

Prinzipielle Anliegen der reformierten Theologie nach dem Staffortschen Buch von 1599

Autor(en): **Zimmermann, Gunter**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **48 (1992)**

Heft 2

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878121>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Prinzipielle Anliegen der reformierten Theologie nach dem Staffortschen Buch von 1599

I

Die im 19. Jahrhundert viel diskutierte Frage nach dem Prinzip der reformierten Theologie hat bekanntlich keine allseits befriedigende Antwort gefunden.¹ Ohne dieses Problem endgültig lösen zu wollen, beabsichtigen wir im folgenden, anhand einer heute weitgehend unbeachteten reformierten Bekenntnisschrift, des Staffortschen Buches von 1599, prinzipielle Anliegen der reformierten Theologie in aller Kürze herauszuarbeiten. Wir hoffen damit, einen Schlüssel zu finden, der es ermöglicht, mannigfaltige und weit verstreute theologische Aussagen aus einigen Grundintentionen zu entwickeln.

Für den jungen Markgrafen Ernst Friedrich von Baden-Durlach, der als Sechzehnjähriger nach dem Tode seines Vaters Karl im Jahre 1577 noch nicht die volle Regierungsverantwortung übernehmen konnte, hatte Herzog Ludwig III. von Württemberg als Vormund die Konkordienformel unterschrieben. Schon während der Zeit der Vormundschaft weigerte sich der junge Fürst jedoch, für die Zukunft eine eigenhändige Unterzeichnung der für das Luthertum so bedeutsamen Bekenntnisschrift zu versprechen. Nach dem Regierungsantritt im Jahre 1584 begünstigte Ernst Friedrich, erzogen durch die kryptocalvinistischen bzw. reformierten Pädagogen Georg Hanfeld und Johannes Pistorius,² immer mehr die reformierte Konfession. Diese Entwicklung erreichte ihren endgültigen Abschluss durch den Übertritt des Markgrafen zum Calvinismus, durch seinen bewussten Anschluss an das reformierte Bekenntnis. Im Kontext seines für die damalige Zeit nicht ungewöhnlichen Amtsverständnisses war Ernst Friedrich nach diesem Schritt, den er im Jahre 1599 vollzog, der Überzeugung, dass mit seiner Konversion auch eine Reorganisation der kirchlichen Verhältnisse in der Markgrafschaft Baden-Durlach verbunden sein müsse. Um diese Neugestaltung zu begründen und in die Wege zu leiten, wurde von dem Markgrafen, dem auch seine

¹ Vgl. J. Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen*, UTB 1453, Göttingen 1987, 6.

² Vgl. W. Baumann, *Ernst Friedrich von Baden-Durlach. Die Bedeutung der Religion für Leben und Politik eines süddeutschen Fürsten im Zeitalter der Gegenreformation*. Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen 20, Stuttgart 1962, 17f; ausserdem B. Albers, *Pistorius und Markgraf Ernst Friedrich von Baden (Nach Briefen von Pistorius aus dem Vatikanischen Geheimarchiv)*, ZGO N.F. 12, 1897, 620–635.

Zeitgenossen eine aussergewöhnliche intellektuelle Begabung zugestanden, und seinen theologischen Beratern im Jahre 1599 das sogenannte Staffortsche Buch veröffentlicht. Die Bekenntnisschrift, die den zweiten Teil des Buches ausmacht, sollte in erster Linie, wie bereits der Titel «*Kurtze und einfeltige ausser Gottes Wort und der alten rechtglaubigen Kirchen gestelte Bekandtnus, nach welcher, alss nach einer Richtschnur, die Kirchen- und Schuldiener der Marggrafschaft Baden sich in den Artickeln, so in diesen Zeiten zwischen denjenigen, die sich zur Augspurgischen Confession bekennen, controvertirent und strittig sein, in ihren anvertrauwten Kirchen und Schulen im Lehren zu verhalten haben*» ausweist, dazu dienen, den Geistlichen und Lehrern der Markgrafschaft Baden-Durlach einen Abriss der christlichen Lehre unter Berücksichtigung der wichtigsten Streitpunkte zwischen den Reformierten und den Lutheranern an die Hand zu geben. An diesen Prinzipien und Grundgedanken sollten sie ihre Predigt und ihren Unterricht ausrichten. Zugleich hatte die persönliche Darstellung des eigenen Glaubens zum Ziel, auch den jüngeren Bruder Ernst Friedrichs und mutmasslichen Nachfolger, Georg Friedrich, für den Calvinismus zu gewinnen.³

Obwohl diese Bekenntnisschrift als private Konfession des Markgrafen von Baden-Durlach konzipiert war, ist sie wie andere gewichtige fürstliche Äusserungen dieser Periode, z. B. die für das politische Leben dieser Zeit so entscheidenden Politischen Testamente⁴, nicht allein von Ernst Friedrich verfasst worden. Wie andere Fürsten der konfessionell geprägten Ära der Frühen Neuzeit wurde der Markgraf von Fachleuten unterstützt, die sich in theologischen Fragen auskannten. Bei diesen Experten ist vor allem an Jakob Lorhard zu denken, der als Professor am Gymnasium Illustre in Durlach wirkte und Ernst Friedrich bereits bei früheren Streitigkeiten und Auseinandersetzungen zur Seite gestanden war.⁵

Das Staffortsche Buch existiert in zwei Fassungen. Die grössere Ausgabe, überschrieben «*Christliches Bedencken und erhebliche wolfundirte Motiven dess durchleuchtigen . . . Herrn Ernst Friedrichen, Marggraven zu Baden . . ., welche ihre Fürst. Gn. biss dahero von der Subscription der Formula Concordiae abgehalten, auch nachmaln, dieselbige zu unterschreiben, bedenckens haben. . .*», erörtert, wie der Titel anzeigt, die Gründe, die den Markgrafen bewogen haben, von der Unterzeichnung der lutherischen Bekenntnisschrift Abstand zu nehmen. An diese Diskussion ist von S. 359 bis S. 555 das

³ Vgl. W. Baumann (A. 2), 163f.

⁴ Vgl. G. Zimmermann, *Die Theologie der Politischen Testamente der Landgrafen von Hessen-Darmstadt*, JHKGv 40, 1989, 240.

⁵ Vgl. W. Baumann (A. 2), 167.

Bekenntnis angefügt, in dem sich Ernst Friedrich und seine Berater in der Entfaltung der ausschlaggebenden Kontroverspunkte zwischen Lutheranern und Reformierten auf die Seite der calvinistischen Partei stellen. Dieser zweite Teil des Buches, dessen Titel bereits oben zitiert wurde, erschien auch gesondert, wobei das Vorwort für beide Fassungen auf den 15. Februar 1599 datiert ist. Zwei Jahre später wurde in Heidelberg eine geringfügig verbesserte Neuauflage der Bekenntnisschrift herausgegeben, 1605 wurde in Basel das gesamte Werk in lateinischer Sprache ediert. Der frühe Tod des Markgrafen am 14. April 1604 verhinderte jedoch jede weitere Verbreitung und besonders jede nachhaltige Wirkung in der Markgrafschaft Baden-Durlach. Georg Friedrich, durch das Staffortsche Buch nicht überzeugt, entliess sofort nach seinem Regierungsantritt die calvinistischen Räte, Geistlichen und Lehrer und restituierte in allen Punkten in der Markgrafschaft Baden-Durlach das Luthertum.⁶

Nach Karl Barth kann das Staffortsche Buch ebensowenig wie etwa die *Confessio Sigismundi* von 1614 als kirchliche Bekenntnisschrift angesehen werden, da ihm die Zustimmung der Kirche fehle.⁷ Diese Auffassung ist jedoch zu überprüfen, weil, wie Werner Baumann zu Recht betont, nach menschlichem Ermessen allein der frühe Tod des Markgrafen verhindert hat, dass die Kirche in Baden-Durlach in wirksamer Weise auf dieses Glaubensbekenntnis verpflichtet werden konnte. Mithin ist es nur den geschichtlichen Umständen zuzuschreiben, dass das Staffortsche Buch nicht den kirchlichen Konsens gewonnen hat und deswegen nicht in den Rang eines kirchlichen Symbols erhoben wurde.⁸

Unserem Urteil nach ist die Bekenntnisschrift, die schliesslich nicht nur die private Auffassung des Fürsten wiedergibt, sondern mit Theologen vom Fach abgesprochen wurde, vorzüglich geeignet, anhand der Auseinandersetzung mit der lutherischen Konfession prinzipielle Anliegen der reformierten Theologie deutlich zu machen, die noch heute für die theologische Diskussion von Bedeutung sind. Um unser selbstgestecktes Ziel zu erreichen, wollen wir zunächst versuchen, die Position der lutherischen Gegner zu skizzieren, die Ernst Friedrich und seine Theologen widerlegen wollen. Anschliessend wollen wir die systematischen Aussagen und Gedankengänge analysieren, die in dem Staffortschen Buch entwickelt werden. Am Ende werden wir schliesslich das Glaubensbekenntnis in den grösseren Rahmen der Theologiegeschichte einordnen.

⁶ Vgl. a.a.O. 164.

⁷ Vgl. KD I/2, 714.

⁸ Vgl. W. Baumann (A. 2), 30f. und 168.

