

Dogmatik
Darstellung
der
christlichen Glaubenslehre
auf
reformiert-kirchlicher Grundlage,

Eduard Böhl,

Doktor der Philosophie und Theologie, o. ö. Professor an der k. k. evangelisch-theologischen
Fakultät in Wien.

1887

Inhaltsverzeichnis

Vorrede.....	7
Einleitung.....	8
I. Über den Begriff des Wortes Dogmatik.....	8
II. Kurze Kritik der Erkenntnisquellen der neueren Dogmatiker.....	12
Die Dogmatik.....	30

I. Teil

Theologie

ERSTE ABTEILUNG

Vom Dasein Gottes

§ 1. Von der Erkennbarkeit Gottes und seines Daseins.....	31
§ 2. Die natürliche Gotteserkenntnis.....	34
§ 3. Die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes.....	37

ZWEITE ABTEILUNG

Vom Wesen Gottes

§ 4. Einleitung.....	40
----------------------	----

I. Lehrstück

Die Gottes Wesen bezeichnenden Namen

§ 5. Gott als der absolut zu Fürchtende, als Elohim.....	43
§ 6. Der Gottesname „Jehova“.....	46
§ 7. Der Gottesname „El“.....	48
§ 8. Resultat.....	49

II. Lehrstück

Die Eigenschaften Gottes

§ 9. Einleitung.....	50
----------------------	----

I. Klasse

Die Machteigenschaften

§ 10. Die Allmacht.....	53
§ 11. Die Allgegenwart.....	54
§ 12. Die Allwissenheit Gottes.....	55
§ 13. Die Weisheit Gottes.....	58

II. Klasse

Die göttlichen Eigenschaften im engeren Sinne

§ 14. Die Liebe.....	58
§ 15. Die Gerechtigkeit.....	60

§ 16. Die Heiligkeit.....	62
---------------------------	----

DRITTE ABTEILUNG

Von der Dreieinigkeit

§ 17. Einleitung.....	64
§ 18. Über den Mangel einiger spekulativer Konstruktionen der Trinitätslehre.....	67
§ 19. Der Unterschied zwischen ontologischer und ökonomischer Trinität.....	68
§ 20. Die ökonomische Trinität nach der heiligen Schrift.....	69
§ 21. Die Gottheit des Sohnes.....	74
§ 22. Die Gottheit des heiligen Geistes.....	80
§ 23. Das Verhältnis der drei Personen der Dreieinigkeit zueinander.....	82
§ 24. Die kirchliche Lehre von der Trinität.....	86

VIERTE ABTEILUNG

Die göttliche Tätigkeit in Beziehung auf die Welt

§ 25. Einleitung.....	87
§ 26. Von dem Ratschlusse Gottes.....	88
§ 27. Die Schöpfung der Welt.....	89
§ 28. Die Welterhaltung oder Providenz.....	91
§ 29. Das Wunder.....	96
§ 30. Von den Engeln.....	97

II. Teil

Anthropologie oder die Lehre vom Menschen

§ 31. Einleitung.....	101
-----------------------	-----

ERSTE ABTEILUNG

Der Urstand des Menschen: Status originis

§ 32. Die Stellung des Menschen unter den Kreaturen.....	101
§ 33. Das Bild Gottes.....	102
§ 34. Die verschiedenen Bestandteile des menschlichen Wesens.....	105
§ 35. Die Konsequenzen des glückseligen Urstandes.....	109
§ 36. Das Gebot.....	111

ZWEITE ABTEILUNG

Vom Falle des Menschen

§ 37. Über den Ursprung der Sünde.....	112
§ 38. Das Wesen der Sünde.....	115
§ 39. Das Geheimnis des Falles.....	117

§ 40. Vom Satan, seinem Fall und seiner Wirkungsweise auf die Menschen.....	119
---	-----

Dritte Abteilung

Vom menschlichen Verderben

§ 41. Die Folgen des Falles im Allgemeinen.....	124
§ 42. Die Unterarten des Todes.....	125
§ 43. Von der Erbsünde.....	126
§ 44. Von den tätlichen Sünden.....	134
§ 45. Vom Gesetz Gottes.....	136
§ 46. Über das Verhältnis der Sünden zueinander.....	140
§ 47. Das Wesen des Menschen nach dem Falle.....	142
§ 48. Gottes Verhalten zum gefallenem Menschen.....	150
§ 49. Vom ersten Nutzen des göttlichen Gesetzes.....	153
§ 50. Resultat.....	155

III. Teil

Soterologie

Lehre vom Erlöser nach seiner Person und seinem Werke

I. Lehrstück

Die Person des Erlösers

§ 51. Einleitung.....	157
-----------------------	-----

Erste Abteilung

Der göttliche Ratschluss zur Erlösung des Menschen und seine erste Ausführung

§ 52. Vom Erlösungsrate Gottes.....	158
§ 53. Die Ausführung des göttlichen Ratschlusses im Alten Testamente.....	164
§ 54. Von der Ähnlichkeit des Alten und Neuen Testaments.....	166

Zweite Abteilung

Der göttliche Ratschluss zu unserer Erlösung in seiner schließlichen Ausführung

§ 55. Von der Fleischwerdung des Logos.....	168
§ 56. Von der wahren Menschheit des Erlösers.....	173
§ 57. Von der wahren Gottheit Christi.....	178
§ 58. Die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur.....	181
§ 59. Vom doppelten Stande Jesu Christi.....	190

II. Lehrstück

Vom Werke des Erlösers

§ 60. Einleitung.....	197
-----------------------	-----

§ 61. Das prophetische Amt Christi.....	199
§ 62. Das hohepriesterliche Amt Christi.....	202
§ 63. Die Genugtuung Christi des Hohenpriesters.....	204
§ 64. Die Interzession Christi.....	218
§ 65. Das königliche Amt Christi.....	223
§ 66. Resultat.....	229

IV. Teil

Soteriologie

Die Lehre von der Aneignung der Erlösung durch den Heiligen Geist

§ 67. Einleitung.....	230
§ 68. Von den Wirkungen des Heiligen Geistes im Allgemeinen.....	231
§ 69. Die Lehre vom Worte Gottes.....	233
§ 70. Die Berufung.....	241
§ 71. Die Rechtfertigung durch den Glauben.....	250
§ 72. Die Verherrlichung.....	256
§ 73. Der Mensch an und für sich nach der Bekehrung.....	262
§ 74. Vom tertius usus legis oder von den guten Werken.....	267
§ 75. Die Erwählungslehre.....	274
§ 76. Die Verwerfung.....	279
§ 77. Von den Sakramenten im Allgemeinen.....	283
§ 78. Beschneidung und Taufe.....	286
§ 79. Das Passah und das heilige Abendmahl.....	290
§ 80. Von der wahren Kirche.....	295
§ 81. Von der sichtbar organisierten Kirche.....	299

V. Teil

Die Eschatologie

§ 82. Einleitung.....	304
§ 83. Die Fortdauer des Menschen nach dem Tode.....	304
§ 84. Die Wiederkunft Christi.....	306
§ 85. Die Auferstehung der Toten.....	307
§ 86. Das Weltgericht.....	309
§ 87. Die ewige Seligkeit.....	313
Anhang.....	314

Vorrede

Seid nicht träge, was ihr tun sollt. Seid brünstig im Geist. Schicket euch in die Zeit – dieses Motto aus Röm. 12,11 eröffne diese Dogmatik. Es ist böse Zeit, warnt der Apostel an einer andren Stelle (Eph. 5,16). Ein Zeitalter, in dem man den Prediger Salomo nicht versteht, dagegen das Evangelium Johannis zu verstehen meint – ein Zeitalter, in dem man an dem Tüffel und Jota des Gesetzes Kritik übt, dagegen das Schwerste im Gesetz dahinten lässt, – ein Zeitalter, in welchem man seine alten theologischen Penaten zerschlägt, um neue dagegen einzutauschen – ein solches Zeitalter ist nicht geeignet, um eine reformierte Dogmatik mit Wärme aufzunehmen. Seit Wyttenbachs und Stapfers einschlägigen Werken in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ist keine reformierte Dogmatik erschienen, und seit den siebziger Jahren desselben Jahrhunderts versiegt jegliche Produktion auf diesem Gebiet, wie Schweizer¹ sagt. Mit noch größerem Rechte dürfte man Heidegger († 1698) den letzten reformierten Dogmatiker nennen.

Alexander Schweizer, der zuerst wieder in historischer und dann kritischer Weise die Hand ans Werk legte, entschuldigt sich in den Vorreden zu seinen bekannten Werken, als ob er nach der Meinung mancher wohl etwas Ungehöriges täte und etwa der Union ein Hindernis bereite!

Wir verstehen Schweizer, können ihm aber auf diesem Wege am allerwenigsten folgen! Ein Kleinod, welches lange im Staub gelegen, bleibt dennoch ein Kleinod – und wer es findet, freut sich dessen und sein Erstes ist, den „Nachbarn“ zu verkünden, was er gefunden.

Zu diesen Nachbarn rechne ich gern diejenigen, welche bei der Besprechung meines kleineren dogmatischen Werkes: „Von der Incarnation des göttlichen Wortes“² sich auf das dort angekündigte Erscheinen meiner Dogmatik bezogen haben, um ihr Urteil über jenes Werk abzuschließen. Zu solchen Nachbarn zähle ich aber ganz besonders jene, die, hin und her zerstreut, in der allgemeinen Sprachenverwirrung, die mehr und mehr auf dogmatischem Gebiete um sich gegriffen hat, einen deutlichen Ton ersehnen, damit auch sie wissen, wie sich zum Streit zu rüsten, oder doch wenigstens bestärkt werden in dem Kampfe, der einem jeden obliegt. Für eine Auseinandersetzung mit den wichtigsten Gegnern ist schon deshalb in dieser Vorrede nicht der geeignete Platz, weil solche für die Einleitung selbst vorbehalten ist. Als ermutigende Richtschnur habe ich mir das Wort des Apostels dienen lassen: Liebe Brüder, werdet nicht Kinder an dem Verständnis, sondern an der Bosheit seid Kinder, an dem Verständnis aber seid vollkommen (1. Kor. 14,20).

Wien, im Oktober 1886. E. Böhl.

1 Vergl. das Vorwort zur Glaubenslehre der ev. ref. Kirche.

2 In Wien 1881 bei G. P. Faesy erschienen, 134 Seiten.

Einleitung

I. Über den Begriff des Wortes Dogmatik

Der Ausdruck „Dogmatik“³ ist neueren Datums und war zur Zeit der Orthodoxie durchaus nicht üblich. Es ist Willkür, mit Richard Rothe in seiner Schrift: „Zur Dogmatik“ S. 10 den Begriff der Dogmatik aus dem Worte δόγμα abzuleiten, um dann darauf große Schlüsse zu bauen. Δόγμα bedeutet zunächst Lehre, δογματίζειν ist s. v. a. theologisieren, lehren. Rothe aber macht aus den *Dogmen* Lehrsätze, welche die ausdrückliche Sanktion der Kirche haben, und die Dogmatik besteht ihm alsdann aus dem System solcher kirchlichen Dekrete.

Aber mit Recht weist Albert Ritschl darauf hin, dass solche Ausführungen unhistorisch seien, und dass die Theologie der Alten theologia positiva hieß. Dieselbe habe gar nicht etwa in erster Linie eine Darstellung der kirchlichen Dogmen beabsichtigt, sondern wirklich eine direkte, aus der heiligen Schrift geschöpfte und abschließende Erkenntnis der Wahrheit vermitteln wollen.⁴

Die Selbsttätigkeit des Dogmatikers ist also nicht gezeugnet oder durch den Titel „Dogmatik“ bereits eingeengt. Man würde in das gesetzliche Wesen der römischen Kirche zurückfallen, wenn man sich diese Rothe'sche Definition der Dogmatik ohne Einschränkung gefallen ließe. Wir Protestanten glauben nicht, weil die Kirche es dekretiert.

Unsere älteren Theologen hatten noch den Mut, die Dogmen oder die Glaubenslehre selbständig aus der heiligen Schrift zu schöpfen, und sie getrösteten sich der Hilfe des heiligen Geistes, der sie nicht verlassen werde: Joh. 16,13. Calvin nennt seine Dogmatik institutio, d. h. Unterricht. Diesen Mut haben die neueren Theologen schon seit einem Jahrhundert verloren. Es ist ihnen ergangen wie dem Elymas (Apg. 13,11). Sie suchen andere Führer, nachdem sie durch göttliches Verhängnis blind geworden, oder m. a. W. nachdem die Erleuchtung von oben ausblieb. Sie suchen nach einem Ersatz, und ihr Verfahren ist folgendes. Sie gestatten zunächst die Annahme, dass die Dogmatik an den kirchlichen Lehrbegriff gebunden sei. Diesen kirchlichen Lehrbegriff akzeptieren sie als Ausgangspunkt, aber geben zugleich zu verstehen, dass man hierbei nicht stehen bleiben könne; man habe nicht umsonst Fortschritte gemacht, und die Dogmen seien der Verbesserung sehr bedürftig. Schleiermacher gab hier den Ton an; er war wieder der Erste, der im Gegensatz zu dem damals herrschenden Rationalismus die kirchliche Lehre respektierte. Er war nicht so unklug, um die Vergangenheit zu ächten. Aber auch er sah sich außerstande, diese Erbschaft anzutreten, wie sie daliegt. Er meinte nun gleichfalls tun zu können, was hervorragende Männer wie Calvin oder Melanchthon früher getan haben, nämlich die Dogmen neu zu formulieren. Die Dogmen galten ihm als Produkte der Zeit, in der sie entstanden, und so glaubte er auch produzieren zu dürfen – als Kind seiner Zeit. Statt (wie Joh. 16,13.14 vorgesehen) den heiligen Geist herbeizusehnen, den der Herr verheißen, muss ihm seine moderne Weltanschauung Dienste tun, sowie seine frommen Jugenderinnerungen aus der Zeit, da er in Niesky war. In merkwürdiger Weise weiß er nun den kirchlichen Lehrbegriff zu beschneiden und ihn mit neuem Inhalt auszustatten, und zwar so, dass alles anders wird. Diese Behandlungsweise hat nun neuerdings Richard Rothe in seinem Buch „Zur Dogmatik“ genauer formuliert, und ihm stimmen die neusten Dogmatiker, wie Alex. Schweizer, Biedermann, Pfeleiderer und andere bei. Die kirchliche Lehre wird von ihnen allesamt wie ein Schaugericht auf die Tafel gesetzt, aber man darf davon beileibe nichts anrühren, sondern der Dogmatiker muss zuvor seine Kunst daran versucht haben – dann ist die Sache in Richtigkeit. Rothe will nun in jenem Werke durchaus anerken-

3 Vergl. über seine Abkunft: Schweizer, Christliche Glaubenslehre I, S. 23. Im Allgemeinen s. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 2.

4 Zum Erweis dessen braucht man z. B. nur die ersten Paragraphen des Systema theologicum von Sam. Maresius (edit. 1653) zu lesen.

nen, dass die Dogmatik einen kirchlichen Charakter habe, aber alsbald folgt eine starke Einschränkung. Er legt nämlich in zweiter Linie alles Gewicht auf die sogenannte Kritik der Dogmen. An die historische Darstellung der Lehre schließt sich eine Kritik an. Die Darstellung geschieht in ziemlich objektiver Weise und ohne schlechte Witze wie etwa bei David Strauß.⁵ Was geschieht nun aber weiter? Das Individuum mit seinen subjektiven Ansprüchen setzt sich an die Stelle des Christen, der seinen Namen hat von der Salbung, die auch er, wie das Haupt, Christus, vom heiligen Geist empfangen. Die Autonomie des menschlichen Geistes tritt an die Stelle der Christonomie. Man will nicht christonom, sondern autonom sein; vergl. 1. Kor. 9,21.

Bei dieser Berichtigung der Dogmen geht es nun bunt genug her. Zwar geht man noch immer von der heiligen Schrift aus, aber wie behandelt man dieselbe! Man stellt sich hin als Meister über die heilige Schrift, so dass dieselbe sagt, was der Einzelne will. Jeder Ketzler hat seine Letter im Bibelbuch.⁶ Man verdächtigt obenan die Authentie der biblischen Bücher. Die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs steht fest. Man lässt sie sich durch irgendwelche kritische Zeitrichtung oder Zeitung garantieren. Man stellt wohl gar die Propheten vor das Gesetz und dieses ins Exil. Man redet vom Pseudo-Jesaja oder doch von einem großen Unbekannten. Man führt die Psalmen, nachdem man die Überschriften ihnen genommen, also gleichsam mit verbundenem Gesicht, von einer Ecke der israelitischen Geschichte in die andere. Daniel gehört in die Seleucidenzeit. Man richtet sich das Beweismaterial künstlich zu; man schwächt sich die Augen und benimmt sich die Lust, in den Büchern Moses nach der Weise der Väter im Glauben zu forschen; man nimmt sich die Lust, in Jesaja 53 die Passionsgeschichte Christi zu vernehmen: man tritt ohne Weihe auf diesen heiligen Boden. Gewöhnlich fehlt es bei diesen Dogmatikern an der sicheren Kenntnis der hebräischen Sprache und andren nötigen Vorkenntnissen, um über die Einleitungsfragen mitreden zu können. Man ist blind gefesselt an die Autorität sterblicher Menschen und rühmt sich derselben. So hatte Schleiermacher eine sehr geringe Kenntnis der hebräischen Sprache, andere neuere Dogmatiker desgleichen. Dieser Übelstand ist eigentlich erst von Ritschl glücklich überwunden. Bewaffnet mit einem philosophischen System geht man an die Verbesserung der Dogmen. De Wette las nach Fries; andre gehen von Kant aus, wieder andre vom Hegel'schen System. Und so steht man bald unter lauter Ruinen, und es wird einem unheimlich, wenn man immer nur die eigne Stimme hört. Man wünscht wieder in das helle Licht des Tages zu gelangen. Was die alten Theologen mit eisernem Fleiße erforscht, die von ihnen im Schweiß des Angesichts errungenen Lehrbestimmungen, die Geistesarbeit der früheren Jahrhunderte wird ad acta gelegt oder nur als Staffeln zur Erreichung des eignen absoluten Standpunkts benutzt. Dagegen werden die Resultate der Neueren, eines Kant, Schelling, Hegel u. a. gläubig angenommen. Der Geist der Coterie, nicht echter Wahrheitssinn, beherrscht den Markt der Theologie. Man fragt, was dieser oder jener Theologe von Namen dazu sagt. Nach dem Kurs, den gewisse Dogmen in dieser oder jener theologisch-wissenschaftlichen oder bloß kirchenpolitischen Partei haben, also gewissermaßen an der wissenschaftlichen Börse, forscht man emsig. Man taxiert die Wahrheit nach dem gelehrten Namen und erspart sich damit die selbständige Untersuchung. Man sammelt auf fremdem Acker Argumente über Argumente und versetzt sich so in die rechte Stimmung, um das Dogma der Väter auflösen zu können. Man beruft sich auf seinen ruhelos arbeitenden Verstand, der theoretisch erkennen will, oder man beruft sich auf das christliche Bewusstsein, welches imstande wäre, das Dogma neu zu gestalten. Man ist nicht verlegen, um sich, nachdem man einmal in diese Stimmung geraten, weiter zu helfen. Die neue Form, in die das flüssige

5 Die christliche Glaubenslehre, 2 Bände.

6 Vergl. Sam. Werenfels' oft angeführtes Epigramm: Hic liber est, in quo quisque sua dogmata quaerit – Invenit et iterum dogmata quisque sua. (Dogma hier gewiss im Sinne von Meinung.)

Dogma gegossen wird, steht schon bereit; sie heißt „christliches Bewusstsein“ (Schleiermacher) oder „begriffsmäßiges Denken“ (nach Hegel'scher Anschauung).

Wenn dann neuerdings Ritschl einen dritten Weg ersonnen hat, indem er die Religion auf eine mehr praktische Basis, als die Zuvorgenannten stellt, so ist ihm von Biedermann (Chr. Dogmatik II, 256) entgegengehalten worden, dass er sich damit nur der strengen Prüfung seines Gottesbegriffs an dem Maßstab des metaphysischen Begriffs des Absoluten entziehen wolle; d. h. also Ritschl lässt sich lieber nicht zu tief auf die spekulative Seite der Frage ein, um nicht bis dahin durchdringen zu müssen, wo ihm das „non possumus“ der Vernunft entgegenschallt. Also auch dieser Versuch, der allgemeinen Auflösung Halt zu gebieten, erregt gerechte Bedenken.

Wir blicken aber, bevor wir uns mit diesen Richtungen auseinandersetzen, auf die Aufgabe des christlichen Dogmatikers. Der christliche Dogmatiker muss sich sagen, dass er nur dann für seine Aufgabe geschickt ist, wenn er das Verständnis der heiligen Schrift und den Zusammenhang der Heilslehre auf solche Weise in sich aufnehmen und wiedergeben kann, wie es je und je die berufenen Lehrer der Kirche getan. Diese Lehrer, die von Gott berufen waren, haben ein jeder in seiner Weise die Heilslehre der Gemeinde vorgetragen. Das haben sie getan, nicht indem sie sich sklavisch einem sogenannten kirchlichen Lehrbegriff unterwarfen, oder indem sie fremde Maßstäbe und Erkenntnistheorien mitbrachten, um die Gedanken der heiligen Schrift in die rechte Form und Verbindung zu bringen. Unter Zurückweisung vielmehr aller fremden Maßstäbe, welche die römisch-katholische Kirche, die Socinianer, Wiedertäufer u. a. an die heilige Schrift anlegten, hielten sie an der Überzeugung fest, dass die heilige Schrift sich selbst richtig auslege und keiner fremden Maßstäbe, als da sind Tradition, Diktat der Vernunft, oder inneres Licht (der „Christus in uns“) bedürfe. Zu der absoluten Hochachtung, welche sie vor der heiligen Schrift als dem inspirierten Gotteswort hatten, trat die Überzeugung hinzu, dass diese heilige Schrift unzweifelhaft ihren eigenen wahren Sinn durch Bezeugung des heiligen Geistes den Hörern oder Lesern mitteile. Das Zeugnis des heiligen Geistes war für sie kein totes Wort, sondern wirklich das, was den Theologen erst befähigt aus der Schrift sich ein Lehrganzes zu entnehmen. Männer, wie Melancthon oder Calvin, verfahren nicht anders als wir soeben angegeben. Es fiel ihnen nicht ein, sich nach einer Schablone umzusehen, mit der sie an die heilige Schrift herantraten. Sie konnten ferner nicht an eine Kirche oder einen kirchlichen Lehrbegriff sich anlehnen, denn ein solcher existierte noch nicht, als sie anfangen zu forschen, und eine Kirche war erst wieder im Werden begriffen. Sie mussten die Sache selbst angreifen. Calvin tadelt seinen Schüler Beza, dass dieser im Kampf mit den Sorbonisten sich so vielfach auf die Kirchenväter beruft⁷ und bezeichnet das als eine große Gefahr. Das hieße eben, die christliche Lehre wieder auf Menschenautorität gründen. Der Aberglaube, womit man vielfach heute auf die Namen Luther und Calvin sich beruft, bestand in der Reformationszeit nicht. Diese Männer hätten dann ihren eigenen Namen nennen müssen. Es fiel auch keinem der großen Dogmatiker des XVII. Jahrhunderts (Gomarus, Maresius, Franc. Turretinus) ein, sich mit solchen Krücken und Empfehlungsbriefen zu versehen und also nach allen Seiten sich den Rücken zu decken, um nur nicht selbst für die Wahrheit einstehen zu müssen. Es war für diese Dogmatiker selbstverständlich, dass der heilige Geist dem Worte Gottes den gehörigen Nachdruck in der Seele des heilsverlegenen Forschers zu geben wisse, und erst als diese siegesgewisse Überzeugung aufhörte, da verstummte auch in der theologischen Wissenschaft die rechte, schriftgemäße Glaubenslehre.

