reformiertes Erbe, FS für G.W. Locher Bd. II, Zürich 1993, 279–295, bes. 286ff.–295, Anm. 295, spricht Oberman zu Recht von der Psychopannychia Calvins von 1534 "as the first post-conversion treatise".

4 K. BARTH: (Anm. 1) 211.

5 AaO. 220.

- 6 K. BARTH: Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart (1934), in: J. BECKMANN (Hrsg.), Rheinische Bekenntnissynoden im Kirchenkampf, Neukirchen 1975, 34–46.39.
- 7 Ebd.
- 8 K. BARTH: Calvinfeier 1936, ThExhH 43/München 1936,4.
- 9 P. BARTH: Die Erwählungslehre in Calvins Institutio von 1536, in: Theologische Aufsätze, FS K. Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, 432–442.432.433. – Zur Loci-Methode und dem Loci-Charakter der Institutio vgl. auch K. BARTHs Ausführungen zur Methode und zum Weg der Theologie: "In ihrer (der Schrift) Schule wird ihr (der Theologie) eigenes Verstehen, Denken und Reden unvermeidlich ein lokales: ausgerichtet auf die lebendige Folge der verschiedenen Loci des göttlichen Werkes und Wortes" (K. BARTH, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962, 42).
- 10 H.-J.KRAUS: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen 1982, § 1–4. – B. CHILDS: Biblical Theology of the Old Testament and New Testament, London 1992, 47ff.
- 11 AaO. 50. – Dabei hat CHILDS mit Recht auf die vorliegenden Arbeiten von D. SCHELLONG: Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien, Neukirchen 1969, und auf die Arbeiten von J. PARKER: Calvins New Testament Commentaries, London 1971, und Calvins Old Testament Commentaries, Edinburgh 1986, aufmerksam gemacht.
- 12 K. BARTH: Einführung (Anm. 9) 42f.
- 13 K. BARTH: (Anm. 1) 156–171.
- 14 AaO. 13
- 15 H. SCHOLL: (Anm 1) XI.
- 16 B. KLAPPERT: Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen, Neukirchen 1994, X.
- 17 K. BARTH: (Anm. 1) 13, vgl. 156.174f.
- 18 AaO. 95. – Vgl. die weiter aaO. 159 zitierten Briefe von CALVIN an Bullinger und Farel über sein positives Verhältnis zu Luther. – Vgl. weiter OS V 46 und O. WEBER, Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche, GA II, Neukirchen 1968,33 zu Inst IV,3.4 (Übersetzung von Weber 717): "Ohne Zweifel ist Luther gemeint. Tatsächlich nennt Calvin auch an anderen Stellen Luther einen Apostel". WEBER verweist dafür auf CR 6,250 und 239f. – Vgl. auch DERS., aaO. 63: "Calvins Haltung als des führenden Mannes der innerprotestantischen Union ist oft beachtet worden. Alle kennen seine begeisterten Worte über Luther und dessen einzigartige Stellung". – O. WEBERs Calvin-Interpretation in GA II und in seinen beiden Dogmatik-Bänden (Neukirchen 1955/1962) ist bisher zu wenig beachtet worden.
- 19 K. BARTH: (Anm. 1) 51ff.55ff.
- 20 AaO. 58.
- 21 J. CALVIN: Inst II,14,2 (1559) 300.
- 22 K. BARTH: KD II/1, Zürich 1940, 18; ders.: Die Menschlichkeit Gottes, Zürich 1956,15; B. KLAPPERT: Gott kann das – Gott entspricht das!, in: (Anm. 16) 185–203.
- 23 K. BARTH: Gespräch mit Wuppertaler Studierenden des Seminars von J. Fangmeier in Basel am 1.7.1968.
- 24 P. CHR. BÖTTGER: Calvins Institutio als Erbauungsbuch (1963), Neukirchen 1990. – B. KLAPPERT: (Anm. 16) 329ff. – H. ANZINGER: Glaube und kommunikative Praxis, München 1991.
- 25 H. SCHOLL: (Anm. 1) VIII: "Sicher ist, dass er [sc. Barth] [...] bei seiner Auslegung des Römerbriefs in dessen erster, 1919 erschienener [...] Fassung Calvins Römerbriefkommentar von 1519 durchgehend zu Rate gezogen hat".
- 26 K. BARTH: (Anm. 1) 193ff.
- 27 AaO. 171.
- 28 K. BARTH: Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1.Kor 15

