Umstrittene Orthodoxie: Die historiographisch-theologische Kontroverse zwischen August Ebrard und Alexander Schweizer

Luca Baschera

Zwischen 1844 und 1847 veröffentlichte Alexander Schweizer die zwei Bände seiner »Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche«.[1] Mit diesem Werk zielte er einerseits auf eine Herausstellung der Spezifität der reformierten Dogmatik gegenüber der lutherischen, andererseits auf eine Betonung der seiner Meinung nach bestehenden Kontinuität zwischen der reformierten Tradition und der systematischen Theologie Schleiermachers ab.[2] Schweizers Akzentuierung des dem »reformierten System« zugrunde liegenden Determinismus, die konsequente Identifizierung der Prädestinationslehre als reformiertes Zentraldogma sowie seine Zurückführung der Differenzen zwischen lutherischer und reformierter Theologie auf die jeweilige Betonung von Anthropologie bzw. Gotteslehre gaben Anlass zu etlichen Debatten unter seinen Zeitgenossen. Auf ihre Kritiken und Anmerkungen antwortete Schweizer detailliert in einem 1848 publizierten »Nachwort«.[3] Noch im selben Jahre ließ der Erlanger Professor Johann Heinrich August Ebrard eine Streitschrift drucken, in der er einen bestimmten Aspekt von Schweizers Deutung der reformierten Orthodoxie scharf kritisierte. In seinen »Vindiciae theologiae reformatae«[4] behauptete Ebrard, dass jener Determinismus, den Schweizer sogar als Merkmal des »reformierten Systems« betrachtet hatte, nur von einer Minderheit reformierter Dogmatiker vertreten worden sei, und attackierte den Bericht Schweizers vehement als Fälschung. Auf den Angriff Ebrards antwortete Schweizer 1849 mit

1 Alexander *Schweizer*, Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, Zürich 1844/1847.

2 Siehe dazu unten Abschnitt 2.1.

3 Alexander *Schweizer*, Nachwort zur Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, in: Theologische Jahrbücher 7 (1848), 1–71.

4 Johann Heinrich August *Ebrard*, Vindiciae theologiae reformatae a laude determinismi immuni, Erlangen 1848.

einem Aufsatz,[5] der Ebrard zur Veröffentlichung einer weiteren Streitschrift bewog.[6] Die Kontroverse endete schließlich zwei Jahre später mit der Veröffentlichung einer umfangreichen Rezension Schweizers zum inzwischen erschienenen ersten Band der »Christlichen Dogmatik« Ebrards,[7] in der Letzterer seine Angriffe wiederholt hatte.[8]

Im Folgenden gilt es, einerseits die verschiedenen Phasen der Kontroverse zwischen Schweizer und Ebrard zu rekonstruieren, andererseits aber auch deren theologische Hintergründe zu erörtern. Die Untersuchung der Gründe, aus denen Ebrard Schweizer angriff, sowie die Prüfung der Legitimität der Angriffe und der Fundiertheit der Antworten sollte uns zu einer differenzierten Beurteilung ihrer jeweiligen Leistungen als Dogmenhistoriker führen.

1. Verlauf und Inhalt des Streites

Nach seiner Promotion zum Doktor der Philosophie (1841) und dem Erwerb eines Ehrendoktortitels in Theologie (1842) an der Universität Erlangen wurde Johann Heinrich August Ebrard (1818–1888) als außerordentlicher Professor nach Zürich berufen. Zwischen September 1844 und Spätsommer 1847 hielt er Vorlesungen über die Kleinen Propheten, den Römerbrief sowie über Kirchenrecht und nahm als entschlossener Verteidiger des positiv-biblischen Christentums an theologischen Debatten teil. 1847 nahm Ebrard einen Ruf nach Erlangen als ordentlicher Professor am neu gegründeten Lehrstuhl für reformierte Theologie an, den er bis zu seiner Ernennung zum Konsistorialrat und Hauptprediger in Speyer 1853 innehatte. Während seiner Amtszeit als Professor in Erlangen veröffentlichte Ebrard seine zweibändige »Christliche Dogmatik« und gründete 1851 die »Reformierte Kirchenzeitung«, deren Direktor er bis 1853 auch war. Als Konsistorialrat wurde er später in heftige Auseinandersetzungen mit der Synode und der Regierung bezüglich der Einführung eines neuen Kirchengesangbuches verwickelt, welche 1861 seine Absetzung zur Folge hatten. In den darauffolgenden Jahren hielt Ebrard theologische Kollegien über Dogmatik und Apologetik an der Universität Erlangen und widmete sich kirchenhistorischen

5 Alexander *Schweizer*, Die Synthese des Determinismus und der Freiheit in der reformirten Dogmatik, in: Theologische Jahrbücher 8 (1849), 151–209.

6 Johann Heinrich August *Ebrard*, Das Verhältniß der reformirten Dogmatik zum Determinismus: Eine Wehr- und Lehrschrift, Zürich 1849.

7 Johann Heinrich August *Ebrard*, Christliche Dogmatik, 1. Bd., Königsberg 1851. Der zweite Band erschien 1852.

8 Alexander *Schweizer*, Die Prädestinationslehre aus der Literargeschichte der reformirten Dogmatik nachgewiesen und wider Ebrard vertheidigt, in: Theologische Jahrbücher 10 (1851), 389–432.

Untersuchungen, die in der Veröffentlichung seines »Handbuches der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte« (1865) kulminierten. 1875 übernahm er schließlich das »Königlich französisch reformirte Pfarramt« in Erlangen, das er bis zu seinem Tode 1888 behielt.[9]

Die Kontroverse mit Schweizer wurde von Ebrard kurz nach seiner Übernahme des Lehrstuhls für reformierte Theologie an der Universität Erlangen initiiert. In seinen »Vindiciae theologiae reformatae« (Erlangen 1848) – einem 36 Seiten umfassenden Pamphlet auf Latein – polemisiert Ebrard gegen Schweizers Darstellung der altreformierten Dogmatik, wie sie in der »Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche« zu finden ist.

Schweizer hatte in der Betonung der absoluten Abhängigkeit der Kreatur von Gott das Hauptmerkmal reformierter Theologie zu erkennen geglaubt und folglich auch eine grundsätzliche Kontinuität zwischen der altreformierten Dogmatik und derjenigen Schleiermachers festgestellt. Habe die reformierte Orthodoxie das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Wirksamkeit im Sinne eines kompatibilistischen Determinismus aufgefasst, so bringe Schleiermacher durch den Begriff eines »schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls« von Gott nichts anderes als dieselbe Grundidee des alten »reformierten Systems« zum Ausdruck. Schweizer zufolge liegt der alten (frühneuzeitliche Orthodoxie) wie der modernen (Schleiermacher) reformierten Dogmatik somit ein und dieselbe deterministische Auffassung des Verhältnisses Gott-Mensch zugrunde, die sie von der lutherischen Dogmatik grundsätzlich unterscheide.

Grenzt sich Ebrard von Schweizers historischer Darstellung der reformierten Orthodoxie in verschiedener Hinsicht ab, so argumentiert er in seiner Kritik primär nicht historisch, sondern theologisch. Ebrard kann vorab Schweizers positive Wertung des Determinismus allgemein nicht teilen und verwirft *deshalb* auch dessen Deutung der altreformierten Theologie. Ebrards Argumentation beginnt mit der Feststellung, dass jegliche Form von Determinismus in offenbarem Widerspruch zur biblischen Botschaft stehe. Die Deterministen hielten nämlich daran fest, dass Adam notwendigerweise gefallen sei, dass alle Tatsünden als notwendige Folgen der Erbsünde anzusehen seien und dass die Auserwählten und Wiedergeborenen von ihrem Gnadenzustand nicht abfallen könnten.[10] Die heilige Schrift lehre hingegen, dass Gott bei der Er-

9 Zu Ebrards Leben und Wirken vgl. Michael *Peters*, Johann Heinrich August Ebrard, in: Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte 9 (1990), 151–165.