Soll der Faden der Orthodoxie wieder aufgenommen werden, dann hat sich der betreffende Dogmatiker wohl zu prüfen, ob er den göttlichen Beruf hat, den Heilsinhalt des Wortes Gottes wirklich

⁷ Opera Calvini Vol. 19, S. 288: Semper displicuit, ut dimidia pars causae in antiquitatis testimonio consistat – sed me cohibeo, ne videar supra Marloratum et similes sapere, schreibt Calvin an Beza.

zu erheben. Die Möglichkeit, dass solches geschehe, ist erwiesen, denn Christus hat seinen Gläubigen, nicht aber einem abstrakten Begriff, dem was man „Kirche“ nennt, den heiligen Geist versprochen, der sie in die ganze Wahrheit leiten werde. (Joh. 6,45; Joh. 14,17; 15,26; 16,13.) Dass es wirklich also geschehen ist, dass Gott durch einzelne Männer seine Kirche belehrt hat, zeigen uns die Apostel und einzelne Kirchenväter, das zeigt uns weiter die Reformationgeschichte. Keiner der Reformatoren hätte sich von Rom zu trennen gewagt, wenn er sich nicht auf die Sendung Gottes, oder das Zeugnis des heiligen Geistes gestützt, und siegesgewiss in der heiligen Schrift geforscht hätte.⁸ Wenn man nun behaupten würde, einer kann irren, so ist das wahr; aber das gilt auch von jedem Konzil und jeder Synode, wo durch Stimmenmehrheit Glaubenssätze dekretiert werden.⁹ Da müssten wir die Erkennbarkeit der heiligen Schrift überhaupt infrage stellen und auf den barsten Skeptizismus verfallen. Nur so viel ist zuzugeben, dass der Einzelne wie auch ein Konzil irrtumsfähig ist, und es ist die Aufgabe der christlichen Wissenschaft, solche Irrtümer zu beseitigen, zu berichtigen und das Gotteswort immer klarer ans Licht zu bringen. Garantien für den Erfolg gibt es hier von vornherein nicht, aber Joh. 16,13 gibt ja eine zuverlässige Verheißung. Entweder nun hat Christus sich geirrt, als er solches sagte, und wir sind betrogene Leute, oder es gibt Lehrer der Kirche, die im Vertrauen auf den heiligen Geist das, was sie vom heiligen Geist gelernt haben, auch anderen mitteilen. Diese Lehrer sind nicht bloß auf den Kathedern, sondern auch auf den Kanzeln anzutreffen. Wer aber nicht den Mut hat, wie unsere Reformatoren, das Zeugnis des heiligen Geistes auch für sich zu beanspruchen, darf nicht Lehrer werden, sonst ist er nur ein Mietling. Mit geringeren Mitteln, als eben mit diesem Zeugnis des heiligen Geistes, lässt sich durch die heilige Schrift nicht hindurchkommen und wird man der Aufgabe, Lehrer der Kirche zu sein, nie genügen. Ohne dieses Zeugnis ist man eben ein falscher Zeuge. Die sogenannte „religiöse Erfahrung“ oder der Consensus der Gesamtheit („Kirche“) kann für dieses testimonium Spiritus sancti keinen Ersatz bieten. Die Erfahrung ist subjektiv gefärbt und hängt vielfach sogar vom Temperament des Theologen ab. Und die Kirche?¹⁰ Wo war sie zu Anfang dieses Jahrhunderts, und wo ist sie heute? Und selbst in den besten Zeiten war sie nur ein Führer, den man verabschiedete, sobald man selbst den Weg kennengelernt. Derjenige, der das Zeugnis Jesu *durch den heiligen Geist* (s. Eph. 1,13) annimmt, besiegelt (anerkennt durch sein eignes Zeugnis), dass Gott wahrhaftig ist: so lautet es Joh. 3,33. Dieses λαβεῖν τὴν μαρτυρίαν ist etwas toto coelo Verschiedenes von der durch die Immanenz Gottes in unsrem Geiste gewirkten religiösen Gewissheit, welche das Zeugnis Gottes annimmt und dann weiter zu einem System der Wahrheit verarbeitet (so Dorner, Chr. Glaubenslehre I, S. 58 und 162). Das Zeugnis, welches wir meinen, verbietet alle solche Vermittlungen, und ohne jenes rechte Zeugnis des heiligen Geistes, der sich nach Joh. 3,8 nicht binden lässt, kann es kein Lehramt, keine Kontinuität, keine Reformation, keine Besserung an Haupt und Gliedern in der Kirche geben. Und fürwahr dieses Zeugnis des heiligen Geistes ist kein leerer Wahn, sondern die einzige Garantie für die durch die Jahrhunderte sich fortsetzende christliche Lehre. Diese Lehre ist ja so gegen die Natur des Fleisches und gegen den Geschmack der Menschen, dass sie längst untergegangen wäre, wenn nicht Gott seiner Kirche immer wieder Lehrer erweckt hätte, die recht lehren und in den Gewissen der Christen einen Widerhall finden. Es ist das freilich ein zarter Punkt. Man versteckt sich lieber hinter anderen, lässt sich lieber unter eine Kirche subsumieren, als dass man für seine eigene geistliche Existenz eintritt und für seinen Glauben sein Leben verliert – auf dass man es gewinne. Wer aber in Bezug auf diesen Punkt sich unsicher fühlt, vor wessen Auge hier das Ziel nicht scharf umrissen dasteht:

8 Vergl. Calvin, Inst. I, Kap. 8 und 9.

9 Dass dies auch Augustins Meinung gewesen, hat Reuter, Augustinische Studien V in B. VIII der Brieger'schen Zeitschrift für Kirchengeschichte gezeigt.

10 Calvin, Inst. I, 7, 3 legt das bekannte Wort Augustins: *Evangelio non crederem, nisi ecclesiae me moveret auctoritas* dahin aus, dass es auf die Zeit seiner Auseinandersetzung mit den Manichäern sich beziehe.

der lasse lieber seine Hand vom Lehramte, er lasse sich lieber belehren, als dass er andere lehrt. Es ist die bitterste Erfahrung, wenn man einsehen muss, man habe seinen Beruf verfehlt; diese sollte sich eine große Zahl der heutigen Lehrer billig ersparen. Statt sich und andere selig zu machen, macht man sich und andere unselig und führt sich und andere ins Verderben. Somit stellt sich die Aufgabe des orthodoxen Dogmatikers als eine höchst verantwortliche dar.

Was das Verhältnis des christlichen Dogmatikers zu den Symbolen angeht, so bemerken wir mit Salomo (Prov. 22,20): „Verrücke nicht die uralten Grenzen, welche deine Väter gesetzt haben.“ Diese Grenzen sind unsere Symbole. Es ist nicht unsere Meinung, dass man mit diesen Grenzpfählen einen Kultus treiben solle. Wie durchaus nicht ist dies bei unsren besten Dogmatikern der Fall! Man vergleiche nur Maresius, Fr. Turretin, Wolleb u. a. Die, welche sie gesetzt haben, waren Menschen, wie wir, aber sie waren treu und gottesfürchtig. Wir wollen nun nicht pure Nachbeter sein, aber wir wollen innerhalb dieser Grenzpfähle, mittelst Exegese und anderer Hilfswissenschaften, uns also einrichten, dass niemand uns daraus vertreiben kann. Nicht in scholastische Formeln oder in eine sonderliche Redeweise brauchen wir übrigens die Dogmen einzukleiden, sondern wir werden uns in einer Weise auszudrücken haben, die jeder versteht.

Bevor wir zu der Dogmatik selbst übergehen, wollen wir uns kurz mit den Prinzipien der modernen Dogmatiker auseinandersetzen, um zu zeigen, dass ein Zusammengehen, oder auch nur eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit ihnen für uns untunlich und auch unfruchtbar sei.

II. Kurze Kritik der Erkenntnisquellen der neueren Dogmatiker

An der Spitze der neueren theologischen Entwicklung steht Schleiermacher. Von den einen wird seine Glaubenslehre als die mater errorum verworfen, von den andren gepriesen als die das lösende Wort gesprochen, um die Theologie aus dem Dornengestrüpp des (alten) Rationalismus zu befreien.

Seine Glaubenslehre ist eine Pandorabüchse, aus der die verschiedensten Gedanken und Anregungen hervorgegangen, die sich nun so eingenistet in der Welt der Theologie, dass den meisten in den eignen Werken nicht viel übrig bleiben würde, wenn man durch ein Zauberwort jene verschiedenen Gedanken und Anregungen wieder unter den schützenden Deckel bannen wollte. Gehen wir zuerst auf ihn ein. Von ihm aus finden wir wie von selbst den Weg zu den jetzigen tonangebenden Dogmatikern, denen wir hier einen Absagebrief schreiben müssen.

Schleiermacher lebte in einer Zeit, da der Rationalismus alles verwüstet hatte; er war von den Herrnhutern ausgegangen. Die Familie stammte aus dem Rheinlande; sein Großvater war Pfarrer in Ronsdorf und verwickelt in die Eller'schen Schwärmereien. Sein Vater war reformierter Prediger, jedoch den Herrnhutern sehr zugetan, und der Sohn selbst hatte in einer herrnhuterschen Anstalt seine Erziehung erhalten. Von den Herrnhutern angeregt, war es ihm nun Bedürfnis, auch der Religion eine Stätte in dem Kreise der Künste und Wissenschaften zu erobern. Er warf sich nun auf zu einem Vorfechter der Religion, welcher den Verächtern derselben mit gleichen, ebenbürtigen Waffen zu begegnen trachtete. Er fing aber die Sache sonderlich an. Bis dahin hatte man von positiver Seite daran festgehalten, dass die christliche Religion ihren Schwerpunkt in der heiligen Schrift, in der geschriebenen Offenbarung Gottes habe, welcher der heilige Geist Zeugnis gibt; gegen die heilige Schrift waren auch alle Angriffe der Neologen gerichtet. Diesen Schwerpunkt gab nun Schleiermacher von vornherein preis, und verlegte den Sitz der Religion ins fromme Gefühl; er erhob das Gefühl zum Mittelpunkt des geistlichen Lebens. Dieses Gefühl soll einen Kontakt mit dem Göttlichen vermitteln, und im frommen Bewusstsein sammeln sich alle jene Anregungen, die das Gefühl von

der Unendlichkeit (dem Göttlichen) empfängt. Das Gefühl also soll dem Verstande vorausgehen, das unmittelbare Bewusstsein dem rasonierenden Bewusstsein. Aber die Psychologie lehrt schon, dass zu solcher Handreichung dem Gefühle die nötige Stetigkeit und Solidität durchaus abgeht. Soll das Gefühl, so lehrt uns die Psychologie, in Schwingungen versetzt werden, so muss zuerst eine Taste des Verstandes angeschlagen werden. Je deutlicher, je energischer dies geschieht, um so klarer klingt auch das begleitende Gefühl an. Aber dem Verstande als Urheber (Produzent) voranzugehen und ihm an Stelle der göttlichen Offenbarung gute Dienste zu leisten, dazu ist das Gefühl außerstande. Und woher entnähme auch der Mensch den Maßstab, um über seine Gefühlsregungen ins Klare zu kommen? Schwärmerei ist die notwendige Folge solcher Position. Nach gesunder Anschauung ist der Verstand dazu gesetzt, um das Gefühl zu bereichern und dann zu kontrollieren. Im Verstande liegen jene Ideen, von welchen aus allein wir bei gehöriger Erleuchtung durch die Offenbarung die Brücke zur rechten Erkenntnis Gottes schlagen können.

Gleichwohl aber hat die göttliche Wahrheit auch im Verstande ihre Grundlage nicht, so wenig wie im Gefühl. Es ist nur ein Schein, dass der Regenbogen auf der Erde steht, in Wirklichkeit wölbt er sich über der Erde; zwar lässt er sich zur Erde hernieder, er steht aber nicht auf unserer Erde, sondern wird nur von ihr aus wahrgenommen. Ebenso verhält es sich mit der göttlichen Wahrheit; dieselbe bedarf nicht der menschlichen Unterlage, so wenig wie der Regenbogen der Erde bedarf. Wohl bestrahlt sie den Menschen, und dieser nimmt sie auf; sie wird jedoch nie vom Menschen abhängig. Sie zieht sich zurück – und der Mensch bleibt in Finsternis; sie kommt wieder – und der Mensch wandelt im Licht. Aber Mithelfer ist der Mensch nicht; produzieren kann er das Licht nicht; es auf bewahren gleichfalls nicht! Freilich besitzt der Mensch angeborene Fähigkeiten, um über Gott nachzudenken; diese sind jedoch keineswegs mit einem der Offenbarung vorarbeitenden religiösen Gefühl zu verwechseln. Bei Schleiermacher ist aber das Gefühl ein der Offenbarung entgegenkommender und sie bestätigender, ja vielmehr sie produzierender Faktor. Seine Glaubenslehre ist nur die wissenschaftliche Aussage über die frommen Gemütszustände, deren sich Schleiermacher unmittelbar schon gewiss ist, so dass die Glaubenslehre eigentlich unnötig wäre.

Die Religion nun, welche aus dieser Gefühlstätigkeit resultiert, ist eine Art von Durchschnittsfrömmigkeit, die allen Menschen zugemutet werden kann; eine Religion, die sich besonders im Kreise der Gebildeten blicken lassen darf, ohne von ihnen verneint zu werden. Es wird vielmehr den bibelflüchtigen Theologen jener Zeit Stoff und Anlass geboten, um doch auch noch mit Anstand von Christo reden zu können, denn sie haben keine Überraschungen mehr zu befürchten. Es ist vorgesorgt, dass diese Anschauung von der Religion den von Spinoza und Fichte her Kommenden genügt. Die Bibel wird, wo nicht unnötig gemacht, so doch ihres Vorrangs beraubt. Für jene tritt das produktive fromme Gefühl ein, das mit sich handeln ließ und sich trefflich aufs Geben und Nehmen verstand. Dieses in allen Farben schillernde religiöse Gefühl wurde nun das Forum, wo über die christlichen Wahrheiten entschieden ward. Alle Wahrheiten wurden vor diesen Richterstuhl gestellt und derartig zugestutzt, verdreht, abgehobelt, oder in eine neue Form gebracht, bis sie der denkenden Betrachtung der Gebildeten nicht mehr anstößig waren. Obenan wurde die Lehre von der heiligen Schrift auf diese Art umgebildet; die alten Begriffe von Wort Gottes (Offenbarung) und Inspiration wurden geändert oder verfälscht. Das Alte Testament wurde ganz beiseite gelassen. Christus kam, und er wurde die Quelle religiöser Gefühle in dieser Welt. Ganz abrupt wird dies aufgestellt. Von Christi frommem Bewusstsein wird alles Religiöse hergeleitet.

In diesem religiösen Genius, in Christo und seinem Gefühl, entsprang der religiöse Strom, von dessen Gewässern wir jetzt noch leben und erquickt werden. Mit Christo beginnt erst die rechte neue Anregung des Gottesbewusstseins, die sich dann in dem Gemeingeiste des Christentums, in-

nerhalb der Kirche, fortsetzt. Juden- und Heidentum sind beide unvollkommene Vorstufen des Christentums, das eine so gut, wie das andere. An die Stelle der objektiven Offenbarung tritt ja der religiöse Genius Christi; aus seiner fromm erregten Subjektivität sprudelt die christliche Anschauung als etwas von ihm Erlebtes und Erfahrenes. Wenn Christus sagt, dass er nur rede, was er vom Vater höre, natürlich durch Vermittlung des Wortes Gottes, so ist das nach Schleiermacher nur eine Redefigur für das selbständige Erfinden und Aussprechen göttlicher Gedanken durch Christum¹¹. Dass Gott spricht, dass Gott Person ist, das wird bei Schleiermacher völlig verdunkelt; dass Gott der erste ist, und dann erst der Mensch kommt, ist ihm völlig verschwunden. Schleiermacher braucht aber einen Anfang, da nimmt er also Christum als den Erfinder oder Begründer der religiösen Anschauungen. Dieser Christus hat dann seinen Geist andren mitgeteilt, d. h. seine Weise, die Dinge Gottes zu betrachten, hat er einer Kirche, einer Genossenschaft aufgeprägt, und zwar zunächst den Aposteln. Was die Apostel aus diesem Geiste heraus tun, das konstituiert ihre Würde. In dem Geiste der Apostel erwachsen die christlichen Ideen, angeregt durch Christum. Während Christus und seine Apostel in der heiligen Schrift (Mose und den Propheten) mit allen Fasern wurzelten, entreißt man ihnen hier diesen Boden. Der Apostel lebendige Erinnerung an Christus wurde der Urquell der Religion, oder höherer, idealer Anschauungen des Menschen vom Göttlichen. Durch Christus leuchtet die Idee des vollendet gottinnigen Menschen hindurch. Das Verflochtensein Christi in die Vor- und Urzeit des Volkes Israel, seine Ankündigung vom Paradiese an, wird ignoriert. Wir wissen nicht, wie es kam: aber das Menschengeschlecht ist auf einmal mit Christo auf der Höhe, wo das fromme Bewusstsein sich in voller Glorie zeigen kann. Die Absicht dabei war aber, die Höhen, auf denen ehemals die Propheten und Apostel gestanden, gleich zu machen dem gemein menschlichen Niveau. Man zog den Ausnahmezustand der Propheten und Apostel herab auf das rein menschliche Gebiet – so wie sie, sind wir auch! Andererseits füllte man die Täler und Tiefen an, d. h. man verherrlichte und steigerte den Zustand des gewöhnlichen Menschen. Es galt der Menschheit Raum zur Entwicklung zu schaffen – dann entpuppt sie sich als ein wahrer Christophoros; sie ist es, in der Gott Mensch wird – und in Christo bringen wir uns nur das Ideal zum Bewusstsein. Also bekam man eine glatte Fläche; das Göttliche wurde ins Menschliche hinab-, das Menschliche in das Göttliche hinaufgezogen. Hintendrein wies Schleiermacher hin auf die Propheten und Apostel als auf unersgleichen. Er sagt, das religiöse Bewusstsein dieser Leute gab uns die Religion. Von Gott, dem Geber alles Guten, dem freien persönlichen Urheber der Schöpfung und der Offenbarung, dieser freien Schöpfung seines Geistes, war leider nicht die Rede. Der Mensch lebte, das war die Hauptsache – ob Gott lebt, und nach welchen Gesetzen er regiert, das muss erst ausgefunden werden. Mit Gottes persönlichem Dasein war Schleiermacher überhaupt nicht einverstanden, und dass die Welt nicht zu viel unangenehme Wahrheiten zu hören bekomme, dafür sorgte die Kunst des Dogmatikers. Dem Menschen wurde kurzweg als Haupt jener religiöse Genius bestellt, also Christus, in welchem sich die Gottheit auf eine ganz besondere Weise mit der Menschheit vereinigte. Die Menschheit wird in Christo auf den Thron erhoben. Wahre echte Religion hat erst mit Christo begonnen. Dass nun die Sache noch schwieriger wird, hindert ihn nicht. Dass Christus ohne Anknüpfungspunkt in der Vergangenheit dazustehen kommt – dieses Haupthindernis einer gesunden Betrachtung des Sachverlaufs – kümmert ihn nicht. Christus ist nun einmal da; er ist das Bild der sündlosen Menschheit, das Ideal, welches Wirklichkeit bekommen hat; in ihm hat sich die Idee von der Gemeinschaft Gottes und des Menschen in ihrer ganzen Fülle realisiert.

Was nun in Christo urbildlich war, das reine Gottesbewusstsein, das soll dann weiter bei den Christen durch die durch Jesus vollbrachte Erlösung und in der Nachfolge Christi erreicht werden.

¹¹ Joh. 8,13-19 zeigt, wenn es überhaupt noch eine Exegese gibt, dass Jesus sich auf seinen Vater als einen zweiten Zeugen neben ihm beruft – an der Persönlichkeit dieses Vaters hängt die ganze Argumentation Jesu.

Diese Christen erlangen auch die Fähigkeit, fromm zu sein, fromme Gedanken zu haben, sich eins zu fühlen mit einem unbestimmten Etwas, welches Gott genannt wird; sie erlangen die Fähigkeit, alle Hemmnisse, kurz dasjenige, was Schleiermacher Sünde nennt, zu überwinden, um mit der Gottheit in Eins zu verschmelzen. Christus hat uns das zuerst vorgemacht, er hat eine leichtere Verbindung zwischen dem Menschen und jener unbestimmten Welt des Jenseits, des Göttlichen hergestellt.

Es begegnet uns bei Schleiermacher eine wirklich revolutionäre Tat, es gilt eine völlige Umkehr der Dinge.

Es gilt, das merkt man an allem, die Offenbarung ihrer Objektivität zu berauben und die ursprüngliche Quelle, Gottes Wort, zu einer sekundären zu machen. Aus den Hülsen der alten Dogmen soll die in ihnen enthaltene Glaubenssubstanz befreit werden; dies geschieht, indem man an sie als Maßstab das fromme Bewusstsein anlegt. Dieses tritt vor und über die Schrift, sodann über die Dogmen, und gibt uns die Anleitung, um die Wahrheit von den Niederschlägen des Irrtums zu befreien. Wenn nun die Schrift mit der Forderung des Glaubens an den Menschen herankommt, so weigert der Mensch vorläufig den Gehorsam; er schöpft eben aus seinem inneren Bewusstsein, und dann vergleicht er damit die Aussagen der heiligen Schrift. Was die Offenbarung Neues bringen könnte, ist nicht eigentlich neu, sondern das war in der menschlichen Natur, das sind Gedanken, die der Mensch ohnedies in sich vorfindet, und die eigentlich nur angeregt zu werden brauchen. Sie waren vorhanden zunächst in Christo, dann in den Aposteln, endlich in uns. Die Wahrheit liegt nicht außer uns, in einer durch Zeichen und Wunder beglaubigten Offenbarung, sondern in unserem Gefühl¹². Alle Dogmen werden danach beurteilt und darauf angesehen, ob sie unserm Gefühl entsprechen, ob sie für dasselbe nichts Anstößiges haben. Kurz, das menschliche, fromme Bewusstsein ist die Tür, durch welche die göttlichen Gedanken ihren Einzug halten in die Welt. Alles, was sich in der heiligen Schrift für göttlich ausgibt, muss sich hier legitimieren, es darf dem religiösen Gefühl nicht anstößig sein. Also wird das Göttliche ins Menschliche hereingezogen – aber das sind alles nur leere Kunststücke.

Die Frage ist: gibt es wirklich ein solches Asyl im Herzen des Menschen, worein sich die religiöse Wahrheit flüchten könnte, nachdem sie ihren Schwerpunkt in der heiligen Schrift verloren? Wohlan, man untersuche das eigene Herz! Ein frommes Bewusstsein, das uns über Gott, über den Weg zu Gott, und Gottes Weg zu uns sichere Mitteilungen machte, das haben wir nicht. Sagen wir: in Christo aber hat es doch ein derartiges Bewusstsein gegeben – so ist dies ganz etwas anderes – wir sind nicht Christus – und man darf hier nichts erschleichen wollen und keiner *petitio principii* sich bedienen. Wir würden alles gut finden, wenn man die Religion wirklich den Menschen sokratisch abfragen könnte, ohne sie zuvor mit dem Stoffe selber bekannt gemacht zu haben und immer wieder bekannt zu machen. Ist es denn etwas Natürliches, dem Menschen Selbstverständliches, dass er ein Sünder ist, in Sünden empfangen und geboren, dass er der Ankunft eines ganz bestimmten Prämissen entsprechenden Erlösers sowie der Rechtfertigung durch den Glauben bedarf? Gewiss nicht! Das sind viel zu komplizierte Vorgänge, das sind Daten, welche wir wohl aus der Offenbarung kennen, über die aber das sogenannte fromme Subjekt an und für sich nichts weiß und worüber es keinerlei Erkenntnis aus sich selbst schöpfen wird. Ein sogenanntes christliches Bewusstsein also außerhalb und über der heiligen Schrift lässt sich aus dem Herzen nicht herauspräparieren, und ist es ein verhängnisvoller Irrtum, dass man an das menschliche Bewusstsein, an dieses schillernde Kaleidoskop, in solcher Weise appelliert hat.

¹² Inhalt der Erkenntnis ist ihm, streng genommen, nur das fromme Subjekt selbst und für sich, sagt Dorner von Schleiermacher (Christl. Glaubenslehre I, S. 22.).

Die Sache steht einfach so: Alles, was sich gegenwärtig in unserem Bewusstsein über Gott und die göttlichen Dinge vorfindet, ist abgeleiteter Art; es ist ein Nachhall der göttlichen Offenbarung, ein Residuum der langen Beschäftigung der Menschen mit der Religion; immer also etwas Empfangenes. Wenn es aber empfangen, wenn es mitgeteilt ist, wie sollten wir uns rühmen wollen, als ob wir es nicht empfangen hätten (vergl. 1. Kor. 4,7), oder gar es gebrauchen könnten wider die, welche es uns vermittelt haben, wider die Redner göttlicher Worte? Wie sollten wir die Waffen kehren wollen wider die, welche sie uns geschenkt und führen gelehrt haben! Ein sogenanntes christliches Bewusstsein, das außerhalb und über der heiligen Schrift stünde, ausgerüstet mit einem imperativen Mandat, oder mit einem Veto lässt sich nicht nachweisen. Aber auch die christliche Gemeinde aller Zeiten, vor allen die Apostel selber, können ein solches Bewusstsein nicht gekannt haben, weil sonst die ganze Entwicklung des Christentums sich anders gestaltet haben müsste. Wäre alles auf das Bewusstsein der Christenheit angekommen, dann wäre schließlich der römisch-katholische Traditionsbegriff im vollsten Rechte, sofern er gerade die Fiktionen des menschlichen Bewusstseins mit Vorliebe akzeptierte¹³ und dadurch die Welt in das Dunkel des Aberglaubens stürzte, bis Gottes Erbarmen die Reformatoren sandte. Das erste, was diese Männer taten, war, dass sie Gottes Wort zum alleinigen Führer erwählten und sich freimachten von allen Spuk- und Wahngestalten der menschlichen Phantasie, den Erdichtungen des christlichen Bewusstseins. Ihnen trat feindlich entgegen das sogenannte christliche Bewusstsein ihrer Mitwelt, aber sie überwandern es durch das Festhalten an der Offenbarung, an dem, was geschrieben steht. Sie verdammt die Abhängigkeit der Schrifterklärung von dem christlich-kirchlichen Bewusstsein als Irrtum und appellierten an das besser informierte, nämlich durch die heilige Schrift erleuchtete Glaubensbewusstsein. Luther bekannte, und dies machte ihn auch vor Kaiser und Reich in Worms seiner Sache gewiss: „So bin ich durch die von mir angeführten heiligen Schriften überwunden, und mein Gewissen ist gefangen in Gottes Wort.“ Und das eben ist der allein richtige Weg, dass man zur Quelle zurückgeht und hier schöpft, nicht aber durch Eintragung seiner subjektiven Einfälle die Quelle verunreinigt.

