

## Zur Prädestinationslehre bei Johannes Calvin, Karl Barth und darüber hinaus<sup>\*)</sup>

Andreas Pangritz

### *Einleitung*

Johannes Calvins Prädestinationslehre gilt heute als ein besonders problematisches Stück seiner Theologie. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert hat sie zudem als Kern calvinistischer Theologie überhaupt gegolten.

Demgegenüber legt die neuere Calvin-Forschung Wert auf die Feststellung, dass die Prädestinationslehre nicht im Zentrum von Calvins Theologie stehe.<sup>1</sup> Sie habe vielmehr eine erläuternde Funktion, zunächst als Begründung der Ekklesiologie, später als Begründung der Rechtfertigungslehre. Im übrigen habe Calvin diese Lehre von Luther (*Vom unfreien Willen*, 1525) und insbesondere Bucer übernommen. Bedeutsam sei vor allem ihre seelsorgerliche Funktion als Ermutigung für die „Kirche unter dem Kreuz“, indem hier gegen alle Gefahr für Leib und Leben der Verfolgten die Gabe der „Beharrung“ (*perseverantia*) gepredigt werde. Erst im Zuge der Auseinandersetzung mit Gegnern habe sie ihre Zentralstellung erhalten, zudem ihre problematische Ausformung als Lehre von der „doppelten Prädestination“ (*praedestinatio gemina*), d.h. die „ewige Vorherbestimmung“ der einen als Erwählte zum Heil, der anderen als Verworfenen zur Verdammnis. Mit den Beschlüssen der Synode von Dordrecht 1619 sei dann diese Lehre in ihrer strengen Form zum Merkmal reformierter Orthodoxie geworden.<sup>2</sup> Für ihre problematischen Züge sei also nicht so sehr Calvin verantwortlich als vielmehr die reformierte Orthodoxie, die aus dieser Lehre erst das reformierte Zentraldogma gemacht habe. Eine aktuelle Bedeutung kann der Prädestinationslehre aufgrund dieser historischen Relativierung kaum mehr zukommen.

Gleichwohl soll im folgenden gerade die aktuelle Bedeutung der Prädestinationslehre herausgearbeitet werden. Dies kann allerdings nur so geschehen, dass die problematischen Züge ihrer Formulierung bei Calvin und insbesondere in der reformierten Orthodoxie kritisiert und Korrekturen vorgeschlagen werden. Ich werde also zunächst eine kurze Darstellung der

---

<sup>\*)</sup> Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags auf dem Emeriti-Konvent des Kirchenkreises Koblenz am 22. September 2009 in der Superintendentur Koblenz.

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Christoph Strohm, Beobachtungen zur Eigenart der Theologie Calvins, in: *Evangelische Theologie*, 69. Jg. (2009), 93: „Die Prädestinationslehre kann, wenn man die Gesamtkonzeption der *Institutio* in Rechnung stellt, keineswegs als Calvins Zentraldogma bezeichnet werden.“

<sup>2</sup> Vgl. C. Strohm, a.a.O., 92.

Prädestinationslehre bei Calvin vortragen, wobei ihre problematischen Züge nicht verschwiegen werden sollen. In einem zweiten Schritt soll dann die kritische Rezeption von Calvins Prädestinationslehre im 20. Jh. durch Karl Barth vorgestellt werden. Und in einigen Schlussüberlegungen soll schließlich – in Anlehnung an Friedrich-Wilhelm Marquardt – der Versuch unternommen werden, auch noch einmal über Barth hinaus nach einer möglichen aktuellen Bedeutung der Prädestinationslehre zu fragen.

## **1. Die Prädestinationslehre bei Johannes Calvin**

### *1.1. Die Prädestinationslehre im Kontext der Institutio*

In der ersten Auflage der *Institutio* (Basel 1536), die sich formal an Luthers Katechismen anlehnt, wird die göttliche Prädestination nur kurz als Begründung der Ekklesiologie behandelt. In der zweiten Auflage (Straßburg 1539), die sich an Melanchthons *Loci Communes* von 1521 orientiert, erhält sie dann unter dem Einfluss Bucers bereits ein eigenes Kapitel. Nach Calvins Rückkehr nach Genf erhielt die Lehre von der Prädestination – nicht zuletzt aufgrund der Auseinandersetzung mit Bolsec im Jahr 1551 – eine ausführlichere theologische Begründung. In der Letztfassung der *Institutio* von 1559, d.h. der Fassung, die Calvin endlich zufrieden stellte, umfasst die Prädestinationslehre vier Kapitel gegen Ende des dritten Buches.<sup>3</sup> Sie dient dort der Unterstreichung und Verstärkung der Lehre von der Rechtfertigung *sola gratia*, denn: „Wir werden nie und nimmer so klar, wie es sein sollte, zu der Überzeugung gelangen, dass unser Heil aus dem Brunnquell der unverdienten Barmherzigkeit Gottes herfließt, ehe uns nicht Gottes ewige Erwählung kundgeworden ist; denn diese verherrlicht Gottes Gnade durch die Ungleichheit, dass er ja nicht unterschiedslos alle Menschen zur Hoffnung auf die Seligkeit als Kinder annimmt, sondern den einen schenkt, was er den anderen verweigert“ (Inst. III.21,1).

Der übergeordnete Gesichtspunkt ist dabei für Calvin nicht die „Vorherbestimmung“ (*praedestinatio*), die leicht als tyrannische Willkür missverstanden werden könnte, sondern Gottes erwählendes Handeln (*electio*) als Ausdruck seiner Barmherzigkeit. Allerdings handelt es sich um eine „ewige“ Erwählung, durch die Gott sich in seinem Willen festlegt und zugleich den Weg der

---

<sup>3</sup> Zitate aus der *Institutio* lehnen sich im folgenden an die Übersetzung von Otto Weber (Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, i.A. des Reformierten Bundes bearbeitet und neu herausgegeben von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2008) an, die allerdings hier und da am lateinischen Text überprüft und ggfs. präzisiert wurde.

Menschen vorherbestimmt. Insofern Gott die einen zum Heil, die andern jedoch zum Untergang bestimmt hat, erhält seine gnädige Wahl doch auch eine dunkle Kehrseite. Das Licht der Gnadenwahl wirft seine Schatten.