10 *Ebrard*, Vindiciae, 10: »Tres igitur errores determinismi probro obnoxii sunt. Primus eorum, qui Adamum necessario lapsum esse contendunt [...]. Alter eorum, qui homines naturales, quamvis a peccato non liberi sint, tamen in peccato liberos esse et

schaffung von Menschen und Engeln seiner eigenen Freiheit Grenzen gesetzt habe, um diesen Kreaturen eine reale Freiheit zu verleihen.[11] Diese fasst Ebrard nun als eine *libertas indifferentiae* im herkömmlichen Sinne auf. Freilich bestehe ein Unterschied zwischen der Freiheit, die Adam vor dem Sündenfall besaß, und jener, die die gefallene Menschheit weiterhin genießt. Während Adam vor der realen Alternative gestanden habe, zu sündigen oder dem Willen Gottes zu gehorchen,[12] bleibe den Menschen nach dem Sündenfall nur noch die Freiheit, bestimmte Tatsünden zu begehen oder zu unterlassen.[13] Über diese »negative« Freiheit hinaus spricht Ebrard den Menschen aber auch eine soteriologisch relevantere Freiheit zu, von der das Heil jedes Einzelnen letztlich abhängt. Denn die Menschen seien nicht nur imstande, die Gnade Gottes anzunehmen oder abzulehnen, wenn sie ihnen von Gott angeboten werde, sondern sie könnten auch nach der Erwählung – welche allerdings nicht mehr augustinisch aufgefasst wird – ihres Heils verlustig gehen.[14] In der Bibel selbst sei also eine deutliche Widerlegung aller drei Hauptirrtümer des Determinismus zu finden.

Diese allgemeinen Anmerkungen zur Inkompatibilität von Determinismus und biblischer Botschaft stellen allerdings nur die Prämisse für Ebrards Polemik gegen Schweizer dar. Ebrard betont nämlich nicht nur, dass der von Schweizer positiv gewertete Determinismus des »reformierten Systems« der biblischen Offenbarung widerspreche, sondern bestreitet auch, dass die reformierten Theologen eine solche deterministische Position überhaupt vertreten haben. Dem ersten und zweiten Irrtum des Determinismus seien die reformierten Theologen nie verfallen,[15] und selbst wenn einige von ihnen den dritten Irrtum (Perseveranz der Gläubigen) vertreten hätten, sei dies aus rein apologetischen und nicht aus strikt theologischen Gründen geschehen. Laut Ebrard hielten sie an der Lehre der Perseveranz der Gläubigen nur deshalb fest, weil

pauciora peccata actualia committere potuisse, quam revera commiserint, negant, itaque docent e peccato originali omnia peccata actualia, quae perpetrantur quasi mathematica necessitate profluere. Tertius eorum, qui ne in regeneratis quidem liberum persistendi deficiendive arbitrium agnoscunt.«

11 Ebd., 9: »Sicut autem Deus mundum creando essentiae suae, ita liberas creaturas (homines angelosque) creando voluntati suae terminos constituit.«

12 Ebd., 9: »Proprio enim hominum arbitrio pro sapientia sua reliquit [Deus], ut libere aut in integritate persisterent [...], aut sua sponte ab amore Dei ad sui amorem desciscerent.«

13 Ebd., 9f.: »[...] adhuc tamen ab uniuscuiusque voluntate pendet, quot et qualia peccata actualia committere velit.«

14 Ebd., 10: »Denique regeneratione et ipsam voluntatem restitui, ut penes hominem sit, utrum in libertate illa coelesti, in quam Christus eum liberavit, perseverare, an in falsam libertatem animi Deo infesti recidere velit.«

15 Ebd., 10: »[...] a primo et secundo quidem errore systema theologorum orthodoxorum confessioni reformatae addictorum immune est.«

die Anerkennung der Möglichkeit eines Gnadenverlustes durch freie Entscheidung auch das Bestehen im Gnadenzustand letztlich vom Menschen und nicht von Gott hätte abhängen lassen. Dies hätte einerseits das *Sola-gratia*-Prinzip in Frage gestellt, andererseits genau jenem Verdienstgedanken wieder einen Platz eingeräumt, der von allen Reformatoren verworfen worden war.[16]

Es lassen sich somit laut Ebrard zwar Spuren von Determinismus in der reformierten Dogmatik finden, sie machen jedoch nicht, wie Schweizer behauptet hatte, den Kern des »reformierten Systems« aus. Indem dieser den *determinismus accidentalis* der reformierten Orthodoxie als einen *determinismus essentialis* darstellt, zeichnet er nach Ebrard kein getreues Bild des »reformierten Systems«, sondern liest vielmehr seine eigenen »pantheistischen« Tendenzen in die Texte altreformierter Theologen hinein und versucht damit, sie zu legitimieren.[17] Abgesehen von Ungereimtheiten in der Wiedergabe des reformierten Sündenverständnisses, der Lehre der Gottebenbildlichkeit und der Imputationslehre[18] trete die Befangenheit Schweizers besonders deutlich bei seiner Deutung des Unterschieds zwischen göttlicher *voluntas* und göttlicher *permissio* zutage. Laut Ebrard beweist die Verwendung dieses Unterschieds durch die reformierten Theologen, dass sie den Sündenfall auf eine gänzlich autonome Entscheidung des Menschen zurückführten, bei der Gott gar nicht mitgewirkt, sondern sich eher zurückgezogen habe, um dem Menschen die freie Wahl zwischen Gut und Böse zu gewähren.[19] Zwar weise Schweizer zu Recht darauf hin, dass für die klassische reformierte Dogmatik Gottes *permissio* immer eine *volens permissio* sei, lese jedoch in diese Präzisierung einen deterministischen Zug hinein, der ihr fremd sei.[20] Die reformierten Theologen wollten nämlich laut Ebrard nur betonen, dass Gott die Sünde ungezwungen,

16 Ebd., 15: »Verum in tertium genus determinismi theologos reformatos, quotquot praedestinationis absolutae doctrinam amplexi sunt, incidisse, libere concedo. [...] Ast enim metus eos tenebat, ne, si causa iterati lapsus in ipsum hominem poneretur, etiam causae perseverantiae humano merito tribueretur.«

17 Vgl. ebd., 15f.: »Quis est, quem lateat istum determinismum toto coelo alienum esse a foedis et insulsis pantheistarum recentium commentis? [...] Profecto igitur haud facile negotium subit quisquis determinismum illum accidentalem orthodoxiae reformatae cum hoc determinismo essentiali pantheistarum conflare sibi proposuit.«

18 Siehe ebd., 22–27.

19 Ebd., 27: »Periisse autem hanc iustitiam [originalem] permittente, non volente Deo theologi reformati ad unum omnes docent. Deum voluisse, ut Adamus aut labi aut persistere posset, non voluisse, ut laberetur, sed liberam ei electionem concessisse sive lapsum permisisse. Permissionem autem non esse actionem, sed abstinentiam ab actione.«

20 Ebd., 27: »Ansam tamen Suicerus reperit, qua utens sententiae illi contrarium sensum intruderet. Theologi enim permissionem illam liberam non invitam, volentem non nolentem et otiosam vel praescientem vocabant.«

aus freiem Entscheid zuließ: »Deus lapsum permisit, quia permittere voluit.«[21] Die Lesart Schweizers, nach der dieser Ausdruck auf eine positive Mitbestimmung des Sündenfalls durch Gottes Willen hinweisen würde, sei somit zurückzuweisen,[22] denn die *permissio* dürfe keineswegs als Ursache des Sündenfalls betrachtet werden.[23]

Ebrard beschuldigte Schweizer somit einer unsachgemäßen, gar verdrehenden Darstellung der reformierten Lehre und warf ihm vor, nicht so sehr auf eine getreue Wiedergabe der altreformierten Dogmatik, sondern eher auf die Verteidigung seines eigenen »unfrommen Pantheismus« und Determinismus abzuzielen.[24] In seiner Antwort gelang es Schweizer jedoch zu zeigen, dass gerade die Anschuldigungen der Unsachgemäßheit und Befangenheit nicht auf ihn selbst, sondern vielmehr auf Ebrard zutreffen.

Schon allein die Tatsache, dass Ebrard zunächst eine »biblische« Willenslehre zu entwerfen beanspruche, um dann anhand dieser die reformierte Lehre zu erforschen, lege nahe, dass er keineswegs auf die reine Erforschung, sondern auf eine »Verbesserung« des »reformierten Lehrsystems« bedacht sei.[25] Geleitet von einer »tiefen Indignation gegen allen Determinismus« weigere sich Ebrard zu akzeptieren, dass die altreformierten Theologen doch eine bestimmte Art von Determinismus gelehrt hätten, und halte ihm, Schweizer, jene Passagen aus ihren Schriften entgegen, in denen die Freiheit menschlichen Handelns festgehalten wird.