Auch im Neuen Testament lesen wir nichts von dem unbeschränkten Walten des christlichen Bewusstseins. Welchen enormen Fehler hätten Christus und die Apostel begangen, indem sie stets sich auf das Wort der heiligen Schrift beriefen, anstatt das sie treibende Bewusstsein geltend zu machen? Mit ihrem Bewusstsein wären sie bei den Juden und Heiden gewiss zu kurz gekommen; aber da sie mit dem Worte der Schrift ans Werk gingen, so fiel Jerusalem und später das heidnische Rom vor ihrem Worte. Mit dem Worte: „Es steht geschrieben“ haben sie die Welt erobert. Wären in der Tat die Jünger in ihrem sogenannten religiösen Bewusstsein so von Jesu Worten durchdrungen gewesen, dass wir von *ihrer* Begeisterung für Jesus unseren Glauben ableiten müssten, wohin kämen wir da? Da könnten ja andre noch begeistertere Männer auftreten und immer neue bessere Gebilde des religiösen Bewusstseins uns aufdringen wollen, was Schleiermacher in seinen Reden über die Religion auch nicht in Abrede stellen will. Aber wie ganz anders hätten sich doch die Jünger während ihres Lebens benehmen müssen? Wie hätten die Jünger Jesum so oft missverstehen können (Mk. 8,15-21), woher dann ihr Zweifel an seiner Macht zu helfen, ihr Unglaube gegenüber der sich ihnen wiederholt aufdringenden Auferstehung? Ihr Bewusstsein von Jesu war kein so reines und intensives, dass es die Quelle des Bildes Jesu hätte sein können. Es bedurfte der heiligen Schrift (1. Kor. 15,1-3), welcher Gott durch Zeichen und Wunder Zeugnis gab, um ihr oft wankendes Bewusstsein zu kräftigen, um ihren finsternen Verstand aufzuklären. Nicht also das Bewusstsein der Apostel gab uns einen auferstandenen Erlöser und Weltheiland, sondern die drängenden Facta selber, deren Verlauf nach Maßgabe Moses und der Propheten vor sich ging: vgl. Lk. 24,44 u. o. Es leitete die Jünger

¹³ Man denke nur an den Heiligen- und lange schon vor der Reformationszeit übermäßig weit getriebenen Mariendienst.

bei ihren Aussagen über Christus die heilige Schrift, dass es so geschrieben stehe und also habe erfüllt werden müssen. Man vergleiche instar omnium Joh. 2,22: „sie glaubten *der Schrift*“, das steht voran; dann folgt: „und dem Worte, das Jesus gesagt“. Das Licht kam von oben herab und vermengte sich nicht etwa auf halbem Wege mit dem von unten kommenden Lichte des christlichen Bewusstseins, mit dem es dann in eins verschmolzen wäre! Nein, das Licht schien in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht angenommen; so viele es aber annahm, denen gab es Macht, Gottes Kinder zu werden, Joh. 1,11. Im Allgemeinen wurde es aber verworfen, daran ändert kein Schleiermacher etwas. Dass ein so haltloser Begriff, wie das fromme (oder christliche) Bewusstsein, der Punkt geworden, um den alle Trümmer der göttlichen Offenbarung sich kristallisieren sollen, ist beklagenswert. Und wo sich nun Schleiermacher zum Aufbau seines Systems eines so haltlosen Begriffes bediente, da konnten die Folgen nur sehr bedenklicher Art sein. Wir erinnern hier bloß an die schillernden Fassungen seines Gottesbegriffes, oder an die aus dem Gefühl geschöpfte Christuslehre, welche die Stelle der Kirchenlehre ersetzen soll, und ähnliche Versuche, sich doch einigermaßen der Kirchenlehre zu konformieren: was lauter misslungene Versuche waren (nach Biedermann, Christl. Dogmatik § 608). Ja, Schleiermacher ist nicht mit Unrecht von Baur der Unaufrichtigkeit bezichtigt worden. Er habe die konkret christlichen Aussagen viel zu bestimmt aus dem frommen Gefühl abgeleitet, oder vielmehr die ersteren in dieses letztere, man weiß nicht mit welchem Rechte, hineingetragen (vgl. auch Schneckenburger, Vergleichende Darstellung II. pag. 222 und David Strauß, Kleine Schriften 1866, S. 353). Die Sophistik, womit Schleiermacher gewisse Dogmen der Kirche sich zurechtzumachen weiß, um auch sie sich aneignen zu können, ist an einigen Stellen haarsträubend (vgl. instar omnium was er § 71 von der Erbsünde als Schuld des Einzelnen sagt). Die Arm- und Beinbrüche, welche unter seiner Behandlung die „objektive“ *Wahrheit* erlitten, sind zahlreich – es bleibe jedoch für eine andre Gelegenheit verspart, dieselben zu registrieren.

Wie nun Schleiermacher gemäß der Vorrede zur zweiten Ausgabe seines dogmatischen Werkes (pag. v) eine neue theologische Schule nicht hat bilden, sondern nur seine Gedanken anregend mitteilen wollen, so ist es ihm auch wirklich geschehen. Während seine Schüler zur Rechten und zur Linken auseinandergingen und sich in vielen Punkten eifrigst und mit großem Aufwand an moralischer Entrüstung bekämpften, und eine eigentliche Schule nicht zustande kam, ist doch unter den wissenschaftlich arbeitenden Theologen der Neuzeit kaum einer, der seinen Einfluss verleugnen könnte. Die Sonderung der Dogmatik von der philosophischen Spekulation¹⁴ hat gerade in der neuesten Zeit wieder ihre wärmsten Verteidiger gefunden, sowohl bei Ritschl, wie Lipsius, trotz aller Verschiedenheit in Hauptpunkten. Überall findet dasselbe Bemühen statt, „die transzendent-metaphysischen Aussagen über innergöttliche Vorgänge und Veränderungen, göttliche Gedanken und Wunderthaten, zu ersetzen durch die Aussagen der christlichen Erfahrung von dem, was der Mensch im religiösen Verhältnis erlebt und was ihm auf diesem Wege subjektiv religiös-sittlicher Erfahrung als göttlicher Wille und göttliches Gnadewirken sich offenbart.“¹⁵ Also Schleiermachers revolutionäre Tat hat ihre Wirkung nicht verloren – aber die festen Resultate lässt die neuste Entwicklung der Theologie sehr vermissen. Man streitet sich gegenwärtig unter den im Vordertreffen stehenden Theologen über die Größe des objektiven Kernes, der ihren Erfahrungsaussagen zugrunde liegt. Lipsius, von Kant ausgehend, will in seinen Aussagen noch mehr „Sein“ als Ritschl bewahren, worin er irrt: denn im Vergleich zu ihm sind Ritschl und Kaftan weit objektiver. Bei ihnen ist der Gottesbegriff keineswegs etwas schwankendes oder etwas, das von vornherein nicht feststände, sondern nur dies steht infrage, ob man denselben mit metaphysischen Bestimmungen ausstatten

14 Vergl. Der christl. Glaube § 16. (S. 107, 2. Ausg.).

15 So Lipsius im Theol. Jahresbericht, Band V, S. 369.

soll, oder ob man nicht besser tue, ihn unter solchen Merkmalen uns zu vergegenwärtigen, wie sie sich aus der Wirkung Gottes auf uns, und zwar besonders in Christo, ergeben.

Da ist also immer doch ein Kern, der durch einen festen Offenbarungsbegriff gestützt erscheint, vorhanden, – kurz ein Gott ist da, zu dem man beten kann, was aber bei Biedermann und Lipsius fehlt. Wer mit Biedermann¹⁶ und dem ihm in allen wesentlichen Punkten folgenden Lipsius die Offenbarung als das notwendige untrennbare Korrelat der Religion betrachtet, wer in der Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistesaktes das eigentlich Wesentliche jedes religiösen Momentes sieht, wer im Gegensatz zur äußeren Offenbarung die innere Offenbarung des göttlichen Geistes im menschlichen betont – der betrügt sich selbst, wenn er noch von Offenbarung spricht, oder von einem Gott redet, zu dem man beten kann. Ritschl ist dagegen fern davon, die Autorität der Bibel herabzusetzen und sie durch ein lebendiges religiöses Gefühl oder die Spekulation derartig überwuchern zu lassen, dass nichts Objektives mehr übrig bleibt. Er ist also ein sehr zu fürchtender Feind für die pantheistisch angehauchte Theologie der Neuzeit. Aber auch gegen die Vertreter der orthodox oder pietistisch gerichteten Theologie der Gegenwart opponiert Ritschl dadurch, dass er ihre Metaphysik, die sie in der Theologie zur Anwendung bringen, verwirft. Und hier geht er zu weit.

Er will nämlich mit dem Missbrauch der „metaphysischen“ Bestimmungen auch den Gebrauch, mit der falschen jede Metaphysik auf dem Boden der Dogmatik beseitigt wissen. Er klagt darüber, wie alles von oben herunter aus Allgemeinbegriffen deduziert wird, und dass man also an die Sümpfe der Begriffe, statt an das lebendige Wasser der Erfahrung appelliere. (Theologie und Metaphysik. S. 38 f.) Dabei ist sein Kampf gegen die Manier, einen metaphysischen Gedanken alsbald als theologisch zureichenden verwenden zu wollen, nicht ohne Berechtigung. Aber mit seinem Kampf gegen die Erkenntnis des „Dinges an sich“ auf dem Boden der Theologie fährt er weit über das Ziel hinaus. Er lehnt konsequent jede Belehrung, die mit den Mitteln der gewöhnlichen Metaphysik geschieht, ab und will nur an den im Evangelium unsrem Glauben dargebotenen Inhalt gebunden sein. Aber nachdem nun die alten metaphysischen Formeln zerbrochen sind, weiß er nichts Stichhaltiges an die Stelle zu setzen. Er geht ähnlich wie Schleiermacher vom Subjekt aus und will, von dessen Bedürfnissen ausgehend, nunmehr Forderungen stellen, welche die Offenbarung Gottes in Christo liquidieren soll. Die Offenbarung tut das auch – sie lässt sich nach dem Maße der Forderungen des Subjekts herbei, dieses oder jenes auszusagen, was das Subjekt befriedigt. Aber wo ist nun das Maß für die objektive Wahrheit? Das Subjekt hat keinen absoluten Maßstab in sich – aber auch der Offenbarung fehlt er. Beim Mangel jedes sicheren objektiven Maßstabes, müssen alle diese Aussagen in Subjektivismus sich verlieren. Oder wo hätte denn Ritschl einen objektiven Maßstab¹⁷ bei der Beurteilung der Offenbarung? Er, dem das testimonium Spiritus sancti internum fehlt und dem daher das Band gebriecht, um die Offenbarung zusammenzuhalten? Er kann die Offenbarung nur historisch sich begründen und muss sie kritisch zerfasern lassen – von jedem Luftzug in der jeweiligen wissenschaftlichen Theologie und besonders der heil. Bücherkritik hängt er ab – und jede Festigkeit mangelt. Kritisiert er doch selbst den Paulus¹⁸ und Petrus¹⁹; empfängt man doch den Eindruck, die neutestamentlichen Schriften seien nur Quellen, und nicht Normen; hält er doch Umschau über die Propheten und Apostel, wie ein Feldherr über seine Soldaten und nicht, wie es sich geziemte, als ihr

16 Christliche Dogmatik (2. Aufl.) I, S. 269 ff.

17 Ein solcher objektiver Maßstab ist das Zusammenstimmen des A. und N. Testaments; mit großer selten gewordener Energie trachtet er die neutestamentlichen Ideen auf der alttestamentlichen Grundlage zu verstehen. Aber das A. T. wird derartig behandelt und derartig an ihm herumgedeutet, dass endlich nicht gar viel mehr übrig bleibt, was dem N. T. Licht geben könnte. Wir erinnern nur an den Zorn Gottes oder die Deutung des Kofer u. a. m. bei Ritschl.

18 Rechtfertigung und Versöhnung III, 284: Paulus' Urteil über die Völkergeschichte ist unvollständig; das über den Bestand des mosaischen Gesetzes historisch unrichtig.

19 R. u. V. II, 101.

Schüler. Und mit welcher Willkür weiß er den Konsequenzen, die andre aus seinen Vordersätzen notwendig ziehen müssen, auszuweichen, mit den Worten etwa: dies oder jenes sei nur für das Urteil Gottes oder für Gott durchsichtig, z. B. die ewige Gottheit des Sohnes (vergl. III, 823, 436; II, 327). Klingt solches nicht, als ob er sagte: Gott mag das mit sich selber ausmachen – wir wollen uns inzwischen nicht groß davon anfechten lassen. Wie willkürlich springt Ritschl mit dem Begriff des „Gesetzes“ um, das einmal nur durch die Engel gegeben sein muss (im Galater- und Kolosserbrief) und ein anderes Mal (im Römerbrief) mit Gottes Willen identifiziert erscheint (II, 252); wie abschätzig beurteilt er den locus Röm. 5,12-21 nach seiner Bedeutung für die Anthropologie (III, 324 vergl. II, 327). Wie unerträglich willkürlich ist die Auslegung von Joh. 3,36 (II, 152) oder von Eph. 2,3 (II, 147 f.) um hier von seinem socinianischen Urteil über den Zorn und die Gerechtigkeit Gottes nicht zu reden (s. u. S. 220 ff. der Dogmatik).

Und nun der Kampf um „das Ding an sich“? Gewiss ist es Ritschl unverwehrt, sich auch eine bestimmte Erkenntnistheorie zu bilden und damit zu operieren (s. Theologie und Metaphysik, S. 38) – aber ist sie auch die richtige? Ist es wohlgetan, aufgrund seiner besonderen Anschauungen von der Metaphysik sich zum Glauben der Christenheit, wie er von jeher war, in einen ausdrücklichen und bewussten Gegensatz zu stellen? – Das scheint auch uns gar sehr an den alten verjährten Rationalismus zu erinnern (vergl. A. Lasson in Preuß. Jahrbücher, Oktober 1886, S. 397). Ritschls Meinung ist: die ältere Theologie hätte nur in uneigentlicher Weise, also zum Schein, ihrer Aufgabe genügt, wenn sie die religiösen Wahrheiten mittelst metaphysischer Begriffe zu bestimmen unternahm. In eigentlicher Weise will nun Ritschl die christlichen Wahrheiten bestimmen und unter Wegfall aller apriorischer Bestimmungen, aller Allgemeinbegriffe, die hier einschlagenden Verhältnisse und theologischen Probleme im Rahmen der christlichen Selbstbeurteilung, der Erfahrung, analysieren und bestimmen. Dass er sich dafür auf Luther beruft²⁰, schenken wir ihm – aus Luther lassen sich überaus viele Stellen anführen, woraus sich ergibt, dass er in allen Punkten von der Methode seiner theologischen Mitkämpfer durchaus nicht abgeht, sondern vielmehr in derselben Waffenrüstung einherging, wie sie, was die Schwärmer²¹ nicht taten, die neue Schläuche für den neuen Wein sich verschafften, kurz im Trüben zu fischen suchten²². Wir geben zwar zu, dass es eine Art gibt unter den

20 Z. B. III, S. 198 u. ö.

21 Auch Coccejus enthielt sich schon einigermaßen des Gebrauchs der kirchlichen termini (s. Maresius Systema, p. 250).

22 Luther hat in den locis de Deo, de trinitate, de Christo wenig Eigentümliches, sondern er folgt durchaus der kirchlichen Tradition. Ihm steht die Schrift hoch über Konzilien und Vätern. Sie ist der Väter Prüfstein und nicht umgekehrt; s. Walch'sche Ausgabe XVIII. 1584-86. XX. 951-55. Die Konzilien gehen durch sich selbst keine Gewähr der Wahrheit; sie verdienen nur Beachtung, wann und so weit sie mit der Schrift stimmen. XIX. 2204; XIII. 1416. 1425. Luther stellt die Schrift wider aller Väter Sprüche, wider aller Engel, Menschen, Teufel Kunst und Wort: gegen König Heinrich VIII. §. 103. Dem Latomus ruft er zu: „Herr Zähler der Zeugnisse und nicht Wäger derselben.“ XVIII. 1406. Einen anderen Gegner verspottet er: Ich fordre Schrift von ihm, so antwortet er mir mit der Lehrer Sprüchen. Ich frage nach der Sonne, so weiset er mir seine Laterne. Ich sage: Wo ist die Schrift? so spricht er: Tritt hervor, Ambrosi, tritt hervor, Cyrille! V, 461. – Dem Worte *ὑποούσιος* ist er nicht hold, weil es „ein neu, weltlich Wort“ ist; mit der Sache, die damit bezeichnet werden will, erklärt er sich ganz einverstanden. XVIII, 1456. Die nämliche Stellung nimmt er zuweilen auch zu dem Wort Trinitas (XI, 1550) ein, wiewohl er dasselbe anderswo selbst mit Eifer braucht. Von den ersten ökumenischen Konzilien redet L. mit großer Ehrerbietung. Er führt die heilige Schrift und das „heilige nicänische Konzil“ gegen die Lehre Roms an. XVIII, 865. Er tadelt Zwingli scharf und betont ihm gegenüber sehr stark das einhellige Zeugnis der alten Kirche XX. 2096 sq. 2097. – Die ganze Kirche ist mehr als ein Teil derselben, wie z. B. Rom; so sind die ersten ökumenischen Konzilien höher zu achten als die von der römischen Kirche, d. h. vom Papste, einberufenen, da die römische Kirche ja nur ein Stück des Ganzen ist. XVIII. 870. Die Römischen haben gesehen, dass die ersten Konzilien, im Geiste gehend, glaubwürdig sind worden, haben sich nun auch in dieselbe Ehre gedrungen, gar nichts angesehen, ob sie über tausend Meilen unähnlich sind an Leben und Geist den ersten heiligen Vätern u. Konzilien. XIX, 1034. In der Auslegung des Propheten Joel, (VI, 2314) findet sich die Stelle: „Darum siehest du hier, worauf das Symbolum des h. Athanasius gegründet ist, welches also gefasst ist, dass ich nicht weiß, ob seit der Apostel Zeit in der Kirche des Neuen Testaments etwas wichtigeres

Theologen, die mit großen Formeln wenig ausrichten, welche Mücken seigen (im Gottesbegriff) und Kamele verschlucken (z. B. in der Lehre vom nicht-knechtischen Willen oder durch Aufstellung der Kenosis); wir geben zu, dass die bloße Repristination von Formeln die Unfruchtbarkeit nicht verdeckt, mit der diese Theologen geschlagen sind. Aber es gilt hier, das Eine tun, d. h. also im Rahmen der *recht* (von dem Geiste Gottes) geleiteten Erfahrung sich zu bewegen – und das Andre nicht lassen. Mit letzterer Aussage aber meinen wir: dass man die Beihilfe der christlichen Kirche bei dieser Arbeit nicht verwerfen dürfe. Diese Arbeit der Jahrhunderte in der christlichen Kirche lässt sich nimmermehr mit dem Schlagwort Metaphysik, die mit der Religion nichts zu tun hat, oder durch historische Konstruktionen, die man sich von dem ursprünglich echt Christlichen macht, zu den Toten werfen.

Die Apostel selbst haben einen *typus doctrinae* gekannt (Röm. 6,17; vergl. Phil. 3,16) und der Hebräerbrief spricht von Milch und starker Speise und rechnet zur letzteren (vergl. Kap. 6,1 das Wort *τελειότης*) die von Melchisedek handelnden Sätze (Kap. 7), welche eine ganze Christologie enthalten, in die sich Christus einfügen lassen muss, wie denn überhaupt die Apostel bei ihren christologischen Beweisen vom A. T. auszugehen pflegten. Wir fordern also von dem Theologen, dass er seine Theologumena nicht der strengen Prüfung an dem Maßstabe metaphysischer Begriffe entziehe. Das „Ding an sich“ ist ein schönes Ding, aber es hat „keine Hörner und Klauen“, kein Bestehen, wenn es sich nicht in *Worte* kleiden lässt. Und in *Worte* ist es gefasst – die heilige Schrift ist voll von theoretischen Urteilen über die höchsten Fragen des Daseins (zumal der Apostel Paulus).

An die Stelle dieser „Metaphysik“ der Kirchenlehre setzt Ritschl die Werturteile und hofft damit den Gefahren der pantheistischen und überhaupt jeder einseitig philosophischen Weltanschauung zu entgehen, kurz die Angriffe der Philosophie auf die Theologie zu sistieren, indem er der Religion ein eigentümliches Gebiet sichert. Auf diesem Gebiet herrschen Vorstellungen von Gott und Menschenwelt, an welche keine Philosophie und kein uninteressiertes wissenschaftliches Erkennen heranreicht (III, 191-197). Er schlägt demnach den Philosophen auf die Finger, um das Reich für sich allein zu haben, trifft dabei aber auch die kirchliche „Metaphysik“, die als ein Erbteil des Platonismus hier durchaus nicht hingehöre. Die Folge davon ist, dass Ritschl in der Trinitätslehre bei der ökonomischen Trinität stehen bleiben muss, sofern wir nur aus Erfahrung, durch Werturteile, von ihr wissen. Sowie wir mit der Kirchenlehre nach festem Boden in der Ewigkeit trachten, bekommen wir das Medusenhaupt der Metaphysik zu sehen. Ferner ist ihm die kirchliche Lehre von den zwei Naturen Christi nicht der rechte Schlüssel zur Eröffnung des Geheimnisses der Person Christi (III, 362-370). Mit solchen metaphysischen Subtilitäten will er nichts zu schaffen haben, wie die chalcedonensische und Konkordien-Formel sie uns bieten. Indem er nun die Gottheit Christi als ein an seinem Wirken offenbares Attribut zu verstehen lehrt, so verfällt er damit in den socinianischen (zugleich deistischen) Irrtum, dass der Sohn den Namen *Gott* nur uneigentlich, als eine Belohnung für seine Taten, empfängt. Das Zugeständnis der ontologischen Trinität oder der Gottheit Christi von Ewigkeit her, kann er nicht machen, weil das nicht dem „Werturteil“ untersteht. Damit aber leugnet

und herrlicheres geschrieben sei.“ Und dann wird eine lange Anführung gebracht aus dem Athanasianum: „Eine andere Person ist der Vater, eine andre der Sohn, eine andre der heilige Geist usw.“ Vergl. dort das Vorhergehende und Folgende. „Diese Lehre ist nötig – die von der Dreieinigkeit – nicht allein darum, dass ohne dieselbe keine rechte Erkenntnis Gottes sein kann, sondern auch um des Anrufens willen.“ vide ib. plura! – Über die Dreieinigkeit schreibt Luther ferner XIII, 1482 sqq. „Ohne dieses Artikels Erkenntnis u. Bekenntnis nehme ihn niemand für gen Himmel zu kommen.“ Andere Stellen VI, 2308 und 9; XII, 853 ff. Der heilige Geist ist anzurufen VI, 2325; wobei das Zeugnis des h. Basilius und Eusebius Palästinas angeführt wird. Über den Unterschied der drei Personen, Gottheit und Menschheit Christi vergl. die Jenaische Ausgabe der Opp. Lutheri Tom. VIII. S. 150 (Neue Ausgabe S. 137). Ebenso ibid. Tom. VII. S. 45 (Neue Ausg. 42 sqq.), Tom. VI. S. 181. In der Kirchenpostille ist in der Epistel predigt am Sonntag Trinit. mehreres. (Aus einem Briefe des Herrn Pfarrer J. J. Schenkel in Schaffhausen).

er beide Lehren, weil es zwischen Ja und Nein kein Mittleres gibt. – Im Gegensatz ferner zur pantheistischen Zerfahrenheit eines Biedermann und Pfleiderer, fordert Ritschl: man solle sich an Christus als dem Träger der Offenbarung orientieren. Durch eine streng vorgehende Exegese erforscht er den Sinn der bei ihm viel geltenden Offenbarung. So weit geht er darin, dass er auf religiösem Gebiet nie von einer unvermittelten Erfahrung der Nähe der Gottheit reden will. Alles sei hier durchs Wort, durch die historisch gesicherte Offenbarung vermittelt zu denken. Er lehnt alle Unmittelbarkeit ab und brandmarkt alles Derartige als „Mystizismus“. Durch solche Berufung auf die Selbstgewissheit und die Offenbarung will nun Ritschl den Aufbau einer systematischen Theologie vollziehen, welche objektiven Wert hat. Indem er aber also die Klippe des Pantheismus vermeiden will, scheitert er sofort an der Klippe des Deismus. Und dies ist gerade das Verdienst der orthodoxen Theologie, dass sie, bei allen Schwächen im Einzelnen, dennoch vor solchen Hauptfehlern sich von Anfang an bewahrt hat.