### 1.2. Die Begründung der Lehre von der „ewigen Erwählung“ (electio aeterna)

Die biblische Begründung für die Erwählungslehre entnimmt Calvin v.a. den Kapiteln 9-11 des Römerbriefs; während Paulus dort aber Gottes Gnadenwahl im Blick auf das Verhältnis zwischen Israel und den Völkern behandelt, überträgt Calvin dies auf die Erwählung und Verwerfung der Einzelnen. Die Erkenntnis, dass die Rettung der Gläubigen allein auf Gottes Gnadenwahl beruht, soll den Erwählten, die unter Verfolgungen leben müssen, eine „Stütze zu getroster Zuversicht“ sein (Inst. III.21,1). Bei der Erörterung von Problemen im Zusammenhang der Erwählungslehre soll man sich einerseits vor zu großer „Neugierde“ (*curiositas*) hüten. Einer „wohlgelehrten Unwissenheit“ (*docta ignorantia*) braucht man sich nicht zu schämen (Inst. III.21,2). Man soll aber auch nicht undankbar sein und weniger als das wissen wollen, was Gott offenbart hat. „Richtschnur des Erkennens“ ist das in der „Schrift“ als der „Schule des Heiligen Geistes“ offenbarte „Wort des Herrn“, denn (Dtn 29,29): „Die *Geheimnisse (arcana)* gehören unserem Gott; aber was er offenbart hat, gehört uns und unseren Kindern!“ (Inst. III.21,3)

Am Beispiel des Volkes Israel wird deutlich, dass Gott zunächst „in der Person des Abraham ... ein einziges Volk besonders erwählt, während die anderen verworfen werden“. Eine „Ursache“ für diese Wahl wird „nicht sichtbar“, damit um so deutlicher werde, dass Israel seine Erwählung „einzig und allein ... Gottes gnädiger Liebe (*gratuitus amor*)“ verdankt. Der Bund, den Gott mit den Israeliten geschlossen hat, ist als ein „aus Gnade ... geschlossener Bund (*gratuitus foedus*)“ (Inst. III.21,5) zu sehen. Entsprechendes gilt auch für die Erwählung des einzelnen Menschen: „Gott hat nämlich aus dem gleichen Geschlecht Abrahams die einen verworfen, die anderen aber in seiner Kirche belassen und dadurch gezeigt, dass er sie unter seinen Kindern erhalten hat“ (Inst. III.21,6). Für uns erscheint dies als Gottes „verborgener Ratschluss“ (*occultum consilium*), dessen Ursachen wir nicht erforschen können noch sollen (Inst. III.21,7).

### 1.3. Abwehr von Missverständnissen und Einwänden

Gegen die verbreitete Meinung, wonach Gott „seine Unterscheidung unter den Menschen“ treffe „je nachdem, wie nach seiner Voraussicht die Verdienste des einzelnen sein werden“, betont Calvin, Gottes erwählendes Handeln dürfe nicht

einem „Vorherwissen Gottes“ über die Neigung der einzelnen Menschen nachgeordnet werden. Denn damit würde die göttliche Erwählung letztlich abhängig von menschlichem Tun und Lassen. Den Versuch, einen „Rechtsstreit gegen Gott“ auszurichten, weil dieser „einige Menschen nach seinem Ermessen erwählt“, aber „bestimmte andere übergeht“, wehrt Calvin mit dem Argument ab, dass es Gott „stets freigestanden“ habe, „seine Gnade zu gewähren, wem er will!“

Letztlich werde uns „angesichts des Beispiels Christi“ gezeigt, dass die „Ungleichheit“ unter den Menschen auf Gottes Willen beruht, wie ja schon Augustin betont habe, „dass wir gerade an dem Haupt der Kirche einen leuchtenden Spiegel der gnädigen Erwählung vor uns haben“; denn Christus sei ja „nicht durch ein gerechtes Leben zum Sohn Gottes gemacht worden“, sondern er sei „aus Gnaden mit solcher Ehre beschenkt worden ..., um hernach andere zu Mitgenossen seiner Gaben zu machen“. Nach dem Epheserbrief (Eph 1,4-6) sind wir „in Christus erwählt worden... vor Grundlegung der Welt“ (Inst. III.22,1). So hängt letztlich gerade unsere Hoffnung auf Rettung an der Erwählung Christi. Zugleich wird hier deutlich, dass Gott zwar aus dem „freien Wohlgefallen seines Willens“ handelt, aber doch nicht ohne bestimmte Absicht, nämlich: „damit wir heilig würden“, so dass wir „zum Lob der Herrlichkeit seiner Gnade“ gereichten (Inst. III.22,3).

Das alttestamentliche Modell ist die Erwählung Jakobs und die Verwerfung Esaus. Dabei handelt Gott ohne Voraussetzung im erwählten oder verworfenen Menschen, wie es in Gottes Rede zu Moses am Sinai (Ex 33,19) heißt: „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich!“ (Inst. III.22,6) Oder, mit Augustin gesprochen: „Die Gnade Gottes findet nicht solche, die sie erwählen könnte, sondern schafft sie!“ (Inst. III.22,8) Auf den Einwand, „Gott gerate ... mit sich selbst in Widerspruch, wenn er alle zu sich einlode und doch nur wenige Auserwählte annähme“, antwortet Calvin, es gebe kein „Gesetz“, das Gott verpflichte, „alle gleichermaßen zu berufen“. Die Behauptung einer „allgemeinen Berufung“ sei eine „Scheinwahrheit“. Zwar rede das Evangelium „allgemein alle Menschen“ an, doch mache „Predigt“ allein noch keine „Kinder Gottes“; es müsse der „Glaube“ hinzukommen, der „ein besonderes Geschenk“ des Heiligen Geistes sei (Inst. III.22,10).

Auf die Frage (Röm 9,14), „ob denn Gott ungerecht sei“, da er die beiden Brüder bereits ungleich behandelt, als sie sich „noch durch keinerlei gute Werke“ oder „Missetat“ ausgezeichnet haben, antwortet Calvin mit Paulus (Röm 9,18), dass die

Erwählung allein „auf Gottes Gutdünken“ beruhe, und er folgert, auch „die Verworfenen würden dazu erweckt, dass Gottes Ehre durch sie verherrlicht werde!“ (Inst. III.22,11). Den Kritikern der „doppelten Prädestination“ hält Calvin in unerbittlicher Konsequenz entgegen: Diejenigen, die Gott bei der Erwählung „übergeht, die verwirft er“. Zur Begründung beruft er sich auf den „unbegreiflichen Ratschluss“ Gottes. Wie nach Röm 9,22 die Erwählten „zur Herrlichkeit“ zubereitet sind, so seien die Verworfenen „zugerichtet zur Verdammnis“ (Inst. III.23,1).