> »Ebrard setzt laut ›seiner Bibellehre‹ den Determinismus als unverträglich mit menschlicher Freiheit voraus, schildert die Freiheitsanerkennung der Reformirten, und schliesst, folglich sei kein Determinismus gelehrt worden.«[26]

Durch eine solche Argumentation könne Ebrard die Position Schweizers jedoch nicht widerlegen, sondern beweise nur, dass er die Spezifität des reformierten Determinismus nicht begriffen habe. Diese besteht laut

21 Ebd., 27.

22 Ebd., 27f.: »Suicerus autem [...] rem ita interpretatus est: Deus lapsum permisit, quia lapsum voluit.«

23 Ebd., 28: »Itaque permissionem ullo modo caussam lapsus fuisse.«

24 *Schweizer*, Synthese, 157: »Die Grundvorstellung, welche sich Ebrard von mir als Verfasser, somit von meiner Arbeit macht, ist offen herausgesagt diese: Ich hätte die [...] alte Kirchenlehre zum Mittel gemacht, um meine Neigung zu unfrommem Pantheismus (wenn schon nicht der gemeinsten Sorte), Determinismus [...] in jene Kirchenlehre hinein zu tragen und sie lobend zu verbreiten.«

25 Ebd., 160: »Ich habe mich gehütet, mir eine Schriftlehre zu entwerfen und damit dann die alte Dogmatik zu erforschen; Ebrard stellt frischweg sich die Schriftlehre als Compass fest. Ob, was er sagt, wirklich Schriftlehre sei, darüber wollen wir nicht streiten, denn es handelt sich nicht um Verbesserung, sondern um Erforschung des reformirten Lehrsystems.«

26 Ebd., 185.

Schweizer in einer »Synthese von *necessitas decreti* und *voluntas libera*«, deren Möglichkeit in einigen fundamentalen Unterscheidungen gründe, welche Ebrard vollkommen außer Acht gelassen habe. Zunächst gehe aus den Texten der altreformierten Dogmatiker hervor, dass sie die *necessitas decreti* deutlich von der *necessitas coactionis* abgegrenzt hätten, »denn nur jene, nicht diese soll mit der Freiheit zusammen sein können, ja müssen«.[27] Wie jeder Verfechter einer kompatibilistischen Auffassung des Verhältnisses von göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit hätten die reformierten Theologen also zwischen zwei Notwendigkeitsbegriffen unterschieden, wobei nur der eine (*necessitas coactionis*) einen »mechanischen Zwang« impliziere und deshalb inkompatibel mit jeglichem Freiheitsbegriff sei.[28]

Zwar könnte die Frage danach, wie die Kontingenz menschlichen Handelns mit der Allwirksamkeit Gottes zu versöhnen sei, anhand dieser Unterscheidung zwischen den beiden *necessitates* an sich schon als beantwortet gelten. Diese Lösung erweist sich jedoch aus christlicher Sicht bald als problematisch, wenn man bedenkt, dass Gott nach diesem Modell als *causa prima* aller, d.h. auch der bösen menschlichen Handlungen zu gelten hätte, was wiederum zu einer blasphemischen und ethisch ungünstigen Schlussfolgerung zu führen scheint. Einerseits würde man sich nämlich gezwungen sehen, Gott als Verursacher der Sünde zu betrachten (eine Blasphemie), andererseits würde es nicht mehr möglich sein, den Menschen als einen Verantwortung tragenden Akteur anzusehen. Gerade um diese beiden Gefahren abzuwenden, führten die reformierten Dogmatiker zwei weitere Unterscheidungen ein, die das Verhältnis des göttlichen Willens zum Bösen erklären sollten.

Wie Schweizer betont, zerfalle der göttliche Wille in eine *voluntas decreti* bzw. *beneplaciti*, die nicht offenbart werde (*occulta*) und sich immer verwirkliche, und eine *voluntas praecipiens* bzw. *signi*, die offenbart werde (*revelata*), aber oft unerfüllt bleibe. Des Weiteren werde

27 Ebd., 174.

28 Obwohl Schweizer auf die reformierte Bestimmung des Begriffs »Freiheit« nicht näher eingeht, ist klar, dass die altreformierten Theologen den Menschen eine bloße *libertas a coactione* und keine *libertas indifferentiae*, welche mit der *necessitas decreti* nicht vereinbar wäre, zuschrieben. Vgl. François *Turrettini*, Institutio theologiae elenchticae X,3,12, in: Francisci Turrettini opera, Bd. 1, Edinburgh 1847, 604f.: »Principium electionis sua natura potest esse indifferens et indeterminatum in sensu diviso, et quoad actum primum et simultatem potentiae; sed non in sensu composito et quoad actum secundum seu potentiam simultatis. Electio, ut sit libera, debet esse immunis a coactione et necessitate physica; sed non a necessitate extrinseca dependentiae a Deo et intrinseca determinationis ab intellectu. Et tantum abest, ut determinatio ad unum, quae fit a ratione, electionem liberam tollat, ut eam potius perficiat; quia ideo eligit hoc vel illud, quia a iudicio intellectus ad id determinatur.«

die *voluntas decreti* in einen direkt wirksamen (*efficax*) und einen zulassenden Willen (*permittens*) gegliedert.[29] Dank diesen Unterscheidungen konnten nun die reformierten Theologen eine angemessene Lösung der vorhin aufgeworfenen Frage bieten, bei der sowohl die Verantwortlichkeit der Menschen fürs Böse als auch die Allwirksamkeit Gottes bestätigt werden. Einerseits wolle Gott zwar das Böse und die Sünde, aber nur der *voluntas permittens* nach, was wiederum erklärt, weshalb der Mensch zu Recht Verantwortung für seine Missetaten zu tragen hat. Andererseits, da dieser zulassende Wille als Spezies der *voluntas decreti* definiert wird, gehe das Begehen von Sünden doch auf den sich immer verwirklichenden Ratschluss Gottes zurück und geschehe deshalb zwar wider seine *voluntas revelata*, aber im Einklang mit der *voluntas occulta*.[30]

Da Ebrard diese grundlegenden Unterscheidungen außer Acht ließ – hebt Schweizer hervor –, konnte er auch nicht die »reformierte Synthese« begreifen, nach der »bei freiem, spontanem, verantwortlichem Handeln der Mensch übrigens doch immer und unausweichlich das durch die ihm verborgene *necessitas decreti* oder *eventus certitudo* Gesetzte«[31] tue. Dieses grundsätzliche Missverständnis habe Ebrard ferner daran gehindert, andere Aspekte der reformierten Lehre richtig zu verstehen. So tendiere er etwa dazu, alle Stellen aus Schriften reformierter Theologen, an denen die Freiheit der Menschen festgehalten wird, als Beweis ihrer angeblich undeterministischen Haltung zu betrachten, während sie eher auf dem Hintergrund der Unterscheidung von *necessitas decreti* und *coactionis* sowie anhand einer Definition der Freiheit als Ungezwungenheit – nicht als *libertas indifferentiae* – zu lesen seien.[32] Ebenso unangemessen sei schließlich Ebrards Schilderung der reformierten Lehre der *permissio lapsus*. Die Zuordnung der *permissio* zur *voluntas decreti* nicht beachtend, habe Ebrard diesen Begriff »mehr als naiv im ordinären, von den Reformirten als trivial bezeichneten Sinne« verwendet und somit nicht begreifen können, »dass die *permissio* eines absoluten, Alles schlechthin nach eigenem Wohlgefallen erst ins Dasein rufenden, im Dasein erhaltenden, in Thätigkeit setzenden Wesens ein ganz anderer Begriff sei, als was sonst *permissio* genannt wird«.[33] In

29 *Schweizer*, Synthese, 174f.