Ritschl verfällt in den deistischen Irrtum; dass er Gott und Mensch, göttliches und menschliches Tun so auseinanderreißt und eine solche Kluft zwischen hüben und drüben befestigt, dass jene in alle Ewigkeit nicht mehr zusammenkommen. Zwar gehen beide, Gott und Mensch, säuberlich getrennt, ihren Weg nebeneinander, so dass sie sich nie völlig aus den Augen verlieren (wozu wäre denn sonst die „Offenbarung“?); zwar gibt es allerlei Relationen zwischen Gott und den im Reiche Gottes durch das Vertrauen auf Christus vereinigten Menschen. Aber was sie dort zusammenhält, ist nicht der lebendige Heiland durch seinen persönlich auf uns wirkenden Geist, sondern die gleichen Ziele und Zwecke sind es, welche die Christen zusammenhalten. Es sind nur sittliche Aufgaben, die der Christ im Vertrauen auf Christus verfolgt – Darstellung des Reiches Gottes auf Erden, sittliche Arbeit in der Welt, Herrschaft über die Welt (im recht geübten Vorsehungsglauben, in Demut, Geduld und Gebet etc.) Aber bei dem allem kommen wir nicht weiter, als zur deistischen Auseinanderhaltung Gottes und der Menschen – wie zwei parallele Linien werden sie stets nebeneinander laufen, aber *über* eine moralisch vermittelte Einheit bringt Ritschl es nicht. Damit aber wird der Inhalt der Offenbarung nicht erschöpft, und die Orthodoxie hat sich daher stets bemüht, wie einerseits von der Einseitigkeit des Pantheismus, so auch andererseits von der des Deismus sich frei zu erhalten; sie will zwischen beiden Extremen hindurch den Mittelweg einschlagen. Dies geschieht natürlich auch mit den Mitteln der „Metaphysik.“ Aber diese Metaphysik hat beigetragen, der Kirchenlehre das Leben zu erhalten, was auch die Ritschl'sche Schule dagegen sagen mag.

Einerseits hält also die Orthodoxie daran fest, dass Gott alles in allen sei – andererseits behauptet sie mit dem Apostel: Alles ist euer – ihr aber seid Christi – Christus aber ist Gottes (1. Kor. 3,22.23). Der Versuch, solche Gegensätze zu vereinigen, liegt in der kirchlichen Trinitätslehre – hier sind die Fundamente dafür gegeben; und darauf bauen die späteren großen Konzilien die Lehre von der Person Christi. Von der Christologie aus gewinnt man dann festen Boden in der Anthropologie. In Christo hat die Kreatur ihren Halt. Nach demjenigen, was Gott in Christo schenken wollte, bemisst sich der Aufriss der ersten Schöpfung; nach der Gnadengabe die natürliche Gabe. Der erste Adam ist doch gewissermaßen nur der zweite, nach Christus gebildete. Die Idee des *Menschen* ist nicht gefasst ohne die Idee Christi. Also zur Anthropologie geht der Weg von der Trinitätslehre aus, und zwar über die Christologie. Daher nahm die Kirche erst die Trinität, dann die Christologie und endlich die Anthropologie in Angriff, worauf dann später die Reformation die Resultate zog und den Prozess zum Abschluss brachte. Sobald als Christus anders verstanden wird, als es in der orthodoxen Lehrentwicklung geschieht, verliert man nach links allen festen Halt gegen den Pantheismus und nach rechts alle Festigkeit gegen den Deismus. Das ganze Gefüge der Dogmatik hat sich an Christus zu Orientieren und steht und fällt mit ihm, wahren Gott und wahren Menschen.

Indem wir die nähere Begründung dieses Satzes der Dogmatik selbst vorbehalten, wollen wir hier nur kurz Folgendes andeuten zur Erhärtung des eben Gesagten. Wir schicken über diese kirchlichen Lehrbestimmungen die Bemerkung voraus, dass sie nicht so eng gemeint sind, dass nicht innerhalb ihrer Grenzen eine freie Bewegung mit rein biblischen Darstellungsmitteln gestattet sein sollte (s. u. Dogmatik, S. 86.)

Wenn, im Widerspruch mit der kirchlichen Trinitätslehre, der Unterschied des Sohnes vom Vater so unumschränkt gesetzt wird, dass eine wesentliche Gleichheit damit unvereinbar, und der Sohn dadurch in eine Reihe mit allen andren Menschen gestellt ist: so stehen wir auf dem Boden des Deismus (anfänglich betreten von den Monarchianern, dann vom Arianismus). Wird dagegen die Gleichheit des Sohnes, mit dem Vater so unumschränkt gesetzt, dass ein eigentümliches Subsistieren dabei nicht weiter bestehen kann, sondern der Sohn zum Moment in der Selbstentfaltung der Gottheit herabsinkt: so stehen wir auf dem Boden des Pantheismus (anfänglich betreten vom Sabelianismus). Den Mittelweg geht der orthodoxe Lehrbegriff, durch den Mund des Athanasius die Grenzlinien bezeichnend, innerhalb deren man eine Berechtigung in der Kirche beanspruchen kann.

Beide genannte Häresien finden ihre Fortsetzung auf dem Gebiet der Anthropologie.

Bei der deistischen Tendenz in der Gotteslehre stellt sich sofort eine pelagianisierende Anthropologie ein. Wir behalten einzelne Individuen übrig; Monaden ohne Fenster (vergl. Leibnitz) in die nichts hineinkommen kann, das nicht schon in ihnen ist²³. Diese Kreatur kann eigentlich nicht sündigen, denn es fehlt ihr ein Prototyp, wonach sie erschaffen worden (der Sohn Gottes); es fehlt ihr ein göttliches Gesetz, das über ihr stände; es fehlt ihr ein fester Anfang, sowie ein festes Ziel. Sie dreht sich um sich selbst herum in absoluter Selbstbestimmung – endlos in ihrer Entwicklung, weil Anfang und Ende fehlen. Wird hier dennoch vom Sohne geredet, so kann er nur ein *primus inter pares* sein, ein Vorbild, dem die übrigen moralische Antriebe verdanken – und kommt ihm in diesem System der Name *Gott* zu, so geschieht das nur uneigentlich als eine Belohnung für seine Taten.

Im andren Falle, wo der Sohn nur ein Moment in der Gottheit ist und nur eine Offenbarungsrolle auszufüllen hat (Pantheismus) wird der Mensch in einen unendlichen Prozess mitverflochten. An Christus kann er sich nicht halten, denn derselbe ist in den allgemeinen Fluss der Dinge miteinbegriffen. Es ist aber alles vernünftig, weil und sofern es mit in den Prozess verflochten ist. Auf anthropologischem Gebiet ist die einzig vernünftige Folge *dieser* Ansicht der Trinität und von Christo die irgendwie hergestellte Naturalisierung des Bösen, wie sie anfänglich und aufs Gröblichste vom Manichäismus geleistet wurde, dessen Satz nach Athanasius war:²⁴ φουσικὴν εἶναι τὴν ἁμαρτίαν. Also der Mensch ist ursprünglich noch schwach; er hat die nichtgöttliche oder endliche Natürlichkeit an sich, und es handelt sich für ihn darum, auf organischem Wege mit dem absoluten Geist eins zu werden, oder wie dies sonst ausgedrückt wird bei unsren Neueren.

Ebenso hatte die Orthodoxie auf dem Boden der Christologie mit den gleichen Einseitigkeiten, nämlich der deistischen und pantheistischen, zu kämpfen. Die ältesten Häresien waren die ebjonitische und die gnostisch-doketische, von denen jene den Juden das Ärgernis des Kreuzes dadurch wegzuschaffen trachtete, dass sie (echt jüdisch) Christum für einen bloßen Menschen, wenn auch einen Menschen der höchsten Stufe, ausgab, während diese (echt heidnisch) von der wahren Menschheit mehr oder weniger abstrahierte und einen himmlischen Aeon oder ein höheres Geistwesen in dem Erlöser erkannte, um für die Hellenen die Torheit des Kreuzes wegzuschaffen (s. 1. Kor. 1,23).

23 Siehe G. Meier, Die Lehre von der Trinität I, S. 141.

24 Athanasius Opp. (Bened. Ausgabe) I, S. 934.

Dieser teils jüdischen, teils heidnischen Verkümmern der christlichen Wahrheit gegenüber hielt die Kirche von Anfang fest an der Lehre von der Fleischwerdung des Logos (Joh. 1,14) wie immer sie sich auch das Verhältnis von Logos und Fleisch denken mochte (Apostolische Väter, Apologeten, dann Irenäus, Tertullian u. a.) und entging damit dem Absturz in den Deismus einerseits, und den Pantheismus andererseits.

Die gleichen Einseitigkeiten wiederholten sich im vierten Jahrhundert. Apollinaris war es, der die wahre Menschheit des Erlösers, also die volle Wesensgemeinschaft mit uns, leugnete und den ewigen Logos für den höheren geistigen Teil des Menschen eintreten ließ, wogegen Arius die wahre Gottheit verneinte und den Logos zu einem geschaffenen Wesen herabsetzte. Jener geriet mit seiner Vermischung des Göttlichen und Menschlichen im Erlöser auf die schiefe Ebene des Pantheismus, dieser stand mit seiner Trennung im Deismus. Die Orthodoxie, vertreten durch Athanasius, lehnte Beides ab und gab den Apollinaristen zu bedenken, dass sie dem Erlöser durch Versagung der wahren menschlichen Natur allen Boden für die stellvertretenden Handlungen entzögen und die Erlösung unmöglich machten²⁵. Den Arianern gab Athanasius zu bedenken, dass niemand uns zu Kindern Gottes machen könne, als Der, welcher der wahre und wesentliche Sohn des Vaters ist, und der die Befugnis dazu hat²⁶.

Dieselben Einseitigkeiten, welche die Orthodoxie zu bekämpfen hatte, wiederholten sich bei der Frage nach der Vereinigung der im Prinzip statuierten völligen göttlichen und völligen menschlichen Natur Christi. Hier erhob sich Streit zwischen der antiochenischen Schule, die sich (deistisch) mit einer bloßen moralischen und uneigentlichen Verbindung (συνάρηα) beider Naturen begnügte, und der alexandrinischen Schule, welche die Zweiheit der göttlichen und menschlichen Natur zu einer, und zwar göttlichen Natur verschmolz und damit ins pantheistische Fahrwasser geriet. Die Orthodoxie entschied sich auf den Synoden zu Ephesus und Chalcedon *gegen* beide Abwege und blieb auf dem gesunden Mittelwege, indem sie die Unterschiedenheit der Naturen mit der Einheit der Person zusammen festzuhalten forderte und solches im Streit gegen den Monotheletismus noch einmal präziserte.

Dabei ist die Beobachtung wichtig, dass die auf einer Linie stehende ebjonitische, arianische und nestorianische Häresie entschlossen auf Seiten des Pelagianismus in der Anthropologie stand, wogegen die gnostische, apollinaristische²⁷ und monophysitische Häresie, wenn auch durchaus nicht mit Entschlossenheit²⁸, aber doch in ihren Auswüchsen notwendig auf eine manichäisch gerichtete Anthropologie hinauskam. Es ruft hier eine Häresie der andren und bereitet ihr wenigstens den Boden – nur die orthodoxe Kirchenlehre lehnte schließlich in Augustin mit fester Hand die pelagianische und manichäische Häresie ab, nachdem sie eben auch in der Christologie und Trinitätslehre auf dem gesunden, von beiderlei Einseitigkeiten sich abwendenden Mittelweg sich befand.

In der Reformationszeit wiederholte sich in verkleinertem Maßstabe die gleiche Erscheinung. Der Socinianismus verfiel in die alte Leugnung der Präexistenz des Erlösers; er sei nicht Gott gewesen, sondern zur Würde eines Gottes erst erhoben worden. Sofort stellte sich auf anthropologischem Gebiet der barste Pelagianismus ein. Diesem rationalistischen Deismus tritt als andres Extrem die mystisch-pantheistische Richtung mit ihren Theorien gegenüber. Da finden wir bei den schwärmerischen Richtungen Gleichgültigkeit gegen die wahre menschliche Natur des Erlösers²⁹. Schon Osiander betont die divina natura Christi, welche uns eingepflanzt werden müsse, um unsre Gerechtigkeit

25 Athanasius (Benedict. Ausgabe) *Opp. omnia* I, 934-944. *Ibid.* 736 ff.

26 Athanasius, *Contra Arianos* I, 39, *vergl.* 51; ferner II, 77; III, 13.

27 Athanasius, *Contra Arianos* I, 39, *vergl.* 51; ferner II, 77; III, 13.

28 Der kirchliche Schlendrian in der Praxis hielt sie doch vielfach wie mit Klammern gefangen – d. h. im Pelagianismus, wie er vor Pelagius üblich war.

vor Gott zu sein³⁰. Schwenkfeld lehrte eine mystische Vergottung des Menschen, deren Urbild Christus war. Die Mennoniten wiederholen die gnostische Behauptung, dass der Erlöser sein Fleisch mit sich aus dem Himmel gebracht habe, und die Folge davon ist die einseitige Hervorhebung der innerlichen Wirkung Christi und Verkennung der menschlich historischen Seite in Christo, und überhaupt Abwendung von präzisen theologischen Lehrbestimmungen. Bei späteren Mystikern und Theosophen ging die Verflüchtigung der wahren Menschheit Christi, womit dann freilich die Verkümmern seiner göttlichen Natur Hand in Hand ging, ins Extrem; charakteristisch für sie ist die Abneigung gegen die großen Konzilien und deren Symbole. Alle diese Parteien sind auch in der Anthropologie irrig und setzen irgendwie einen mystisch gearteten Prozess der Heiligung und Erneuerung an die Stelle der streng durchgeführten Rechtfertigung aus dem Glauben, und ihr Streben ist, dass diese Heiligung schon auf Erden zur vollen Darstellung komme.

Es wird also wiederum auch nach der Reform in beiden neben der Kirchenlehre hergehenden einseitigen Richtungen aufs gröblichste geirrt, und die Irrtümer in der Christologie stehen im engen Verband mit den Irrtümern in der Anthropologie. Die „Metaphysik“ der Kirchenlehre hat also wohl mit der Religion zu tun; so gebrechlich auch die Formeln sind, mit denen sich die Orthodoxie zur Wehre setzt, es ist ihr doch gelungen, einen köstlichen Inhalt (das Kleinod der Religion) dadurch zu bewahren. Durch diese Formeln sind wir vor dem Absturz in den Pantheismus und Deismus behütet worden. Und sie werden vorhalten, bis dass Christus wiederkommen wird zum Gericht.

Wo wir nun A. Ritschl unterbringen sollen, der, unter Verneinung der Metaphysik der Kirchenlehre, den Hauptlehren der Christenheit ein ganz neues Gepräge zu geben beliebt, kann nicht fraglich sein. Die Trinitätslehre fehlt – die Präexistenz Christi ist eine Angelegenheit, die Gott und Christus miteinander ausmachen mögen – für uns ist das nicht näher ersichtlich. Im Übrigen ist Christus alles, was die Exegese Ritschls über ihn zu sagen erlaubt – nur nicht der Christus der Zweinaturenlehre und der Logoslehre unsrer altkirchlichen Symbole; nicht der Christus der Christenheit seit Justin, Origenes, Athanasius usw. bis auf den heutigen Tag. Der heilige Geist ist ein *Etwas*, wir wissen aber doch nicht was? In der Trinitätslehre also und der damit eng verbundenen Christologie der Kirche hat Ritschl keinen Anhalt.

Auf solcher brüchigen Unterlage erbaut sich nun eine semipelagianische Anthropologie – es folgt weiter die Verneinung des biblischen Zornes Gottes und der stellvertretenden Genugtuung, endlich eine Rechtfertigung, die es auf Werke abgesehen hat. Überall schwächen die zwischen Gnade und Freiheit hindurch lavierenden Vermittlungsversuche die Kraft des kirchlichen Dogmas. Das ist die Folge davon, dass man die alten Zelte der kirchlichen Metaphysik abgebrochen, bevor man die feste Aussicht auf neue haltbarere hatte.

Wo wir also Ritschl unterbringen müssen, bleibt keine Frage. Er steht auf der Seite des Deismus, und in der Anthropologie auf Seiten eines gemäßigten Pelagianismus. Der Grundstelle Röm. 5,12 ff. spricht Ritschl die Bedeutung ab, der locus classicus für die Erbsünde zu sein (III, S. 324). „Paulus bietet keinen andren Grund für die Allgemeinheit der Sünde oder für das Reich der Sünde dar, als das Sündigen aller Einzelnen“³¹.

Auf der entgegengesetzten Seite, der des Pantheismus, kommt dagegen Biedermann zu stehen. Während Ritschl das Schleiermacher'sche Erbteil nur mit Vorsicht und großer Selbständigkeit antritt, während hier der Beweis für die christliche Wahrheit als Offenbarung praktisch geführt und

29 Schon bei den älteren Mystikern, z. B. dem Verfasser der „Deutschen Theologie“, heißt es von Christo, dass in ihm Gott selber der Mensch war.

30 S. Melancthon zu Römer 3,21 u. Neanders Dogmengeschichte, II, S. 259. Vergl. Pfleiderer, Glaubenslehre § 204.

31 Die Restaurationsorthodoxie und die Vermittlungstheologie neigt meistens zum Synergismus oder Semipelagianismus, so besonders stark Ritschl, sagt O. Pfleiderer, Grundriss S. 135.

somit den Klauen der Philosophie entzogen wird, so steht dagegen Biedermann ganz anders. Was Schleiermacher begonnen, das vollendet er. Im Schleiermacher'schen System können wir den Anfang davon sehen, dass der sich vorher („im alten Glauben“) nur jenseits seiner selbst versetzende Geist sich in *sich* zurückzieht und sich innerhalb der Domäne des Gefühls einrichtet. Indem er an die Stelle der transzendent-metaphysischen Aussagen (die mit Hilfe der Offenbarung vordem eruiert wurden) die Aussagen der christlichen Erfahrung von dem, was der Mensch im innersten Bewusstsein erlebt, setzt: so hat er damit die vorher von der äußeren Offenbarung abhängigen Entscheidungen über die göttlichen Dinge ins Subjekt verlegt. Zugleich aber war dieses Verfahren bei Schleiermacher noch mit dem Mangel behaftet, dass die freie, sich selbst durchsichtige Subjektivität sich noch nicht das letzte Wort zutraut, sondern doch noch Fühlung sucht mit einer Offenbarung, d. h. besonders der Offenbarungstat in Christo, woraus nunmehr die falschen schillernden Vermittlungen zwischen geschichtlich Gegebenem und philosophisch Gewonnenem entstanden. Biedermann hat nun den auf dieser schiefen Ebene allein konsequenten Schritt getan, indem er der sich selbst durchsichtigen Subjektivität, mit Beseitigung alles Mittelbaren, bei sich selbst einzukehren verstattet. Religion und Wissenschaft, Glauben und Denken sind nun zwei verschiedenartige, aber im Wesen des menschlichen Geistes gleich wesentlich und notwendig begründete Beziehungsweisen des einen und selben Menschengeistes auf *denselben* Gegenstand, den im endlichen Geist sich selbst offenbarenden absoluten Geist (Gott)³². Und nun musste alles Vorstellungsmäßige (d. h. der christliche Glaube) der Kritik des Gedankens unterzogen werden. Und was für ein Gottesbegriff kam dabei heraus? Ein reales Gegenüber des menschlichen Ich und Gottes ist nimmermehr durch Biedermann gewährleistet, denn der absolute Geist, auf den der endliche sich bezieht, kommt eben nur als der immanente Grund des Entwicklungsprozesses des endlichen Geistes in Betracht³³ – und damit ist die pantheistische Verneinung eines göttlichen „Du“ gegenüber dem menschlichen „Ich“ perfekt geworden. Schon *der* Umstand, dass jede Vermittlung durch einen historischen Offenbarungsträger bei solchem Verhältnis des Gläubigen zu Gott abgelehnt wird (I, S. 286 f.) zeigt, dass wir es hier mit einer streng internen Angelegenheit zwischen Gott und Mensch zu tun haben – wobei das menschliche Ich nicht so sehr durch die göttliche Gnade erlöst wird, als vielmehr (weil selbst göttlich) sich selbst erlöst. Man vergleiche die folgenden Zitate³⁴: „Der Glaube – – – ist der endlich-geistige Akt des menschlichen Ich, durch welchen dieses die göttliche Selbstoffenbarung in ihm zum realen Inhalte seines persönlichen Geisteslebens subjektiviert“. „Jedem Menschen als solchem ist das absolute Wesen des Geistes nicht bloß als abstrakte Bestimmung, sondern als Lebenspotenz immanent“ (§ 868); diese Potenz wird durch die Gnade zur Aktualität erhoben. Der menschliche Geist hat eben überall den göttlichen als seine andre Seite und als den Grund seiner vollkommenen Selbstdarstellung an sich. Dass das „Ich“ über sich hinausgehen kann (wovon das Gewissen und die reale Freiheit Zeugen sind), geschieht kraft der Unendlichkeit der ihm immanent wirkenden Vernunft (I, S. 283). Das ist aber, trotz aller gegenteiligen Versicherungen Biedermanns – Pantheismus. Denn wo erst im menschlichen Geistesleben dem religiösen Wechselverkehr der *persönliche* Charakter zuwächst (§ 717 und 738) da liegt das Geständnis vor, dass die Religion ihr Dasein nur einem psychologischen Naturgesetz verdankt – und was man darüber hinaus noch etwa begehrte, fleischliche Religiosität, nicht wahre Religion ist. Solcher Spekulation gegenüber halten wir mit aller Zähigkeit an dem persönlichen Offenbarungsträger Jesus Christus fest und orientieren uns auch hier an der Offenbarungstat Christi! An diesem Eckstein, an Christus, dem Sohne Gottes, scheitert auch die Biedermann'sche Dogmatik.

32 Vergl. Biedermann Vorträge v. Kradolfer, S. 205.

33 Vergl. Christliche Dogmatik I, S. 285

34 S. 289.

Zwar ist ja bei Biedermann in ganz anderer Weise, wie bei dem frivolen Lang, die Rede von der religiösen Persönlichkeit Jesu (§ 810), die durch ihr höchst gesteigertes (absolutes) religiöses Selbstbewusstsein der geschichtliche Quellpunkt des Christentums ist. Aber Jesu persönliches Leben ist die *erste* Selbstverwirklichung – Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Prinzips in der Geschichte (§ 815) und gewährleistendes Vorbild für die Wirksamkeit dieses Erlösungsprinzips – d. h. aber: Jesus Christus ist ein geschichtliches Vehikel für die Verwirklichung der christlichen Religion in der Menschheit³⁵. Damit ist Christus aus dem Mittelpunkt der Dogmatik gerückt und Träger des „christlichen Prinzips“ geworden, das nunmehr aber in allen Wahrheit werden soll. Die Frage nach der konkret-geschichtlichen Form jenes Selbstbewusstseins Jesu zu beantworten, ist gar nicht Aufgabe seiner Dogmatik – denn das „Prinzip“, das in Jesu ins Menschheitsleben eintrat, ist das Bleibende und darf nicht mit der Person Jesu Christi identifiziert werden – das „Prinzip“ der Gotteskindschaft war erst in Ihm, dann in uns (§ 819), und kommt nur in der *gesamten* Menschheit zum Ausdruck, nicht in Jesu allein.

In der Tat ist es für uns völlig unverständlich, wie Biedermann bei solchen Spekulationen noch von einer Christologie reden kann. Wo doch alles hinausstrebt auf die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in der religiösen Freiheit des endlichen Geistes (§ 783 vergl. § 32 und 729) – wo der allgemeine „Vorstellungsboden“ der Kirchenlehre so gründlich verlassen wird: wozu dann noch alle jene Bemühungen Biedermanns, das Bleibende aus den so ephemeren kirchlichen Bestimmungen der großen Konzilien herauszuschälen? Wenn der Inhalt des „christlichen Prinzips“ *an sich* im Wesen Gottes und des Menschen enthalten und nur als die volle Verwirklichung des darin Enthaltenen sich herausstellt – wozu dann eine konkret historische Fassung dieses Prinzips in der Person *Jesu*? Ist das nicht ein Luxus oder doch eine zu weit getriebene Kondeszendenz gegenüber lieb gewordenen Namen und Vorstellungen, also doch noch ein Rest Mythologie? Jesus Christus gehört gar nicht mehr in diese Gedankenreihen hinein – und will man dennoch mit ihm rechnen, dann müsste er am Ende der Dinge (wann wird das sein?) als die letzte Zusammenfassung des absoluten und endlichen Geistes dazustehen kommen!