II

Das *erste* theologische Problem, das der Markgraf in seinem Glaubensbekenntnis, also im zweiten Teil des Staffortschen Buches, behandeln will, betrifft die Lehre vom freien Willen. Es geht nach den Verfassern der Bekenntnisschrift um die Frage, ob der Mensch nach dem Sündenfall in «geistlichen» – im Unterschied zu «natürlichen» – Dingen über irgendwelche Kräfte und irgendwelches Vermögen verfüge.⁹ Die Implikationen der Problemlösung sind klar. Wenn die Frage positiv beantwortet wird, wenn dem Menschen zugebilligt wird, dass er nach der Vertreibung aus dem Paradies weiterhin in geistlichen Angelegenheiten eine bestimmte Fähigkeit, eine bestimmte Kompetenz besitzt, ist der Schluss nicht zu umgehen, dass der Mensch sich von sich aus auf die Gnade Gottes vorbereiten und sie auch von sich aus aneignen kann. Der Mensch ist dann in der Lage, auf der Grundlage des eigenen Willens, selbständig und autonom, über das ewige Leben und den ewigen Tod zu entscheiden. Er ist imstande, für oder gegen Gott Stellung zu beziehen, er ist imstande, die in der Predigt und in den Sakramenten angebotene Verheissung, das in der Predigt und in den Sakramenten angebotene Heil entweder anzunehmen und zu empfangen oder abzulehnen und zurückzuweisen.

Diese optimistische Konzeption wird von dem Staffortschen Buch als «pelagianisch» bezeichnet. In Übereinstimmung mit der Konkordienformel¹⁰ behaupten die Autoren, dass die Pelagianer lehren, dass der Mensch aus eigenen Kräften ohne die Gnade des Heiligen Geistes sich zu Gott bekehren, dem Evangelium glauben, dem Gesetz gehorchen und mit diesem Gehorsam Vergebung der Sünden und ewiges Leben erlangen könne. Verständlicherweise wird diese den menschlichen Willen in den Mittelpunkt stellende Auffassung, die nach Ansicht Ernst Friedrichs und seiner Berater dem heiligen Wort Gottes und der allgemeinen Lehre der Kirche in allen Punkten widerspricht, in dieser reformierten Bekenntnisschrift missbilligt und verworfen.¹¹

Im Unterschied zur Konkordienformel wenden sich der Markgraf und seine Theologen zum zweiten eindeutig gegen die «Semipelagianer», die die Frage des freien Willens zwar etwas subtiler als die Pelagianer behandeln, aber in ihrem Gedankengang zu demselben Ergebnis gelangen. Die Verfas-

⁹ Vgl. BSRK, 799, 23–30, Nr. 38.

¹⁰ Vgl. BSLK, 903, 75.

¹¹ Vgl. BSRK, 800, 8–11, Nr. 38.

ser des Staffortschen Buches sind deshalb ihrem eigenen Urteil nach berechtigt, zu deklarieren, dass diese Irrlehre heutigen Tages zum Schaden vieler Seelen in die evangelischen Landeskirchen eingedrungen sei. In der Tiefe wird nach ihrem Verständnis in der semipelagianischen Position die Entscheidung über ewiges Leben und ewigen Tod ebenfalls wieder in den Willen des Menschen gelegt. Deshalb ist in dem ausschlaggebenden Punkt kein Unterschied zwischen Pelagianern und Semipelagianern zu entdecken.¹²

Die Lehre, die das reformierte Glaubensbekenntnis angreift, ist vor allem von dem lutherischen Systematiker Aegidius Hunnius (1550–1603) ausgebildet worden. Dieser von den Zeitgenossen als «*summus theologus*» eingeschätzte Lehrer, der im Jahre 1592 die erste Wittenberger Professur antrat, hatte bereits nach 1580 begonnen, die Prädestinationslehre anders darzustellen, als es bisher im Luthertum üblich war. Kern seiner Ausführungen ist die Behauptung, dass der von Gott vorhergesehene Glaube des Christen für die vor aller Zeit liegende Gnadenwahl nicht irrelevant sei, sondern in die Beschreibung des Heilsvorgangs einbezogen werden müsse. Dabei hat der Wittenberger Theologe jedoch nicht die Absicht, dem Glauben des Gerechtfertigten irgendeine Verdienstlichkeit zuzuschreiben. Ihm kam es vielmehr darauf an, gegen die doppelte Prädestinationslehre des Calvinismus und damit gegen die unheimliche Möglichkeit von Erwählung und Verwerfung den universalen Heilswillen Gottes zu retten. Nach Hunnius sucht Gott mit seinem vorhergehenden, allgemeinen Willen das Heil aller Menschen zu verwirklichen, mit seinem nachfolgenden, partikularen Willen dagegen allein das Heil derer, von denen er voraussieht, dass sie glauben, wobei allerdings der Glaube in einer theologisch mehr als bedenklichen Weise als ein willentliches, menschliches Verhalten erscheint, auf das die göttliche Majestät reagiert. Trotz dieser unglücklichen Herausstellung des menschlichen Handelns, der menschlichen Aktivität, will aber auch Hunnius ausdrücklich daran festhalten, dass Gott allein die Verantwortung für das Heil der Gläubigen, der Erwählten, trägt.¹³

In dieser Entfaltung einer gegen die strikte calvinistische Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre gerichteten Anschauung liegt nach dem Urteil der Verfasser des Staffortschen Buches der entscheidende Kern in der Idee, dass der Glaube in der Kraft und im Vermögen des einzelnen Men-

¹² Vgl. a.a.O. 800, 12–14, Nr. 38.

¹³ Vgl. G. Adam, Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius, BGLRK 30, Neukirchen-Vluyn 1970, 131, sowie R. Söderlund, *Ex praevisa fide*. Zum Verständnis der Prädestinationslehre in der lutherischen Orthodoxie, ACTL N.F. 3, Hannover 1983, 66–69.

schen liegt, so dass der vor die Wahl Gestellte von sich aus das Heil erwerben oder verlieren kann. Trotz aller Einschränkungen und Modifikationen, auf die die reformierten Theologen nicht eingehen, wird ihrem Verständnis nach in der Lehre vom vorhergesehenen Glauben der vorhergesehene Glaube selbst zur Voraussetzung und zur Grundlage des Heils. Es wird in dieser Darstellung ihrer Auffassung nach nicht nachdrücklich genug erklärt, dass Gott den Menschen ohne sein Zutun zum Heil bestimmt und ihm deshalb den dazugehörigen Glauben geschenkt habe, sondern es wird die Folgerung nahegelegt, dass Gott den selbstgewählten, selbstverantworteten, autonomen und unabhängigen Glauben des Gläubigen vorausgesehen und ihn deshalb, auf der Basis dieses Glaubens, zum Heil berufen habe. Der zeitlich nachfolgende Glaube wird zur überzeitlich vorgeordneten Ursache der Prädestination: Gott hat den Menschen vor der geschichtlichen Zeit erwählt, weil er seit Urzeiten gewusst hat, dass der Mensch aus sich heraus, aus seiner eigenen Natur, aus seinen eigenen Fähigkeiten, gläubig werden und im Moment der Entscheidung das Leben wählen wird. Mit dieser Argumentation – der Hunnius so nicht zugestimmt hätte¹⁴ – wird nach der Behauptung des Markgrafen und seiner Theologen die alleinige Verfügungsgewalt des Allmächtigen ausser Kraft gesetzt.¹⁵

Neben den Problemen der Rechtfertigungs- und Erwählungslehre beanspruchen *zweitens* die christologischen Fragen die Aufmerksamkeit Ernst Friedrichs und seiner Berater. Mit aller Entschiedenheit wenden sich der Markgraf und die Durlacher Theologen gegen die christologische Auffassung des Luthertums. Im Einklang mit der reformierten Tradition fordert besonders die Konzeption der realen Idiomenkommunikation den schroffen Widerspruch des Staffortschen Buches heraus. Diese Theorie lehrt bekanntlich, dass seit der Empfängnis und seit der Menschwerdung des Gottessohnes zwischen den beiden Naturen Christi ein realer Austausch der Eigenschaften stattgefunden habe. Das bedeutet im einzelnen, dass die menschliche Natur des Erlösers die Eigenschaften an sich gezogen und auf sich geladen habe, die grundsätzlich der göttlichen Natur zukommen, z. B. Allgegenwärtigkeit und Allmacht (*«genus maiestaticum»*), obwohl auf der anderen Seite geleugnet wird, dass die göttliche Natur des Erlösers die Eigenschaften an sich gezogen und auf sich geladen habe, die grundsätzlich der menschlichen Natur zukommen, z. B. lokale Begrenztheit und physische Beschränktheit (*«genus tapeinoticum»*). Die faktisch allein vollzogene Über-

¹⁴ Vgl. die Reaktion der lutherischen Theologen auf das Staffortsche Buch, dargestellt bei A. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, 1. Hälfte: Das 16. Jahrhundert, Zürich 1854, 563–565.