30 Ebd., 194: »Die reformierte Lehre ist, wie oben schon sich gezeigt hat, dass der Sündenfall, von Gott *voluntate signi* (*praecipiente*) verboten und missbilligt, von Adam freiwillig und ungezwungen ausgeübt, andererseits unvermeidlich nach der *necessitas decreti* sich zutrug, somit von Gottes *voluntas decernens* gewollt sei, aber nicht wie das Gute mit *voluntas efficiens*, sondern mit *voluntas permittens*, indem auch dieser letztere unvermeidlich sich realisirt, *certissima futuritio*, und so gut, wie die *efficiens* als *voluntas efficax* zu betrachten ist.«

31 Ebd., 181.

32 Ebd., 183.

33 Ebd., 190f.

dieser wie in jeder anderen Hinsicht stehe das, was Ebrard als reformierte Lehre präsentiere, vielmehr mit der Lehre der Gegner des Reformiertentums im Einklang; daher wiederholten seine Angriffe gegen Schweizer bloß die herkömmlichen Einwände von Lutheranern, Arminianern und Katholiken.[34]

Ebrard ließ sich allerdings von Schweizers detaillierter Widerlegung seiner Thesen nicht einschüchtern und veröffentlichte noch im selben Jahre 1849 ein weiteres, diesmal auf Deutsch verfasstes und in Zürich gedrucktes Pamphlet.[35] Entgegen der Schweizer'schen Vorstellung einer Synthese von Determinismus und Freiheit im »reformierten System« betonte Ebrard erneut, der Begriff der Selbstbeschränkung Gottes stelle den Schlüssel zum Verständnis der reformierten Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Freiheit dar.[36] Auch die Frage nach der *efficacia Dei in peccato* versuchte er auf diesem Hintergrund zu klären, aber seine Ausführungen entsprechen letztlich eher der Lehre Molinas als jener der altreformierten Dogmatik.[37] Die Zuordnung der *permissio* zur *voluntas decernens* bestreitend, betont Ebrard, dass, wenn es um freie Handlungen der Menschen gehe, Gott weder die eine noch die andere Alternative wolle, sondern »die beiden Fälle, die möglicherweise eintreten können«.[38] Laut Ebrard will Gott deshalb in erster Linie nichts Bestimmtes, sondern die bloße menschliche Freiheit als *libertas indifferentiae*; da aber auf diese Weise beide Alternativen in den Bereich göttlichen Willens fallen, kann festgehalten werden, dass Gott auch jene bestimmte Entscheidung *mit*will, die der Mensch jeweils trifft.[39] Worin genau besteht aber diese Mitwirkung Gottes in Bezug auf sündhafte

34 Ebd., 206.

35 Johann Heinrich August *Ebrard*, Das Verhältniß der reformirten Dogmatik zum Determinismus: Eine Wehr- und Lehrschrift, Zürich 1849.

36 *Ebrard*, Verhältniß, 40: »Diese richtige Synthese, mit einem Worte ausgedrückt, heißt Selbstbeschränkung. [...] Selbstbeschränkung ist ja ein Akt (*permissio negotiosa*!) und zwar ein Akt eines Wesens, welches die Kraft absolut besitzt, die sich selbst gesetzte Schranke wieder zu überwinden. Gott lässt dem Menschen eine Sphäre eigner Entscheidung frei [...] und will die Wirklichkeit dieser Freiheit mitsammt dem Wirklichwerden der in ihr erfolgen-werdenden Entscheidung.«

37 Nach Luis de Molina (1535–1600) definiert sich die Mitwirkung Gottes nicht als prädeterminierender Einfluss, sondern als unmittelbare Mitsetzung des kreatürlichen Willensaktes durch Gottes indifferenten Einfluss, welcher seine Bestimmtheit allein durch die Selbstbestimmung des freien Geschöpfes erhält. Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1998, 380f.

38 *Ebrard*, Verhältniß, 15.

39 Ebd., 16: »Gott will nicht bloss die beiden möglichen Fälle mit, sondern da mit dem Wollen der Möglichkeit beider zugleich in Gott das Wissen, welcher von beiden wirklich eintreten werde, gesetzt ist, so darf und muss sogar gesagt werden, Gott wolle mit der menschlichen Wahlfreiheit selbst diese bestimmte Entscheidung menschlichen Willens mit.«

Handlungen? Für Ebrard kann die Mitwirkung Gottes lediglich eine rein physische sein, da jede andere, sich auf den Willensentschluss selbst erstreckende *efficacia* die reale Freiheit der Menschen einschränken würde:

> »Auch beim sündlichen Entschluß im Herzen des Mörders wirkt Gott *physice* mit, so nämlich, dass er dem Willen die Freiheit zu wollen und Entschlüsse zu fassen erhält; kurz alle Kräfte, wodurch eine Handlung zu Stand und Wirklichkeit kommt, existiren und hypostasiren durch und in Gott, und das ist seine *efficacia in malis*. Aber den bösen Entschluß als solchen ruft Gott nicht hervor; er ist nicht *efficiens*.«[40]

Schweizer, der schon in der *Synthese* seine tiefe Abneigung gegenüber Ebrards offensichtlicher Befangenheit signalisiert hatte,[41] hielt es wahrscheinlich für sinnlos, die Kontroverse weiterzuführen, und verzichtete deshalb auf eine Replik. Erst nach dem Erscheinen des ersten Bandes von Ebrards »Christlicher Dogmatik« (1851) publizierte Schweizer eine lange Rezension desselben, die nicht nur Ebrards Voreingenommenheit bei der Deutung reformierter Theologie, sondern auch dessen dürftige Kenntnis der entsprechenden Quellen endgültig ans Licht brachte. Ebrard hatte Schweizer in der »Dogmatik« erneut angegriffen und die »Glaubenslehre« sogar als »gänzlich unbrauchbar« im Hinblick auf das Verständnis der altreformierten Lehre bezeichnet.[42] Dennoch – betont Schweizer – scheint Ebrard fast alle Zitate aus Werken orthodoxer Theologen, die er im »litterar-historischen Abschnitt« der »Dogmatik« anbringt, gerade aus der »Glaubenslehre« entnommen zu haben.[43] Um das Plagiat zu verhehlen, fügte er jeweils Informationen zu den Autoren und den Werken hinzu, die sich jedoch meist als fehlerhaft erweisen. So bezeichnet Ebrard etwa den in Heidelberg und Groningen wirkenden Heinrich Alting als »Zürcher Theologen«, schreibt Bartholomäus Keckermann die Abfassung eines »Syntagma theologiae« zu, während der Titel des Werks in Wahrheit »Systema theologiae« lautet, und gibt – vermutlich verleitet durch die lateinische Abkürzung »Hanov.« – Hannover als Druckort der »Loci communes« von Alsted an, die tatsächlich in Hanau (Latein: »Hanoviae«) erschienen waren.[44] Seine indeterminis-

40 Ebd., 27. Siehe auch ebd., 26: »Kurz, bei dem sündlichen Akt, soweit er Akt, geschehendes Ereigniß, wirklich werdende Veränderung im objektiven Stand der Dinge ist, wirkt Gott mit, nur aber nicht beim Willensentschluß, in welchem der eigentliche Sitz des Sündlichen der Handlung ist.«

41 Vgl. *Schweizer*, Synthese, 207: »Was Hoornbeeck über die Gegner sagt, passt auch auf Ebrard: *in fingendis et faciendis controversiis strenui sunt, in disputando molesti, prolixi, obtusi, acerbi et maleloqui*.«

42 *Ebrard*, Dogmatik, Bd. 1, 97.

43 Vgl. *Schweizer*, Prädestinationslehre, 398f. Darüber hinaus verweist Schweizer (ebd., 410–413) ironisch auf etliche Beispiele von »Sätzen, welche in Schweizers Dogmatik unbrauchbar sind, durch's Uebergehen in Ebrards aber sehr brauchbar werden.«

44 Vgl. *Ebrard*, Dogmatik, Bd. 1, 66–68. Diese und andere groteske Fehler Ebrards bespricht *Schweizer*, Prädestinationslehre, 397–410.

tische Lesart der reformierten Dogmatik verteidigend, behauptet Ebrard des Weiteren, es seien »zwei Drittheile der reformirten Kirche [...] von der Schiefheit der absoluten Prädestinationslehre in dieser (grundlegenden) Periode [der reformierten Orthodoxie] völlig frei« gewesen und »nur das dritte Drittheil, die calvinistisch-reformierte Kirche im engern Sinn, davon influirt« worden.[45] Dies widerlegt nun Schweizer durch eine sorgfältige Untersuchung der Position zahlreicher reformierter Theologen, welche sich alle – entgegen den Behauptungen Ebrards – als Verfechter des Prädestinationsdogmas erweisen.[46] Selbst Moyse Amyraut, dessen Lehre Ebrard als »direkte Opposition gegen die Prädestination« deutete,[47] habe seinen »hypothetischen Universalismus« entworfen, gerade um die orthodoxe Prädestinationslehre besser verteidigen zu können.[48] Dass seine an sich nicht heterodoxe Lehre in der »Formula consensus Helvetica « (1675) dennoch verurteilt wurde, sollte uns die Zentralität der Prädestinationslehre in der damaligen reformierten Dogmatik umso deutlicher wahrnehmen lassen, denn es zeige, »wie reizbar die damalige Orthodoxie [war], dass schon dieser Schein eines halben Arminianismus die Holländer und Schweizer auf's Heftigste in Bewegung setzte«.[49]

Nach all diesen gelehrten Ausführungen schließt Schweizers Rezension mit einer ironischen Anmerkung: Zwar seien einige wenige Reformierte zu finden, die die Prädestinationslehre tatsächlich bestritten und ähnliche Meinungen wie Ebrard vertreten hätten; diese hätten aber im Zeitalter der Orthodoxie als Häretiker gegolten und seien auch entsprechend verfolgt worden.[50] Dies sollte den Leser endgültig verstehen lassen, wie stark die Deutungen Ebrards dem wahren Inhalt altreformierter Dogmatik widersprechen.