Es klingt recht schön, wenn Biedermann in seiner Zürcher Antrittsrede v. J. 1850 (bei Kradolfer S. 16) sagt: „Durch und durch soll in der Dogmatik der geschichtliche, konkrete Stoff des christlichen Glaubensinhaltes, als vernünftig notwendige Entwicklung der Offenbarungstat in Christo, durchdrungen und durchleuchtet sein von dem darin sich selbst bewusst werdenden religiösen Geiste“. Aber ist solch ein Reden von Christus noch am Platze? War da nicht Strauß weit aufrichtiger, wenn er es nicht fertig bringen konnte, aus dem Jesus der Geschichte den Christus des Glaubens zu machen? Wenn es denn doch auf die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in der religiösen Freiheit des endlichen hinauskommt – ist dann nicht einfach dabei stehen zu bleiben, und ist nicht jedes Hereinziehen des Jesus der Geschichte ein radikales Hindernis, um das christliche Prinzip zur vollen reinen Auswirkung seiner selbst kommen zu lassen? Nur dann, wenn der Jesus der Geschichte auch der präexistierende Sohn Gottes der heiligen Schrift ist, wäre eine solche Einflussnahme der „Offenbarungstat in Christo“ ganz am Platze und keine täuschende Phrase. So aber wird bei Biedermann das Wesentliche an der Lehre von Christo aufgelöst in eine Wahrheit der Vernunft.

Indem Biedermann in der Lehre von Gott und Christus der pantheistischen Richtung angehört, ist er sodann auch in der Anthropologie vor dem manichäischen Satze φυσικὴν εἶναι τὴν ἁμαρτίαν nicht bewahrt geblieben.

35 Biedermann § 835; vergl. Lang, Versuch einer christlichen Dogmatik, S. 198. Gegen Lang vergl. meinen Artikel, Reform. Kz. von Calaminus, 1879, № 8.

Nachdem nur scheinbar eine biblische Fundamentierung der Anthropologie bei Biedermann versucht worden – und dabei die *σάρξ* ganz oberflächlich als konstituierender Faktor des menschlichen Lebens angesehen wurde (I. Ausgabe § 202. 211. 754) wird dann weiter die Sünde die notwendige Äußerung der von Gott dem Menschen von Anfang anerschaffenen Fleischesnatur (§ 210). Es ist natürlich und darum auch ganz allgemein, dass der Mensch sündigt (§ 211). Das stimmt mit dem Satz, den Athanasius als manichäisch bezeichnet: *φυσικὴν εἶναι τὴν ἁμαρτίαν*. Überhaupt gibt es in solchen Systemen weder einen Begriff von *Sünde*, weil der Begriff des *Gesetzes* fehlt, noch auch eine *wahre* Freiheit; letzteres deshalb nicht, weil der Begriff des Gegenteils, nämlich „Knechtschaft“ entweder fehlt, oder als ganz natürliche Bedingtheit und Bestimmtheit aufgefasst wird (z. B. § 756).

Ähnlich wie Biedermann will auch Otto Pfeleiderer die kirchlichen Dogmen nicht etwa preisgeben, sondern die philosophische Notwendigkeit in ihnen aufzeigen. Was die Kirchenlehre als Vorstellungen besitzt, das soll nach Kräften bewahrt, aber in den widerspruchslösen Gedanken aufgehoben werden. Man hat es sich wohl gemerkt, dass die Kirchenlehre eigentlich überall dem rasonierenden Verstande ein lautes: *non liquet!* zuruft – und in entscheidenden Hauptlehren nur Grenzpfähle nach links und rechts aufstellt (gegen Pantheismus und Deismus u. a.). Nun will unser Dogmatiker aber klüger sein und weiß sehr elegant mit einem *weder – noch* zu agieren, wodurch die gleichen *Opposita* abgelehnt werden sollen, wie in der Kirchenlehre – aber dann ein drittes Höheres aufzustellen gesucht wird, worin menschliche Vermessenheit und exegetischer Aberwitz gipfeln. Instrukтив ist, in welcher Weise Pfeleiderer sich mit der Persönlichkeit Gottes abzufinden weiß. Dies geschieht § 33 unter Verweisung auf die spezielle Dogmatik § 97, woselbst aber nichts gesagt, sondern auf § 33 zurückverwiesen wird. Indem in § 177 über Gnade und Freiheit dahin geurteilt wird, dass niemand bis dahin das Richtige getroffen habe, so wird zwar scheinbar der Gnade ihr gutes biblisches Recht gegeben, d. h. es wird dem Augustinismus ein Kompliment gemacht, – aber mit einer durch „gleichwohl“ eingeführten Wendung des Satzes der Freiheit eine solche Rolle eingeräumt, dass die kühnsten Hoffnungen der Pelagianer reichlich erfüllt werden. Mit solchem „Gleichwohl“ wird sehr häufig die Kraft des Dogmas gebrochen und dem wirklich gesunden Denken dennoch keine Befriedigung gewährt. Aus Christus macht Pfeleiderer § 213 den einzigartigen mikrokosmischen Gottmenschen, über welchen der „makrokosmische Gottmensch“ als sein unendlich erweitertes Abbild hinausragt. Die biblische und kirchliche Christologie ist demnach zu verstehen als Aussage des christlichen Gemeindebewusstseins vom Wesen des ihr eigenen gottmenschlichen Geistes unter dem typischen Bild seines ursprünglichen und urbildlichen Trägers und Mittlers Jesus Christus. Das sind so Kleinigkeiten, die wir als Proben seines Werkes „Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre“ hier vorlegen wollen. Das Prädikat „christlich“ dieser Glaubenslehre beizulegen, halten wir weder für historisch noch für philosophisch berechtigt; sie erinnert uns allzu stark an die Hegel'sche Schulweisheit.

Wenn wir nun zuletzt unsren Standpunkt präzisieren sollen – so können wir das nicht besser, als durch die Ablehnung der Ritschl'schen und Biedermann'schen Position tun. Während auf Seiten Ritschls und seiner Schule die „Metaphysik“ nicht mehr ihre bisherigen Magddienste tun darf – sondern ihr erklärt wird, dass sie die im Christentum vorausgesetzten Realitäten nicht berühre – macht Biedermann die Magd zur Königin. Er will auch theoretisch *erkennen* und die Religion nicht lediglich auf das praktische Motiv abstellen³⁶. Bei Ritschl hat nun dies etwas Anmutendes, dass die durch keine Metaphysik zu ergründenden Realitäten dennoch dem religiös-sittlichen Bedürfnis verbürgt erscheinen *durch die Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Christi*. Aber auf wel-

36 Christliche Dogmatik I, S. 239. Er ist sehr auf Ritschl erbost.

che subjektiven Abwege man bei den Versuchen, diese Bedürfnisse mit der Offenbarung in Einklang zu bringen, und diese nach jenen zu stimmen, gerät, bemühten wir uns oben anzudeuten (vergl. S. 410 ff.). Diesen Abwegen gegenüber rufen wir: Zurück zur Metaphysik der Kirchenlehre!

Bei Biedermann dagegen könnte es, bei andren Resultaten, etwas Anmutendes haben, dass er auf seinen Forschungsreisen im Gebiet der christlichen Glaubenslehre mit dem vollen Gepäck der altchristlichen Lehrbestimmungen beladen erscheint und eine Würdigung derselben, ja eine Auseinandersetzung mit ihnen, im Geiste der Hegel'schen Schule, anstrebt. In diesem Punkte gibt er der Geschichte die Ehre und widersteht der Ritschl'schen Schule, aber auch einer verschwommenen Vermittlungstheologie (gewissermaßen auch dem Pietismus), die beide es scheuen, ihre theologischen Fündlein in dem Lichte der kirchlichen „Metaphysik“ zu prüfen. Aber Biedermanns Abwegen gegenüber rufen wir: Zurück zur Offenbarung!

Mit diesem Warnruf scheiden wir von beiden Schulen, zugleich aber auch mit dem Gefühl, dass durch dieselben die Fundamentalbegriffe der christlichen Religion wankend gemacht worden sind. Ebendaher halten wir uns bei solch drohenden Gefahren um so treuer zur Bibel und zur Kirchenlehre, wie sie zuletzt in den protestantischen Bekenntnisschriften, speziell in denjenigen der reformierten Kirche, ihren Ausdruck gefunden.

Wir genießen in vollen Zügen, was die Offenbarung uns aus ihrem nie versiegenden Born in der heiligen Schrift gibt. Und wenn wir dabei vielfach durch die „Metaphysik“ der Kirchenlehre das Verständnis der heiligen Schrift uns vermitteln lassen, so bleibt uns die Metaphysik doch ancilla – die Schrift hingegen – regina. Nur auf eins aber verzichten wir von vornherein, das ist, auf trockenem Boden schwimmen lehren zu wollen. Dieses Kunststück empfiehlt uns fast die gesamte neuere Theologie. Das ist es, was sie erreicht mit ihrer Forderung, den Glauben an Gott, überhaupt das Christsein unabhängig zu machen von den bestimmten Daten einer äußeren Offenbarung, hingegen beides auf einen Grund abzustellen, der nicht wechselt mit den verschiedenen Auffassungen jener Offenbarung. Solches ist zu einem Male ein ganz verfehltes Unternehmen, denn einen solchen Grund gibt es nicht, weder im Verstand noch im Gefühl oder Willen des Menschen. Nein, denselben schafft die Offenbarung sich erst durch das testimonium Spiritus sancti internum, u. z. dadurch, dass Gottes Geist Zeugnis gibt unsrem Geiste, dass wir Gottes Kinder und damit Erben sind (Röm. 8,16 f.). Die Glaubensartikel sind ein Feld nicht für das theoretische Erkennen (Socinianer und Rationalisten), nicht für das Gefühl (Schleiermacher), nicht für den aus praktischen Gründen an ihnen interessierten Willen (Ritschl) also nicht für das Wissen und das Gefühl als solches, oder für den Willen als solchen – sondern in erster Linie für den ganzen Menschen, dem Gottes Geist Zeugnis gibt von seiner persönlichen Kindschaft und Erbschaft. Und letzteres geschieht durch den Zug des Vaters zum Sohne, wobei die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo und die Lebensführungen, welche Glauben und Reue wecken, die Vermittlung bilden. Eine Paradoxie ist und bleibt es für den natürlichen Menschen – aber diese Torheit den Hellenen aller Zeiten wegzuschaffen, sind wir außerstande.

Eine weitere Ausdehnung der Einleitung in die Dogmatik in der Manier der oft beliebten Prolegomena (Religion, Offenbarung, Lehre von der heiligen Schrift) können wir nicht gestatten. Es ist eine Selbsttäuschung, wenn man meint, aus solchen Prolegomena eine Begründung der Dogmatik sich zu schaffen. Von allen dort vorkommenden Punkten (Religion, Offenbarung etc.) kann nicht die Rede sein, bevor wir wissen, dass Gott ist, und was er ist, was der Mensch und seine Bestimmung ist (so richtig Dorner, Glaubenslehre I, S. 167). Es gibt nichts Höheres und Festeres, woran wir die nun folgende Dogmatik anzuknüpfen befugt sind. Wird diese sich nicht selbst empfehlen und zu behaupten imstande sein (wem gegenüber – lassen wir sie selbst entscheiden), dann mag sie vom

Schauplatz abtreten und den späteren Generationen höchstens als historisch interessante Reliquie wichtig bleiben. Ist die Dogmatik dagegen lebendig, fließt auf sie etwas von der Art des Evangeliums über, welches eine Kraft Gottes ist, selig zu machen alle, die daran glauben (Röm. 1,16; vergl. 1. Joh. 5,6 ff.) – dann mag sie auch ferner leben und zeugen. Aber jedes Wort der Empfehlung unsererseits wäre zu viel!

Ebenso verfehlt ist es aber auch, die Begründung unsres Glaubens an die christliche Wahrheit und damit die *Gewissheit* des Glaubens irgendwie schon vorwegzunehmen, was dadurch geschieht, dass man eine kurze Formel aufstellt, welche dasjenige in nuce alles schon enthält, was wir hernach finden. Den Besitz dessen, was diese Formel aussagt, lässt man sich durch die persönliche Wiedergeburt oder die Zugehörigkeit zu einer gewissen Kirche (»den Lebenszusammenhang mit ihr«) mit Thomasius, Christi Person und Werk I, S. 5, garantieren. In dieser Weise verfahren, außer Thomasius, v. Hofmann, Philippi und Frank. Man lässt diese Formel sich selbst entfalten und zur Aussage bringen, wozu dann natürlich kommt, dass diese Aussagen des Glaubensbewusstseins an der heiligen Schrift geprüft werden. Das ist aber ein moderner Standpunkt und geeignet, die Objektivität der Lehre zu schädigen. Auch Schleiermacher ging vom Begriff der Kirche aus, als Gemeinschaft der durch das gleiche fromme Selbstbewusstsein Verbundenen; auch er ging von einer kürzesten Formel aus, wonach das Christentum sich dadurch von andren Glaubensweisen unterscheidet, dass alles sich hier auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung bezieht (Glaubenslehre § 11). Wie verschieden aber lauten die Resultate bei den eben genannten Theologen. Aufdringen lässt sich nun einmal die gute Lehre nicht – das Wort »wer aus der Wahrheit ist, höret meine Stimme« lässt sich nicht dahin verallgemeinern, dass ein jeder aus der Wahrheit ist, und es ihm daher ganz etwas Natürliches sei, sich mit dieser Stimme Christi vertraut zu machen. Wir haben auch den Schein zu meiden, hier etwas erschleichen zu wollen, indem wir so verfahren, *als ob* der Glaube jedermanns Ding wäre – daran eben hat die Kirche, welche unsre Reformatoren vorfanden, Schiffbruch gelitten. Wir gehen demnach im Folgenden unmittelbar von der heiligen Schrift aus, und zwar unter der Kontrolle der Bekenntnisse unsrer Kirche, mit denen wir uns aufs Innigste eins wissen. Auch ich selbst bin zu meinem in dieser Dogmatik dargelegten Standpunkt auf dem Wege gekommen, dass ich durch die Schrift zum kirchlichen Dogma kam, und dieses wieder meinen Glauben an die Schrift bekräftigte.

Um die Fehler seiner Vorgänger, die treffend kritisiert werden, zu vermeiden, hat endlich Dorner in der Einleitung zu seiner christlichen Glaubenslehre mit einer Darlegung der Genesis des Glaubens vor der Darlegung des christlichen Glaubenssystems begonnen. Er wünscht damit den Glauben zunächst auf *rein* menschlicher Basis zu begreifen, verfällt dadurch aber auf den Irrtum der Immanenz Gottes in uns („Gott ist der perennierende allgegenwärtige Grund unsres Daseins“). Dieser Glaube entfaltet sich dann zur Gnosis, welche die innere Notwendigkeit ihres Gegenstandes erkennt und dem göttlichen Inhalt der Offenbarung nachdenkt. (I, S. 151-153³⁷). „Zur Ausstattung der menschlichen Intelligenz gehört auch die Kraft der Intuition, die plastische Kraft, die realen Gottesgedanken und Wahrheiten lebendig widerzuspiegeln oder nachzudenken.“ Wer das Dorner zugibt, überliefert sich ihm freilich, gebunden an Händen und Füßen, und mag zusehen, wie er wieder von ihm loskommt.

Sapienti sat! Wir kommen nun zur Dogmatik selbst.

37 Ähnlich Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre, 2. Ausg. S. 36 ff.

Die Dogmatik

Die Dogmatik ist die lehrhafte und systematische Darstellung der Glaubenssätze, welche geschöpft werden aus der heiligen Schrift, unter der Kontrolle der Bekenntnisse der Kirche. Lehrhaft nennen wir zuerst die Darstellung; sie ist nämlich eine wissenschaftliche und nicht erbauliche, wie die Predigt, die Homilie, oder die Paränese. Die Dogmatik ist weiter eine systematische Darstellung der Glaubenssätze, d. h. sie sammelt dieselben und stellt sie zu einem Ganzen zusammen. Insofern unterscheidet sie sich von der biblischen Theologie, welche analytisch zu Werke geht, indem sie die Glaubenssätze an ihren Quellen aufsucht, welche in der heiligen Geschichte zu finden sind und aus der Analyse dieser Geschichte sich ergeben. Die Dogmatik ist systematisch; hier gehört ein Stein zum andern, und alle zum Ganzen, und sie liegen fertig da. Die Exegese hat sie an das Licht gebracht, und der Dogmatiker hat sie nur zusammenzufügen. Drittens, die Glaubenssätze werden aus der heiligen Schrift geschöpft, als der *unica regula et norma credendorum*, und zwar unter der Kontrolle der Bekenntnisse; sie sind nicht Produkt des Individuums. Wenn sie auch im Individuum sich reflektieren, und unser geistiges Auge erglänzt beim Wahrnehmen dieser hohen Wahrheiten, so muss sich doch der Dogmatiker immer wieder darauf besinnen, dass er diese Sätze nicht zuerst entdeckt, sondern dass er sie sich geben lässt, indem er von der heiligen Schrift und der Kontrolle der Bekenntnisse seiner Kirche völlig abhängt.

I. Teil

Theologie

ERSTE ABTEILUNG

Vom Dasein Gottes

§ 1. Von der Erkennbarkeit Gottes und seines Daseins

Die Theologie, in dem beschränkten Sinne von „Lehre von Gott“, hat es mit der Art und Weise der Erkenntnis Gottes zu tun, oder mit dem „modus Deum cognoscendi“. Es fragt sich zunächst, auf welchem Wege wir zur Erkenntnis Gottes überhaupt gelangen können: ob Gott und inwiefern er erkennbar ist. Die Erkennbarkeit ist es, die uns vor allen Dingen beschäftigt; dann erst können wir von der Erkenntnis selber reden. Vom Dasein eines Wesens außer ihm, kann sich der Mensch als ein im Leibe Lebender auch nur vermittelt seiner leiblichen Sinne überzeugen. Es ist eine unbewiesene Annahme, dass das innere Gefühl oder der Verstand ausreichte, um uns das Dasein einer Person außer uns zu entdecken und zu garantieren; vielmehr lehrt uns die Erfahrung, dass wir, als an den Leib gebundene Wesen, auch nur vermittelt der leiblichen Sinne von dem Vorhandensein eines Wesens außer uns überzeugt werden können. Dies gilt von allen Wesen, die außer uns ihr Dasein haben, und so auch von Gott. Genaue und richtige Erkenntnis haben wir dadurch allein von Gottes Dasein, dass es uns jemand gesagt hat; allgemeiner ausgedrückt: durch die Offenbarung. In grundlegender Weise sagt Johannes im Evangelium 1,18: „Niemand hat Gott jemals gesehen“. Aber Johannes gibt sofort den richtigen Weg an, auf dem man zur Erkenntnis Gottes gelangt, wenn er fortfährt: „der eingeborene Sohn, der an dem Busen des Vaters gelagert ist, der hat es uns ausgelegt“. Das will also sagen: Gott ist nie in seinem eigentlichen, rein göttlichen Wesen an den Menschen direkt und unmittelbar herantreten; kein Erfahrungsbeweis lässt sich dafür liefern. Niemand kennt Gott, wie er eigentlich ist; nur der eingeborene Sohn hat uns Gott geoffenbart. Dass der Sohn solches vermochte, wird dadurch erläutert, dass er an dem Busen des Vaters, mithin in dessen unmittelbarer Nähe, seinen Platz hat, und das eben gilt von keinem sonst. Alle andern außer dem Sohne haben nur eine durch das Wort oder, nach dem Griechischen, durch die Exegese des Sohnes vermittelte Erkenntnis Gottes und seines Daseins. Mt. 11,27. Ohne dieses Wort oder diese Offenbarung des Sohnes Gottes weiß der sinnliche Mensch vom Dasein Gottes nichts Gewisses. Nur das Wort der Offenbarung vermittelt ein direktes und umfassendes Wissen vom Dasein Gottes. Wir sagen demnach: Gott, wie er wirklich ist, ist nur darum erkennbar, weil er sich im Wege der Offenbarung bekannt gemacht hat. Hebr. 1,1.2.

Neben diesem geoffenbarten Wissen von Gott gibt es aber erfahrungsgemäß in der Menschheit noch ein anderes Wissen von Gott.³⁸ Neben dem vollständigen gibt es ein relatives Wissen, das wir ein angeborenes nennen dürfen. Dieses Wissen lässt die Menschen zur Religion überhaupt kommen; ohne dieses Wissen würde nicht einmal die Offenbarung uns ansprechen und verständlich sein. Denn mit einer „tabula rasa“ weiß auch die Offenbarung nichts anzufangen. Es gibt Notizen von Gott, es gibt Begriffe von ihm, die so ursprünglich sind, dass man sie als dem Menschen angeboren zu betrachten hat, gerade so angeboren wie z. B. die Vorstellung von gut und böse, die Vorstellung

³⁸ Vergl. hierzu *Heppe*, Dogmatik der evang.-reformierten Kirche, Loc. I. Schon hier ist zu warnen vor einer Verwechslung dieser angeborenen Gotteserkenntnis mit der philosophischen sogenannten Gottesidee, zufolge welcher Gott streng genommen unter das Subjekt, das ihn erkennt, herabgedrückt wird. Auch *Dorner*, System I, S. 45 ff. hält sich von solcher Verwechslung nicht frei.

von Raum, Zeit und Zahlen. Aber dieses ursprüngliche Wissen von Gott beschränkt sich auf vereinzelte Notizen, und es erhebt sich nicht über den sporadischen Charakter, den besonders die heidnischen Religionen uns zeigen. Immerhin hat der Mensch kraft dieser angeborenen Gotteserkenntnis (*notitia Dei nobis insita*) irgendein Wissen von Gott. Die Gottesidee, oder die Fähigkeit, Gott als einen Begriff zu denken, ist ein unverlierbares Gut des menschlichen Geistes. Aber aus jenen vereinzelten Notizen lässt sich ein umfassendes Bild Gottes nicht entnehmen. Wie alle angeborenen Begriffe, hat auch der Gottesbegriff bloß den Wert eines Axioms, aus dem wir erst unsere Schlüsse ziehen müssen. Durch Reflexion müssen wir das Axiom zur Entfaltung bringen. Wodurch aber ist diese Reflexion geleitet; wie kann man aus den vereinzelt Fäden der Reflexion ein Gewebe spinnen, um zu einer Wissenschaft von Gott zu gelangen? Jene Begriffe oder jene Notizen sind wohl Wegweiser, aber sie helfen uns nicht, um das Ziel auch zu erreichen. Es ist keine Garantie vorhanden, dass wir kraft des angeborenen Gottesbegriffes Gott auch wirklich erkennen, wie er ist, also z. B. als Vater und Herr über alles. Die angeborenen Begriffe sind gleichsam lahm, so dass sie der Unterstützung bedürfen, um zum Ziele zu kommen. Ich kann mir zwar allerlei Gedanken über Gott und die göttlichen Dinge machen, aber bringt das Denken mich denn schon in den Besitz des Gedachten, oder in wirklichen Kontakt z. B. mit Gott? Gewiss nicht. Mein Wissen um ein Objekt bewirkt noch nicht, dass ich von dem Gewussten auch Besitz ergreife, zumal hier, wo es sich um ein Wesen handelt, welches freie Selbstbestimmung hat. Das Wissen tut weder den Dingen noch den Personen Gewalt an; Gott aber ist eine Person, über die der Mensch sich wohl allerlei Gedanken machen kann, über die zu disponieren aber ihm keineswegs zusteht.