¹⁵ Vgl. BSRK, 803, 36–804, 3, Nr. 38.

tragung der göttlichen Prädikate auf das menschliche Subjekt ist, wie das reformierte Glaubensbekenntnis feststellt, entweder aufgrund der Natur oder aufgrund der persönlichen Vereinigung geschehen; auf jeden Fall deklariert die lutherische Theologie, dass der menschlichen Natur die göttlichen Eigenschaften mitgeteilt worden sind.¹⁶

Drittens lehnen die Autoren des Staffortschen Buches in der Tauflehre die Anschauung ab, dass im Wasser eine verborgene, geheimnisvolle Kraft stecke, die bei der Taufe zur realen Abwaschung der Sünden notwendig sei und auf mysteriöse Weise Wiedergeburt, Glauben und Seligkeit bewirke.¹⁷

Schliesslich bestreiten Ernst Friedrich und seine Berater in der Abendmahlslehre ebenfalls in Konvergenz mit der reformierten Tradition, dass im Sakrament des Altars Leib und Blut Jesu Christi mündlich, also natürlich, gegessen und getrunken werden. Die lutherische Auffassung, gegen die sie sich wiederum wenden, statuiert nach ihrem Verständnis, dass im Abendmahl unter, mit und in den Elementen Leib und Blut Jesu von Nazareth eingeschlossen sind. Der menschliche Körper des Erlösers ist in Brot und Wein gegenwärtig. Diese Lehre von der Realpräsenz stösst wie die anderen erwähnten Punkte auf den Widerspruch des Staffortschen Buches.¹⁸

III

An dem Standpunkt der oppositionellen lutherischen Dogmatik ist deutlich zu erkennen, welche prinzipiellen Anliegen den Markgrafen von Baden-Durlach und seine theologischen Berater in der Entwicklung ihrer theologischen Anschauungen bewegen. Das Grundmotiv der lutherischen Konzeption ist die *Vereinigung*, negativ die Aufhebung der Dichotomie von Erwählung und Verwerfung, positiv die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Eigenschaften in Christus, die Vereinigung von Wasser und göttlicher Kraft, die Vereinigung von Brot und (menschlichem) Leib Christi, die Vereinigung von Wein und (menschlichem) Blut Christi. Vor diesen Vereinigungen, die sie selbst als eine Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen begreifen, empfinden die Verfasser des Staffortschen Buches Abscheu. Ihre tiefe Überzeugung ist, dass in derartigen Vorstellungen das Kreatürliche in illegitimer Weise vergöttlicht und der wahre Gott seiner Ehre beraubt wird. Diese Blasphemie und Gotteslästerung, die das Göttli-

¹⁶ Vgl. a.a.O. 805, 44–806, 15, Nr. 38.

¹⁷ Vgl. a.a.O. 811, 21–23, Nr. 38.

¹⁸ Vgl. a.a.O. 814, 37f, Nr. 38.

che in das Menschliche hinabzieht und es darin einschliesst, gilt es theologisch abzuwehren. Deshalb sind die Autoren dieses Glaubensbekenntnisses wie die reformierte Theologie insgesamt auf *Trennung* bedacht. Bei allen angesprochenen Themen, Erwählungslehre, Christologie, Tauflehre, Abendmahlslehre, kommt es ihnen darauf an, Göttliches und Menschliches, Geistliches und Leibliches, Spirituelles und Materielles, gesondert und abgegrenzt zu halten. Göttliches und menschliches Wesen sollen nicht miteinander vermengt werden. Auf diese Weise hoffen Ernst Friedrich und seine Berater, die Majestät Gottes ungeschmälert und unbeeinträchtigt aufrechtzuerhalten.

Mit der Opposition von Vereinigung und Trennung ist ein zweiter Gegensatz verbunden. Für die lutherische Theologie ist es unerlässlich, dass die behauptete Verbindung *real*, wirklich, objektiv ist, dass sie in der greifbaren Dingwelt, in der greifbaren Gegenständlichkeit, stattfindet. Demgegenüber ist die reformierte Theologie sozusagen an der Unumstösslichkeit, an der Unaufhebbarkeit, an der Gültigkeit der Spaltung zwischen Göttlichem und Menschlichem interessiert. Unter diesem Gesichtspunkt muss die Zusammenkunft von Göttlichem und Menschlichem *spirituell*, geistlich, «subjektiv» verstanden werden. In moderner Begrifflichkeit ausgedrückt, vertritt die reformierte Dogmatik eine symbolische Union des Schöpfers und des Geschaffenen, während die lutherische Dogmatik an der realen Verschmelzung festhalten will.

Der letzte Abschnitt, in dem die Opposition zwischen «real» und «spirituell» herausgearbeitet wurde, hat vor Augen geführt, dass die reformierte Theologie trotz der bewussten Absicht, die beiden Qualitäten, das Göttliche und das Menschliche, das Geistliche und das Leibliche, getrennt zu halten, den Versuch nicht unterlassen will, die beiden Formen in bestimmter Hinsicht zusammenzudenken. Letztes Ziel der reformierten Theologie ist nicht, an jeder Stelle den absoluten Gegensatz zwischen Schöpfer und Schöpfung aufzuzeigen, sondern einen Weg zu finden, um die Anwesenheit des Schöpfers in seiner Schöpfung verständlich zu machen, ohne dass der Schöpfer in der Schöpfung aufgeht. Die entscheidenden Schlüsselbegriffe, die im Staffortschen Buch benützt werden, um trotz der realen Trennung die «Brücke» zwischen den beiden «Bereichen» zu schlagen, sind die Ausdrücke «*Zeichen*» und «*Glaube*». Mit diesen beiden zusammengehörigen Termini wird nach dem Urteil der Bekenntnisschrift die Gefahr gebannt, dass Göttliches und Menschliches so auseinanderfallen, dass zwischen ihnen keine Beziehung mehr besteht.

Aufgrund der konsequenten Anwendung der Begriffe «*Zeichen*» und «*Glaube*» verneinen die Verfasser des Staffortschen Buches mit der Heiligen

Schrift und der recht an Christus glaubenden Gemeinschaft, dass der Mensch ohne die Erneuerung und die Wiedergeburt durch den Heiligen Geist über irgendeine Fähigkeit und irgendeine Kompetenz in geistlichen Dingen verfügt. Nach der Vertreibung aus dem Paradies ist es der menschlichen Natur nicht möglich, im «Feld» des Geistes irgendetwas zu bewirken. Von sich aus hat der Mensch nicht die Kraft und den Willen, an das angebotene Zeichen zu glauben und die in der Predigt und in den Sakramenten angebotene Gnade zu gewinnen und zu erlangen. Es ist Gottes reiner Gnadenakt, wenn der Mensch gerechtfertigt und geheiligt wird, wenn der Mensch ein heiliges und Gott wohlgefälliges Leben führt. Dieses Bekenntnis impliziert, dass in der Beschreibung der Erwählung und der durch sie begründeten Heiligkeit und Gerechtigkeit die göttliche Aktivität der menschlichen Passivität gegenübergestellt werden muss. Der Mensch ergreift nicht das von Gott gewährte Heil, sondern er wird von Gott ergriffen – und darin liegt sein Heil. Der Mensch rettet sich nicht, sondern er wird von Gott gerettet. Die Passivität des Menschen in geistlichen Angelegenheiten schliesst jedoch, beiläufig gesagt, nicht aus, dass er in der ihm eigenen, natürlichen, weltlichen «Sphäre», durchaus Energie und Tatkraft entfalten kann. Doch diese Energie und Tatkraft in weltlichen Dingen haben nichts mit dem Gewinn oder Verlust der ewigen Seligkeit zu tun.¹⁹

Aus dieser grundlegenden theologischen Regel – der Mensch kann von sich aus nicht die Erlösung erlangen, der Mensch kann nur durch Gott erlöst werden – ergibt sich für den Markgrafen und seine Berater auch die Antwort auf die zwischen Lutheranern und Reformierten umstrittene Frage, ob Christus für der ganzen Welt Sünde oder nur für die der Gläubigen gestorben sei. Weil das ganze Christusgeschehen in seiner heilsvermittelnden Relevanz an den Glauben gebunden ist, weil das ganze Christusgeschehen nur im Glauben wirksam werden kann, ist folgerichtig zu schliessen, dass Christus in der Tat allein für die Gläubigen gestorben und auferstanden ist. Zwar ist nicht zu bezweifeln, dass der Erlöser für der ganzen Welt Sünde hätte Genugtuung leisten können. Doch diese Möglichkeit hebt die Differenz zwischen Glauben und Unglauben nicht auf, die in der Frage der Heilsaneignung von ausschlaggebender Bedeutung ist. Der Gläubige, der von Gott ergriffen ist, wird durch den Heiligen Geist zum gläubigen Verständnis des Todes Christi und seines Verdienstes erweckt, so dass er in der Gewissheit lebt, durch diesen Tod vom ewigen Tod erlöst, von den Sünden befreit und mit Gott versöhnt worden zu sein. Dem Ungläubigen, dem per definitionem das gläubige Verständnis des Heilsgeschehens verwehrt ist, kommt das Leiden

¹⁹ Vgl. a.a.O. 799, 30–35, Nr. 38.

und Sterben Jesu Christi auch nicht zustatten. Er bleibt in dem Zustand, in dem ihn Gott bedroht, die Sünde belastet und der ewige Tod erschreckt. Die Botschaft von Jesus Christus ergeht an alle; alle werden zur Busse und zum Glauben gerufen; aber wenn man die Früchte der Predigt betrachtet, ist offenkundig, dass allein die Gläubigen, allein diejenigen, die dem Evangelium vertrauen, in den Genuss des Heilswerkes Christi gelangen. In diesem Sinne ist die Behauptung unanfechtbar, dass der Erlöser allein für die Gläubigen gestorben ist.²⁰

In eine andere Terminologie gefasst, führen die Verfasser des Staffortschen Buches in diesem Gedankengang aus, dass in der umstrittenen Frage ihrer Auffassung nach nicht ein ontisches, sondern ein noetisches Problem erörtert wird. Es geht nicht um das Sein – der Welt, der Natur, des Menschen –, sondern um das Bewusstsein. Die Diskussion lässt sich ihrer Meinung nach zuspitzen auf die Frage, ob der Mensch das Leiden und Sterben Jesu Christi als Zeichen erkennt oder nicht, ob der Mensch dem Erlöser glaubt oder nicht. Das Vertrauen auf das Evangelium, auf das Heilshandeln des Gottessohnes, ist das entscheidende Kriterium. Sofern der Mensch vertraut, ist er gerettet; sofern er nicht vertraut, wirft selbst die Grösse des heilsgeschichtlichen Ereignisses für ihn keinen Nutzen ab, er verharrt in seinem unerlösten Zustand.