45 *Ebrard*, Dogmatik, Bd. 1, 68.

46 *Schweizer*, Prädestinationslehre, 415–426. Genannt werden Peter Martyr Vermigli, Wolfgang Musculus, Johannes Oekolampad, Amandus Polanus a Polansdorf, Zacharias Ursinus, Caspar Olevian, Girolamo Zanchi, Andreas Hyperius und Johann Heinrich Alsted.

47 *Ebrard*, Dogmatik, Bd. 1, 86. Ebrards besonderes Interesse am theologischen Ansatz des Amyraut bezeugt unter anderem ein umfassender Aufsatz, den er in der »Reformierten Kirchenzeitung« publizierte, vgl. Johann Heinrich August *Ebrard*, Der Amyraldismus, in: Reformierte Kirchenzeitung 3 (1853), 106–108; 111f.; 114–116; 119f.; 126–128; 131f.; 135f.

48 *Schweizer*, Prädestinationslehre, 427.

49 Ebd., 427.

50 Ebd., 428: »Es mag nun genug sein, diesen Abschnitt mit der Frage zu schliessen, wo denn auch nur ein Einziger der zwei Drittheile prädestinationsfreier reformirter Dogmatiker sich finde? Die ich kenne, sind eben nie als rechtgläubige Reformirte betrachtet worden. Bibliander wurde emeritirt in Zürich, Castellio verfolgt in Basel [...]; Samuel Huber in Bern wurde verbannt, die Remonstranten in Holland aus der Kirche gewiesen, Tilenus in Sedan [...] beseitigt.«

2. Die Hintergründe

Im Streit zwischen Ebrard und Schweizer ging es zwar um die Interpretation der altreformierten Prädestinations- und Willenslehre. Es wäre aber irreführend, ihre Auseinandersetzungen als rein historiographisch zu bezeichnen. Die historische Argumentation stellte für sie eher ein passendes Mittel dar, um bestimmte theologische sowie kirchenpolitische Ansichten zu untermauern. Diese verschiedenen Ansichten, und nicht die historiographischen Deutungen, welche zu ihrer Untermauerung dienten, sollen nun als eigentliche Auslöser der Kontroverse zwischen Schweizer und Ebrard betrachtet werden. Zum Zwecke einer gebührenden Erörterung der Hintergründe dieser Kontroverse ist es deshalb angebracht, auf gewisse Aspekte der theologischen Reflexion der Kontrahenten einzugehen, welche ihre divergierende Deutung der reformierten Tradition erklären.

2.1 *Alexander Schweizer zwischen Orthodoxie und Schleiermacher*

Schweizer konzipierte seine »Glaubenslehre« als eine Darstellung der reformierten Dogmatik und deren Spezifität der lutherischen Dogmatik gegenüber. Um den grundlegenden Unterschied zwischen reformierter und lutherischer Theologie zu betonen, bediente er sich verschiedener Begriffe und Gegensätze. Einer dieser Gegensätze ist derjenige zwischen »dynamischem« und »mechanischem« Verständnis des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Willen. Während sich in der lutherischen Theologie eine »mechanische« Auffassung des Verhältnisses zwischen göttlicher Wirkung und Freiheit des Menschen etabliert habe, bestehe das Spezifikum des »reformierten Systems« in einer unbedingten Hervorhebung der »vollen Energie der Gottesidee«, welche in eine »dynamische« Auffassung jenes Verhältnisses münde.[51] Schweizer nennt hier die lutherische Ansicht »mechanisch«, weil sie die Abhängigkeit von Gott einerseits und die menschliche Freiheit andererseits als sich gegenseitig ausschließende Begriffe betrachte. In der lutherischen Dogmatik beginne der Mensch erst dort, frei zu sein, wo der Wirksamkeit Gottes Grenzen gesetzt werden.[52] Dies erklärt laut Schweizer, weshalb die lutherischen Theologen die Dekrete Gottes als bloß vorhersehende und nicht absolute Dekrete ansehen konnten und folglich selbst die Gnade »zu einer blos sich anbietenden degradirt [haben]«.[53] Die lutherische Theologie, welche wegen ihrer »mechanischen« Auffassung des Verhältnisses Gott-Mensch weder die Lehre einer absoluten Prädes-

51 *Schweizer*, Nachwort, 24f.
52 Ebd., 27.
53 Ebd., 38.

tination noch jene einer *gratia irresistibilis* akzeptieren konnte, ist laut Schweizer somit durch das »Vorherrschen [...] der Anthropologie, bei Verkürzung der Theologie« gekennzeichnet.[54]

Während die lutherische Dogmatik die Limitierung göttlicher Wirksamkeit als einzigen Weg zur Würdigung der menschlichen Freiheit betrachtete, strebten die Reformierten Schweizer zufolge eine Synthese dieser beiden Elemente an. Im Gegensatz zur lutherischen sei die reformierte Ansicht insofern »dynamisch«, als sie nicht von einem bloßen Nebeneinander von göttlicher Wirksamkeit und freiem menschlichem Handeln ausgehe, sondern das »Ineinander von Decret und Geschichte« hervorheben wolle.[55] Anders als bei den Lutheranern, die die Sphäre menschlichen Handelns vor der Übermacht Gottes schützen zu müssen glaubten, werde dieses Handeln bei den Reformierten gerade dadurch gewürdigt, dass es als Ausfluss des Dekrets betrachtet werde: »Wirkliche Welt ist nur, wo Gott sie setzt, wirkliche Geschichte nur, wo das Decret sie bestimmt.«[56] Dies hatte zur Folge, dass die reformierte Theologie am augustinischen Begriff der *gratia irresistibilis* – in Schweizers Worten am Begriff der Gnade »als schlechthinige[r] Aktuosität«[57] – sowie an einer absoluten Prädestinationslehre festhielt und dennoch eine Synthese von Determinismus und Freiheit für möglich halten konnte. Im Gegensatz zum »lutherischen System«, das sich durch ein Vorherrschen der Anthropologie und eine entsprechende Verkürzung der Theologie auszeichnete, wird nun das »reformierte System« von Schweizer als dasjenige definiert, in dem die »Betonung der Theologie« mit einer »Verkürzung der Anthropologie« einhergeht.[58]

Lasse sich die Differenz zwischen reformierter und lutherischer Theologie am besten unter Berücksichtigung ihrer unterschiedlichen Bestimmung des Verhältnisses von göttlicher Wirksamkeit und menschlicher Freiheit beschreiben, so trete ihre Verschiedenheit, so Schweizer, auch in anderer Hinsicht zutage – beispielsweise im Hinblick darauf, wie sie sich gegenüber dem gemeinsamen Feind, der römischen Kirche, definierten. Schweizer betont, dass Lutheraner und Reformierte, ob-

54 Ebd., 25.

55 Ebd., 28.

56 Ebd., 28. Vgl. *Schweizer*, Glaubenslehre, Bd. 1, 76: »Der reformirte Begriff von menschlicher Freiheit und Willensnatur ist der, dass diese von Gottes Determination schlechthin abhängig keine indipendente Auswahlsfreiheit sei, wohl aber ohne alles Gezwungensein, ihrer sittlichen Natur gemäss thätig ist.«

57 *Schweizer*, Nachwort, 39.