Den Vorwurf, eine solche Lehre passe eher zur „Willkür eines Tyrannen“ als zu einem gerechten Richter, weist Calvin zurück. Zwar will auch er nicht von einer „bindungslosen Macht“ (*potentia absoluta*) Gottes reden, die ihm jede Willkür erlaube. Aber er insistiert: „Wir erdichten uns keinen Gott, der außerhalb des Gesetzes stünde; denn Gott ist sich doch selbst ein Gesetz“ (Inst. III.23,2). Wenn Gott „seit Anbeginn bestimmte Menschen zum Tode vorbestimmt“ hat, dann sei dies durch die menschliche „Natur“ begründet, die aufgrund der Erbsünde „von der Sünde verderbt“ ist. Von Rechtswegen haben alle Menschen das „Todesurteil“ verdient; denn „aus einer verderbten Masse (*massa perditionis*) sind sie alle genommen ...“ (Inst. III.23,3). Daraus dürfe jedoch nicht gefolgert werden, dass Gott alle Menschen gleich behandeln müsse, da ihm sonst ja „Barmherzigkeit untersagt wäre“. Zwar sei „die Schuld gemeinsam“; dennoch komme „einigen Gottes Barmherzigkeit zu Hilfe“, so dass nicht alle die „verdiente Strafe“ erhalten, sondern einigen „unverdiente Gnade“ geschenkt wird (Inst. III.23,11).

Auf die Frage, wie Gott den Menschen Dinge als Sünde zurechnen könne, „die er ihnen doch durch seine Vorbestimmung zwingend auferlegt hat“, antwortet Calvin erneut mit dem Hinweis auf Gottes „Ratschluss und Willen“, wonach nun einmal Menschen geboren werden, „die bereits vom Mutterleibe an dem sicheren Tode geweiht sind, um durch ihr Verderben seinen Namen zu verherrlichen!“ (Inst. III.23,6) Der tiefere Sinn dieses „furchtbaren Ratschlusses“ liege darin, die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade einzuschärfen (Inst. III.23,7). Letztlich fordert Calvin ein *sacrificium intellectus*: „Wir wollen es uns ... nicht verdrießen lassen, unseren Verstand Gottes unermesslicher Weisheit so gar zu unterwerfen, dass er unter ihren vielen Geheimnissen zusammenbricht!“ (Inst. III.23,8) Gottes ewiger Ratschluss wäre jedoch missverstanden, wenn man daraus folgern wollte, dass demnach „jede Sorge, jeder Eifer um rechtes Tun“ umsonst wäre, so dass man sich „zuchtlos gehen lassen“ könne. Dagegen betont Calvin mit dem Epheserbrief (Eph 1,4) den engen Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung: So sei „das Ziel

der Erwählung die Heiligkeit unseres Lebens“ (Inst. III.23,12). Im übrigen sei jeder Mensch als potentiell Erwählter anzusehen (*iudicium charitatis*; Inst. III.23,14).

#### 1.4. Erwählung und Berufung – Verwerfung und Verdammnis

Wie die ewige Erwählung in der „Berufung“ der Glaubenden durch den Heiligen Geist bekräftigt wird, so zieht die Verwerfung die „Verblendung und Verstockung der Gottlosen“, kurz: ihre „gerechte Verdammnis“ nach sich.

Was Gott in seinem „verborgenen Ratschluss“ bei sich beschlossen hat, tritt durch die Berufung „offen zutage“ (Inst. III.24,1). Da nach dem Epheserbrief (Eph 1,4) Gott die Erwählten „in Christus“ als seine Kinder angenommen hat, ist „Christus ... der Spiegel, in dem wir unsere Erwählung anschauen sollen und es ohne Täuschung vermögen!“ (*„Christus ergo speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit, et sine fraude licet.“*) So ist das sicherste Zeichen der Erwählung die Berufung in die Gemeinschaft des Leibes Christi (Inst. III.24,5). Den Einwand, dass es doch auch Menschen gebe, „die Christus zu gehören schienen“ und dann doch „zu Fall kommen“, beantwortet Calvin mit dem Verweis auf biblische Beispiele wie das des Judas als des klassischen Falls eines Verworfenen, der scheinbar zu Christus gehörte; und sogleich werden die Juden insgesamt als Warnung für die Heiden angeführt, weil sie „nun enterbt“ seien (Inst. III.24,7).

Wie „Gott an seinen Erwählten durch die Wirksamkeit der Berufung das Heil vollbringt“, so hat er „gegenüber den Verworfenen seine Gerichte“. Diejenigen, welche Gott „zum Verderben im Tode erschaffen hat“, dienen als „Werkzeuge seines Zorns ... und Beispiele seiner Strenge“ – und damit indirekt zur „Verherrlichung“ von Gottes Gnade (Inst. III.24,12), wie Calvin mit Paulus (Röm 9,17) am Beispiel der Verstockung des Pharao zeigen will. Wenn es hingegen Joh 6,45 scheinbar universalistisch heißt: „Sie werden alle von Gott gelehrt sein“, dann interpretiert Calvin: Christus wolle damit „nichts anderes zeigen, als dass die Juden Verworfenen sind und außerhalb der Kirche stehen, weil sie unbelehrbar sind“ (Inst. III.24,14). Und wenn Röm 11,32 davon die Rede ist, dass Gott „sich aller erbarme“, dann erinnert Calvin daran, dass Gott nach Ex 33,19 frei ist, seine „Barmherzigkeit eben nicht allen zuteil werden“ zu lassen. Wie auch immer: Calvin bekennt, „dass die Verworfenen nichts erleiden, was mit Gottes unendlich gerechtem Gericht nicht in Übereinstimmung wäre!“ Einwände, die sich auf „einige wenige Schriftstellen“ berufen könnten, lässt er nicht gelten. Letztlich beendet er die Diskussion, indem er

mit Paulus wiederholt: „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, dass du mit Gott rechten willst?“ (Röm 9,20; Inst. III.24.17).