Die Divergenz zwischen Erkenntnis des Zeichen und Nicht-Erkentnis, zwischen Glauben und Unglauben, beruht jedoch, wie nicht weiter begründet werden muss, auf keiner menschlichen Entscheidung, auf keinem menschlichen Entschluss. Diese Teilung des menschlichen Geschlechts liegt in einer Tiefe, die dem menschlichen Zugriff entzogen ist. Sie ist allein in Gottes Gnadenwahl begründet. Der Grund der Erwählung, durch die die Christen, diejenigen, die auf den Schöpfer vertrauen, diejenigen, die auf ihn ihre Hoffnung setzen, diejenigen, die an ihm hängen und sich zu ihm halten, erlöst und errettet, gerechtfertigt und geheiligt werden, ist allein der lautere, freie und souveräne Wille des Allmächtigen. Er allein ist verantwortlich für den Glauben. Gott hat die Gläubigen aber – gegen die Konzeption der angegriffenen Pelagianer und Semipelagianer – nicht erwählt, weil sie heilig waren oder weil sie in Zukunft heilig sein werden, sondern er hat sie erwählt, damit sie durch die Eingiessung seines Geistes heilig und unsträflich werden. Der Glaube ist nicht die Ursache, sondern die Wirkung der Prädestination.²¹

Der durch Gott begründete und gestiftete Glaube bedarf als Glaube keiner äusseren Zeichen, weil er im Herzen des Menschen präsent ist. Der

²⁰ Vgl. a.a.O. 800, 31–801, 41, Nr. 38.

²¹ Vgl. a.a.O. 804, 1–6, Nr. 38.

Gläubige hat nur sein Inneres zu erforschen, um seiner Erwählung gewiss zu werden. Die Wirkung der Gnadenwahl des Allmächtigen ist nämlich nicht chimärenhaft und dunkel, sondern offen und klar. Niemand muss den verborgenen Ratschluss Gottes ergründen, um über Erwählung oder Verwerfung informiert zu werden, weil die Folgen der Eingießung des Heiligen Geistes dem Bewusstsein des Gläubigen inhärent sind. Der Christ hat erfahren, dass er den Ruf empfangen hat, und er hat im Ergriffen-Werden durch den Herrn diesem Ruf im Glauben gehorcht, er hat diesen Ruf im Glauben angenommen. Mehr ist nicht notwendig, um das Geschehen der Erlösung zu erleben und zu begreifen.²²

Wenn der Mensch in sich die Gnadenwahl fühlt und wahrnimmt, wird er vor aller Welt Zeugnis ablegen von seiner Bekehrung und seiner Errettung. Der Massstab, nach dem dieses persönliche Bekenntnis vorgetragen wird, ist der «*canon fidei*», der niemals fehlgeht und niemals betrügt. Gegenüber allen anderen Menschen ist der «*canon caritatis*» anzulegen, eine Forderung, die übrigens schon Calvin und lange vor ihm Augustin erhoben haben.²³ Nach dem «*canon caritatis*» wird bei allen anderen Christen ebenfalls das Heilsereignis der Bekehrung und Errettung vermutet. Das heisst: Nach dem «*canon caritatis*» sieht der Erwählte alle anderen Christen ebenso als erwählt an. Allerdings räumen Ernst Friedrich und seine Berater ein, dass dieser Massstab in die Irre gehen und scheitern kann.²⁴

Die grundlegende Teilung zwischen Glauben und Unglauben, die, wie schon ausgeführt, im noetischen Bereich liegt, im Bereich des Erkennens und Wahrnehmens, macht sich in ausschlaggebender Weise in der Christologie bemerkbar. Das ergibt sich daraus, dass an dieser Stelle nach dem christlichen Glauben die Brücke liegt, die die voneinander getrennten «Ufer» des Göttlichen und des Menschlichen, des Geistlichen und des Leiblichen, miteinander verbindet. Christus und die Sakramente sind die «Orte», an denen nach der Überzeugung des christlichen Glaubens Göttliches und Menschliches, Geistliches und Leibliches, zusammenwirken. Die Begriffe, die dieses dynamische Geschehen erläutern und interpretieren können, die Begriffe, die die an sich unvereinbaren Aspekte der Wirklichkeit, Göttliches und Menschliches, Geistliches und Leibliches, miteinander verklammern können, sind nach der reformierten Theologie und nach dem Staffortschen Buch die Ausdrücke «Zeichen» und «Glaube».

²² Vgl. a.a.O. 804, 7–21, Nr. 38.

²³ Vgl. Inst III, 23, 14 (OS 4, 409, 29–34).

²⁴ Vgl. BSRK, 804, 22–29, Nr. 38.

Das grundlegende Bekenntnis des christlichen Glaubens lautet, dass Jesus Christus der wahrhaftige Gott Jehova oder, anders gewendet, die zweite Person der unteilbaren Dreieinigkeit sei. In diesem Sinne ist der Herr und Heiland Jesus Christus Gott und Mensch in einer ungetrennten Person, Gott nach seiner Gottheit, Mensch nach seiner Menschheit. Diese Aussage impliziert, dass Jesus Christus sowohl als Gott als auch als Mensch angesehen und betrachtet werden kann. Die Wahrnehmung hängt ab von der Perspektive, die der Mensch einnimmt, bzw., richtiger gesagt, von der Perspektive, die dem Menschen geschenkt wird. Der Gläubige wird Jesus als Gott erkennen, der Ungläubige als Mensch, so wie der Gläubige in Jesu Leiden und Sterben Gottes Heilswerk erblickt, während der Ungläubige nichts dergleichen feststellt.²⁵

Um den Gedanken der Trennung zwischen der göttlichen und der menschlichen «Sphäre» herauszuarbeiten, der für die Scheidung in Gläubige und Ungläubige konstitutiv ist, verwenden Ernst Friedrich und seine Berater den Begriff «Person», der bewusst dem Ausdruck «menschliche Natur» entgegengesetzt wird. Im Gegensatz zur lutherischen Dogmatik behauptet die reformierte Theologie, dass die Eigenschaften der beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen, nicht in den beiden Naturen selbst, der göttlichen und der menschlichen, vereinigt werden, sondern in der Person des Erlösers. Der Ungläubige, können wir weiter folgern, sieht die menschliche Natur, der Gläubige die Person. Der Ungläubige beobachtet, dass Jesus Christus seiner menschlichen Natur nach von anderen Menschen in keiner Weise unterschieden ist, dass er wie andere Menschen zeitlich und räumlich begrenzt lebt, dass seine Macht und seine Kraft beschränkt und an die menschliche Natur gebunden sind. Mit Recht kann er feststellen, dass die menschliche Natur des Jesus von Nazareth keine göttlichen Eigenschaften aufweist, dass Jesus von Nazareth als Mensch nicht allgegenwärtig und allmächtig ist. Der Mensch Jesus von Nazareth kann zeitlich und räumlich umschrieben und definiert werden.²⁶

Diese berechtigten Einschränkungen betreffen jedoch nicht Jesus Christus als Person. Als Person verfügt Jesus von Nazareth über die Eigenschaften der göttlichen Majestät, als Person ist er nicht gebunden an Zeit und Raum, an menschlich vorstellbare Macht und Kraft. Als Person ist Jesus Christus allgegenwärtig und allmächtig, als Person nimmt er an der Gegenwart und Macht Gottes teil.²⁷

²⁵ Vgl. a.a.O. 805, 10–31, Nr. 38.

²⁶ Vgl. a.a.O. 806, 5–15, Nr. 38.

²⁷ Vgl. a.a.O. 805, 32–43, Nr. 38.