58 Ebd., 25. An anderer Stelle (ebd., 58) drückt Schweizer die zwischen lutherischer und reformierter Theologie bestehende Differenz als Gegensatz zweier Prinzipien aus, nach denen die beiden Systeme gestaltet würden. Es handele sich für das reformierte System um ein »objectives Princip« – die Gotteslehre – und um ein »subjectives« – die Anthropologie – für das lutherische.

wohl sich beide polemisch gegen den römischen Katholizismus äußerten, ihre Kritik jeweils auf verschiedene Aspekte römisch-katholischer Theologie richteten. Ausgehend von der Frage, »was im oder am Menschen selig mache«,[59] hätten die Lutheraner etwa das *sola fide* der katholischen Werkgerechtigkeit entgegengestellt und den Katholizismus »vor allem als [...] eine judaisierend, werkheilig ausgeartete Kirche« kritisiert.[60] Zentral für die Reformierten sei hingegen die Frage gewesen: »Wer macht selig, die Kreatur oder Gott?«,[61] was wiederum dazu geführt habe, dass sie den Katholizismus eher als »eine paganistische, Kreatur vergöttende Kirche«[62] bekämpft hätten. Auch in dieser Hinsicht und durch die Verwendung der Kategorien »Antijudaismus« und »Antipaganismus« tritt laut Schweizer dieselbe grundlegende Differenz zwischen reformiertem und lutherischem System zutage, die schon bei der Analyse ihrer unterschiedlichen Bestimmung des Verhältnisses von göttlicher Wirksamkeit und menschlicher Freiheit hervorgetreten war. »Das lutherische System verharrt [...] im praktischen Leben« und ist weiterhin durch das Vorherrschen der Anthropologie gekennzeichnet, während die Reformierten die »Abhängigkeit aller Kreatur von Gottes Wirksamkeit« betonten und somit erklärten, dass »nicht kreatürliches Sein oder Thun irgend welcher Art, sondern allein die göttliche Gnadenaktuosität [selig mache], da unser Glaube selbst seinen Grund schlechthin in Gott hat.«[63]

Durch seine Betonung der zwischen reformierter und lutherischer Theologie bestehenden Unterschiede verfolgte Schweizer jedoch keinen bloß apologetischen Zweck, obwohl er bisweilen die Überlegenheit des »reformierten Systems« hinsichtlich seiner »systematischen Consequenz« hervorhob.[64] Die Erkenntnis der grundlegenden Differenz beider »Systeme« sollte vielmehr zur Erkenntnis ihrer respektiven Unvollkommenheit und somit zur Überzeugung führen, dass »keines von beiden Systemen fähig und berechtigt [ist], das andere zu absorbieren; es bedarf jedes der Union, welche auch dogmatisch zu Stande kommen muss«.[65] Das im 19. Jahrhundert heftig debattierte Thema einer Union zwischen reformierten und lutherischen Kirchen in Deutschland hatte somit auch für Schweizer zentrale Relevanz, und er verstand sein historisch-systematisches Werk unter anderem als Beitrag zur Verwirklichung einer »dogmatischen« Union von Reformierten und Luthera-

59 Ebd., 53.
60 Ebd., 47.
61 Ebd., 53.
62 Ebd., 47.
63 Ebd., 53.
64 Ebd., 32.
65 Ebd., 25.

nern. Schweizer sah im Begreifen der Differenz zwischen den beiden Systemen eine notwendige Prämisse für die Anerkennung der Notwendigkeit ihrer gegenseitigen Ergänzung.[66] Diese verstand er wiederum als Kombination des objektiven, theologischen Prinzips des Reformiertentums mit dem subjektiven, anthropologischen des Luthertums, woraus ein einheitliches System des ganzen Protestantismus entstehen sollte.

> »Das consequent beide Principien mit gleicher Kraft aufnehmende und durchführende, insofern consequente Lehrsystem des ganzen Protestantismus, meinen wir, sei erst noch zu suchen eben in einer gründlichen Union beider bisheriger Systeme, und werde wohl das theanthropologische oder das der Objektsubjektivität und Subjektobjektivität sein müssen.«[67]

Es ist in diesem Zusammenhang allerdings interessant festzustellen, dass Schweizer zufolge das reformierte System und nicht das lutherische die Basis für die angestrebte Union bilden sollte. Dies folgert er nicht in erster Linie aus der oben schon erwähnten »systematischen Consequenz« reformierter Theologie, sondern vielmehr aus der Überzeugung, dass die für das reformierte System typische »dynamische Ansicht« der »mechanischen« des Luthertums überlegen sei. Nur auf dem Boden einer vollen Würdigung der »dynamischen Ansicht« sei es möglich, »das volle Ineinander göttlicher Wirksamkeit und menschlicher Freiheit« zu begreifen und somit »die mehr vom reformirten und die mehr vom lutherischen System betonten Interessen gleichmässig« zu gewahren.[68]

Dieser Betonung des Vorrangs reformierter Theologie der lutherischen gegenüber widerspricht ferner Schweizers Aussage, nach der Schleiermachers »Glaubenslehre [...] freilich das Bewusstsein des unirten Protestantismus darstellen [soll]«,[69] insofern nicht, als er in der Theologie seines Meisters und besonders im Prinzip der »schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott« eine grundlegende Kontinuität zur reformierten Tradition erkennt.[70] Zwar »lutheranisiere« Schleiermacher

66 Vgl. ebd., 48: »Wenn das reformirte System als dasjenige zu Stande kam, welches den Protestantismus formulirt, so wie er antipaganisch sich bestimmt, das lutherische als dasjenige des antijudaisch sich bestimmenden Protestantismus: so mussten sich alsbald beide Systeme als selbst wieder verschieden modificirte erkennen, und da man weniger einsah, wie man einander ergänze als wie man verschieden sei: so musste eine Polemik erwachen, die so lange zu keinem Resultate führen kann, als man jene Ergänzungsstellung nicht begreift, die Union aber dogmatisch beginnen mit dem Begreifen dieser gegenseitigen Ergänzung.«

67 Ebd., 35.

68 Ebd., 25.

69 Ebd., 55.

70 In seiner »Glaubenslehre« ließ Schweizer den »Belegstellen« aus Schriften altreformierter Theologen oft Zitate aus Schleiermachers »Der christliche Glaube« folgen. Im »Nachwort« begründet er dieses Verfahren mit der Bemerkung, dass »die *dependentia* lange vor Schleiermacher als reformirte Definition der Frömmigkeit gebraucht und als eine gänzliche bestimmt worden [ist]« (*Schweizer*, Nachwort, 19).

bisweilen, aber »wer kann leugnen« – fragt Schweizer rhetorisch –, »dass Schleiermacher in der Abendmahlslehre auf reformirter Seite steht und im Determinismus noch viel entschiedener?«.[71] Das verbindende Element zwischen der Theologie Schleiermachers und dem reformierten »Determinismus« bildet laut Schweizer gerade das Gefühl »schlechthinniger Abhängigkeit« von Gott. Denn dieses Gefühl, das nach Schleiermacher die Definition der Frömmigkeit schlechthin darstellt, kann Schweizer zufolge gleichzeitig als Prinzip und Grundlage der orthodoxen reformierten Dogmatik angesehen werden. Der »Determinismus« reformierter Dogmatiker sei nichts anderes als eine notwendige Konsequenz ihrer Überzeugung, dass die ganze Schöpfung »schlechthin abhängig« von ihrem Schöpfer sei, und dasselbe Prinzip drücke sich auch in jener absoluten Prädestinationslehre aus, die für das »reformierte System« typisch sei. Indem sie betonten, dass der Mensch sowohl als Kreatur wie auch als erlösungsbedürftiger Sünder von Gott abhängt, haben die reformierten Orthodoxen somit laut Schweizer nach demselben Prinzip operiert, auf dem auch die Theologie Schleiermachers basiert.[72]