Anders urteilen freilich zwei Schulen der Neuzeit: die Schleiermacherische einerseits, die rationalistische andererseits. Schleiermacher und seine Nachfolger wünschen die Notwendigkeit einer Offenbarung gleich in diesem Hauptstücke, in der Lehre von Gott, zu umgehen; sie schreiben daher dem Menschen ein unmittelbares Innwerden Gottes im Bewusstsein zu, welches dann an die Stelle der mittelbar an uns gelangenden Erkenntnis Gottes treten soll. Zu dem Ende hat Schleiermacher Gott zu dem allgemeinen Hintergrund und dem Woher unseres Daseins verflüchtigt, und er findet in der dunklen Wahrnehmung, dass wir Menschen von einem Etwas außer uns abhängig sind, einen Beweis für das Dasein Gottes. Religion ist ihm Abhängigkeitsgefühl; Glaube an Gott identisch mit Gefühl der Abhängigkeit von einem Etwas über uns und außer uns. Dieses Abhängigkeitsgefühl überhebt ihn einer grundlegenden Offenbarung des Daseins Gottes vermittelt der Schrift. (Vergl. Schleiermacher: „Der christliche Glaube“, § 4 und 33.) Wir bemerken dagegen, dass jenes Gefühl der Abhängigkeit im wahrhaft christlichen Sinne dieses Wortes (und so will Schleiermacher es doch verstanden wissen) eine Erfahrung von Gottes Dasein schon voraussetzt und also den Beweis für das Dasein Gottes nicht liefern kann. Um mich an etwas anzulehnen, muss ich wenigstens schon zum Voraus wissen, dass das Ding Halt gewährt; ich muss die Erfahrung von einem Gott, welcher lebt, in mir tragen, sonst verlasse ich mich eben nicht darauf. Solche Erfahrung von einem Gott, welcher wirklich lebt, vermittelt uns aber allein die Offenbarung Gottes, und dann erst fühle ich mich wahrhaft abhängig. Das Gefühl der Abhängigkeit, wie Schleiermacher es fasst, oder das Gottesbewusstsein, das er also herausbekommt, ist ebenso wenig beweisend für das wirklich lebendige Dasein Gottes, wie der Hunger beweisend ist dafür, dass Speise auf dem Tische steht. Die Speise muss wirklich von Fall zu Fall herbeigeschafft werden; ebenso muss Gott der Allerhöchste wirklich sich offenbaren, er muss der schwachen, hinfälligen Gottesidee die Flügel ansetzen, dass sie sich erhebt zu ihm; sonst drehen wir uns im Kreise herum und setzen voraus, was zu beweisen war. Wir operieren mittelst angeborener Ideen von Gott und behaupten, diese Ideen seien genügend, um Gott zu erkennen, wie er ist, sein Dasein für den hilfsbedürftigen Menschen zu dokumentieren. Die Furcht vor Dieben ist aber kein Beweis, dass Diebe in der Nähe sind; die allgemeine Vorstellung,

dass es Diebe gibt, konstatiert noch nicht das Dasein von Dieben selber. Auf dem Wege, den Schleiermacher eingeschlagen, könnte man ebenso gut die Realität der Gespenster erweisen. Man kommt in der Neuzeit wirklich auch davon zurück. Schleiermacher war ein Pantheist, d. h. er verzichtete auf ein persönliches, aktuelles Dasein Gottes; oder wenn das nicht, dann ein schlechter Denker. – Ebenso, wie Schleiermacher, irren diejenigen, welche mittelst der Vernunft auf das Dasein Gottes in genügender Weise schließen wollen. Also verfahren die Vertreter des Rationalismus, welche die Gottesidee zu einer Vernunftwahrheit machen. Hier tritt an die Stelle des persönlichen Gottes ein bloßer Begriff. Die angeborene Idee, dass ein Gott sei, wird zu einer Himmelsleiter, die uns zu Gott führen soll; aber dass wir diesen persönlichen Gott nun auch erreichen und nicht etwa bloß ein Phantom, eine moralisch aufgeputzte Idee unseres Gehirns, anbeten, wer verbürgt uns das? Es hat jedoch die Vernunftidee nicht die Kraft in sich, um uns zu erheben in das Gebiet, wo derjenige lebt, dem wir alle Leben und Dasein verdanken. Mittelst der Vernunft und des Gefühls kommen wir nicht weiter, als die Heiden mit ihrer angeborenen Gottesidee. Schleiermacher und die Rationalisten putzen die „notitia Dei naturalis“ nur künstlich auf. Man macht sich allerlei Bilder und Vorstellungen von Gott, man bekleidet dieselben mit allerlei selbstersonnenen Namen, man nennt ihn Jupiter, Zeus, Baal, Allvater; aber ein Name, der sich mit dem Wesen deckt, kommt auf diesem Wege nicht heraus. Der Grund liegt einfach darin, dass Gott ein persönliches Wesen ist, nicht aber ein Prinzip, ein Gedanke, eine Idee, die man erschließen müsste, und die man als Schlussstein zuletzt dem ganzen Gebäude einfügt. Gott ist ein persönliches Wesen, und als solcher bedient er sich des Vorrechts der vernünftigen Geister. Er offenbart sich, er redet von Mund zu Munde (Num. 12,8), überlässt es aber nicht dem Menschen, das beste Teil der Arbeit zu vollbringen, nämlich von unten her die Leiter anzustellen, um zu ihm zu kommen; vielmehr streckt er seine Hand von oben herab und hilft den hilflosen, schwachen Ideen des Menschen, so dass sie in den Stand gesetzt werden, zu ihm sich aufzuschwingen.

Auf die Frage des Weisen in den Sprüchen Salomos 30,4: „Wer fährt hinauf gen Himmel und wer herab? ...“ auf diese Frage gibt allein die göttliche Offenbarung eine Antwort. Ohne diese Offenbarung bleiben wir die Antwort auf jene Frage schuldig. Mit Hilfe des Systems Schleiermachers oder der Rationalisten lässt sich keine Himmelfahrt unternehmen, nur eine Erdenfahrt wird uns ermöglicht, und wir gehen von einer Ungewissheit in die andere, währenddem auf dem Wege der Offenbarung die volle Gewissheit uns erschlossen wird. Wollen wir Gott kennen lernen, so sind wir gewiesen an seine Offenbarung, speziell an die hier mitgeteilten Namen. Wir halten uns streng an die göttliche Initiative und lernen sein Wesen kennen aus dessen Äußerungen, die uns die heilige Geschichte durch Jahrtausende hindurch aufbewahrt hat, und welche die Propheten und Apostel schriftlich verzeichnet haben. Schleiermacher und die Rationalisten missbrauchen lediglich die angeborene Gotteserkenntnis. Ihnen soll dieses Wissen von Gott die Offenbarung gleich in dem ersten Hauptstücke ersetzen; es soll die Überzeugung von Gottes Dasein auf keinem anderen Wege als durch den menschlichen Kanal, durch das menschliche fromme Bewusstsein oder die Vernunft uns zugekommen sein. Das ist verkehrt. – Sollen wir darum aber die angeborene Gotteserkenntnis verwerfen? Hat sie gar keinen Wert? Gewiss, sie hat einen solchen. Sie ist die Mitgift an den Menschen, ohne welche er nicht einmal der höheren Offenbarung teilhaft werden könnte; nur freilich kann sie keineswegs die Offenbarung des Sohnes Gottes ersetzen. Denn diese angeborene Gotteserkenntnis besteht selbst nur aus vereinzelt Ideen, die der Stütze und der Anleitung von oben bedürfen. Betrachten wir nun diese natürliche Gotteserkenntnis.

§ 2. Die natürliche Gotteserkenntnis

(Notitia Dei naturalis)

Diese Gotteserkenntnis findet sich bei allen Völkern. Cicero sagt, dass keine Nation so wild und inhuman sei, dass ihr nicht irgendwelche Kenntnis von Gott angeboren wäre. (Tusc. I, Kap. 13; ähnlich Seneca, Brief 117). An diese Gotteserkenntnis appellierten die Apostel, an sie appellieren noch die Missionare. In der Tat, das hat seine Richtigkeit. Vorstellungen von einem Wesen über ihm, Notizen von der Beschaffenheit dieses Wesens sind dem Menschen angeboren. Alle Einwendungen dagegen sind abzuweisen und durchaus hinfällig. Selbst der Fetischanbeter³⁹, der sich einen Klotz oder Stein zum Gott erwählt, beweist, dass die Vorstellung von einem göttlichen Wesen etwas so Eingewurzelt ist, dass der Mensch eher lächerliche Dinge anbeten, als ohne Gott in der Welt leben will. Es gibt keine atheistischen Völker; man findet immer irgendeinen Winkel im geistigen Haushalte der Einzelnen wie auch der Völker, wo dem Gottesdienst Genüge geschieht. Der Atheismus mitten in der Christenheit ist eine Geistesverirrung, ja nichts als ein Wahn und bloßer Schein, entstanden aus Böswilligkeit und künstlicher Verbildung des Geistes, eine Missgeburt im geistigen Leben. Antitheisten, nicht Atheisten gibt es, wie es Vatermörder gibt, aber nicht vaterlose Menschen. Schon dass die Vertreter des Atheismus sich so wider die Gottesidee erhitzen, zeugt, wie unaustilgbar dieselbe in ihren Herzen liegt. Dieser raffinierte Atheismus tritt dazu nur sporadisch auf und bringt nichts Bleibendes, nichts geschichtlich Beharrendes hervor. Der Mangel einer Gotteserkenntnis bei Kindern ist ebenfalls bloß scheinbar; er verliert sich im Verlaufe einer normalen Entwicklung, wo dann auch die Gottesidee aus dem Dunkel des kindlichen Bewusstseins emporkeimt. – Wir können nun diese angeborene Idee von Gott nur indirekt nachweisen, gleichwie man das musikalische Gehör erst, nachdem ein Kontakt des Menschen mit der Musik stattgefunden, konstatieren kann.

Die angeborene Idee von Gott wird als etwas Vorhandenes bezeugt: *Erstens* durch die Offenbarung Gottes in der Natur. Dieselbe würde sich vergebens an den Menschen richten, wenn nicht ein sehendes Auge und ein hörendes Ohr beim Menschen vorhanden wäre. Wenden wir uns also zu dieser Offenbarung Gottes in der Natur. Die klassische Stelle dafür findet sich Röm. 1,19.20. Der Apostel spricht hier zu Leuten, über welche Gottes Zorn offenbar wurde, weil sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit erstickten. Und er sagt ihnen, dass die Kenntnis Gottes ihnen offenbar sei, denn Gott habe es ihnen geoffenbart. „Was von Gott bekannt ist, das ist ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart, denn seit Erschaffung der Welt wird seine ewige Kraft und Gottheit ersehen – an den erschaffenen Dingen“. Aus dieser Stelle lernen wir, dass Gott das an ihm für jeden Erkennbare, nämlich seine Macht und Gottheit (Güte), mittelst der Chifferschrift der geschaffenen Dinge kund getan. In der Schöpfung hat er die zu seiner Erkenntnis anleitenden Buchstaben niedergelegt, und der Mensch kann sie lesen. Seinen Namenszug trägt das Geschaffene; aller Orten findet man den König des Alls eingeschrieben. Alles geht einher nach einer gewissen Ordnung; nach festen Regeln verläuft alles im Weltall; lauter Wahrheit und Güte predigt die Kreatur dem Auge, das nicht kurz-sichtig ist. Gott selber also hat in dem Buche der Natur gewisse Erkenntnisse über ihn und sein unsichtbares Wesen niedergelegt, allen sichtbar, für alle lesbar; das hat er getan, auf dass sie ohne Entschuldigung wären. Die Natur führt zu Gott hin, nicht von Gott ab, damit man sich nicht mit Unwissenheit entschuldige. Das Buch, das von Gottes Macht und seinen göttlichen Eigenschaften zeugt, dieses Buch liegt offen da. Die Menschen brauchen es nur zu lesen, um ihre natürlichen Ideen daraus zu bereichern. Geschichte und Erfahrung lehren, dass der Mensch in der Natur hinreichende Fingerzeige besitze, um zur Anerkennung Gottes zu gelangen. Dass er nicht weiter kommt auf die-

³⁹ Portugiesisch: fetisco = zaubern; s. v. a. Anbeter eines bezauberten Dinges; diese Fetische dienten ursprünglich wohl mehr der Befriedigung eines rohen Kunsttriebes, als religiösen Zwecken.

sem Wege der Gotteserkenntnis, liegt in seiner eigenen Verblendung. Mit Flammenschrift ist in die Natur eingeschrieben: „Es ist ein Gott“. Aber der Mensch, obschon er dieses erkennen soll und muss, richtet sein Leben nicht danach ein; er preist Gott nicht, so wie er sollte. Das ist es, was der Apostel weiter zu bedenken gibt Vers 21. Vgl. Deut. 32,6. Wie es den Kindern zur anderen Natur wird, die Wohltaten der Eltern zu genießen, als ob es so sein müsste, so nehmen wir auch von Gott alles an, als ob es nicht anders sein könnte. Aus dem Denken an Gott folgt leider nicht – wie es doch sein sollte – die Dankbarkeit. Dasselbe deutet der Apostel Paulus in Apg. 14,16.17 an, wenn er davon redet, dass Gott zwar die Heiden ihre eigenen Wege gehen ließ, aber sich doch nicht unbezeugt gelassen, sondern ihnen Gutes getan habe. Gott ist ein Wohltäter, er hat ihnen Regen gegeben und ihr Inneres erfüllt mit Speise und Fröhlichkeit oder Lebenslust. Vergl. Ps. 145,15.16. Auch dies zeigt, wie Gott den Heiden, d. h. den Völkern, sich immerdar als Gott bezeugt habe; gerade soweit nämlich wie er als Schöpfer solches zu tun auf sich genommen hat. Zum Erweise der natürlichen Gotteserkenntnis dient auch Ps. 19, welcher auf den Lobpreis der Himmel aufmerksam macht. Das ganze Weltall lässt eine Symphonie zu Ehren Gottes ertönen. Diese erhabenen Klänge gehen aus in alle Welt. Mithin gibt es nach David eine besondere Sprache, welche die Schöpfung redet. Dass diese göttliche Sprache vom Menschen verstanden wurde, weist zurück auf die „notitia Dei innata.“ Dem *hörenden* Ohr allein bietet sich diese Offenbarung dar. Nur im *sehenden* Auge spiegelt sich diese wunderbare Welt Gottes. Also Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen; er redet, er verkehrt mit den Menschen; er kann nicht anders, als sich erweisen als Gott; alles andere wäre wider seine Natur. Obwohl nun diese Offenbarung Gottes in der Schöpfung so laut redet, so lehrt uns gleichwohl die Erfahrung, dass ein näherer Zusammenhang zwischen Gott und den Menschen auf diesem Wege nicht erreicht werde. Die alte Geschichte zeigt uns, wie der Mensch sich zurückzieht und in sich selbst verschließt und mit Wahngewalten sich begnügt, während doch die Schöpfung ewig dieselbe wunderbare Sprache redet. Dies führt uns darauf, ein Hindernis hier anzuerkennen. Das Hindernis ist Selbstsucht, Unverstand, Eitelkeit; es ist die Sünde. Dieses Hindernis muss erst besiegt sein, bevor auch diese Art der Offenbarung ihren Zweck erreicht, wie das bei David geschieht in Psalm 19, der dieser Art der Offenbarung, durch die Natur, eine andere, nämlich die Offenbarung im Gesetz nachdrücklich zur Seite stellt. Vers 8 ff. findet eine Gleichstellung des Gesetzes mit der Verkündigung durch die Himmel statt. Wo dagegen das Hindernis der Sünde nicht weggeräumt ist durch die Predigt vom Glauben und Buße, die dem Gesetz zu danken ist, da bewirkt die Offenbarung in der Natur lediglich Furcht, und demgemäß war auch der Kultus der Heiden von der Furcht und nicht von der Dankbarkeit und Liebe eingegeben. Die wahre Erkenntnis kommt dem Menschen im Wege der Offenbarung zu, und dann weiß er auch im Buche der Natur Gott ausreichend zu finden, aber nicht umgekehrt.

Ein *zweiter* Zeuge für das Vorhandensein einer natürlichen Gotteserkenntnis ist das Gewissen. Das Schaudern des Gewissens, sein Erbeben nach der bösen Tat, der Umstand, dass die Gedanken sich entschuldigen und untereinander anklagen, Röm. 2,15, ferner das Streben nach Genugtuung und Sühne, wie es die Völker zur Schau tragen, alles dies zeugt von dem Gewissen, von der Anerkennung einer Macht über dem Menschen, welcher der Mensch Rechenschaft schuldet. Wenn schon das Tier, wofern es ertappt wird bei einem Frevel und gezüchtigt wird, von nun an die Züchtigung fürchtet und von dem Dasein eines Zuchtmeisters Zeugnis ablegt, so ist solches noch vielmehr beim Menschen der Fall. Aus seiner Furcht nach der begangenen Übeltat dürfen wir den Schluss ziehen, dass er ein Wesen kennt, vor dessen Auge nichts verborgen, und dessen Züchtigung er zu fürchten hat. Da diese Furcht offenbar schon bei jungen Kindern da ist, und eigentlich der Belehrung über ein solches Wesen schon vorausgeht, so ist dieselbe auch ein Anzeichen von einer angeborenen Gottesidee. Ja selbst die Belehrung über das göttliche Wesen würde gar nicht haften, wenn nicht ein be-

stimmter Eindruck vom Vorhandensein desselben uns angeboren wäre. Es ist ja bekannt, dass die Belehrung vom Dasein Gottes nicht auf Widerspruch stößt. Die Kinder verstehen sofort, wenn man auf Gott weist, als auf Den, der sie sieht, wo keiner sie sonst sieht; sie widersprechen nicht; sie wissen unwillkürlich, wovon man redet. Dass man aber auf solches Wissen um ein höheres Wesen, das Rechenschaft fordert, nicht zu viel bauen darf, leuchtet ein. Wenn wirklich das Gewissen der Ort wäre, wo Gott seinen Willen rein und ungehindert den Sündern offenbart, wenn wirklich von dem Gewissen die Besserung der Menschen ausgehen könnte, so müsste es in der Heidenwelt und auch unter den Christen anders aussehen. Aber man erforsche nur das Gewissen ringsumher in der Welt, ob es denn wirklich „Gottes Stimme in dem Menschen“, ob es ein untrüglicher Leiter des Willens Gottes ist? Der Katholik macht sich ein Gewissen daraus, wenn er sein „opus operatum“ nicht geleistet, z. B. zu Maria keine Gebete hinaufgesendet; der Chinese macht sich ein Gewissen daraus, wenn er es unterlassen, seinen Göttern Speisen vorzusetzen. Und im gewöhnlichen Leben irrt das Gewissen auf das Mannigfaltigste und zeigt uns damit, wie sehr es der höheren Erleuchtung bedarf, und wie es aus einem Labyrinth in das andere geraten würde, wenn nicht Belehrung und Erleuchtung von oben hinzuträte. Wir behaupten also: das Gewissen reicht nicht aus, um dem Menschen zur vollen Erkenntnis Gottes zu verhelfen und ihn der Wortoffenbarung zu überheben. Es folgt vielmehr aus den genannten Beispielen, dass das Gewissen im Leben durchaus individuell gefärbt ist und nach der Gewohnheit und Erziehung sich richtet. Es kann aus sich nicht die rechten Wege weisen, weil aus der Sünde Unkenntnis des göttlichen Willens hervorging. Es bedarf das Gewissen der höheren Leitung und Anregung durch den göttlichen Offenbarungswillen. Zur Erkenntnis des Willens Gottes kann es nur in unvollkommener Weise dienlich sein; obgleich es immerhin genügend ist, um für das Dasein der natürlichen Gotteserkenntnis zu zeugen und den Menschen mit Furcht vor der göttlichen Diké zu erfüllen.⁴⁰

Als *dritter* Beweis für das Vorhandensein einer natürlichen oder angeborenen Gotteserkenntnis ist nun der *Consensus gentium*, das einstimmige Zeugnis aller Völker, herbeizuziehen. Auch hier sagt Cicero in seinem Werke „De legibus“ L. I., Kap. 8: „Kein Volk ist so wild und unbändig, dass es nicht wüsste, man müsse einen Gott haben, wenngleich es nicht weiß: welchen zu haben wohlansständig sei“. Der Drang nach einem „numen“ ist ein durch die Völker hindurchgehender. Cicero spricht in „De natura deorum“ L. I., Kap. 16 von einer gewissen „anticipatio deorum“, einer allen geläufigen Voraussetzung, dass es Götter gebe. Kein Volk ist so verkommen, dass es nicht noch ein Stück Holz übrig hätte, welches es anbetete; und selbst, wenn man bei einem oder dem anderen Volke die deutlichen Spuren vermischen sollte, so läge das eben an einer krankhaften Entwicklung des Volksgeistes und beweist also nichts für die normale Entwicklung des Menschengesistes. Zudem müsste man historisch nachweisen, dass das betreffende Volk nie Götzen angebetet und sich nie eine Vorstellung von Gott gemacht habe. Wenn es nun freilich in Ps. 14,1 heißt: „Es spricht der Tor in seinem Herzen: es ist kein Gott“ – so ist das nicht von spekulativem Atheismus zu verstehen, wie richtig Luther und Calvin zu der Psalmstelle bemerkten; es ruht vielmehr dieser Gedanke, dass kein Gott sei, unausgesprochen im Herzen dieser Toren, und ist gleichsam die *reservatio mentalis* bei ihrem Tun und Treiben, das Ruhekitzen bei ihren Freveltaten. Nach der richtigen historischen Deutung des Inhaltes dient der 14. Psalm, um das Treiben einer großen verderbten Masse innerhalb Israels zu charakterisieren, also nicht das Treiben von Atheisten, sondern vielmehr von Leuten, die im Äußeren scheinbar für Gott eiferten, aber dabei die von David vertretene gute Sache verwarfen. Einen eigentlichen Atheisten, der dies von seiner Geburt an wäre, kann es nicht geben; man sollte nur

40 Die Lehre vom Gewissen liegt immer noch sehr danieder. Soviel auch unsere Theologen vom Gewissen zu reden wissen, so ist noch nicht einmal bei ihnen ausgemacht, ob im Gewissen ein sittlicher oder religiöser Gehalt vorliege. Vergl. darüber *M. Kähler*, Das Gewissen I, S. 240. Wir kommen unten in § 44. auf das Gewissen speziell zurück.

von Antitheisten, nicht aber von Atheisten reden. Denn erst durch Verkehrung der Gedanken und konsequentes Verfolgen der betretenen Irrgänge gelangt der Mensch zur Gottesleugnung. Ganz wenige machen mit der Gottesleugnung theoretisch Ernst⁴¹, denn zur theoretischen Leugnung gehört schon ein gewisser Mut, den nur wenige haben. Der Atheismus kann nur durch krampfhaftes Selbstbehauptung und Eigensinn konsequent festgehalten werden, und er ist ein höchst unglückseliger Standpunkt, da alles um ihn her ihn Lügen straft. Muss doch der Atheist allem, was seit Jahrtausenden für Wahrheit angesehen ward, widersprechen, und das muss er tun von seinem subjektiven Standpunkt aus. Es ist dem Atheisten vor allem ganz unmöglich zu erklären, wie der Menscheng Geist wohl auf die Idee Gottes geraten sein würde, falls dieselbe nicht als ursprüngliche Mitgift dem Menschen gegeben wäre. Ohne Gottes Dasein zu statuieren, kann man nie das Vorhandensein einer Idee von Gott im Menschen erklären. Bestände kein göttliches Wesen, so würde ja die Menschheit als eine auf sich selber ausschließlich angewiesene alle Kosten ihres geistigen Lebensunterhalts selbst bestritten haben. Was nicht vorhanden ist, darauf drängt der Menscheng Geist nicht beständig mit solcher Intensität und Unaufhaltsamkeit hin. Die größten Philosophen aller Zeiten, ein Plato, Leibnitz, Kant – haben mit dem Dasein Gottes gerechnet und waren Theisten.

Auch der Consensus gentium also bezeugt eine in den Resultaten zwar weit auseinandergehende aber doch überall vorhandene Gotteserkenntnis und ist ein Zeuge für die *notitia Dei naturalis*. Aber er hat gleichwohl nur die Bedeutung, dass er zeigt: alle Völker haben einen Gott gekannt und verehrt (Röm. 1,19), obwohl er uns nicht zu einem Consensus über die Art der Gottesverehrung führt. Denn auch hier tritt die Sünde hemmend dazwischen und lässt es zu keiner Einstimmigkeit hinsichtlich der rechten Weise der Gottesverehrung kommen (Röm. 1,21).

Soviel können wir zum Schlusse sagen: Daraus, dass der Mensch im Buche der Natur zu lesen vermag – *καθορᾶται* Röm. 1,19 –; aus der Funktion des Gewissens und aus dem einstimmigen Zeugnis der Völker ergibt sich, dass dem Menschen eine Kenntnis oder eine gewisse Vorstellung von Gottes Dasein angeboren ist. Durch göttliche Veranstaltung wird im Wege der Offenbarung Gottes in der Natur die angeborene Gotteserkenntnis weiter ausgebildet. Denn es liegt in der Tat über den Dingen der Glanz und Schimmer göttlicher Herkunft ausgegossen. Ferner garantiert uns das Gewissen, dass dem Menschen der Blick auf etwas, was über ihm ist, eine Furcht und ein Zittern vor einem Richter eigentümlich ist. Und dass Natur und Gewissen die geeigneten Mittel sind, um im Menschen die Vorstellung von Gott lebendig zu erhalten und die *notitia innata* in Tätigkeit zu versetzen, dies bezeugt uns der Consensus der Völker.

Aber, wenn nun der Mensch es verlernt hat, in der Natur Gott zu finden, wenn das verstockte Gewissen von keinem Gericht im Innern mehr zu erzählen weiß, endlich, wenn man den Consensus gentium aus Hyperkritik für mangelhaft erklärt, wobei wir freilich Fachgelehrten den Nachweis atheistischer Völker zu erbringen überlassen werden: gibt es dann noch andere strengere Beweise für das Dasein Gottes, Beweise, durch die wir den sogenannten Atheisten ad absurdum führen und zur Anerkennung Gottes zwingen könnten? Dies wollen wir zunächst prüfen.

§ 3. Die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes

Alle Beweise für das Dasein Gottes haben zur Voraussetzung, dass wir vom dem Dasein Gottes irgendwie schon überführt sind. Das Axiom, dass ein Gott sei, geht allen Beweisen voraus. Sie lehren uns im günstigsten Falle dasjenige als vernünftig anzuerkennen, was ohnehin schon unmittelbare Evidenz für uns hat. Das menschliche Wesen ist zu sinnlich und beschränkt, als dass es auf die

41 Man vergl. *F. A. Lange*, *Geschichte des Materialismus*, – ein Buch, welches alle „Teleologie“ unter die seiner Meinung nach berechtigten Hirngespinnste verweist (S. 578).