### 1.5. Zwischenbilanz

Zu den Stärken von Calvins Prädestinationslehre zählt der Hinweis auf Christus als „Spiegel der Erwählung“, woraus sich das vorrangige Interesse an der gnädigen Erwählung gegenüber der Verwerfung ergibt. Zu ihren Schwächen zählt die Beobachtung, dass Calvin aus Gründen der logischen Konsequenz neben der Berufung der Erwählten doch auch die Verdammnis der Verworfenen zu einem eigenen Thema macht, das wegen der vorausgesetzten augustinischen Erbsündenlehre sogar als Thematisierung des Normalfalls gelten muss. Besonders problematisch erscheint die antijudaistische Pointe der „doppelten Prädestination“, die auf die Verwerfung der Juden hinausläuft. Die notwendige Kritik von Calvins „Erwählungslehre“ sollte aber nicht von dem willkürlichen Gottesbild eines „lieben Gottes“ ausgehen; sie sollte vielmehr von Calvins eigenem Maßstab ausgehen, indem sie versucht, das gesamtbiblische Zeugnis von Gottes erwählendem und berufendem Handeln besser zu verstehen.

### 2. Die Erwählungslehre bei Karl Barth ...

Wir haben Calvins Prädestinationslehre als ein problematisches Stück seiner Theologie behandelt. Anstatt sie wegen dieser Problematik als eine heute unbrauchbare Lehre dem Vergessen zu überantworten, wollen wir im folgenden – in Anlehnung an Karl Barth, aber auch über Barth hinaus – fragen, inwiefern einer veränderten Prädestinationslehre auch heute theologische Bedeutung zukommen könnte.

Karl Barth hat die Prädestinationslehre – oder, wie er in Anlehnung an Calvin formulierte – die Lehre von der „Erwählungslehre“ als die „Summe des Evangeliums“ bezeichnet, die als solche ins Zentrum der Dogmatik gehöre.<sup>4</sup> Sie müsse aber so formuliert werden, dass sie auch tatsächlich als Evangelium hörbar werde. Eben dies sei Calvin nicht immer gelungen – weshalb seine Prädestinationslehre nicht zu relativieren, sondern zu korrigieren sei.

Manche Leser der *Kirchlichen Dogmatik* sehen in der Prädestinationslehre, in der Barth, wie er selber im Vorwort zu KD II/2 schreibt, „das Geländer der theologischen Tradition ... noch viel mehr loslassen mußte als in dem ersten Teil

---

<sup>4</sup> Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, 2. Bd.: *Die Lehre von Gott*, 2. Halbbd., Zürich 1942 [im folgenden KD II/2], 1: „Die Erwählungslehre ist die Summe des Evangeliums ...“ [Leitsatz zu § 32].

dieser Gotteslehre“, ihren Höhepunkt. „Die Neuerung“, schreibt Barth im Jahr 1942, habe sich bei ihm, je länger er „die Bibel über diese Dinge“ zu sich reden ließ, „umso unwiderstehlicher“ durchgesetzt. Die kleingedruckten Exkurse zur Exegese seien daher hier ausführlicher als bisher ausgefallen, und er könne sich vorstellen, dass manchen Lesern das, worum es ihm geht, „in diesen Exkursen noch deutlicher werden möchte als im Haupttext“ (KD II/2, VII).

Worin besteht die wesentliche „Neuerung“, die bei manchen Lesern (wie etwa bei dem Niederländer Kornelis H. Miskotte<sup>5</sup>) auf begeisterte Zustimmung, bei anderen (wie dem holländischen Neo-Calvinisten Gerrit C. Berkouwer<sup>6</sup>) auf schwere Bedenken gestoßen ist? Sie ergibt sich für Barth aus seinem biblisch begründeten Gottesbegriff. So heißt es gleich am Anfang des siebten Kapitels, das den Titel „Gottes Gnadenwahl“ trägt, im Leitsatz zu § 32: *„Die Erwählungslehre ist die Summe des Evangeliums, weil dies das Beste ist, was je gesagt und gehört werden kann: daß Gott den Menschen wählt und also auch für ihn der in Freiheit Liebende ist. ... Sie gehört darum zur Lehre von Gott, weil Gott, indem er den Menschen wählt, nicht nur über diesen, sondern in ursprünglicher Weise über sich selbst bestimmt ...“* (KD II/2, 1).

Auffällig ist hier bereits Barths Wortwahl: Auch wenn in der Rezeption – entsprechend der dogmatischen Tradition – meist von Barths „Prädestinationslehre“, also von seiner Lehre von der „Vorherbestimmung“ gesprochen wird, wählt Barth selber ausdrücklich den Terminus „Erwählungslehre“. Schon sprachlich signalisiert er damit ein klares Übergewicht der positiven Seite der Prädestination, der „Erwählung“, gegenüber der negativen Kehrseite, der „Verwerfung“, von der terminologisch hier zunächst gar nicht die Rede ist. Barth unterstreicht das durch seine Rede von „Gottes Gnadenwahl“, d.h. von der „Wahl, die Gott in seiner Gnade vollzieht“. Es geht demnach „um Gnade und also um die *Liebe Gottes*“. Und es geht „um Wahl und also um die *Freiheit Gottes*“ (KD II/2, 8). Damit ist bereits eine inhaltliche Näherbestimmung gegeben, die den Aspekt der „Gnade“ unterstreicht:

---

<sup>5</sup> Kornelis Heiko Miskotte (*Über Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Kleine Präludien und Phantasien*, München 1961, 51f.) hat sich durch Barths Fassung der Prädestinationslehre geradezu zu Begeisterungstürmen hinreißen lassen: Hier überströme „mehr als anderswo in der K.D. das goldene Funkeln der dem freien Blick erschlossenen Ferne die Grenzen der regulären Ordnung ... Die Prädestination“, wie Barth sie umschreibt, „ist identisch mit dem Evangelium; sie ist frohe Botschaft auch in ihrer Funktion als Gericht“.

<sup>6</sup> Gerrit Cornelis Berkouwer (*Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, Neukirchen-Vluyn 1957, 94) hat gegenüber Barths Fassung der Prädestinationslehre den Vorwurf erhoben, dass durch den hier zum Ausdruck kommenden „Triumph der Gnade“ die Dogmatik zumindest „an den Rand der Apokatastasis“, d.h. der Lehre von der Allversöhnung, geführt worden sei. Darin sei der „Sinn des appellierenden Kerygmas und der menschlichen Entscheidung“ verfehlt (a.a.O., 271).



die Konzentration der Prädestinationslehre auf den „Bund“ Gottes mit den Menschen (KD II/2, 7).