Was schließlich die Dogmatik Schleiermachers im Vergleich zu anderen systematischen Entwürfen besonders kennzeichne und sie als Ausgangspunkt für die Entwicklung einer unierten Glaubenslehre empfehle, sei ihre Fähigkeit, die reformierte sowie die lutherische Tradition aufzuwerten und beide in einem neuen Ganzen zu vereinen. Schleiermacher nehme nicht nur den dogmatischen Stoff »der orthodoxen ältern Lehrsysteme« wieder auf, sondern würdige diesen auch »in seiner wesenhaften Bedeutung«.[73] Laut Schweizer hat Schleiermacher somit die Synthese von reformiertem und lutherischem Protestantismus gewissermaßen schon realisiert und gleichzeitig »in der Weite dieser synthetischen Union« die reformierte Schule vertreten.[74]

71 Ebd., 54f.

72 *Schweizer*, Glaubenslehre, Bd. 1, 40: »Daher ist das tiefste Grunddogma oder sogenannte Materialprincip [der reformirten Kirche] das im biblischen Christentum gegebene Princip alleiniger Abhängigkeit schlechthin von Gott, als religiöser Determinismus durchgeführt im Interesse unverkümmerter Ehre Gottes.« Vgl. B. A. *Gerrish*, Tradition and the Modern World: Reformed Theology in the Nineteenth Century, Chicago/London 1978, 124: »[For Schweizer] predestination is simply the expression of the feeling of absolute dependence in its third sphere of application. Real piety perceives the entire course of the world as subject to unconditioned divine providence (*decretum generale*); predestination (as *decretum speciale*) is the utterance of the same devout consciousness as it turns to the life of salvation.«

73 *Schweizer*, Nachwort, 54.

74 Ebd., 55.

2.2 *Die »modifizierte« Orthodoxie August Ebrards*

Paul Jacobs charakterisiert Ebrard angesichts dessen Bemühungen um eine Union zwischen Reformierten und Lutheranern einerseits als eine »durch und durch irenische Natur«,[75] hebt aber andererseits auch dessen Abhängigkeit von der Orthodoxie, speziell der reformierten Orthodoxie hervor.[76] Sowohl Ebrards ökumenische Anliegen als auch die ausdrückliche Verpflichtung auf die reformierte Tradition scheinen jedoch in tiefem Widerspruch zu seiner vehementen Reaktion auf die Veröffentlichung von Schweizers »Glaubenslehre« zu stehen. Hatte Schweizer denn nicht die reformierte Tradition gewürdigt und seine Darstellung des »reformierten Systems« auch als Beitrag zum Vollzug einer reflektierten Union von reformierten und lutherischen Kirchen in Deutschland betrachtet? Wie konnte nun ein ökumenisch gesinnter reformierter Theologe wie Ebrard damit nicht zufrieden sein?

Die Antwort auf diese Frage liegt im Selbstverständnis Ebrards als »Orthodoxer«. Seine Orthodoxie drückte sich vorab in einer starken Inspirationslehre aus, die wiederum auf eine gänzliche Ablehnung der »liberalen« Tendenzen vieler seiner Zeitgenossen hinauslief.[77] Noch vor seiner Berufung nach Zürich hatte sich Ebrard durch die Veröffentlichung seiner »Wissenschaftlichen Kritik der evangelischen Geschichte« (1842) in die erste Reihe der Bekämpfer von David Friedrich Strauß gestellt, und während seiner Zürcher Jahre hatte er sich immer deutlicher als »positiver« Theologe profiliert.[78] In Zürich hatte er sogar die Wochenzeitung »Die Zukunft der Kirche« als Gegenstück zur »linkshegelischen« Monatsschrift »Die Kirche der Gegenwart« von Alois Emanuel Biedermann mitgegründet.[79] Ebenso stark lehnte Ebrard die Theologie Schleiermachers ab, in der er eine gefährliche Infragestellung der Geschichtlichkeit der Offenbarung und sogar einen latenten Pantheismus erkannte.[80]

Interessanterweise verband sich aber Ebrards »orthodoxe« Haltung gegenüber dem theologischen Liberalismus mit einer dezidierten Verwerfung anderer wesentlicher Aspekte der orthodoxen reformierten Theologie, nämlich der absoluten Prädestinationslehre und der damit verbundenen Negation der Willensfreiheit. Ebrard hielt jegliche Art von Determinismus für unbiblisch und lehnte ihn sowohl in Bezug auf die

75 Paul *Jacobs*, Wille und Wandlung: Die Grundlinien der Theologie Johann Heinrich August Ebrards, Zürich 1955 (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 7), 13.
76 Ebd., 57.
77 Ebd., 57.
78 *Peters*, Ebrard, 157.
79 Ebd., 157.
80 *Jacobs*, Wille und Wandlung, 59 und 61.

Vorsehungs- als auch in Bezug auf die Heilslehre ab. Der menschliche Wille besitze von Natur aus die Fähigkeit zur Selbstbestimmung, und dies widerspreche der Allmacht und Freiheit Gottes insofern nicht, als Gott selbst »in Gemässheit seines eigenen ewigen Wesens eine Sphäre freilasse, die nicht durch ihn bestimmt ist, sondern wo die Creatur sich selbstbestimmen darf, und diese Sphäre ist die des menschlichen Willens«.[81] Schon anhand dieser wenigen Anmerkungen zur Theologie Ebrards wird deutlich, dass dieser genau jene Ansicht bezüglich des Verhältnisses zwischen göttlicher Wirksamkeit und menschlicher Freiheit vertritt, die Schweizer »mechanisch« nennt und als typisch für die lutherische Theologie betrachtet: Der Mensch kann nur insofern frei sein, als Gott seiner eigenen Freiheit Grenzen setzt und dem Menschen die Möglichkeit gibt, autonom zu handeln.

Die ihm von Gott gestattete *libertas indifferentiae* behält der Mensch laut Ebrard auch nach dem Sündenfall sowie in Bezug auf das Heilsgeschehen. Zwar wolle der gefallene Mensch das Böse, besitze aber die »reale Freiheit«, Tatsünden zu begehen oder zu unterlassen, und könne sich somit ohne die Hilfe Gottes, wenn nicht für das Gute, doch wenigstens für das »weniger Böse« entscheiden.[82] Auch die Gnade und die Erlösung würden dem Menschen von Gott nicht verliehen, sondern eher angeboten, wobei die reale Möglichkeit einer Ablehnung seitens des Menschen bestehe.[83] In Ebrards Theologie findet sich somit ein weiterer Aspekt, den Schweizer als Merkmal des lutherischen Ansatzes beschrieben hat, nämlich die »Degradierung« der Gnade »zu einer bloss sich anbietenden« im Gegensatz zur reformierten Betonung der absoluten Gnadenwahl. Es ist folglich nicht verwunderlich, dass sich Ebrard in seiner Dogmatik explizit auf Melanchthon als Vertreter einer »richtigen« Prädestinationslehre beruft, welche nicht auf einem ewigen, absoluten Dekret Gottes, sondern auf dessen bloßer Präszienz der selbständigen und von ihm nicht beeinflussten Entschlüsse der Menschen beruht.[84]

81 *Ebrard*, Dogmatik, Bd. 1, 16f.

82 Ebd., 405f. *Jacobs*, Wille und Wandlung, 22 betont, dass Ebrard durch diese Hervorhebung der Selbständigkeit des Willens keineswegs auf eine »Verdienstmöglichkeit« hindeuten wolle, obgleich seine Formulierung in dieser Hinsicht zweideutig bleibe.

83 *Ebrard*, Dogmatik, Bd. 1, 405: »Sobald die erlösende oder die Erlösung vorbereitende Thätigkeit Gottes [...] sich an einen Menschen wendet, so tritt für den Menschen eine Freiheit ein [...], nach der Erlösung zu verlangen oder dieselbe von sich zu stoßen.« Vgl. *Jacobs*, Wille und Wandlung, 23.

84 *Ebrard*, Dogmatik, Bd. 1, 52: »Durch Melanchthons Einfluß war [...] die richtige Lehre, daß Gottes Prädestination sich nach der Gotte von Ewigkeit bekannten freien eigenen Entscheidung des Menschen richte, in Geltung gekommen.« Vgl. *Jacobs*, Wille und Wandlung, 26.