- (Göttingen, Sommersemester 1923), München 1926. – Das Calvin-Zitat des Vorwortes stammt aus Inst II,9,3.
- 29 O. WEBER: (Anm. 18) 54f.
- 30 Calvin war Teilnehmer der innerökumenischen Religionsgespräche in Hagenau (1540), Worms (1540/41) und Regensburg (1541).
- 31 K. BARTH: (Anm 1) 93ff.
- 32 B. KLAPPERT: (Anm. 16) 53ff.94f.
- 33 K. BARTH: KD IV/3, Zürich 1959, 18–40.
- 34 K. BARTH: Unsere reformierten Kirchen und der Weltrat der Kirchen. Ansprache bei einer Sonderversammlung der Reformierten in Amsterdam am 1.9.1948, in: ThExhNF 15/1949, 11–15.11f.
- 35 A. GANOCZY: Ecclesia Ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin, Freiburg/Basel/Wien 1968.
- 36 K. BARTH: Ad Limina Apostolorum, Zürich 1967.
- 37 K. BARTH: KD IV/3 (Anm. 33) 38.
- 38 K. BARTH: (Anm. 34) 13.
- 39 K. BARTH: (Anm. 23).
- 40 W. KRECK: Johannes Calvin und Karl Barth, in: Kirche, Konfession, Ökumene, FS W. Niesel zum 70. Geburtstag, Neukirchen 1973, 77–84. – H.-J. KRAUS: Rückkehr zu Israel, Neukirchen 1991.189ff, O. WEBER: (Anm. 81).
- 41 K. BARTH: (Anm. 1) 215.
- 42 Ebd.
- 43 In Inst I,1 sagt CALVIN: "Die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis [...] hängen vielfältig zusammen; und darum ist es nun doch nicht so einfach zu sagen, welche denn an erster Stelle steht und die andere aus sich heraus entlässt" (Inst I,1,1). Calvin beginnt in Inst I 1,1 mit der *via positionis* und *via negationis* der auf Gott verweisenden Selbsterkenntnis des Menschen: Unser Dasein (*esse*) besteht doch darin, dass wir unseren Bestand (*subsistentia*) in Gott haben, wie im Bereich der Natur wir durch Rinnsale und Bäche zur Quelle hingeführt werden (*via positionis* bzw. *eminentiae*). Umgekehrt verweist alle menschliche Unwissenheit auf die göttliche Weisheit als die Quelle aller Güter und alles Guten (*via negationis*). Also: Ohne Selbsterkenntnis keine Gotteserkenntnis. Unsere relativen Güter und unser Mangel werden so zum Hinweis auf Gott als *fons omnium bonorum*. – Aber auch das Umgekehrte gilt (Inst I,1,2): Ohne die Gotteserkenntnis keine wahrhafte Selbsterkenntnis des Menschen: "Wenn der Mensch nicht zuerst Gottes Angesicht anschaut und aus dieser Anschauung (*intuitus*) heraus dazu übergeht, sich selbst anzusehen", hat er keine Norm und keinen Maßstab, an dem er das Relative seiner selbst an Gott messen könnte.
- 44 K. BARTH: (Anm. 1) 215.
- 45 Ebd.
- 46 R. BULTMANN: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden (1925), in: GuV I Tübingen 1933, 26–32; FR. GOGARTEN: Karl Barths Dogmatik, Theol. Rundschau 1929, 70f; DERS., Das Problem einer theologischen Anthropologie, in: Zwischen den Zeiten (ZdZ) 1929, 493ff.
- 47 FR. GOGARTEN: (Anm. 46) ZdZ 1929, 496, zit. bei Barth in KD I/1, Zürich 1932, 132.
- 48 K. BARTH: KD I/1, Zürich 1932, 132.
- 49 Zur Auseinandersetzung mit E. BRUNNER vgl. K. BARTH: NEIN! Antwort an Emil Brunner, ThExh 14, München 1934. – P. BARTH: Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin, ThExh 18/1935. – DERS.: Die fünf Einleitungskapitel von Calvins *Institutio*, in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 57/1925, 45–47.49–50. – W. KRECK: Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik, Neukirchen 1978, 199ff.
- 50 R. SEEBERG: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Erlangen/Leipzig 31920; zit. nach (Anm. 1) 218.
- 51 P. ALTHAUS: Die christliche Wahrheit, Gütersloh 1947, 63.