Genau hier meint Barth aber von der Tradition abweichen zu müssen; denn „im Lauf ihrer Geschichte“ sei die Prädestinationslehre „in ein *Zwielicht* geraten“, das in ihrer Fassung als „*doppelte* Prädestination“ begründet liegt, als „Erwählung und Verwerfung“ (KD II/2, 12 u. 16). Demgegenüber legt Barth Wert darauf, „die Lehre von der Gnadenwahl bestimmt und eindeutig als *Evangelium* zu verstehen“. Sie sei – recht verstanden – „das ganze Evangelium, das Evangelium *in nuce*“ (KD II/2, 13). Weil es in der Erwählung um den „Bund“ Gottes mit Israel geht, darum gehört die „Israellehre“ in den Kontext der Erwählungslehre. Und hier sei nicht zu überhören, dass es auch in der Erinnerung des Paulus an die Erwählung Israels in den Kapiteln 9-11 des Römerbriefs um die „Bezeugung des göttlichen Ja zu Israel“ geht (KD II/2, 14f.).

Was Calvins Prädestinationslehre betrifft, lobt Barth zunächst, dass Calvin mit allen „großen Vertretern der Praedestinationslehre“ von Augustin angefangen den Hauptakzent auf den „*positiv* grundlegenden Charakter der Wahrheit von Gottes Gnadenwahl“ gelegt habe (KD II/2, 13).<sup>7</sup> Jedenfalls werde sie bei ihm an manchen Stellen „in demjenigen Ungleichgewicht, d.h. in demjenigen Übergewicht des positiv evangelischen Bestandteils der Aussage dargestellt,“ das der Sache angemessen sei; und doch habe er „jedenfalls, wenn er lehrhaft streng redete,“ gemeint, „nicht ohne die fatale Parallelität der Begriffe Erwählung und Verwerfung auskommen zu können“ (KD II/2, 16).<sup>8</sup> Barth stimmt Calvin auch darin zu, dass es in der Gnadenwahl um „Gottes *Freiheit*, Gottes *Geheimnis*“ und „Gottes *Gerechtigkeit*“ gehe, nicht etwa um Gottes Willkür. „Die Unterscheidung zwischen einer *voluntas Dei ordinata* und *absoluta*“ sei „eine Blasphemie“, gegen die Calvin sich zu recht gewehrt habe (KD II/2, 24). Wenn nämlich „schlechthinige Wahlfreiheit ... als solche das Eigentliche und Letzte“ wäre, „was von Gott zu sagen ist,“ dann werde es „mühsam sein, diese Freiheit von Willkür zu unterscheiden ...“ Die Verabsolutierung des Begriffs der göttlichen Freiheit habe zur Verdunkelung der Prädestinationslehre

<sup>7</sup> Während Augustin „unter *praedestinatio*“ fast immer „die *praedestinatio ad gratiam*“ verstanden habe, sei bei Isidor von Sevilla im 7. Jh. der Begriff der Zwillingsprädestination oder „*doppelten* Prädestination“ (*praedestinatio gemina*) entwickelt worden. Hier wird der Begriff „Prädestination“ zum „Oberbegriff für Erwählung und Verwerfung“ (ebd.).

<sup>8</sup> Demgegenüber hätten die Canones der Synode von Dordrecht (1619) zu Recht „eine Definition der Praedestination gegeben ..., die die göttliche Verwerfung ... nicht ausschließt, aber auch nicht als selbständige Wahrheit in sich schließt und neben sich hat, sondern die sich begnügt, positiv zu sagen, was *electio* ist“ (KD II/2, 17).

beigetragen. Demgegenüber sei davon auszugehen, dass Gottes Wahl „den Charakter der *Gnade* hat“. Hier gehe es nicht um „abstrakte Freiheit“, sondern um „die Freiheit dessen, welcher der in Freiheit *Liebende* ist“ (KD II/2, 25f.).

Damit hängt Barths christologische Zuspitzung der Prädestinationslehre zusammen, in der Gott in seiner Gnadenwahl nicht nur über den Menschen, sondern über sich selbst bestimmt. Über sich selbst bestimmt Gott in der Gnadenwahl deshalb, weil Jesus Christus selbst „*der erwählende Gott und der erwählte Mensch in Einem ist*“ (KD II/2, 1 [Leitsatz zu § 32]). Es ist in der Erwählungslehre nicht von irgendeinem Dunkel hinter Gottes Selbstoffenbarung die Rede, sondern: „Wollen wir wissen, was Erwählung ist, was ein erwähltes Menschsein ist, dann haben wir von allem Anderen weg ohne Seitenblick und Nebengedanken dahin zu sehen: auf den Namen Jesus Christus ...“ Hier erinnert Barth an Calvins Rede von Christus als „Spiegel der Erwählung“<sup>9</sup> und führt aus: „Der Name *Jesus Christus* ist es, der laut der göttlichen Selbstoffenbarung den Fokus bildet, in welchem die beiden entscheidenden Lichtstrahlen der sich hier aufdrängenden Wahrheit: *der erwählende Gott und der erwählte Mensch* zusammentreffen und Eines sind ...“ Dabei ist der Name Jesus Christus bei Barth immer inklusiv gemeint, indem er „die in ihm verwirklichte Existenz und Geschichte des Volkes, dessen Anfang und Ende im Geheimnis seines Namens beschlossen ist“ (KD II/2, 63), von vornherein einschließt.

Der christologische Aspekt der Erwählungslehre wird im § 33 über „Die Erwählung Jesu Christi“ ausgearbeitet. Der Leitsatz lautet hier: „*Die Gnadenwahl ist der ewige Anfang aller Wege und Werke Gottes in Jesus Christus, in welchem Gott in freier Gnade sich selbst für den sündigen Menschen und den sündigen Menschen für sich bestimmt und also die Verwerfung des Menschen mit allen ihren Folgen auf sich selber nimmt und den Menschen erwählt zur Teilnahme an seiner eigenen Herrlichkeit*“ (KD II/2, 101). Damit ist die traditionelle Lehre von der „doppelten Prädestination“, von Erwählung und Verwerfung, entscheidend transformiert: Zwar streicht Barth die Rede von der „Verwerfung“ nicht einfach durch, denn in der Tat sei Gottes „ewiger Wille ... ein *zweifacher*“, der „ein Ja und ein Nein“ enthalte (KD II/2, 176). Jedoch kommt der Aspekt der „Verwerfung“ in der Prädestinationslehre zunächst nur in der Form zur Sprache, dass Gott die negative Kehrseite der Erwählung in Jesus Christus als dem Gekreuzigten für sich selbst gewählt hat: „*Gott will verlieren, damit der Mensch gewinne*. Sicheres Heil für den Menschen, sichere Gefahr für Gott selber! ... In der

---

<sup>9</sup> Vgl. J. Calvin, *Institutio* III.24,5 (s.o.), zit. bei Barth, KD II/2, 66.