Entdeckung eines nicht in die Sinne fallenden Wesens, wie Gott es ist, ausgehen könnte, und zwar rein a priori. Dies tut der Mensch nur getrieben von jener unmittelbaren Evidenz des Daseins Gottes in seinem Innern. Zu solcher Entdeckungsreise bedarf es sicherer Voraussetzungen und fester Garantien für die Erreichung des Zieles, wie denn den größten Entdecker stets eine Ahnung des Richtigen leitet; sonst unterschiede er sich in nichts von dem Wahnwitzigen oder Spieler. Welche Voraussetzungen aber lassen sich bei der Beschränktheit der menschlichen Vernunft wohl denken, von denen aus man rein a priori zur Entdeckung des Daseins Gottes gelangen könnte, abgesehen von der angeborenen Gotteserkenntnis, an welche auch die Offenbarung sich wendet, um sie auf den rechten Weg zu leiten? Welche endliche Gedankenreihe mündete wohl aus auf den unendlichen Gott? Und da sich bekanntlich unser gesamtes Denken an endlichen Dingen übt und mit endlichen Begriffen rechnet, wie kommt der Mensch zu dem Sprung, dasjenige, was im Bereich der Endlichkeit ganz folgerichtig ist, z. B. das Kausalitätsgesetz, auch auf das Gebiet des Unendlichen anzuwenden? Muss ihm dazu nicht der Mut durch die ihm angeborene Gottesidee erst verliehen werden?

Es gibt einen vierfachen Weg, auf welchem die Philosophie das Dasein Gottes zu beweisen suchte. Und zwar wollen diese Beweise bei den Urhebern derselben nicht das Dasein Gottes an sich begründen, was Gottes Dasein an diese Beweise binden hieße, sondern die Überzeugung von dem Dasein Gottes, welches ihnen feststand, überdies als *notwendig* nachweisen. Sie wollen a priori deduzieren, was die Christen ohnedies schon wissen; was der Glaube schon besitzt, wollen sie außerdem auch noch rationell vermitteln. Ihre Beweise sind demnach eine Art von Luxusartikel. Und zwar haben, wie das seit Kant zugegeben wird, diese Beweise für den theoretischen Zweifler keine zwingende Bedeutung. Dem Gottesleugner, der die fixe Idee gewonnen: es gibt keinen Gott – kann man durch logische Demonstrationen das Dasein Gottes nicht zwingend beweisen. Wir wollen dies kurz erörtern, auf dass man sich nicht allein auf diese Beweise verlasse.

I. Der ontologische Beweis. Derselbe soll aus dem Begriffe Gottes selbst folgen, er ist zuerst von Anselm besonders ausgebildet worden, und erscheint immer wieder in der Neuzeit. Bei diesem Beweise schließt man von dem im menschlichen Denken vorhandenen Begriffe eines „ens perfectissimum“, eines vollkommensten Dinges, auf die Notwendigkeit, dass dieses vollkommenste Ding auch existiere. Dieses Existieren kommt deshalb diesem vollkommensten Dinge zu, weil sich sonst ein noch größeres Ding denken ließe, das mit den übrigen Vollkommenheiten auch noch die verbinde, das es nicht bloß im Denken, sondern auch in der Wirklichkeit, real, existiere. Hierdurch soll also nicht bloß das Denken eines höchst vollkommenen Wesens, sondern auch die Existenz desselben als real bewiesen werden. Aber, so kann man billig vom Standpunkte des rasonierenden Verstandes ausfragen, ist denn die Existenz ein notwendiges Komplement der höchsten Vollkommenheit? Gibt es nicht Gedankendinge, welche in sich schon höchst vollkommen sind, ohne der persönlichen Existenz zu bedürfen? Wie nun, wenn die Gottesidee ein bloßes Ideal wäre, nötig zwar um uns die Welt zurechtzulegen, aber doch nur als eine Idee neben vielen andern, wenn auch die oberste, alles zusammenhaltende – was dann? Wenn die Gottheit von der Idee des Guten nicht getrennt wird (wie bei Plato), wie soll ihr dann eine persönliche Existenz zuteil werden? Dass sie existiere, muss ich anderweitig wissen; aber aus sich selbst fordert der Begriff der Vollkommenheit nicht alsbald, dass dies wirklich der Fall sei. Die Gottesidee könnte etwa auch mit der Idee einer allgemeinen, alles durchdringenden Weltordnung zusammenfallen, mit einem unpersönlichen Prinzip! Mit welcher Notwendigkeit wird denn einem gedachten höchst vollkommenen Dinge auch noch die Vollkommenheit zugeschrieben, dass es existiere, es sei denn, dass man von anderswoher weiß, dass dies der Fall sei. Endlich aber wäre noch immer die Frage zu beantworten: wenn es existiert, als was exis-

tiert es dann – etwa in pantheistischer Zerfahrenheit, oder christlich-theistisch, als Persönlichkeit, die äquivalent ist unsrem „Ich“?

II. Der zweite Beweis ist der kosmologische. Dieser Beweis ist um vieles besser; Thomas von Aquin hat ihn weiter ausgebildet, nachdem schon Plato und Aristoteles ihm vorangegangen waren; auch reformierte Dogmatiker, wie Fr. Turretin, akzeptieren ihn. Er ist kurz folgender: Alles, was sich in der Welt bewegt, hat seine Bewegung nicht von sich selbst, sondern von einem andern; dieses wieder von einem andern usw., bis man auf eine erste bewegende Ursache, auf eine *causa sui* kommt. Das Kausalitätsgesetz in seiner Anwendung auf die Welt als Ganzes soll uns zu einer allerhöchsten Ursache, zu einer *causa sui* führen. Zwingend ist auch dieser Beweis nicht! Denn daraus, dass alles hienieden in der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung verläuft, lässt sich doch nur durch einen Sprung nachweisen, dass eine überweltliche selbständige letzte *causa*, eine *causa sui*, existieren müsse, d. h. man muss einmal die Kette von Ursache und Wirkung, die uns die Sinnenwelt vor Augen stellt, abbrechen, und um nur endlich zum Abschlusse und zur Ruhe zu kommen, muss man überspringen auf ein *primum movens*, eine oberste *causa*. Dies werden wir gewiss tun, wenn wir, geleitet durch die *notitia Dei innata*, die Existenz Gottes voraussetzen; außerdem aber werden wir es unterlassen. Bei strengen Beweisen muss man jedoch nicht nötig haben, an den guten Willen zu appellieren; der strenge Beweis muss mathematische Sicherheit an sich tragen.

III. Der teleologische Beweis. Dieser ist derjenige, wonach man aus den in der Welt sich manifestierenden Zwecken auf die Existenz Gottes schließt. Er wurde schon von Anaxagoras und Sokrates angewandt. Dieser Beweis hat nur dann einen besonderen Wert, wenn man ihn auf die Natur beschränkt, also als physiko-teleologischer Beweis. Bei diesem Beweise wird auf die zweckmäßige Ordnung und Harmonie in der Natur gewiesen und daraus auf einen allweisen, allgütigen und allmächtigen Schöpfer und Urheber dieser Ordnung geschlossen. Aufgrund dieser Wahrnehmungen kann aus der Natur eine *Theologia naturalis* entworfen werden; man vergleiche Dorner, *Dogmatik I*, S. 261; Zöckler, *Theologia naturalis* und endlich Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 1873 S. 633 ff. Aber ohne eine angeborene Vorstellung von Gott würde die Naturordnung nicht hinreichen, um uns das Dasein Gottes zu erweisen; man käme höchstens zu einem unpersönlichen, alles ordnenden Prinzip, zu einem Abstraktum der Weltordnung. Überdies wären die offenkundigen Dissonanzen in der Naturordnung bei der Führung dieses Beweises sehr hinderlich; das Zweckmäßige ist ja für unser Urteil vielfach gemischt mit dem Zweckwidrigen; Gutes wechselt ab mit dem Bösen⁴². Die Weisheit des Welturhebers wird uns daher nur durch die Achtung und Autorität, die seine Person einflößt, garantiert; und dasjenige gerade, dessen Realität wir mittelst dieses Beweises erhärten wollten, das Dasein und Walten Gottes nämlich, müssen wir auf diesem Gebiete oftmals im Glauben antizipieren und demütig voraussetzen.

IV. Der moralische Beweis für das Dasein Gottes besteht darin, dass man von dem Bewusstsein eines in uns vorhandenen, unbedingt gebietenden Sittengesetzes auf das Vorhandensein eines Urhebers desselben, kurz eines Gesetzgebers schließt. Jedoch könnte ein entschlossener Zweifler, ein Skeptiker, ganz wohl leugnen, dass man so weit in seinen Schlüssen gehen müsse. Man könnte die Schönheit des Sittengesetzes an sich, die Verbindlichkeit eines Gesetzes so steigern⁴³, dass schon hierdurch jenes Bewusstsein im menschlichen Herzen erklärt würde. Bekannt ist ja die Forderung, man müsse das Gute tun um des Guten willen, weil das Gute von solcher Schönheit ist. Es sind

42 Unter diejenigen, welche solches mit Vorliebe hervorgehoben, gehören aus neuerer Zeit z. B. Schopenhauer, aus der älteren Zeit besonders die Buddhisten.

43 Man vergl. z. B. Kants kategorischen Imperativ und Autonomie des Sittengesetzes, die so groß ist, dass alles außer ihr nur hemmend sein würde.

demnach alle diese Beweise nicht so stringent, dass ein Ungläubiger vor ihnen die Waffen strecken müsste; er hat immerhin noch einen Ausweg offen.

Mit Umgehung dieser sogenannten Beweise lassen wir uns genügen an der angeborenen Gotteserkenntnis. Wir haben diese natürliche Gotteserkenntnis uns konstatieren lassen durch die Offenbarung Gottes in der Natur, durch die Funktion des Gewissens und durch das einstimmige Zeugnis der Völker. Philosophische Beweise für das Dasein Gottes gibt es nicht. Die rechte heilsame Überzeugung von dem Dasein Gottes wird aber für die Christen anders vermittelt; sie kommt auf einem andern Wege uns zu. Was nützt es, um ungefähr zu wissen, dass ein Gott sei, wenn ich doch nicht weiß, wie er heißt, und von welcher Art seine Gesinnung gegen mich ist, ob er Vater sei, ob ich ihm als Kind ins Auge sehen darf. Was nützt es, von unten her sich auf den Weg zu machen, um zu Gott zu gelangen, wenn ich nicht weiß, ob Gott, der wahre Gott, mir auch von oben her entgegenkommt und wirklich begegnen wird? Die Unfruchtbarkeit aller Gedanken, die der Mensch sich von Gott macht, bewirkt, dass so viele müde werden und in ihrem Streben, um zu Gott zu kommen, ermatten. Von Jugend auf klopft man an verschlossene Türen; dass ein Gott sei, wird meist einem in derselben kalten Weise gelehrt, wie dass Cäsar und Augustus Herrscher des orbis romanus waren. Nun müht man sich ab – sei es in römisch-katholischer, oder pietistisch-methodistischer Weise – Gott in seine Verhältnisse hineinzuziehen und festzuhalten, aber die Fruchtlosigkeit macht, dass man an ihn nur mit Furcht denkt. Man weiß von ihm höchstens, dass er sei, aber nicht, wie er sei. Man hat keine Erfahrungen gemacht, weil man stets auf falsche Wege gewiesen wurde. Aber es verhält sich in der Tat anders; Gott ist der Erste, der sich den Menschen geoffenbart und damit jene angeborene Gotteserkenntnis in die rechte Bahn geleitet hat. Er ist es, der uns in ein Kindesverhältnis zu sich gebracht, indem er seinen Sohn gesandt und damit sein Herz weit geöffnet hat, dass wir einen Einblick erhalten in seine wohlmeinende Gesinnung gegen seine Geschöpfe. Durch den Sohn (Joh. 1,12.13) ist ein Kindesverhältnis zu Gott begründet, das den Menschen zum Kinde des Vaters im Himmel macht. Durch das Verdienst des Sohnes ist uns eine Legitimität erworben, aufgrund deren wir Kinder Gottes heißen. Das Resultat ist also: für meine, des Christen, Ansprüche muss ein festes Fundament ein festerer Boden vorhanden sein. Dieser festere Boden ist die göttliche Offenbarung, wo Gott der Erste ist; in ihr haben wir den königlichen Weg, um zur Erkenntnis des Wesens Gottes zu gelangen.

ZWEITE ABTEILUNG

Vom Wesen Gottes

§ 4. Einleitung

Wir haben bisher von dem Dasein Gottes gehandelt, von dem „modus Deum cognoscendi“, und bemerkten, dass dem Menschen das Dasein Gottes von allen Seiten her nahe gelegt sei. Es liegen im Bereiche des Menschen die Elemente vor, die den Menschen zur vollen wahren Gotteserkenntnis bringen müssten, wenn alles normal, d. h. ohne Sünde, verlief. Es sei, sagt Paulus Apg. 17,27.28, alles derartig, mit dem Absehen darauf, eingerichtet, ob die Menschen ja etwa die Gottheit tasten und finden möchten; wiewohl Gott doch gar nicht einmal fern von einem jeglichen unter uns ist; denn in ihm leben, weben und sind wir, von Gott kommen wir her, wir sind göttlichen Geschlechts, stammen von einem, nämlich Gott. Dies sagt der Apostel den Athenern, um aufgrund solcher Zugehörnisse aufs härteste ihren Abfall von der wahren Gottesverehrung und ihre Unwissenheit in den göttlichen Dingen zu tadeln. Bei einer solchen von Gott verliehenen Disposition des Menschen, die

von Gott selbst geweckt wird, ist es ja eine Schande, dass die Athener sich beruhigen konnten mit einem von Paulus angetroffenen Altar eines unbekanntes Gottes. Dass dies eintreten konnte, liegt nun nicht daran, dass Gott, der Allerhöchste, sich etwa absichtlich verborgen gehalten, sondern die Schuld liegt am Menschen. Der Tadel des Apostels ist nicht ungerecht, sondern er stellt ja den Menschen zugleich sehr hoch, wenn er ihn tadelt; er erwartet Besseres von ihm; er nennt ihn einen, der göttlichen Geschlechts sei, und will damit die Hörer aus ihrem geistlichen Schlaf aufwecken, will sie reizen, um Schritte zu tun, dass sie zur wahren Gotteserkenntnis gelangen. Die Erhabenheit des Menschen über die Tiere besteht gerade darin, dass er getadelt werden kann und für Tadel empfänglich ist. Das Schuldgefühl ist eine *conditio sine qua non* der Errettung des Menschen. Der Apostel macht also die Athener für ihren falschen Gottesdienst verantwortlich. Er spricht Vers 30 von *μετάνοια*, von Buße. Die Zeit der Unwissenheit während dieser heidnischen Vorzeit ist dabei dem Apostel keine Zeit der Unschuld; sondern die Unwissenheit ist eine schwer zu tadelnde Sünde: *ignorantia Dei est damnabilis et poenam meretur*, wie die alten Dogmatiker sagen. Ohne solchen Tadel, d. h. also ohne Anzeige dessen, was der Mensch Gott zu geben schuldig ist, würde das Kommen zu Gott allein einer Anlage im Menschen überlassen bleiben, die keine Garantie bietet für die wirkliche Erreichung des Zieles. Gott hat durch die Offenbarung vom Himmel sich den Menschen so nahe gestellt, wie er als Schöpfer dazu sich verpflichtet weiß; verkennt die Kreatur ihn gleichwohl, so verdient sie Tadel, und zuletzt wird sie mit der ewigen Verwerfung von Gottes Angesicht gestraft. Dass wir aber während unsrer Lebenszeit zur Verantwortung gezogen werden wegen unsrer Unkenntnis Gottes, ist eine erste hohe göttliche Gnade, und eben damit wird die lange Reihe ähnlicher Bezeugungen Gottes an den Menschen, von denen wir weiter hören werden, eröffnet.

Noch entschiedener tadelt Paulus in Röm. 1 die Heiden, dass sie trotz der vorhandenen Elemente, um zu einer Gottesverehrung zu gelangen, dennoch nur immer verkehrter geworden seien. In Röm. 1,21.24 sagt derselbe Apostel von den Heiden: Dieweil sie, nachdem sie Gott erkannt, ihn nicht als Gott gepriesen haben – darum hat sie Gott dahin gegeben etc. Und nun folgt bis zum Schluss des ersten Kapitels eine Aufzählung der Sünden der Heiden, die alle daraus hervorgekommen, dass sie die Quelle der Weisheit aus Undank verließen und der falschen Weisheit huldigten, dass sie Gott verkehrt auffassten und keine Fortschritte, sondern nur immerdar Rückschritte machten in der Gottesverehrung. Aus diesen Zeugnissen (Apg. 17 und Röm. 1) ergibt sich, dass mit der natürlichen Gotteserkenntnis durch eigene Schuld des Menschen nichts anzufangen ist; wir sehen historisch beglaubigt, dass trotz der angeborenen Gotteserkenntnis und trotzdem, dass die Kreatur mit tausend Zungen Gottes Macht und Güte verkündet, dennoch der Mensch seinen Gott gar bald vergisst, wo nicht eine göttliche Offenbarung ihm zu Hilfe kommt, und das Verständnis für diese Offenbarung auf außerordentlichem Wege im Menschen geweckt wird.

Von dem Dasein Gottes sind nun aber die Propheten und Apostel aufs Innigste überzeugt. Sie beweisen nicht das Dasein Gottes; sie setzen es voraus; sie zeigen nur darauf hin; es ist ihnen so sicher, wie die Sonne am Himmel. Wohl aber wird über die Art dieses Daseins Gottes, d. h. über sein Wesen eingehend verhandelt. Sein Wesen wird ausführlich offenbart – besonders durch den Sohn (Joh. 1,18; Hebr. 1,1 ff.), wie vordem schon durch die Propheten. Die Offenbarung, oder nach Joh. 1,18 die Exegese über Gott und sein Wesen, richtet sich aber an den Glauben des Menschen; sie tut dies sowohl dort, wo sie durch den Dienst der Propheten, sodann Jesu und der Apostel mündlich an die Menschen ergeht, als auch dort, wo sie, in Schrift verfasst, vom Bibelblatte aus sich an uns wendet. In beiden Fällen appelliert die Offenbarung an den Glauben. In grundlegender Weise sagt Hebr. 11,6: dass wer zu Gott nahen wolle, glauben müsse. Der Glaube ist das geistliche Verhalten des Menschen, bei welchem es zur rechten Gottesgemeinschaft kommt. Was nun Glaube sei, das lehrt

uns ebenfalls der Hebräerbrief Kap. 11,1. Hiernach ist Glaube eine solche Überzeugung, bei welcher die gehofften Dinge in uns gegenwärtig sind, und wobei nicht gesehene Dinge von uns behauptet werden, als ob wir sie sähen⁴⁴. Glaube ist demnach keine einseitig durch unser Begreifen zustande kommende Überzeugung, sondern es kommt dann erst zu einem dieses Namens würdigen Akt, wenn die geglaubten Dinge auch wirklich in uns leben, gleichsam hypostatisch in uns vorhanden sind. Dann erst erweist sich der Glaube in seiner Wirksamkeit und tritt gleichsam in die Aktion, wenn er, durch Widersprüche gereizt, die nicht gesehenen Dinge behauptet und verteidigt, als ob er sie sähe. Das Mittel nun, wodurch diese Dinge in uns eine so lebendige Gegenwart erlangen, ist Gottes Geist, der sich dabei des Wortes Gottes bedient. Das Wort Gottes wird durch den Heiligen Geist in uns lebendig, und wo das geschieht, wird jene eigentümliche Überzeugung in uns wachgerufen, welche die Schrift „Glaube“ nennt. Glaube ist nach der Schrift die Hingabe an das in uns lebendige Wort göttlicher Offenbarung, an ein Objektives, welches lebendig und energisch in uns wirkt. Glaube ist weder ein bloßes Erkennen, wie Rom und die Rationalisten wollen, noch auch ein bloßes Fühlen, wie Schleiermacher behauptete; beides wäre einseitig und nur halb richtig; sondern es ist eine gewisse Erkenntnis und ein herzliches Vertrauen des inneren Menschen, das auch auf den Willen hinübergreift und diesen Gotte gehorsam macht. Am Klarsten wird dies Verhältnis, in das der Mensch durch den Akt des Glaubens zu den Gegenständen des Glaubens gerät, durch die hebräischen Worte *הֶאֱמִין* mit folgendem *ב*, *בְּטָה* und *נִשְׁעַן* und *הֶקָה* mit folgendem *עַל* oder *ב* bezeichnet. Das tertium comparationis ist die Speise oder ein Stab. Wie sich aufgrund der Speise das Leben aufbaut, und man durch dieselbe gestützt wird, so stützt das Objekt des Glaubens den inneren Menschen. Ja es ist in 5. Mo. 8,3 sogar von einem *הֶקָה* mit folgendem *עַל* die Rede: der Mensch lebt von allem, was aus Gottes Mund hervorgeht, nicht vom Brot allein. Die Offenbarung ruft also hervor den Glauben; sie richtet sich dabei nicht einseitig an das Erkenntnisvermögen, oder das Gemüt, oder an den Willen, sondern an den ganzen Menschen, sie umfasst ihn ganz. Der Glaube wird also nicht konstituiert durch unser subjektives Begreifen der göttlichen Dinge, sondern zunächst dadurch, dass jene göttlichen Dinge den Menschen ergreifen und ihn herausfordern, dass er zu ihnen Stellung nehme, oder dass er aufgrund derselben lebe und sich aufbaue, mit dem Verstand, Gefühl und Willen sich ihnen hingebe. Dass nun die seligmachende, wahrhaft heilsame Erkenntnis Gottes erst durch die Offenbarung vermittelt wird, sagt die Schrift an vielen Stellen: vergl. Mt. 11,25.27; 13,11. Lk. 8,10; 24,45. Joh. 6,44.45.65; 8,47.51; 17,6.26; Apg. 16,14; 1. Joh. 2,20.27; besonders klar redet davon Röm. 1,16; 1. Kor. 1,21. Vergl. auch Calvins Inst. lib. I. Kap. VI.

In welcher Weise aber offenbart die Predigt der Propheten und Apostel dem Glaubenden das Wesen Gottes? Gibt die heilige Schrift etwa gleich im Anfange eine ausführliche Definition von Gottes Wesen? Das tut sie nicht. In der Tat wäre es ein vergebliches Bemühen, dem endlichen Geiste durch Definition einen Begriff vom unendlichen Gott beibringen zu wollen. Die Schrift schlägt einen andern Weg ein; sie nennt uns, und zwar gelegentlich, gewisse Namen Gottes. Das Wesen Gottes, so weit es den Menschen offenbar werden soll, prägt sich aus in gewissen Namen, deren Inhalt und besondere Bedeutung im weiteren Verkehr Gottes mit den Menschen näher expliziert wird. Diese Namen nun sind nichts Geringfügiges, nichts Inhaltsleeres, sondern sie bezeichnen das Wesen Gottes selber. Erst durch die Namen erhalten ja überhaupt die Dinge für uns eine Physiognomie. Der Name ist gleichsam der Brennpunkt, in welchem die verworrenen Vorstellungen von den Dingen fixiert oder gesammelt erscheinen. Ebenso verhält es sich nun mit den Namen Gottes. Diese Namen sind Offenbarungen des Wesens Gottes, und zwar also gefasst, dass wir sie verstehen können. Ohne diese Namen wüssten wir nichts von Gott: durch sie allein sind uns Anhaltspunkte gegeben. Wir kön-

⁴⁴ Vergl. Theodoret v. Cyrus, Interpretatio epp. Pauli zu dieser Stelle: (πίστις) δεικνυσιν ὡς ὑφ'εστῶτα τὰ μηδέπω γεγενημένα, d. h. fides tamquam subsistentia ostendit ea, quae nondum sunt.

nen nicht in die Sonne sehen, ohne geblendet zu werden, daher sendet uns die Sonne ihre Strahlen. Ganz ähnlich verhält es sich mit Gott. Wir können nicht in sein Wesen hineinblicken; deshalb gibt er uns seine Namen und daneben gewisse Eigenschaften kund, die als einzelne Strahlen seines Wesens die menschliche Finsternis erleuchten. Die Entwicklung der Heiden hat uns gezeigt, dass sie das Bild Gottes, wie es die Schöpfung vermittelte, nicht erfassten; darum hat es Gott gefallen, dieses Bild durch das Brennglas der Offenbarung in die Seele hineinzuworfen, und zwar hat er das getan von Anfang an. Er hat nicht gewartet, bis die Heiden ad absurdum geführt worden wären, sondern er hat von Anfang ganz bestimmte Menschen, dann später ein Volk, sich erwählt, in deren Herzen sein Bild lebte und wirkte. Das ist eben die Bedeutung der alten Ökonomie und des Volkes Israel, dass sie Träger der Offenbarung sind, gleichsam Lichtträger, die da scheinen inmitten eines abgefallenen Geschlechts.