- 52 K. BARTH: (Anm. 1) 215.
- 53 AaO. 217.
- 54 Ebd.
- 55 BARTH lässt bei der Aufzählung (Anm 1) 217 merkwürdigerweise bzw. signifikanterweise die Religion aus. CALVIN selbst spricht von der Offenbarung Gottes in Religion, Natur und Geschichte.
- 56 K. BARTH: (Anm. 1) 217.
- 57 AaO. 220.
- 58 P. BARTH (Anm. 49), 1925, und W. NIESEL, Die Theologie Calvins, München 1938, sprechen im Blick auf die Einleitung der Institutio von einer Retrospektive von der Offenbarung Gottes in Christus her; O. WEBER: Grundlagen der Dogmatik, Bd I, Neukirchen 1955, 186, spricht von einer regressiven Argumentation Calvins von der Christus-Offenbarung her; P. CHR. BÖTTGER (Anm. 24) findet bei Calvin die Übersetzung der reformatorischen Erkenntnis in die Weisheitssprache des Reformhumanismus, aus dem Calvin selber kommt; CHR. LINK, Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition Bd I, Gütersloh 1991, verweist in seinen weiterführenden Analysen auf Inst II,6,1: "Wir müssen das Wort vom Kreuz [...] in Demut annehmen, wenn wir zu Gott unserem Schöpfer und Wirker zurückkehren wollen, von dem wir uns entfremdet haben" (zit. bei LINK, 157).
- 59 A. GANOCZY: (Anm. 35) 32f.
- 60 K. BARTH: (Anm. 6) 40.
- 61 K. BARTH: (Anm 1) 218. – Nach P. CHR. BÖTTGER (Anm. 24) wollte sich Calvin mit den humanistisch Gebildeten, die wie er ins Fragen über die rechte Form der Gottesverehrung gekommen waren, zuerst auf der Ebene der Weisheit unterhalten: "Man braucht nur das humanistische Gewand ein wenig zu lüften, um gleich den tiefen reformatorischen Gehalt dieser Sätze [der Einleitung Calvins] zu spüren" (34). – Kriterium der von Calvin vorgenommenen Übersetzung reformatorischer Theologie in die Sprache der Weisheit ist der Vorrang der Gotteserkenntnis vor der Selbsterkenntnis innerhalb des Zirkels von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. – Zur Intention der Übersetzung reformatorischer Theologie in die Sprache der Weisheit vgl. FR. SCHLEIERMACHER: Zwei Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Herrn Dr. Lücke, in: Schleiermachers-Auswahl von H. Bolli, Gütersloh 21980, 120–175. – Ein historisch-systematischer Vergleich zwischen der Einleitung Calvins in der Institutio und der Einleitung Schleiermachers in seiner Glaubenslehre steht noch aus.
- 62 Vgl. dazu neben der Arbeit von P. CHR. BÖTTGER (Anm. 24) nunmehr die umfassende Untersuchung von P. OPITZ: Calvins theologische Hermeneutik, Neukirchen 1994.
- 63 G. VON RAD: Weisheit in Israel, Neukirchen 1970. – Barths in der Lichtelehre feststellbarer Gebrauch des Terminus "Gespräch des Geschaffenen mit sich selbst" (KD IV/3, 161) entspricht sachlich G. VON RADs Ausführungen in seinem Weisheitsbuch. – Zur kritischen Unterstellung der Weisheit unter den NAMEN des Gottes Israels und unter das erste Gebot als theologisches Axiom, wie sie bei Calvin und Barth durchgängig zu finden ist, vgl. W. ZIMMERLI: Grundriss der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1972, 61989, § 18. – W. ZIMMERLI in Leipzig 1932 herausgekommene Ausgabe der Psychopannychia ist von Barth 1934 in einem seiner letzten Bonner Semester zur Seminargrundlage gemacht worden.
- 64 K. BARTH: Ein Gespräch mit der Brüdergemeinde, in: Civitas Praesens, Nr. 13, 1961, 7f.
- 65 K. BARTH: Interview mit dem Spiegelredakteur Rohlinger, in: Wie Mose vor Pharao. Karl Barth als junger Pfarrer von Safenwil, Sendung durch den WDR am 10.5.86 in der Reihe GOTT UND DIE WELT (Film von U. Kilimann, wissenschaftliche Betreuung durch B. KLAPPERT)
- 66 K. BARTH: (Anm. 1) 226.227.
- 67 K. BARTH: Die Menschlichkeit Gottes, Zürich 1956.