Person und menschliche Natur werden auf diese Weise einander entgegengesetzt, obwohl die menschliche Natur die Grundlage der Person bleibt. Die Bedeutung dieser scharfen Trennung, mit der die Trennung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in anderer Form wiederholt wird, verdeutlichen die Verfasser des Staffortschen Buches am Ereignis der Erlösung. Die Erlösung des menschlichen Geschlechts ist durch den Menschen Jesus von Nazareth geschehen, wie die Kirche zu allen Zeiten behauptet hat. Die Erlösung ist an die Menschwerdung gebunden, wie die Kirche ebenfalls immer wieder bekannt hat. Gerade unter dem Aspekt der Erwählung und Errettung muss Jesus deshalb als natürlicher Mensch, als Mensch wie jeder andere, betrachtet werden, wenn nicht die Erlösung insgesamt in Frage gestellt werden soll. In diese Gefahr gerät jedoch nach Ansicht der Autoren der reformierten Bekenntnisschrift die lutherische Theologie, wenn sie in der Lehre von der realen Idiomenkommunikation die göttlichen Eigenschaften auf die menschliche Natur Jesu Christi überträgt. Sie ist durch diese Lehre gezwungen, einen Menschen zu beschreiben, der wegen der in ihm ruhenden göttlichen Attribute aus Raum und Zeit, aus physischer und psychischer Begrenztheit gelöst ist, der nicht begriffen und nicht umschrieben werden kann, d. h. letzten Endes nicht in einen menschlichen Körper gefasst oder eingeschlossen ist. Eine derartige Gestalt kann, wie das Staffortsche Buch betont, nicht als Mensch angesehen werden, sie kann nach ihrer natürlichen Art nicht als ein Mensch wie andere Menschen akzeptiert werden. Sie muss, wie nicht weiter auszuführen ist, verstanden werden als ein Zwischenwesen, als ein Halbgott, in dem die göttlichen und die menschlichen Qualitäten, Allgegenwart und raumzeitliche Beschränktheit, Allmacht und physische Begrenztheit, in einer unverständlichen Weise gemischt und vermengt sind. Damit leugnet diese Lehre aber die Menschwerdung und hebt letzten Endes die Erlösung auf.²⁸

In Wirklichkeit, meinen Ernst Friedrich und seine Berater, ist der Unterschied zwischen Lutheranern und Reformierten jedoch nicht sehr gross. Auch die Lutheraner lehren, dass die menschliche Natur Jesu Christi auf übernatürliche Weise allgegenwärtig und allmächtig ist. Das bedeutet aber nach dem Staffortschen Buch nichts anderes, als dass in dieser Konzeption, die auf den in diesem Kontext hilfreichen Begriff «Person» verzichtet, die Menschheit Jesu Christi aus sich heraus – ohne den Glauben – keinen Anspruch auf Göttlichkeit erheben kann. Die lutherische These, dass der Mensch Jesus von Nazareth auf übernatürliche Weise allgegenwärtig und allmächtig ist, setzt die Perspektive des von Gott geschenkten Glaubens

²⁸ Vgl. a.a.O. 806, 37–807, 20, Nr. 38.

voraus. Unter diesem Gesichtspunkt wird der von Gott ergriffene Christ den galiläischen Wanderprediger, wie die reformierte Theologie deklariert, als Person betrachten. Von der rein menschlichen Natur des Rabbi aus Nazareth erklären dagegen auch die Lutheraner, dass sie ihre endlichen Masse und ihre endliche Grösse behalte, dass sie sich immer nur an einem Ort und in einem geschichtlichen Zusammenhang befinde und nicht allgegenwärtig sei. Der Mensch Jesus von Nazareth hat in den Jahren zwischen 0 und 30 n. Chr. in Palästina gelebt – und ist nicht gleichzeitig an allen Orten des Universums gewesen.²⁹

Um den Gedankengang noch einmal zu verdeutlichen, greifen die Autoren des Staffortschen Buches zum Schluss noch einmal die Frage auf, ob die göttliche Natur nicht die Menschheit des Erlösers ihrer göttlichen Allmacht teilhaftig gemacht habe. Der Markgraf und seine Theologen bekennen mit aller Entschiedenheit, dass begreiflicherweise die göttliche Natur die Menschheit nicht nur mit der göttlichen Allmacht, sondern auch mit allen anderen göttlichen Eigenschaften ausgezeichnet habe. Doch diese Auszeichnung ist nicht zu verstehen als eine physische Ausgiessung dieser göttlichen Qualitäten in die menschliche Natur, ein Verständnis, das wegen des in der reformierten Theologie herrschenden pneumatologischen Gottesbegriffs sowieso ausgeschlossen ist. Nicht die menschliche Natur, nicht der Mensch Jesus von Nazareth ist der Träger dieser Eigenschaften, sondern allein die Person Jesus Christus, der erhöhte Herr. Die Person Jesus Christus ist im Unterschied zur menschlichen Natur des galiläischen Wanderpredigers über die raumzeitliche Beschränktheit und die physische Begrenztheit der menschlichen Gestalt erhaben, sie ist nicht in die Determinanten des Kosmos eingezwängt. Als Person ist Jesus Christus allmächtig und allgegenwärtig. Dass aber auch der Rabbi Jesus von Nazareth über Allgegenwart und Allmacht verfügt habe, erzählen weder das Neue Testament noch die christliche Kirche. Zwar ragt Jesus von Nazareth auch als Mensch über andere hinaus, aber trotz dieser überwältigenden menschlichen Eigenschaften bleibt er in diesem kreatürlichen Sinne endlich, ist er nicht unendlich. Als Mensch ist Jesus von Nazareth nicht der Schöpfer des Universums, sondern ein Geschöpf wie alle anderen Menschen.³⁰

Die Bedeutung des Begriffs «Person» erläutern Ernst Friedrich und seine Berater noch einmal an dem Akt der Vermittlung, der als die wichtigste Handlung des Erlösers anzusehen ist. Das Mittleramt, das Jesus Christus ausübt, das Mittleramt, in dem sich die Erwählung und Errettung konzen-

²⁹ Vgl. a.a.O. 807, 21–34, Nr. 38.

³⁰ Vgl. a.a.O. 807, 39–808, 4, Nr. 38.

trieren, erfordert zu seiner Ausführung beide Naturen, die göttliche und die menschliche, die allerdings auch in diesem Fall nicht vermischt und vereinigt werden dürfen. Vor dieser unzulässigen Vermischung und Vereinigung schützt wiederum allein der Begriff «Person», der die Trennung der göttlichen und der menschlichen Natur gewährleistet. Weil nach den Vorstellungen der Satisfaktionslehre der Mensch gesündigt hat, muss auch ein Mensch leiden; weil der allmächtige und allgegenwärtige Gott erzürnt war, der durch keine menschlichen Leistungen zufriedengestellt werden kann, muss Gott die Versöhnung bewerkstelligen. Die Erfüllung beider Aufgaben, Leiden und Verwirklichung der Versöhnung, liegt per definitionem nicht in der menschlichen Natur, sondern in der Person, in der die Gottheit die Menschheit so aufgenommen und transzendiert hat, dass die vergängliche menschliche Natur zur unvergänglichen Person wird.³¹

Das christologische Problem, das zu den Grundfragen der christlichen Theologie gehört, wird nicht dadurch gelöst, dass göttliche und menschliche Eigenschaften im Menschen Jesus von Nazareth gemischt werden und ein Halb Gott auf Erden wandelt, sondern dadurch, dass zwischen der Person Jesus Christus und der menschlichen Natur des galiläischen Wanderpredigers deutlich unterschieden wird. Wenn Person und menschliche Natur klar getrennt werden, treten die Eigenart und die Charakteristik des Amtes des Gottessohns augenscheinlich hervor. Als Person ist Jesus Christus derjenige, der die Gebete der Christen erhört und ihr Heil bewirkt, genauso wie er als Person Mittler, Fürbitter, Erlöser und Seligmacher ist. Von der menschlichen Natur kann all dies nicht ausgesagt und behauptet werden.³²

Dieselbe Trennung, die die Christologie der reformierten Theologie kennzeichnet, findet sich in der Sakramentenlehre wieder. In diesem Fall ist es jedoch nicht die Unterscheidung zwischen menschlicher Natur und Person, die das Gerüst der Argumentation bildet, sondern die Differenzierung zwischen natürlichen Vorgängen und Sakramenten, die den Gedankengang trägt. Deutlicher als in der Christologie wird in der Sakramentenlehre der Bekenntnisschrift herausgearbeitet, dass menschliche Natur und natürliche Vorgänge, sobald sie zu «Person» und «Sakramenten» erhoben werden, als Zeichen verstanden werden müssen, als Zeichen, die vom Glauben – und das heisst: allein vom Glauben – erschaut werden.

Sakramente sind sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade, die den Glauben erwecken und stärken sollen, lautet zunächst einmal die von den Kirchenvätern und sinngemäss aus der *Confessio Augustana* übernommene

³¹ Vgl. a.a.O. 808, 5–14, Nr. 38.

³² Vgl. a.a.O. 808, 15–24, Nr. 38.