Erwählung Jesu Christi ... hat Gott dem *Menschen* das Erste, die Erwählung, die Seligkeit und das Leben, sich *selber* aber das Zweite, die Verwerfung, die Verdammnis und den Tod zudedacht“ (KD II/2, 179). Das hat – im Gegensatz zu der traditionellen Fassung der Lehre von der „doppelten Prädestination“ – zur Folge, dass das darin enthaltene „Nein“ „auf alle Fälle kein den Menschen treffendes Nein“ sein kann. „Glaube an Gottes Prädestination“ heißt daher: „Glaube an die Nicht-Verwerfung des Menschen, Nicht-Glaube an seine Verwerfung“ (KD II/2, 181f.).

In diesem Zusammenhang nimmt Barth auch zu der alten Kontroverse innerhalb der reformierten Orthodoxie zwischen „Supralapsarismus“ und „Infralapsarismus“ Stellung. Dabei bezeichnet „Infralapsarismus“ die Auffassung, nach der sich die Erwählung innerhalb der gefallenen Welt, also nach dem Sündenfall ereignet und sich auf den „homo creatus et lapsus“ (den geschaffenen und gefallen Menschen) bezieht; demgegenüber behauptet die steilere (möglicherweise schon von Calvin vertretene<sup>10</sup>) Variante des „Supralapsarismus“, die Erwählung sei bereits vor dem Sündenfall erfolgt, sei diesem also übergeordnet und beziehe sich daher auf den „homo creabilis et labilis“ (den noch nicht erschaffenen und gefallen Menschen).

Der mehrheitlich vertretene „Infralapsarismus“ hatte für sich die scheinbar logische Ordnung der Heilsgeschichte, ihren Weg von der Schöpfung über den Fall zur Versöhnung und Erlösung, sowie die größere „kirchliche Brauchbarkeit“ (KD II/2, 141). Barth wendet jedoch ein, dass die „infralapsarische“ Lehre mit der „supralapsarischen“ Gegenlehre den entscheidenden Mangel teilt, der darin besteht, dass die Freiheit Gottes, in der dieser über Erwählung und Verwerfung entscheidet, hier als „absolut“ gedacht wird, während im Blick auf Jesus Christus als „Spiegel der Erwählung“ doch gesagt werden müsse, dass Gott sich in der freiwilligen Bindung an den Davidsson als frei erweist. Darüber hinaus genießt der „Supralapsarismus“ den Vorzug, so Barth, dass hier „die freie Gnade Gottes“ wirklich „an die Spitze aller christlichen Erkenntnis“ gerückt wird (KD II/2, 145). Dies ist auch der Grund, warum die Erwählungslehre bei Barth – anders als bei Calvin<sup>11</sup> – bereits im Rahmen der Gotteslehre thematisiert wird.

„Die logisch-empirischen Einwände der Infralapsarier: bevor Gott in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit entscheiden konnte, hätte doch die entsprechende Verfassung der

---

<sup>10</sup> Barth bezweifelt allerdings, ob sich Calvin bereits der Alternative zwischen Supralapsarismus und Infralapsarismus bewusst war (vgl. KD II/2, 136f.).

<sup>11</sup> Vgl. K. Barth, KD II/2, 92: „Gerade mit der Gotteslehre hat Calvin die Praedestination nie, weder in näheren, noch in ferneren Zusammenhang gebracht.“

menschlichen Individuen und hätte vor allem deren Existenz verwirklicht werden müssen, klingen“ nach Barth ja „ganz hübsch“, aber es sind nach seiner Auffassung doch keine „Argumente des Glaubens“. Sie rechnen nicht mit der Möglichkeit, dass für Gott „das Letzte nun doch tatsächlich das Erste sein könnte“, sondern bringen lediglich „die Maßstäbe menschlich-rationaler Ordnung Gott gegenüber ... in Anwendung“. Demgegenüber verweist Barth auf „das biblische Welt- und Geschichtsbild“, wonach sich „die Geschichte Israels, Jesu Christi und der Kirche“, also die Bundesgeschichte nicht im Rahmen der allgemeinen Welt- und Naturgeschichte abspielt, sondern umgekehrt: „der Rahmen und die Grundlage alles zeitlichen Geschehens ist nach der Bibel die Geschichte des Bundes zwischen Gott und den Menschen, von Adam über Noah zu Abraham und von Jakob über David zu Christus und allen[,] die an ihn glauben. Und in diesem Rahmen spielt dann auch die ganze Natur- und Weltgeschichte ihre bestimmte Rolle – obwohl doch logisch-empirisch zweifellos alles umgekehrt laufen müsste“ (KD II/2, 146).

Bevor wir zur kritischen Rezeption von Barths Lehre von Gottes „Gnadenwahl“ in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s übergehen, sei noch darauf hingewiesen, dass der Band der *Kirchlichen Dogmatik*, der diese Lehre enthält, in dem Kapitel „Gottes Gebot“ gipfelt, also in einem ersten der großen Ethik-Kapitel, durch die die Bände der *Kirchlichen Dogmatik* jeweils abgeschlossen werden. Für diese ethische Zuspitzung der *Kirchlichen Dogmatik* beruft sich Barth nicht zuletzt ausdrücklich auf Calvins Prädestinationslehre mit ihrem Zusammenhang von „Erwählung und Heiligung“. Wenn, wie Barth sagt, die „Erwählung“ die „Summe des Evangeliums“ ist (KD II/2, 565), dann gilt doch zugleich, dass „eben das Evangelium selbst und als solches ... die Form und Gestalt des Gesetzes“ habe. „Das eine Wort Gottes ist Evangelium und Gesetz ... Es ist Evangelium nach seinem Inhalt, Gesetz nach seiner Form und Gestalt. Es ist zuerst Evangelium und dann Gesetz“ (KD II/2, 565). Ganz „in diesem Sinn“ habe aber auch „Calvin immer wieder eingeschärft: *Electionis scopus est vitae sanctimonia* (Instit. III 23. 12) ... Die Erwählung ist die Sonne, die Heiligung aber deren Leuchten – wer wollte die beiden trennen? (Congreg. sur l'élect. ét. 1551 CR 8, 107)“ (KD II/2, 568).