- 68 K. BARTH: (Anm. 1) 239.
- 69 AaO. 155f.
- 70 AaO. 239.
- 71 P. BARTH: (Anm. 9) 434.
- 72 A. GANOCZY: (Anm. 35) 147.
- 73 K. BARTH: KD II/2, Zürich 1942, 337.
- 74 P. BARTH: (Anm. 9) 442.
- 75 AaO. 439.
- 76 Ebd.
- 77 K. BARTH: (Anm 1) 239.
- 78 J. CALVIN: Institutio III,23,12 (644), vgl. K. BARTHs Calvin-Zitat in KD II/2,368: "dum pie et sancte vivunt, quia hic electionis scopus est".
- 79 K. BARTH: (Anm. 1) 160; vgl. KD II/2, 359f. – W. KRECK: (Anm. 49) 188ff.
- 80 K. BARTH: (Anm. 1) 158.
- 81 AaO. 202.
- 82 AaO. 239.
- 83 AaO. 240.
- 84 J. CALVIN: OS I 87, zit von Barth: (Anm. 1) 240.
- 85 J. CALVIN: Inst IV,1,3 (685). Der Verweis Calvins auf Acta 4,32 "sie hatten ihren Besitz gemeinsam" und der Diakonat innerhalb seiner Ämterlehre gehören in diesen Sachzusammenhang.
- 86 H. SCHOLL: Die Kirche und die Armen in der reformierten Tradition, in: RKZ 124 (1983) 64-73; vgl. auch die Übersetzung von Calvins Predigt über Deut 15,11, in: RKZ 124 (1983) 29-32.
- 87 Auf folgende Literatur Barths beziehe ich mich: 1. Gottes Gnadenwahl (1936); 2. KD II/1, Zürich 1940, § 31 (Die Allmacht Gottes); 3. (Die Lehre von der Gnadenwahl) KD II/2, Zürich 1942; 4. Dogmatik im Grundriss (1946), Zürich 1947, § 7: Der allmächtige Gott; 5. Das Christliche Leben (1959–1961), Zürich 1976, § 78,2: Die herrenlosen Gewalten.
- 88 K. BARTH: Die Gnadenwahl, ThExh 47/1936, 88.
- 89 K. BARTH bezieht sich in Anm. 88, 12 auf Calvin, Inst III,24,12 (660f); vgl. weiter CALVIN, Inst III,21,1 (615).
- 90 K. BARTH: (Anm. 88) 12.
- 91 Ebd.
- 92 J. CALVIN: Inst III,21,7 (622).
- 93 K. BARTH: (Anm. 88) 13. – Mit dieser problematischen Theologisierung von Erfahrung und deren Projizierung in Gott hängt nach Barth das gleichgewichtige Reden von Erwählung und Verwerfung bei Calvin zusammen. Im Hinblick auf diese Logik des Ausschließens – wo es Erwählte gibt, da gibt es auch Verworfenen – und erst recht im Hinblick auf das Ungleichgewicht von wenigen Erwählten und der Mehrzahl der Verworfenen heißt es bei Barth: In der Schrift wird nicht "um des logischen Postulates willen" von Erwählung und Verwerfung gesprochen. Barth stellt also 1936 an Calvin und dessen Schüler die Frage: "Kann man die Definition der Prädestination, wie sie Calvin [Inst III,21,5.7; vgl. KD II/2,16] und Beza [...] gegeben haben, zur Kenntnis nehmen ohne Befremden über die Sauberkeit des Gleichgewichts, in welchem da von Erwählung und Verwerfung geredet wird?" (Barth [Anm. 88] 18f).
- 94 K. BARTH: (Anm. 1) 241.
- 95 K. BARTH: KD II/2, 1942,70.71f. – Zu Luthers Prädestinationlehre in de servo arbitrio (1525) vgl. die weiterführende kritische Würdigung auf den Linien Barths durch W. JOEST: Die Allmacht Gottes und das Leiden der Menschen, in: Gott will zum Menschen kommen, GA, Göttingen 1977, 140–155, und W. KRECK: (Anm. 49) 188ff.
- 96 K. BARTH: KD II/2, 1940, 46.