Formel, die den Abschnitt über die Sakramente im allgemeinen eröffnet. Aufgrund dieser Formel ist klar, dass zu einem Sakrament zwei Stücke gehören, das Zeichen und das Bezeichnete, das jedoch unter keinen Umständen gegenständlich verstanden werden darf, das sichtbare Element und die in Worten gesprochene Verheissung, in der die ganze Erlösung, Christus mit all seinen Schätzen und all seinen erworbenen Gütern, beschlossen ist. Damit ist weiterhin festgelegt, dass zwischen einem natürlichen Vorgang und einem Sakrament unterschieden werden muss. Der natürliche Vorgang darf, um zu einem Sakrament zu werden, nicht in sich selbst ruhen, er muss auf etwas anderes verweisen, er muss in Beziehung zu etwas anderem gesehen werden, genauso wie die menschliche Natur, um zur Person zu werden, in eine andere Dimension hineinführen muss. Der übernatürliche Gehalt, der im natürlichen Vorgang steckt und ihn zu einem Sakrament macht, ist aber ausschliesslich die Verheissung, die im Wort zugesprochen wird. Das Wort geht in die Ohren ein, das äusserliche Zeichen ist für die Augen gedacht, damit das Herz zum Glauben gereizt und bewegt wird, wie das Staffortsche Buch in Übereinstimmung mit der Apologie des Augsburger Bekenntnisses erklärt.³³

Genauso wie jedoch exklusiv der Glaube im Leiden und Sterben Jesu von Nazareth die Heilsbedeutung erblicken kann, genauso wie ausschliesslich der Glaube Jesus Christus als Person erkennt, die an Raum und Zeit nicht gebunden ist und alle physische Begrenztheit übersteigt, genauso kann auch allein der Glaube die natürlichen Vorgänge der Abwaschung und des Essens und Trinkens als Sakramente erfahren. Nur der Glaube, der die Zeichen erkennt, kann erleben, dass in diesen natürlichen Prozessen nicht allein äusserliche Elemente, sondern geistliche Gnaden empfangen werden. Durch die Hand des mit dem Gottesdienst Beauftragten, des Dieners, wie es bewusst abwertend heisst, werden allein körperliche Dinge ausgeteilt und verschenkt. Ausschliesslich der Gläubige kann feststellen, dass hier, naiv ausgedrückt, die Hand Gottes am Werk ist. Ihm allein ist es möglich, zu entdecken, dass in, mit und unter den materiellen Gütern die geistlichen Wohltaten Gottes übermittelt werden. Das heisst, genauer gefasst, nur der Gläubige kann die natürlichen Vorgänge als Zeichen verstehen, nur er kann in den sich vollziehenden natürlichen Handlungen der Abwaschung und des Essens und Trinkens die Sakramente wahrnehmen, in denen äusserliches Zeichen und innerliches Heil untrennbar aufeinander bezogen sind.³⁴

³³ Vgl. a.a.O. 810, 4–37, Nr. 38.

³⁴ Vgl. a.a.O. 810, 38–42, Nr. 38.

Mit anderen Worten bedeutet dies, dass das Entscheidende im Sakrament, im zum Zeichen erhobenen natürlichen Vorgang, die Übereignung der göttlichen Gnade, geistlich geschieht. Die Vermittlung der geistlichen Gaben spielt sich nicht vor aller Augen ab, sie kann nicht von jedermann gesehen und beobachtet werden. Sie wird vom Gläubigen geglaubt, dessen Herz vom Heiligen Geist ergriffen und überwältigt wird. Obwohl auch er nicht mehr als das natürliche Ereignis wahrnehmen kann, ist der Christ der Überzeugung, dass in diesem heilsträchtigen Moment das Sakrament sich ereignet, dass in diesem Moment die natürliche Handlung zum Zeichen wird. Das Heilsnotwendige vollzieht sich jedoch im Bewusstsein des Gläubigen, für den im natürlichen Akt das übernatürliche Heilshandeln präsent, für den im Element die Verheissung gegenwärtig wird. Wie in der Versöhnungslehre, in der das Leiden und Sterben Jesu Christi allein für die Christen zum Heil wird, ergibt sich in der Sakramentenlehre aus der grundlegenden Definition und Beschreibung der Sakramente die von dem Markgrafen und seinen Beratern mit aller Deutlichkeit gezogene Konsequenz, dass die natürlichen Vorgänge, die den Sakramenten zugrundeliegen, für die Ungläubigen von keinem Nutzen sind. Für diejenigen, die nicht glauben, werden natürliche Handlungen realisiert – Abwaschung, Essen und Trinken –, die nicht als Zeichen gedeutet und dementsprechend auch nicht als Sakramente verstanden werden. Wenn aber die rechte Interpretation, der rechte Glaube, fehlt, kann auch der Vorgang nichts bewirken.³⁵

Wie für Abraham nicht die Beschneidung die Gerechtigkeit bei Gott bewirkte, sondern der von Gott geschenkte Glaube, für den die Beschneidung ein «Sakrament» war, in dem der äusserliche Vorgang zum Zeichen der unsichtbaren Gnade wurde, so schaffen für den Gläubigen nicht die natürlichen Elemente die ewige Seligkeit, sondern der vom Schöpfer hervorgerufene Glaube, für den das Sakrament das Geschehen ist, in dem eine äusserliche Handlung zum Zeichen der Verheissung erhoben wird. Der natürliche Vorgang an sich ist im geistlichen Bereich von keinerlei Wert, er ist nur bedeutsam als sichtbares Zeichen des unsichtbaren Wortes, d. h. als Sakrament. Sakrament, Zeichen und Verheissung gehören zusammen, insofern im Sakrament der natürliche Akt zum Zeichen der Verheissung wird, genauso wie Person, Zeichen und Gott zusammengehören, insofern in der Person die menschliche Natur zum Zeichen Gottes wird. Da die Verheissung nur durch den Glauben aufgenommen werden kann, genauso wie Gott nur den Christen offenbar wird, ist auch das Sakrament nur durch den Glauben zu

³⁵ Vgl. a.a.O. 810, 42–44, Nr. 38.

ergreifen, genauso wie auch die Person nur von den Gläubigen erkannt werden kann.³⁶

Für das Sakrament der Taufe bedeutet die strikte Trennung von natürlichem Vorgang und Sakrament, dass die Abwaschung zunächst einmal als natürliche Handlung begriffen werden muss. Unter diesem Aspekt ist klar, dass die geglaubte Reinigung von den Sünden nicht durch eine geheimnisvolle, magische Kraft geschehen kann, die in das Wasser gepflanzt oder eingegossen wurde. Das Wasser an sich ist nichts nütze. Entscheidend ist allein das geistliche Geschehen, das sich während der Taufe im Glauben ereignet: die Reinigung und Erneuerung durch Jesus Christus, die für den Gläubigen realisiert wird, wenn die Abwaschung als Zeichen dieser geistlichen Reinigung und Erneuerung verstanden wird. An der Wirksamkeit der Taufe ist deswegen nicht zu zweifeln. Doch die Taufe ist nicht wegen des Wassers wirksam. Sie ist wirksam, weil sie ein Sakrament ist, ein Sakrament, in dem durch den Glauben ein natürlicher Vorgang als Zeichen des göttlichen Handelns begriffen wird.³⁷

Damit ist klargestellt, dass sich in der Reinigung, die die Christen als Taufe verstehen, zwei Waschungen ereignen, eine äusserliche mit Wasser, die jedermann mit seinen leiblichen Augen sehen kann, und eine innerliche mit dem Blut und Geist Christi, die ausschliesslich für die Gläubigen erkennbar ist. Verständlicherweise wird der Mensch allein durch diese innerliche Waschung in den Gnadenbund Jesu Christi aufgenommen, während die äusserliche Waschung eine Reinigung bleibt, die für die Beziehung des Menschen zum Erlöser ohne Belang ist. Aus diesem Grund ist, wie Ernst Friedrich und seine Berater ausdrücklich bemerken, der Vorwurf unberechtigt, dass in der reformierten Theologie aus einer Taufe zwei gemacht werden. Korrekt ist vielmehr die im Staffortschen Buch gezogene Folgerung, dass in der einen, unteilbaren Taufe zwei Waschungen stattfinden, eine leibliche und eine geistliche. Damit befindet sich die reformierte Theologie in voller Konvergenz mit dem Apostel Paulus, der ebenfalls nicht zwei Beschneidungen gelehrt, sondern stets betont hat, dass in der einen Beschneidung zwei Handlungen vorgenommen werden, eine äusserliche am Fleisch und eine innerliche am Herzen (Röm 2, 23).³⁸

Die Unterscheidung zwischen den beiden Waschungen ist darüber hinaus notwendig, damit aus dem Geschehen des Sakraments keine gefährlichen

³⁶ Vgl. a.a.O. 810, 45–811, 6, Nr. 38.

³⁷ Vgl. a.a.O. 811, 13–25, Nr. 38.

³⁸ Vgl. a.a.O. 811, 25–38, Nr. 38.