Anders als Schweizer, der gerade in der unterschiedlichen Auffassung des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Freiheit bei Lutheranern und Reformierten die Spezifität beider Konfessionen erkannte, versuchte Ebrard eine Prädestinations- und Willenslehre zu entwickeln, die auch von den Lutheranern angenommen werden konnte, und auf diese Weise beide »Systeme« im Interesse der Union zu versöhnen.[85] Nun wird verständlich, weshalb Schweizers Entwurf einer systematischen Darstellung der orthodoxen reformierten Theologie Ebrard so sehr missfiel. Erstens wertete Schweizer gerade jenen Determinismus auf, der für Ebrard den Grundsätzen christlicher Religion widersprach. Zweitens hob er die Differenzen von lutherischer und reformierter Theologie hervor, statt ihre von Ebrard wahrgenommene grundsätzliche Kompatibilität zu betonen. Auf diese Weise würde Schweizer die negativen Vorurteile der Lutheraner bestätigen und die Bestrebungen nach einer Union beider Konfessionen praktisch vereiteln.[86] Drittens vertrat Schweizer die Meinung, dass es eine fundamentale Kontinuität zwischen altreformierter Orthodoxie und der Theologie Schleiermachers gebe, was laut Ebrard schlicht unhaltbar war. Schließlich würde das »schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl« bei Schweizer sogar zum Grundstein eines modernen Pantheismus, bei dem Gott die einzige *causa mundi* sei.[87]

3. Der Vorrang Schweizers als Dogmenhistoriker

Wird Ebrards Missfallen an Schweizers »Glaubenslehre« in Anbetracht seiner theologischen Überzeugungen und seiner Bemühungen im Interesse der Union verständlicher, so bleibt sein Verfahren während der Kontroverse mit dem ehemaligen Kollegen dennoch äußerst fragwürdig. Zwar hatte Schweizer seine Darstellung der altreformierten Theologie in ein umfassenderes systematisches Konzept eingebettet, in dem die Prädestinationslehre zum Zentraldogma des »reformierten Systems« wurde; gleichzeitig hatte er aber die orthodoxe Lehre aus den Quellen treu wiedergegeben. Ebrard zögerte hingegen nicht, die Geschichte zugunsten seiner theologischen Ansichten umzuschreiben, damit die altreformierten Theologen als *testes veritatis* für seine eigene Position dienen konnten.

Insofern er die liberalen Tendenzen der Theologie seiner Zeit ablehnte, verstand sich Ebrard als »Orthodoxer«; dennoch konnte er wesentliche Aspekte der orthodox reformierten Anthropologie und Soteriolo-

85 *Jacobs*, Wille und Wandlung, 15.
86 Ebd., 61.
87 Ebd., 61.

gie nicht akzeptieren. Deshalb versuchte er, seine faktische Ablehnung der reformierten Tradition in Sachen Prädestinations- und Willenslehre durch tendenziöse historische Argumentationen zu verbergen. Er modifizierte das historische Bild der reformierten Orthodoxie, um seinen der Orthodoxie in der Tat widersprechenden theologischen Standpunkt doch als echt reformiert erscheinen zu lassen. Schweizer wiederum konnte nicht dulden, dass ein angeblicher Verfechter der reformierten Theologie und frommer Antiliberaler durch befangene und verfälschende Textanalysen ein Bild der altreformierten Theologie zu vermitteln versuchte, das den historischen Tatsachen vollkommen widersprach.

Der polemische Eifer Schweizers richtete sich somit nicht vorrangig gegen die Theologie Ebrards als solche, sondern vielmehr gegen dessen Anspruch, sich als legitimer Erbe der Mehrheit (»zwei Drittheile«) reformierter Theologen auszuweisen, während seine Ablehnung der Prädestinations- und Perseveranzlehre sowie seine Verteidigung der Willensfreiheit im Sinne einer *libertas indifferentiae* ihn eher als Nachfolger der holländischen Remonstranten charakterisierten.

Erweist sich Schweizers Darstellung der altreformierten Prädestinations- und Willenslehre im Gegensatz zu jener Ebrards als sachgemäß und unbefangen, so ist die der »Glaubenslehre« zugrundeliegende und später auch in »Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwickelung innerhalb der reformirten Kirche« (1853) vertretene These, die Prädestinationslehre stelle das Zentraldogma der reformierten Theologie dar, in der neueren Reformationsforschung mehrfach kritisiert worden. Die Idee, eine bestimmte Lehre – sei es die der Prädestination oder eine andere – bilde den Kern des »reformierten Systems«, lasse sich mit der eigentlichen Methode reformierter Dogmatik schlecht vereinbaren. Statt die Prädestinationslehre oder das »schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl« ins Zentrum der christlichen Dogmatik zu rücken, seien die reformierten Orthodoxen in ihren systematischen Schriften vielmehr von der Schrift- und Gotteslehre ausgegangen, die die eigentlichen beiden *principia theologiae* darstellten. Darüber hinaus habe die reformierte Dogmatik nicht den stark deduktiven Charakter, den Schweizer ihr zuschrieb, sondern baue sich eher nach der Lokalmethode auf und ordne die verschiedenen *loci* in eine *historica series*, nämlich nach den verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte.[88]

Es ist in diesem Zusammenhang allerdings zu betonen, dass diese gut begründete Kritik an Schweizers historiographischem Konzept nicht auf eine Verkennung seiner großen Verdienste als Erforscher der reformierten Orthodoxie hinauslaufen darf. Vor allem durch die »Centraldog-

88 Vgl. Richard A. *Muller*, Calvin and the Calvinists: Assessing Continuities and Discontinuities between the Reformation and Orthodoxy, Part 2, in: *ders.*, After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition, Oxford u.a. 2003, 94f.

men«, aber auch durch andere kleinere Untersuchungen wie »Die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche« (1849) hat Schweizer wichtige Aspekte der reformierten Theologie und Ethik erläutert und eine selten übertroffene Kenntnis der Quellen bewiesen. Umso unangebrachter wäre es somit, Ebrard als Vorläufer der heutigen Kritiker Schweizers zu betrachten.[89] Denn während das den historiographischen Untersuchungen Schweizers zugrundeliegende systematische Konzept revidiert werden kann, muss den Leistungen Ebrards als Historiker wohl jeglicher Wert abgesprochen werden. Seine Kenntnis der Quellen ist dürftig, seine Rekonstruktion der altreformierten Willens- und Prädestinationslehre alles andere als objektiv und seine Behauptung, »zwei Drittheile« der reformierten Theologen seien Antiprädestinatianer gewesen, kann nur als grotesk bezeichnet werden. Schon die Zeitgenossen erkannten in Ebrards Befangenheit dessen Hauptschwäche als Dogmenhistoriker,[90] und Paul Jacobs bestätigt dieses Urteil mit vielleicht allzu behutsamen Worten: »Was war Ebrard eigentlich? Zweifellos Systematiker mit Neigung zur Aktualität und Apologetik. [...] Dementsprechend zeigen seine historischen Studien nicht immer streng [!] das historische Bild, sondern verraten den Drang nach Aktualität und Beweiskraft für ein gegenwärtiges Problem, das Ebrards Herz erfüllte.«[91]

Es ließe sich nun die Frage aufwerfen, wer als »Sieger« der Kontroverse zwischen Schweizer und Ebrard zu gelten hat. Insofern die Kontrahenten unterschiedliche theologische Positionen vertraten, die als solche beide legitim waren, hat wohl keiner von beiden den anderen besiegt. Richtet man aber das Augenmerk auf ihre respektiven Verdienste als Dogmenhistoriker, so hebt sich Schweizer von seinem ehemaligen Kollegen Ebrard deutlich ab. Während Ebrards gespaltene Haltung zur reformierten Tradition in einer Befangenheit resultierte, die sein historisches Urteilsvermögen vollkommen benebelte, blieb Schweizer trotz seiner theologischen Vorurteile deutlich objektiver und trug mit seinen historischen Untersuchungen in der Tat zum besseren Verständnis der klassischen reformierten Dogmatik bei.

89 Dieser Versuchung erliegen etwa Willem J. van Asselt und Eef Dekker in ihrer Einleitung zu: Willem J. van *Asselt*, Eef *Dekker* (Hg.), Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise, Grand Rapids (MI) 2001, 16.

90 Vgl. E. F. Karl *Müller*, Art. ›Ebrard, Johann Heinrich August‹, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 5, 3. Aufl., Leipzig 1898, 137: »Die dichtende Lebhaftigkeit seines Geistes hat hier [in der Darstellung der Theologie von Moyse Amyraut], wie auch sonst wohl, [...] die nüchterne Forschung hinter den eignen Empfindungen zurücktreten lassen.«

91 *Jacobs*, Wille und Wandlung, 8.