- 97 J. CALVIN: Inst III,21,5 (618–620).
- 98 K. BARTH: Dogmatik im Grundriss (1946), Zürich 1947, 54.
- 99 K. MARTI: Zärtlichkeit und Schmerz, 3. Aufl. Bern 1979.
- 100 K. BARTH: Das Christliche Leben (1959–1961), Zürich 1976, 377f.
- 101 K. BARTH: Calvin als Theologe, in: Reformation Bd. 8, 1959, 317–318.
- 102 Vgl. die Texte Barths gegen die Massenvernichtungsmittel in: B. KLAPPERT/U. WEIDNER (Hrsg.), Schritte zum Frieden. Theologische Texte zu Frieden und Abrüstung, Wuppertal, 2. Aufl. 1983, 98–102.
- 103 K. BARTH: (Anm. 101) 317.
- 104 K. BARTH: (Anm. 100) 363ff. – Dass Barths Calvin-Kritik durch die Isolierung einer apologetischen Linie innerhalb des Erwählungsdenkens Calvins höchst problematisch ist, kann man – wie schon gesagt – an der Analyse der calvinischen Erwählungslehre durch Barths Bruder, PETER BARTH, aus dem Jahre 1936 (Anm. 9) gut studieren. Ich meine speziell für unseren Zusammenhang K. Barths problematische Kritik an dem Zusammenhang von Erwählung und Vorsehung bei Calvin. K. Barths Kritik, bei Calvin werde die Vorsehungslehre ohne den Zusammenhang mit der Christologie und der Erwählung entfaltet (KD III/3, Zürich 1950, 34f), ja die Prädestinationslehre sei bei Calvin der Lehre von der Vorsehung untergeordnet (KD II/2, Zürich 1942, 48f), halte ich für eine unhaltbare Kritik K. Barths an Calvin, die CHR. LINK (Anm 58) in seiner weiterführenden Schöpfungslehre mit der ansprechenden Formel "Vorsehung (bei Calvin) im Licht der Erwählung" (156ff. 166.172) implizit mit Recht kritisiert hat. – Darauf, dass die Vorsehungslehre Calvins – so wie sie NIESEL, Die Theologie Calvins, 1938, 66f, 21957, 70, richtig interpretiert hat – im Licht der Erwählung der Gemeinde und also im Licht der Christusgemeinschaft zu verstehen ist, hat schon P. SPRENGER hingewiesen: Calvin hat erst in der letzten Ausgabe der Institutio von 1559 die Vorsehungslehre von der Prädestinationslehre räumlich getrennt. Dadurch wird "der Zusammenhang des Vorsehungsglaubens mit der für Calvin so wichtigen Christusgemeinschaft etwas verdeckt. Und doch wird er (der Vorsehungsglaube) von dort (von der Christusgemeinschaft) aus erst ganz verständlich" (P. Sprenger, Das Rätsel um die Bekehrung Calvins, Neukirchen 1960, 97). – Vgl. dazu auch P. CHR. BÖTTGER: (Anm. 24) 97
- 105 K. BARTH: KD II/2,360.
- 106 Ebd.
- 107 Vgl. besonders J. CALVIN, Inst IV,1 und IV,12.
- 108 K. BARTH: KD II/2, 360f.
- 109 J. CALVIN, Inst II,9–11; K. BARTH: KD II/2, § 34,1.
- 110 K. BARTH: KD II/2,95. – Vgl. H.J. IWANDs entsprechende kontextuelle Kritik an der verengten reformatorischen Rechtfertigungs-, Versöhnungs- und Erwählungslehre in seinem Aufsatz "Über das Zusammenleben in einer Welt widerstreitender Ideologien und politischer und wirtschaftlicher Systeme" (1956), in: ders., Frieden mit dem Osten. Texte 1933–1959, München 1988, 138ff.150f: "Müsste es nicht etwas bedeuten auch im Bereich des Politischen, dass Christus für alle Menschen gestorben ist [...]? Kam die Intoleranz der Reformationskirchen vielleicht daher, dass sie eine nur partikulare Erlösung [Versöhnung] des Menschengeschlechts lehrten und musste darum die Aufklärung eingreifen, indem sie einen universalen Begriff des Menschen und seiner Würde aufstellte? Ich frage nur. Aber das eine dürfte sicher sein, dass die Kirchen das Heil in Jesus Christus nicht mehr begrenzen dürfen, als wäre es nur auf den Kreis derer bezogen, die es angenommen haben. Es ist auf den Menschen schlechthin bezogen".
- 111 K. BARTH: KD II/2,529; vgl. bes. den Abschnitt 498–563; vgl. weiter H. GOLLWITZER: Gute Botschaft für Judas Ischarioth, in: Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 1970, 271ff.
- 112 Vgl. dazu meinen Beitrag "Der messianische Mensch und die Verheißung der Befreiung.

Karl Barths ökumenisches Testament", in: (Anm. 16) 53–95.
113 K. BARTH: Zum 400. Todestag Calvins, in: EvTh 1964, 225–229.228f.

Gedruckte Fassung: Bertold Klappert, Die Rezeption der Theologie Calvins in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Einige vorläufige Überlegungen zu Barth als Schüler Calvins, in: Hans Scholl (Hrsg.), Karl Barth und Johannes Calvin. Karl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung von 1922. Mit Beiträgen von Jürgen Fangmeier, Alexandre Ganoczy, Albrecht Grözinger, Bertold Klappert, Christian Link, Dieter Schellong, Hans Scholl, Manfred Schulze, Hinrich Stoevesandt, Neukirchen-Vluyn 1995, 46-73.

©Prof. Dr. Bertold Klappert