Schlüsse gezogen werden, die der Kreaturvergötterung Vorschub leisten könnten. Diese Trennung soll dazu dienen, dass Gott die Ehre zugestanden wird, die ihm gebührt. Nicht das Wasser, das in der Taufe benützt wird, ist kräftig, nicht der Diener, der die Taufe vollzieht, kann das Heil vermitteln, sondern Gott, der den Menschen in seinen Bund aufnimmt, gewährt dem Gläubigen die ewige Seligkeit.³⁹

Aus dem Gesagten folgt, dass das äusserliche Zeichen nicht ein blosses Abbild des innerlichen Ereignisses ist. Wenn der Vorgang der natürlichen Reinigung als Zeichen der Verheissung begriffen und zum Sakrament erhoben wird, ist die äusserliche Handlung die Bestätigung für den Vollzug des geistlichen Prozesses, weil der Gläubige, der von Gott ergriffene Mensch, die natürliche Handlung der Abwaschung als Zeichen der Verheissung versteht und damit zum Sakrament macht. Aufgrund des Glaubens, der zwischen natürlichem Akt und Sakrament unterscheiden kann, sind Zeichen und Bezeichnetes, Element und Wort aufeinander bezogen, obwohl weder im natürlichen Vorgang noch gar im Wasser irgendeine Bedeutung liegt.⁴⁰

Mit Hilfe des Gegensatzes zwischen natürlicher Handlung und Sakrament, der mit der Differenzierung zwischen den beiden Waschungen, der äusserlichen und der innerlichen, eng verknüpft ist, lässt sich nach Ansicht des Markgrafen und seiner Berater auch die zwischen den beiden Konfessionen umstrittene Frage entscheiden, ob alle diejenigen, die getauft worden sind, auch der Gnadengaben Christi teilhaftig werden. Die schlüssige Antwort des Staffortschen Buches lautet, dass der äussere Ritus nicht in jedem Fall mit dem inneren Geschehen der Reinigung von den Sünden verbunden sein muss. Es ist Gottes unverfügbare Gnade, die den Menschen ergreift oder nicht ergreift, die darüber beschliesst, ob tatsächlich im Akt der Abwaschung das Sakrament stattfindet oder nicht. Wenn Gnade und Glaube fehlen, wird der natürliche Vorgang der Reinigung ein natürlicher Vorgang bleiben, er wird nicht zum sichtbaren Zeichen des unsichtbaren Heils werden. Nur wenn der Glaube hinzutritt, indem er von Gott geschenkt wird, wird die Abwaschung zur geistlichen Reinigung, durch die der Gläubige mit den Gaben Christi ausgestattet wird.⁴¹

Diese Feststellung spricht nach der Auffassung Ernst Friedrichs und seiner Theologen nicht gegen die Kindertaufe. Es liegt nämlich nicht in der Macht des einzelnen Christen, über den Glauben der neugeborenen Kinder

³⁹ Vgl. a.a.O. 811, 38–41, Nr. 38.

⁴⁰ Vgl. a.a.O. 811, 41–46, Nr. 38.

⁴¹ Vgl. a.a.O. 812, 13–18, Nr. 38.

zu urteilen. Nach dem Kanon der christlichen Liebe, der schon bei der Frage der Prädestination herangezogen wurde, sind vielmehr alle Neugeborenen als in den Gnadenbund Gottes aufgenommene Bundesgenossen anzusehen. Erst wenn die Getauften als Kinder oder als Erwachsene durch ihre Taten bezeugen, dass sie nicht zu den Berufenen gehören, kann ihre Taufe als unwirksam eingeschätzt werden, obwohl auch in diesem Falle verständlicherweise die Frage gestellt werden kann, wer darüber zu richten berechtigt ist.⁴²

Immerhin muss in diesem Punkt nach Auffassung der reformierten Bekenntnisschrift kein Streit zwischen den Lutheranern und den Reformierten entstehen. Auch Luther erkläre sinngemäss im Grossen Katechismus, dass ohne den Glauben die Taufe nichts nütze, wenngleich sie in sich selbst einen grossen, göttlichen Schatz, ein grosses, göttliches Angebot darstelle. Doch die Heuchler, die nicht im wahren Glauben leben, werden nach Luther durch das Wasser nur gereinigt und abgewaschen, ohne dass sie mit der Wiedergeburt und dem Heiligen Geist beschenkt werden. Ebenso bekennt die Confessio Augustana im Artikel von der Kirche, dass in diesem Leben die Gottlosen und Heuchler mit den wahren Christen durch die natürlichen Akte der Abwaschung und des Essens und Trinkens verbunden sind, ohne dass sie in die wahre Kirche, die Gemeinschaft der Gerechtfertigten, eingliedert wurden, für die diese natürlichen Vorgänge sichtbare Zeichen des unsichtbaren Heils und Sakraments sind.⁴³

Aus dem Duktus des gesamten Gedankengangs ist zwangsläufig zu folgern, dass Gott sich in der Erfüllung seiner Absichten und Intentionen nicht an die Taufe gebunden hat. Die grundsätzliche Freiheit des Allmächtigen wird durch das Sakrament nicht angetastet. Gott kann mit dem Menschen handeln, wann und wo er will, er kann in das Herz des Menschen einziehen, wann und wo es ihm beliebt. Die Taufe kann sozusagen nicht beanspruchen, das einzige Mittel zu sein, durch das der Mensch in den Gnadenbund Gottes eingeordnet wird. Vielmehr sind die Verfasser des Staffortschen Buches davon überzeugt, dass Gott noch über andere Möglichkeiten verfügt, um Menschen in seine Gemeinschaft einzureihen. Die bekanntesten biblischen Beispiele sind der Jude Paulus und der Heide Cornelius (Apg 9,1–19 und 10,1–48), die vor der Taufe mit dem Glauben ausgezeichnet wurden, und der Schächer am Kreuz (Lk 23,39–43), der ohne Taufe ins Paradies einging. Diese neutestamentlichen Zeugen demonstrieren augenscheinlich, dass der Schöpfer auch nach der Einsetzung und Institutionalisierung des Sakra-

⁴² Vgl. a.a.O. 812, 19–26, Nr. 38.

⁴³ Vgl. a.a.O. 812, 26–32, Nr. 38.

ments, auch nach der Erhebung eines natürlichen Vorgangs zum sichtbaren Zeichen des unsichtbaren Heils, nicht gezwungen ist, allein den Getauften das ewige Heil zu vermitteln.⁴⁴

Was über die Taufe gesagt wurde, gilt in derselben Weise für das Abendmahl. Auch bei diesem Sakrament ist die Verbindung von Zeichen und Glauben konstitutiv, durch die eine natürliche Handlung zum Sakrament wird. Das Essen des gebrochenen Brotes und das Trinken des gesegneten Weins ist im Glauben ein Zeichen für die wahre Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, in der die ewige Verheissung beschlossen ist. Durch dieses als Zeichen verstandene und geglaubte Geschehen wird des Herrn Tod verkündigt, bis dass er kommt. In diesem Sakrament wird in der Einheit von Zeichen und Bezeichnetem, Element und Wort bekannt, dass Christus der Herr die Christen mit seinem für sie gegebenen Leibe und mit seinem für sie vergossenen Blute geistlich zum ewigen Leben speisen und tränken wird. Er macht sie geistlich so lebendig, dass sie mit ihm der geistliche Leib werden, den der Tod nicht berühren kann. Der in der Taufe, in der durch die äusserliche Waschung bekräftigten innerlichen Reinigung von den Sünden, aufgerichtete und vollzogene Bund wird durch das Abendmahl bestätigt und erneuert.⁴⁵

Wenn das Abendmahl ein Sakrament ist, bedeutet dies – wie bei der Taufe, bei der zwei Waschungen vorgenommen werden –, dass in dem Heilsereignis zweierlei Mahlzeiten stattfinden, die sorgfältig unterschieden werden müssen. Wie bei der Taufe die äusserliche Waschung und die innerliche Reinigung miteinander verknüpft sind, so werden im Abendmahl nicht allein das natürliche Brot verzehrt und der natürliche Wein genossen, sondern es werden – innerlich, geistlich – auch der Leib und das Blut Jesu Christi gegessen und getrunken, wobei für den Gläubigen begreiflicherweise der geistliche Akt den natürlichen Vorgang an Bedeutung unendlich weit übertrifft. Brot und Wein werden aus der Hand des Geistlichen – des Dieners, wie das Staffortsche Buch wiederum mit Bedacht erklärt – empfangen, Leib und Blut Christi dagegen werden nicht durch äusserliche Gegenstände vermittelt, sondern innerlich, geistlich, im Glauben vom gläubigen Herzen angenommen und verzehrt. Die Trennung zwischen äusserlichem Essen und Trinken und innerlicher Aneignung von Leib und Blut Christi ändert jedoch nichts daran, dass in der Verheissung, im Wort, Christus selbst wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig ist, weil im Glauben der natürliche Vorgang des Essens und Trinkens als Zeichen erkannt und als Sakrament begriffen wird.

⁴⁴ Vgl. a.a.O. 812, 42–50, Nr. 38.

⁴⁵ Vgl. a.a.O. 813, 4–15, Nr. 38.