### **3. ... und über Barth hinaus**

Wie wir gesehen haben, hat Calvin nicht nur von einer Erwählung des Einzelnen, sondern auch von einer Erwählung der Gemeinde gewusst. Dies war – worauf Barth in seiner Lehre von Gottes „Gnadenwahl“ en passant zu sprechen kommt (KD II/2,

337) – insbesondere in der ersten Fassung der *Institutio* von 1536 der Fall, wo die Prädestinationslehre der Begründung der Ekklesiologie diene. Darüberhinaus – so Barth – habe Calvin z.B. in seinen Predigten über das Deuteronomium auch schon „von der Erwählung eines ganzen Volkes: des Volkes Israel“ gewusst. Es sei aber merkwürdig, dass die „einmalige Angelegenheit“ der Erwählung Israels von Calvin unter dem Begriff der „*electio generalis*“ abgehandelt werde; offensichtlich habe Calvin „mit dieser einmaligen Angelegenheit der Erwählung Israels theologisch faktisch nichts anzufangen“ gewusst; vielmehr sei er von dort aus weitergeeilt zur „*electio specialis*“, zur „*praedestinatio sanctorum*“, d.h. der Erwählung der Glaubenden, um schließlich „von der ihr entsprechenden *reprobatio*“ – der Verwerfung des ungläubigen Israel – „nicht mehr loszukommen“ (KD II/2, 338).

Demgegenüber hat Barth, wie Friedrich-Wilhelm Marquardt herausgearbeitet hat, in seiner „Erwählungslehre“ Pionierarbeit geleistet im Blick auf die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses.<sup>12</sup> Tatsächlich wird das Verhältnis der Kirche zu Israel in der *Kirchlichen Dogmatik* im Rahmen der „Erwählungslehre“ (KD II/2) abgehandelt, und zwar – in § 34 unter der Überschrift „Die Erwählung der Gemeinde“ – in einer großen Paraphrase der Kapitel 9-11 der Römerbriefs. Erst danach wird in § 35 „Die Erwählung des Einzelnen“ erörtert. Übrigens ist der Band KD II/2 in den frühen 40er Jahren – als „Calvinstudien“ getarnt – nur in wenigen Exemplaren über die deutsche Grenze gekommen. Die darin enthaltene Paraphrase der Kapitel 9-11 des Römerbriefs wurde damals als Ermutigung für die Solidaritätsarbeit mit verfolgten Juden gelesen. Dafür gibt es Zeugnisse insbesondere aus Württemberg und aus Berlin, wo die mit Barth befreundete Sozialarbeiterin Gertrud Staewen die „Dahlemer Judenhilfe“ organisierte.<sup>13</sup>

Israel wird in § 34 der KD betrachtet „unter dem Bogen des Bundes“ (KD II/2, 220), von dem Israel und die Kirche zusammengeschlossen werden, genauer: „In der Erkenntnis Jesu Christi und seiner Erwählung wird Israel ... sichtbar“ (KD II/2, 221; vgl. EJ, 106). Hier taucht aber zugleich ein Problem auf: Indem Barth das Leben Israels, des auserwählten Volkes, als „Leben aus den Toten“ interpretiert (KD II/2, 312), kommt er zu der Erkenntnis, dass innerhalb des Bogens des Bundes Israel in der Kirche „aufleben“ werde (KD II/2, 226f.). Marquardt betont nun zwar, dass das

<sup>12</sup> Vgl. Friedrich-W. Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967 [im folgenden: EJ].

<sup>13</sup> Vgl. dazu: Gerhard Schäberle-Königs, *Und sie waren täglich einmütig beieinander. Der Weg der Bekennenden Gemeinde Berlin/Dahlem 1937-1943 mit Helmut Gollwitzer*, Gütersloh 1998. – Vgl. auch: Marlies Flesch-Thebesius, *Zu den Außenseitern gestellt. Die Geschichte der Gertrud Staewen 1894-1987*, Berlin 2004.

„Aufleben“ Israels in der Kirche bei Barth nicht als „Negation“ Israels zu verstehen sei, auch nicht als „gegen Israel gerichtete Forderung“, sondern als Aktualisierung des Israel von Hause aus zugesprochenen „Auferstehungslebens“: „Israel ‚muß‘ nicht aufleben, sondern es *darf* aufleben: auch jetzt, und – *diesmal* in der Kirche!“ (EJ, 124f.) Dennoch ist damit die Propagierung der christlichen Judenmission nicht wirklich überwunden. Alttestamentlich-jüdischer Eschatologie entspräche es – wie Marquardt gegen Barths „Israellehre“ einwendet – demgegenüber, von einem „Herzuströmen der Heiden, hinauf nach Jerusalem und zum Zion“ zu reden (EJ, 127).<sup>14</sup>

Einen anderen Widerspruch innerhalb der „Israellehre“ der *Kirchlichen Dogmatik* sieht Marquardt in Barths Rede von „Erwählung und Verwerfung“ innerhalb der Lehre von der „Gnadenwahl“. Zwar führt Barth die erwähnte revolutionäre Neuerung in die Prädestinationslehre ein, dass er – in Anknüpfung an Calvin – Jesus Christus selbst als die „Substanz“ der Erwählung bezeichnet. Genauer: Jesus Christus wird von Barth „nicht nur als der erwählte Mensch, sondern schon vorher als der erwählende Gott“ gesehen. Und als der erwählende Erwählte nimmt Jesus Christus am Kreuz selbst die „Verwerfung“ auf sich: „Gott erleidet seine Verwerfung, damit dadurch der Mensch lebe als der Erwählte“ [EJ, 129]. So wird die Erwählung der Gemeinde abgeleitet von der Erwählung Jesu Christi; erwählt ist die Menschheit in der Doppelform der Gemeinde als Israel und Kirche, genauer: „das Volk Israel“ als die „natürliche Umgebung“ Jesu Christi, die Kirche als seine „geschichtliche Umgebung“ (EJ, 145; vgl. KD II/216). Und über die Gemeinde in ihrer Doppelgestalt wölbt sich der „eine Bogen des Bundes“ (EJ, 147; vgl. KD II/2, 220). Von daher müsste sich jede Rede von der Verwerfung eines Menschen – abgesehen von der Verwerfung, die Jesus Christus selbst stellvertretend für den sündigen Menschen auf sich genommen hat – verbieten.