Darum ist offenkundig, dass derjenige, der im Glauben am Sakrament des Altars teilnimmt, wahrhaftig und wesentlich Christi Leib und Blut empfängt und die Vergebung der Sünden erfährt. Doch beide Geschehnisse, Empfang und Vergebung, vollziehen sich wie die Reinigung von den Sünden nicht äusserlich und sichtbar, körperlich und materiell, sondern innerlich und unsichtbar. Allein als innerliche, spirituelle Prozesse sind sie für den Gläubigen von Bedeutung.⁴⁶

In der Auseinandersetzung mit der lutherischen Theologie beharren der Markgraf und seine Berater verständlicherweise darauf, dass der mündliche Genuss von Brot und Wein nicht selig machen kann. Das Selig-Werden kann nicht durch das äusserliche, natürliche Essen und Trinken, sondern allein durch das gläubige Annehmen von Leib und Blut Christi bewerkstelligt werden. Wie bei der Taufe ist für den rechten Vollzug des Abendmahls der von Gott geschenkte Glaube notwendig. Wenn der Glaube fehlt, sind das Essen des Brots und das Trinken des Weins natürliche Vorgänge, die keinerlei Verheissung in sich tragen. Sobald der Glaube präsent ist, wird aus dem natürlichen Essen und Trinken ein Sakrament, ein Zeichen der Verheissung, ein Zeichen des geistlichen, spirituellen Geschehens, in dem der Leib und das Blut Jesu Christi empfangen und angenommen wird. In diesem Fall ist das Sakrament des Abendmahls die Bestätigung und Bekräftigung für den Glauben, für das Vertrauen, das Gott in das Herz des Christen eingegossen hat. Damit ist jedoch klar, dass Brot und Wein nichts nützen, wenn nicht der Glaube hinzutritt. Ohne das Geschenk des Glaubens bleiben sie natürliche Dinge, die in sich keinerlei Zeichencharakter besitzen und deshalb auch nicht als Sakrament verstanden werden können.⁴⁷

Aufgrund dieser Überlegungen, die eindeutige Parallelen zwischen den beiden Sakramenten der Taufe und des Abendmahls ziehen und die strukturellen Ähnlichkeiten entfalten, ist evident, wie die zwischen Lutheranern und Reformierten kontroverse Streitfrage entschieden werden muss, ob auch die Ungläubigen im Abendmahl Leib und Blut Christi empfangen und geniessen. Weil ausserhalb des von Gott gewirkten Glaubens, ausserhalb des gläubigen Vertrauens, ausserhalb des Heiligen Geistes ein natürlicher Akt, ein natürlicher Vorgang per definitionem kein Sakrament, kein sichtbares Zeichen der unsichtbaren Verheissung, sein kann, ist der Ungläubige nicht in der Lage, des Herrn Leib und Blut aufzunehmen. Ungläubige können am Mahl der christlichen Gemeinde teilnehmen, an dem natürlichen Akt des Essens und Trinkens, aber dieser natürliche Akt wird ihnen ein

⁴⁶ Vgl. a.a.O. 813, 33–814, 13, Nr. 38.

⁴⁷ Vgl. a.a.O. 814, 37–815, 10, Nr. 38.

natürlicher Vorgang sein – und nicht mehr. Bei dieser Handlung werden sie daher – wegen ihres Unglaubens – Leib und Blut Jesu Christi nicht empfangen und geniessen können, genauso wie es per definitionem ausgeschlossen ist, dass Ungläubige in das ewige Leben eingehen.⁴⁸

Zum Abschluss dieses in sich geschlossenen Gedankengangs, dessen logische Stringenz ausser Frage steht, ist begreiflicherweise die paulinische Aussage I Kor 11,27.29 zu erörtern, dass diejenigen, die unwürdig von diesem Brot essen und von diesem Kelch trinken, sich selbst das Gericht essen und trinken und schuldig am Leib des Herrn werden.⁴⁹ Für die Verfasser des Staffortschen Buches spricht der Apostel nicht Christen an, die in irgendeinem Sinne Leib und Blut Christis mündlich essen und trinken – was nach dem Verständnis dieser Bekenntnisschrift ausgeschlossen ist –, sondern Angehörige der christlichen Gemeinde, die in Brot und Wein nicht das Sakrament, das Zeichen der Verheissung, erleben, Angehörige der christlichen Gemeinde, die, wie Paulus selbst erklärt (I Kor 11,29), den Leib des Herrn, das Abendmahl, nicht von gewöhnlichem Essen und Trinken unterscheiden können, die, mit anderen Worten, den Gegensatz zwischen Sakrament und natürlichem Vorgang nicht begreifen. Es handelt sich also um Mitglieder der christlichen Gemeinde in Korinth, die im eigentlichen Sinne keine Christen sind. Dass derartige «Namenschristen», die in Wahrheit nicht zu den Erwählten und Erretteten gehören, der ewigen Verdammung verfallen sind, muss nicht besonders erläutert werden. Das ewige Unheil hat jedoch nach Ernst Friedrich und seinen Beratern – trotz der pointierten Aussage des Apostels Paulus – im Grunde nichts mit dem Essen und Trinken zu tun, sondern mit dem fehlenden Glauben, genauer gesagt mit dem Unglauben, der in dem Essen und Trinken von Brot und Wein nicht die sichtbaren Zeichen des unsichtbaren Heils erkennen und deshalb den natürlichen Vorgang nicht als Sakrament verstehen kann. Der Unglaube aber ist auf den ewigen Ratschluss Gottes zurückzuführen, der allein über Erlösung und Errettung oder Verwerfung und Verdammung des Menschen entscheidet. Mit diesem konsequenten Schluss, der in gewissem Sinne wieder zum Anfang zurücklenkt, ist klargestellt, dass die Theologie des Staffortschen Buches durch die Interpretation des Neuen Testaments getragen wird.⁵⁰

⁴⁸ Vgl. a.a.O. 815, 16–816, 8, Nr. 38.

⁴⁹ Zur heutigen Auslegung dieser Stelle vgl. etwa H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5, 11. A., 1. A. dieser Neuauflage, Göttingen 1969, 238f.

⁵⁰ Vgl. BSRK, 816, 9–21, Nr. 38.

IV

Die Analyse hat deutlich gemacht, dass in der Bekenntnisschrift, die Ernst Friedrich von Baden-Durlach und seine Berater verfasst haben, die prinzipiellen Anliegen der reformierten Theologie zum Ausdruck kommen. Abgesehen von der Betonung der alleinigen Entscheidungsgewalt des Allmächtigen, der in souveräner und absoluter Freiheit die Erwählten und die Verstoßenen voneinander scheidet, liegt das Hauptinteresse der reformierten Theologie, wie schon zu Beginn der Darstellung behauptet wurde, an der Trennung, der Trennung von Person und menschlicher Natur in der Christologie, der Trennung von Sakrament und natürlichem Vorgang in der Tauf- und Abendmahlslehre. Diese Trennung schliesst nicht aus, dass göttliche und menschliche Natur, geistliche und natürliche Vorgänge miteinander verbunden werden. Die Verbindung realisiert sich, wenn menschliche Natur und natürliche Vorgänge als Zeichen verstanden und in den Rang von Person und Sakrament erhoben werden. Diese Transzendierung, diese Erhöhung, geschieht jedoch nur, sofern zu der natürlichen Beobachtung der – von Gott geschenkte – Glaube hinzutritt, der in der menschlichen Natur und in dem natürlichen Vorgang das Zeichen erkennt, das beide, menschliche Natur und natürlichen Vorgang, zu Person und Sakrament macht. Damit ist in aller Kürze die Grundstruktur der reformierten Theologie umrissen, die von dem Markgrafen und seinen Theologen in einer ausgezeichneten, bisher jedoch dogmengeschichtlich leider wenig beachteten Fassung wiedergegeben wird.

Historisch ist am Ende zu sagen, dass die Anliegen des Staffortschen Buches im tiefsten Grunde auf das Neue Testament und die Lehren der Kirchenväter zurückzuführen sind. Daneben ist jedoch zu beachten, dass die wesentlichsten Gesichtspunkte der reformierten Theologie, die unaufheb- bare Scheidung der Erwählten und der Verdammten und die scharfe Trennung der göttlichen und der menschlichen «Sphäre», durch die Arbeit des grossen scholastischen Theologen Johannes Duns Scotus eine entscheidende Präzisierung und Ausgestaltung erfahren haben. Der «*Doctor subtilis*» hatte als erster nachdrücklich betont, dass zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf keine Verbindung – weder ontisch noch noetisch – bestehen kann. Die logische Notwendigkeit des Allmächtigen, der nicht nicht sein kann, ist nicht zu vereinbaren mit der faktischen Kontingenz weltlicher Ereignisse, die keiner Notwendigkeit unterliegen, sondern auch ganz anders ablaufen können. Das Endliche kann niemals ein Gefäss des Unendlichen sein, weil das Unendliche alle Möglichkeiten dieser Welt weit übersteigt. Die grenzenlose Freiheit des Schöpfers ist nicht an die Schöpfung gebunden, sondern

kann sie nach Belieben durchbrechen und alle ihre Gesetze aufheben. Als der absolut Freie steht Gott über jeder Gegenwart als die Ungewissheit der Zukunft.⁵¹

Diese scotistischen Vorstellungen sind in den beiden folgenden Jahrhunderten in einer ununterbrochenen Traditionskette bis zu Gabriel Biel und Martin Luther weitergegeben worden.⁵² Ihre konsequenteste Ausprägung dürften sie jedoch in der reformierten Theologie erhalten haben, die etwa in Gestalt des Staffortschen Buches die notwendigen Folgerungen aus den Grundsätzen und Prämissen gezogen hat.

Gunter Zimmermann, Oftersheim

⁵¹ Vgl. G. Leff, *The Dissolution of the Medieval Outlook. An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century*, New York 1976, 13f und 50–52.

⁵² Vgl. a.a.O. 52f.