Merkwürdigerweise zieht Barth diese Konsequenz aber nicht: Vielmehr lässt er die Erwählung, in der Gott in Jesus Christus die Verwerfung für sich selbst wählt, sich „spiegeln“ in Israel und der Kirche, wobei dann doch ganz exklusiv die Kirche als „Zeuge der Erwählung“ und Israel als „Zeuge des Zorns“ dienen muss. Zwar ist dies nicht als endgültiges Urteil über Israel zu verstehen, sondern selber als ein Moment des Bundesgeschehens: „Bruch immanenter Kontinuität ist gerade die

---

<sup>14</sup> Diese Perspektive hatte Barth in seiner Bonner Adventspredigt vom 10. Dezember 1933 über Röm 15,5-13 angedeutet, wo betont worden war, dass die Heiden zu dem zuerst erwählten Volk Israel hinzukommen dürfen (vgl. K. Barth, *Die Kirche Jesu Christi*, München 1933 (ThExh 5), 11-19).

Voraussetzung für die stetigen Beweise der Treue Gottes“, sagt dazu Marquardt (EJ, 256). Das soll heißen: Indem Israel als „Zeuge des Zornes“ dient, legt es zugleich Zeugnis ab für Gottes Treue, der sein erwähltes Volk nicht verwirft, sondern den Bund mit Israel immer wieder neu begründet, indem er Bund und Treue hält und nicht fahren lässt das Werk seiner Hände: „Wirkliche Zeugen des Zornes sind indirekt notwendig auch Zeugen des Erbarmens Gottes“ (KD II/2, 250). Die christliche Lehre von der „Treue Gottes“ läuft also darauf hinaus, dass Gott sich „gegen das ihm widersprechende Israel“ durchsetzt (EJ, 269). Dies ist aber ein Verständnis der Treue Gottes, das – so Marquardt – „nach Auschwitz“ nicht wiederholt werden kann.

Entsprechend weist Marquardt auf „Paradoxien der Verwerfung“ in Barths „Israellehre“ hin, die ihren Grund darin haben dürften, dass Barth „jüdisches Selbstverständnis“ nicht wirklich ernstnimmt, sondern aus einer „Zuschauerstellung“ heraus über Israel redet (EJ, 296). Jüdisches Selbstverständnis aber habe das „Leiden Israels“ nicht als Ausdruck der Verwerfung, sondern als Zeichen der „Treue der Erwählten“ interpretiert (EJ, 297). Aber auch in Barths Außensicht Israels diagnostiziert Marquardt eine Inkonsequenz: Zwar könne ein Einzelner sich selbst „angesichts des Verworfenen von Golgatha ... zu den ihn Verwerfenden und also Verworfenen“ zählen, aber: „Wie kommt es ... von da zur Erkenntnis eines verworfenen Gottesvolkes?“ (EJ, 299)

Marquardt sieht hier die Barthsche Dialektik sich überschlagen, so dass die Gefahr bestehe, dass die „vorwärtsführenden Intentionen“ seiner Israellehre „hier, in der Lehre von der Verwerfung, ganz verdeckt und überlagert werden“ (EJ, 301). Jüdisches Leiden sei nicht Ausdruck des Fluches, sondern der getreuen Nachfolge. Die wahre Paradoxie des Kreuzes bestehe doch darin, dass Christi Tod die Sünder lebendig macht. Auschwitz dürfe daher keinesfalls als „Strafe der Sünde“ gedeutet werden; es sei vielmehr die „von der Christenheit mitzuverantwortende Tötung der ihrem Judentum im Martyrium und Zeugnis treuen Juden“ (EJ, 304). Umgekehrt müsse gerade im Licht der Auferstehung auch Israel als Zeuge der Güte Gottes verstanden werden. Hält Gott an Israel fest, dann sind die Juden gerade darin „Zeugen der Auferstehung“ (EJ, 353).

### *Fazit*

Wir haben eine Entwicklung der Erwählungslehre von Calvin über Barth zu Marquardt nachgezeichnet, in der die Frage nach dem individuellen Seelenheil

zunehmend in den Hintergrund gedrängt und durch die Frage nach der Erwählung der Gemeinde aus Israel und den Völkern ersetzt wurde. Dies entspricht der biblischen Perspektive, aber auch den neueren Entwicklungen im christlich-jüdischen Verhältnis nach der Schoa, wie sie sich nicht zuletzt im Rheinischen Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom 11. Januar 1980 niedergeschlagen haben, wenn es dort heißt: „Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, daß die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist.“

Ich will jetzt nicht auf die Problematik dieser Formulierung eingehen, in der Israel und die Kirche vielleicht doch zu nahe aneinander gerückt werden, so dass die Gefahr besteht, dass die Besonderheit Israels neben der Kirche verloren gehen könnte. Wichtig erscheint mir, dass aus der Erkenntnis von der bleibenden Erwählung Israels im Rheinischen Synodalbeschluss die Ablehnung christlicher Judenmission folgt. Dies ist erst jüngst – im Dezember 2008 – von der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland erneut in einem Beschluss „Absage an Begriff und Sache der Judenmission“ bekräftigt worden. Auch damit wird eine späte Erkenntnis Karl Barths aufgegriffen, der zwar noch nicht in seiner „Erwählungslehre“, wohl aber im Rahmen der „Versöhnungslehre“ 1959 zu einer „klaren Ablehnung christlicher Judenmission“ gekommen ist, weil – wie Barth formuliert – ein sich „seines Judentums bewußter und also ernstzunehmender Jude ... sich schon mit diesem Wort nur eben mißverstanden und beleidigt finden“ müsse (KD IV/3, 1005). Denn – so interpretiert Marquardt diesen Satz – allein schon in seiner Existenz, in seinem Überleben nach Auschwitz ist Israel ein Zeuge der Auferstehung. Wer sollte ihm da die Auferstehung verkündigen können? (vgl. EJ, 357)<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu auch: F.-W. Marquardt, *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment*, München 1983.