Neben den Namen finden sich in der heiligen Schrift auch noch mancherlei Eigenschaften Gottes. Dieselben sind unserem schwachen Verstande in ähnlicher Weise dienstbar, wie die Namen Gottes. Wir erhalten durch sie ebenfalls mannigfache Eindrücke von dem unergründlichen Wesen der Gottheit. Dabei unterscheiden sich Namen und Eigenschaften Gottes folgendermaßen. Während die Namen Gottes uns, so gut es für menschliche Einsicht angeht, das Wesen Gottes im Allgemeinen und nach seinen Grundbestimmungen enthüllen, so offenbaren uns die Eigenschaften dieses Wesen im Besonderen und als ein in gewissen Richtungen tätiges. Indem wir nun die Eigenschaften getrennt von den Namen in einem besonderen Lehrstück behandeln, so tun wir das im Anschluss an die heilige Schrift. Aber die Eigenschaften sind darum nichts von dem Wesen Besonderes, sondern ein reiner Ausfluss desselben; es ist der ganze Gott, der sich in jedem nur denkbaren Moment offenbart und dem Menschen kundgibt. Gleichwohl wird aber das in sich untrennbare Wesen Gottes doch nach verschiedenen Richtungen hin tätig vorgestellt, und diese Erweisung in einer bestimmten Richtung definieren wir als eine Eigenschaft Gottes und reden von verschiedenen göttlichen Eigenschaften. Wir nennen Gott den Allmächtigen, Gerechten, Barmherzigen, wir reden von dem zürnenden und von dem liebenden Gott, also von verschiedenen Erweisungen dieses allerhöchsten Wesens. Damit aber tragen wir keine Spaltung in das göttliche Wesen ein. Es wäre verkehrt zu meinen, dass der zürnende und liebende Gott nicht aus einem Prinzip heraus handelte; dies hieße Gott anthropomorphisch betrachten, also auf das Gebiet des Menschen herabsetzen. Alles vielmehr, was von Gott ausgesagt wird, ist nur Ausfluss seines Wesens. Es bietet sich in jedem einzelnen Falle sein volles Wesen den Menschen dar; der zürnende ist derselbe, wie der liebende, der heilige derselbe, wie der gnädige Gott.

I. LEHRSTÜCK

Die Gottes Wesen bezeichnenden Namen

§ 5. Gott als der absolut zu Fürchtende, als Elohim

Der Gottesname Elohim und die Forderung, Gott zu fürchten, stehen in der heiligen Schrift in Beziehung zueinander. Elohim soll von einem Verbum stammen, welches fürchten bedeutet. Gehen wir hier aus von der Untersuchung, welcher Art die von der heiligen Schrift geforderte Furcht Gottes sei. „Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang“ sagt Salomo Spr. 1,7; 9,10 sowie Hiob in Kap. 28,28. Auch sonst wird wiederholt in der heiligen Schrift Israel zur Furcht Gottes ermahnt. 5. Mo. 6,2; 8,6; 10,20; 13,5; Jer. 10,7; Jes. 50,10; 59,19. „Fürchte Gott und halte seine Gebote“: Pred. 12,13. Joseph, Hiob, Nehemia fürchten Gott. So lehrt uns auch das Neue Testament Gott erkennen

als Den, der zu fürchten ist; z. B. Mt. 10,28. 1. Petr. 2,17, namentlich aber Hebr. 12,28.29. Diese Furcht aber, wozu der Mensch aufgefordert wird, ist wohl nichts anderes, als ein Korrelat zum Gottesnamen Elohim. Wir gehen wohl nicht zu weit, wenn wir behaupten: die Vorstellung, welche der Gottesname Elohim in den Menschen erweckt, habe zu solcher Forderung der Furcht Gottes den Anlass gegeben. In diesem Namen Elohim liegt nach der Etymologie, dass der so Bezeichnete ein Inbegriff alles dessen sei, was zu fürchten ist. Der Singular Eloah von עֱלֹהַי, analog der arabischen Radix „aliha“ bedeutet den Gegenstand, das Objekt der Furcht.⁴⁵ Der daraus gebildete Plural Elohim bezeichnet den Träger dieses Namens als das Objekt aller nur denkbaren Furcht.⁴⁶ Wer demnach Elohim nennt, der hat es mit dem höchst zu fürchtenden Wesen, das sich nur denken lässt, zu tun. Damit scheinen nun die Offenbarungsgläubigen auf einen ganz heidnischen Standpunkt herabgesetzt zu sein, auf welchem man durch die angeborenen Vorstellungen von Gott terrorisiert wurde und daher auf allerlei Auskunftsmittel bedacht war, um von dieser Furcht befreit zu werden. Aber das ist nur ein Schein; eine Furcht, die als höchstes Lob von einem Joseph, Hiob und Nehemia, sowie von andern Männern Gottes prädiert wird, ist keine knechtische Furcht. Diese Furcht ist nicht als ein Gefühl der Angst, als ein Horror zu denken. Die Furcht, die der Weisheit Anfang ist, hat einen wohlthätig ruhigen, nicht aber einen schrecklichen Charakter. Diese Furcht ist eine Erregung des Menschen, aber von der Art, dass sie heilsam wirkt; nicht niederschlagend, sondern vielmehr erhebend. Die Furcht Gottes auf dem Boden der Schrift ist kein Gefühl der knechtischen Angst, obwohl die LXX dieses Wort meist durch φόβος (oder auch σέβεσθαι) wiedergeben. Die würdigste Wiedergabe des hebr. עָרַךְ würde εὐλαβεῖσθαι sein. Ευλάβεια besteht in einem respektvollen behutsamen Verhalten, in der behutsamen Scheu. Die Stoiker (nach Diog. Laërt. 7,63) sagen, vom Weisen gelte das εὐλαβηθήσεσθαι – αὐλάβειαν ἐνατίαν (εἶναι) τῷ φόβῳ αὐσαν εὐλογον ἔκκλισιν (opp. ὄρεξις); – d. h. es sei εὐλαβεῖσθαι ein vorsichtiges Verhalten, ein an sich Halten, und dazu steht dann im Gegensatz leidenschaftlicher Ungestüm. Es ist also ein Gefühl heiliger Scheu gemeint, wie man es etwa in Gegenwart eines guten Herrschers empfindet. Es ist Ehrfurcht gemeint, und also auch Elohim, der Gegenstand dieser Furcht, ein Inbegriff alles dessen, was mit Ehrfurcht zu umfassen ist. Solche Ehrfurcht vor Gott dem Vater wird auch Jesu in seinem Wandel auf Erden beigemessen. Hebr. 5,7. Aus dieser ehrerbietigen Furcht und Achtung entsteht dann erst die rechte Liebe zu Gott; wie Luther sehr schön bei der Erklärung jedes der Gebote anhebt: „Wir sollen Gott fürchten und lieben“. Dem Namen Elohim entspricht im Neuen Testamente θεός. In diesem Namen Elohim liegen nun beschlossen folgende Grundbestimmungen oder Grundeigentümlichkeiten des göttlichen Wesens, welche dann freilich auch mit den anderen Namen Gottes verknüpft werden.

1.) In dem Namen Elohim liegt die Unsichtbarkeit und Geistigkeit, insbesondere auch der so wichtige Gegensatz zu allem, was Fleisch (Jes. 31,3; Hiob 10,4) und endlich ist, ausgesprochen: jene Grundbestimmung des göttlichen Wesens, die Jesus ausdrückt, wenn er sagt: πνεῦμα ὁ θεός in Joh. 4,24: Geist ist Gott, nicht Fleisch, wie der Mensch. Weiter liegt darin beschlossen, dass Gott in einem Lichte wohnt, wo niemand zukommen kann (1. Tim. 6,16), und dass er ein solcher ist, den keiner von den Menschen gesehen. Joh. 1,18. Dass Gott nicht abgebildet werden darf, liegt auch in diesem Namen: „Du sollst dir kein Bildnis machen“. 2. Mo. 20,4.

2.) In dem Namen Elohim liegt auch die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes beschlossen. 1. Kön. 8,27; 1. Chron. 17,5.6; Jer. 23,23.24; Hiob 11,7-9. Von Jehova und Schaddai wird natürlich durchaus Ähnliches prädiert. Jes. 40,13. ff. 66,1. ff. Ps. 139,8-10.

45 Vergl. Delitzsch, Kommentar über die Genesis S. 64-67.

46 Einen ähnlichen Plural bietet das Wort chokmoth und behemoth (Spr. 1,20; Hiob 40,15); Delitzsch nennt diesen Plural einen intensiven (a. a. O. S. 66).

3.) Auch die sogenannte Absolutheit, die Erhabenheit Gottes über seinen Geschöpfen, liegt in diesem Namen begründet. 5. Mo. 10,17; Neh. 9,32; Dan. 3,32 f.; Hiob 37,23; Ps. 50,3.12; 66,3.5; 68,36; 76,8. Die gleiche Absolutheit schöpft offenbar Paulus aus diesem Namen, wenn er Gott 1. Tim. 6,15 den alleinigen Machthaber, den König der Könige und den Herrn der Herren nennt; ferner, wenn er Gott entgegenstellt allem Demjenigen, was sonst sich Gott und Herr nennen möchte. 1. Kor. 8,5-6.

Eine dem Elohimnamen analoge Bedeutung hat das Prädikat $\alpha\gamma\iota\omega\varsigma$ von Gott, womit ein horror sacer gemeint ist. 5. Mo. 10,17. Sinnverwandt ist auch das neutestamentliche $\sigma\acute{\epsilon}\beta\alpha\sigma\mu\alpha$ in 2. Thess. 2,4.

Man hat also im Elohimnamen erstens den Charakter der Unsichtbarkeit und Geistigkeit; zweitens den Charakter der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit; endlich den der Absolutheit oder der Priorität vor allem irgendwie Verehrungswürdigem und Geschaffenem im kleinsten Rahmen zusammengefasst.

Dieser Name Elohim ist nun aber nicht etwa ein schlechterer, untergeordneter oder unbedeutenderer Name, als der Name Jehova, von welchem etliche sagen, dass er uns zu einer höheren Stufe der Gotteserkenntnis führe, sondern er ist sogar der weiteste und umfassendste Gottesname. Elohim ist der Inbegriff alles dessen, was zu ehren und anzubeten ist; es ist der Gott, der alles in allem ist; der $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, dem selbst Christus untertan sein wird nach 1. Kor. 15,28, und vor dem er sich in den Tagen seines Fleisches gefürchtet hat: Hebr. 5,7. Gerade von Elohim heißt es konstant, dass Er seines Volkes Elohim sein will. Dies tönt von Abrahams Zeiten an, wo Elohim einen Bund mit ihm schloss, bis zur Apokalypse hindurch. Vergl. Gen. 17,7; Lev. 26,12; Hos. 2,1; Jer. 31,33; Sach. 8,8; Apoc. 21,3.⁴⁷ Bei alledem aber ist nicht zu verkennen, dass Elohim doch noch nicht der zumeist charakteristische Gottesname ist, welcher Gott so ausschließlich zukäme, dass Übertragung auf andere unzulässig wäre. Denn auch die Richter heißen zuweilen Elohim Exod. 21,6; 22,8; in Ps. 97,7 auch die Engel. Dies kommt daher, weil alles, was Macht und Ansehen hat im Himmel und auf Erden, solches nur von Gott hat, und also auch das Ansehen der Richter und das Amt der Engel von Gott gegeben und göttliche Autorität auf sie überfließt. Aber freilich wird niemals nur der einzelne Richter und Engel mit dem Elohimnamen angeredet, sondern nur als Ganzes, als Korporation heißen sie Elohim. Immerhin aber ersehen wir daraus, dass es noch einen ganz spezifischen Gottesnamen geben dürfte, einen Namen, der nicht den Kreaturen mitgeteilt wird und der uns sein Wesen im Vollmaß enthüllt, und das ist eben der Name Jehova. Hierauf führen uns auch noch andere Erscheinungen. Elohim hat seine besondere Verwendung im Buche der Genesis und ebenso der Jehovaname. Ganze Kapitel und kleinere Teile stehen gleichsam unter der Herrschaft des Elohimnamens; andere haben den Jehovaname als Spezifikum, und durch den Wechsel der Namen wird den Kapiteln ein besonderer Charakter aufgedrückt. Elohim ist der Gott über allen Göttern und Menschen, er ist der höchste Gebieter des Weltalls, dem alles unterworfen ist. Als Elohim schafft er die Welt und lässt sie in großen Abstufungen aus dem Nichts hervortreten, Gen. 1; er schließt, den Bund mit Noah, Gen. 7; er schließt den Bund, der auch die Heiden in die Segnungen Abrahams einbezieht Gen. 17. Als Elohim kennzeichnet Jesus seinen Vater in Mt. 5,45, wo er von ihm sagt, dass er seine Sonne aufgehen lasse über Böse und Gute, und regnen lasse auf Gerechte und Ungerechte. Als Elohim wird Gott auch in der Apostelgeschichte wiederholt geschildert, besonders wo Paulus zu Heiden redet. Apg. 14 und 17. Daneben laufen nun andere Abschnitte in der Genesis her, die den Namen Jehova an der Stirn tragen. Und dieser Name zeigt uns dann die Gottheit in einem anderen Lichte, als der Elohimname. Wenn Elohim uns den Gott über allen offenbart und gleichsam den

47 Vergl. Böhl, Zum Gesetz und zum Zeugnis, S. 167.

weitesten Kreis zieht, so offenbart uns der Name Jehova den Gott für uns und führt uns ein in das Zentrum, das schlagende Herz des Vaters im Himmel.

§ 6. Der Gottesname „Jehova“

Elohim ist den Menschen nach Gen. 2,4 von Anbeginn an als Jehova bekannt gewesen. In Jehova liegt das göttliche „Ich“ zutage; darin wird das göttliche Wesen als hilfsbereites für die Menschen expliziert. Dort, wo dieser Name von Gott selbst erklärt wird – Exod. 3,14 – expliziert Gott zugleich sein „Ich“. „Ich werde sein, der ich sein werde“. Auf diesem Namen beruht nun alles, was die Dogmatiker von der Persönlichkeit Gottes zu sagen wissen. Hier haben wir nicht mit einem bloßen Appellativum, sondern mit einem nomen proprium zu tun; in diesem Namen liegt die Persönlichkeit Gottes. Hätte Gott uns nicht diese seine Persönlichkeit geoffenbart und in einem Namen fixiert, sie wäre uns nie kund geworden. Die Philosophie führt uns nicht auf die Persönlichkeit Gottes, für sie schließt die Unendlichkeit Gottes die Persönlichkeit aus.⁴⁸ In diesem Namen haben wir auch nicht mit den späteren Juden, z. B. Maimonides, philosophische Geheimnisse aufzuspüren, sondern eine Fülle des Trostes und der Belehrung zu suchen. Durch diesen Namen wird die angeborene Gottesidee mit einem unvergleichlich herrlichen Inhalte erfüllt. Er stammt her aus der Zeit vor Abraham. Nach der Schrift war er den ersten Menschen schon im Wesentlichen bekannt, Gen. 2,4; diese Tatsache dürfen wir auf Moses Zeugnis hin annehmen, obgleich der Name erst um die Zeit des Auszugs aus Ägypten zur vollen Herrschaft kam (vergl. mein Werk: Zum Gesetz und zum Zeugnis, S. 153). Der Jehovaname ist dem Mose aufs Neue in den Mund gelegt, Exod. 3,14. Als Mose zur Beglaubigung seiner göttlichen Mission den mit ihm redenden Elohim um einen Namen anspricht, mit welchem er sich vor dem Volke ausweisen könnte, da erhält er zur Antwort eine neue Ausdeutung des alten Jehovanamens. „Ich bin, der ich bin“ oder, was im Hebräischen dasselbe ist: „Ich werde sein, der ich sein werde“, lautete die Ausdeutung. Es ist gleichsam ein heiliges Wortspiel; eine Paraphrase des altheiligen Namens, die ebenso reichhaltig wie tröstlich ist, haben wir hier zu erkennen. In diesem Namen Jehova liegen nun abermals fundamentale Bestimmungen, welche uns das Wesen der Gottheit näher bringen.

1.) Es liegt in diesem Namen Jehova die Persönlichkeit Gottes. Es ist Gott zufolge dieses Namens eigentümlich eine Person zu sein d. h. a se solo oder aus eigener Machtvollkommenheit „Ich“ zu sagen. Damit ist nun für unser „ich“ das himmlische „Ich“ als Gegenstück gegeben; ja vielmehr das Urbild des menschlichen „ich“, wonach Adam gemacht worden. Als *Person* also lernen wir *Gott* durch diesen Namen kennen. Er redet kraft dieses Namens mit uns von Angesicht zu Angesicht; er sieht uns an. Sein „Ich“, womit er uns in diesem Namen bekannt macht, regt uns an mit der Gottheit zu reden. Wir lernen „Du“ zu Gott sagen; und besitzen in diesem Namen das ausreichende Gegengift gegen den Pantheismus. Das göttliche Ich ist der einzige feste Punkt, von dem aus dann die anderen feste Punkte erst sichtbar werden. Auch unser „Ich“ hat durch das göttliche alle Garantien für sein Weiterbestehen, dafür, dass es nicht zerstäuben und sich in das Nichts auflösen wird. Gott sagt zuerst von sich aus „Ich bin“; er allein kann es aussagen mit der Autorität, die ihm, dem Allerhöchsten zusteht. Die anderen persönlichen Wesen partizipieren nur an diesem Sein, sofern sie zur Gemeinschaft mit Gott geschaffen worden.

2.) Es knüpft sich an diesen Namen Jehova die Überzeugung von der Ewigkeit Gottes. Von Anfang der Welt an tritt uns der Träger dieses Namens als der Seiende, als *ὁ ὢν*, entgegen. Es lässt sich keine Zeit denken, in der Jehova nicht „Ich“ von sich ausgesagt hätte; aber es lässt sich auch keine

⁴⁸ Siehe Pfeleiderer, „Grundriss“ S. 22, wo mit nüchternen Worten gesagt wird, dass die Vorstellung der „Persönlichkeit“ Gottes dem strengen Begriff der Absolutheit Gottes nicht angemessen sei, aber gut – für das Kultusbedürfnis.

Zeit denken, da er aufhören würde, „Ich“ zu sagen. Dieser sein Name sagt also aus, dass der damit Bezeichnete in Ewigkeit derselbige ist. Was er uns war, ist er, wird er uns sein. Solches bekräftigt Jehova noch ausdrücklich, indem er bei Jesaja 48,12 zu den Worten *Ich bin es*⁴⁹ hinzufügt; Ich bin der Erste, dazu auch der Letzte, und ebenso in der Offenbarung 1,17, wo Christus sagt: „Ich bin der Erste und auch der Letzte“: Worte, welche den Jehovanamen umschreiben. Das Sein Jehovas steht über dem Wechsel der Zeiten, und so sagt Ps. 102,28: „Du bleibst, wie Du bist“.⁵⁰

3.) Es liegt in diesem Namen die Lebendigkeit Gottes. Laut dieses Namens sagt Gott fortwährend: „ich bin“ oder „ich werde sein“. Es gibt also keinen Moment, der nicht von der Betätigung seines Daseins erfüllt wäre. In jedem Moment zeigt er, dass er ist, oder dass er sein wird. So verstehen wir nun, wie Paulus sagen kann: „von ihm, und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge“ Röm. 11,36; oder 1. Kor. 8,6: „Wir haben einen Gott und Vater ἕξ ὧν τὰ πάντα“. Zu vergleichen ist das Prädikat der Lebendigkeit in Ps. 42,2: יָחַי; Apoc. 1,18: ὁ ζῶν; dann die Schwurformel: „so wahr ich lebe“.

4.) Es liegt in diesem Namen die Independenz, die Souveränität und Einzigkeit Gottes. Kraft dieses Namens sagt Jehova mit Nachdruck: „Ich bin“ Deut. 32,39; Jes. 43,10.13; 48,12; 52,6. Jehova besteht mit Eifersucht auf der Anerkennung seines über allen Dingen erhabenen Standpunktes. Jehova verteidigt bei den Propheten die Wahrheit, die in diesem Namen liegt; er handhabt sein Dasein und stellt es mit Nachdruck über alle Kreatur: erst komme ich, dann ihr. Sehr bezeichnend ist auch die Umschreibung des Jehovanamens in Jes. 42,8: „Ich bin Jehova, das ist mein Name; und meine Ehre lass ich keinem andren, noch meinen Ruhm den Götzenbildern.“ Jehova ist der Unbedingte, der Freie, der allein Mächtige, nach Jes. 44,24. Ferner kann auch der bekannte Satz Deut. 6,4 nur Beziehung auf die Einzigkeit haben, die Jehova eigen ist mit Übergehung aller Götzen. Dieser Satz ist gegen den Polytheismus gesagt.

5.) Es liegt in diesem Namen die Unveränderlichkeit, Wahrhaftigkeit und Treue in der Erfüllung der Verheißung. Und zwar führt gerade die klassische Stelle Exod. 3,14 auf diese Momente hin. Nach der Erklärung des Jehovanamens an jener Stelle enthält dieser Name eine Zusage an das Volk, dass Gott derselbe sein wird, dass er sich nicht verändere. Israel soll nur ihm vertrauen: „Ich werde sein, der ich sein werde“. Israel wird aufgefordert, dem daselbst redenden Gott volles Vertrauen zu schenken, der es sich vorbehalten, wie, wann und durch wen die Erlösung kommt. In Anbetracht dieser neuen Manifestation des Gottes Israels bei der Ausführung aus Ägypten heißt es Exod. 6,3, dass die Väter den Jehovanamen noch nicht erkannten; dass sie ihn durchaus nicht gekannt haben, sagt der Text nicht notwendig. Die neue Erlösung aus Ägypten bringt eben auch neue Daten, neue Anhaltspunkte für die Erkenntnis dieses Namens, womit verglichen die frühere Erkenntnis der Väter eine nicht so erhebliche war. Die Treue Jehovas in der Erfüllung der Verheißung feiert immer neue Triumphe, und der Glanz, in dem der Name bei der späteren Manifestation erscheint, lässt den früheren Glanz erbleichen. Dass nun aber die Väter in der Tat viel von Gott und seinem Wesen gesehen, ja alles von ihm erfahren, was zu ihrer Befriedigung diente, wissen wir aus ihrer Bekanntschaft mit dem Namen „El Schaddai“, die in eben derselben Stelle Exod. 6,3 ihnen zugestanden wird. El Schaddai ist aber, wie wir sehen werden, der Gott aller Fülle, der allgenugsame Gott. Jehova ist der Gott seines Volkes, welcher kommt die Verheißungen zu erfüllen. Jehova ist Gott in Beziehung auf Christum, den Erlöser, der Gott, den wir im Werke der Erlösung kennen und verehren lernen. Elohim dagegen ist der Gott über den Menschen, gleichsam der weiteste Kreis, der äußerste Ring, der das Universum zusammenhält. Jehova ist mehr der zentrale Name.

49 אֲנִי אֶהְיֶה אֲנִי אֶהְיֶה ich bin, der ist, lautet es eigentlich.

50 Eigentlich: Du bist, der ist.

§ 7. Der Gottesname „El“

El ist ein ein uralter Gottesname, der recht eigentlich patriarchalische, besonders in der Form El Schaddai. Es ist ein Name, der in dem Gebiete der Israel benachbarten Heiden, bei den Babyloniern, den Kananitern und Syrern auch bekannt war, weshalb wohl später dieser Name mehr in den Hintergrund trat. Er findet sich häufig im Munde Bileams: Num. 22–24. El im Singular ist ein Wort, das stets und überall „Gott“ bedeutet und nirgends in der heiligen Schrift einem anderen Wesen beigelegt wird. El, welches von einem Verbum אָל, welches stark sein, Macht haben, bedeutet, abzuleiten ist, bezeichnet Gott als den Mächtigen; und wo zu Israel geredet wird, da bedeutet El konstant den allein wahren Gott. Dieser Sprachgebrauch ist aus dem richtigen Takte zu erklären, dass der Gott der Offenbarung die „Macht“ beansprucht mit Ausschluss aller anderen Wesen, die eine Macht über die Menschen sich anmaßen. Gott als El κατ' ἐξ. ist die reiche Quelle, aus der alles, was sonst Macht beansprucht, seine Macht abzuleiten hat. Er will allein der Mächtige sein und heißen kraft dieses Gottesnamens. Alle anderen Wesen, die Macht beanspruchen, stehen unter seinem Niveau. Aus diesem Gottesnamen fließen zwei Grundbestimmungen des göttlichen Wesens.

1) fließt daraus die Vorstellung von der Macht (δύναμις) der Gottheit. Diese hervorzuheben, dienen noch besondere Prädikate, die zu El hinzutreten. In Gen. 14,18.19 tritt „Eljon“ hinzu, d. h. der Hohe; dieses Prädikat dient zur weiteren Ausführung des in El liegenden Begriffes der Macht; umschrieben wird dies noch ebendasselbst durch den Beisatz, dass er Himmel und Erde zubereitet habe. Weiter tritt zu El das Prädikat „gibbor“ in Jes. 10,21 – starker Gott. Aus dieser Erkenntnis, dass Gott der Mächtige sei, entwickeln sich dann verschiedene Ausdrücke, z. B. der Ausdruck: Abir Jakobs, der Mächtige, der Gewaltige Jakobs; schon bei Mose Gen. 49,24 und Jes. 1,24; ferner Adir Jakobs Jes. 10,34. Jene kühnen Beschreibungen Gottes als eines Löwen Hos. 5,14, oder als eines Kriegshelden Ps. 7,13.14; 17,13; 68,18.19; Jes. 34,5 ff. 63,1 ff. Hab. 3,3.15 fließen aus der Anschauung Gottes als des El. Jedoch hat die Macht, die Gott mittelst dieses Namens El oder spezieller El Eljon zugeeignet wird, keineswegs bloß einen gewaltigen und dadurch erdrückenden Charakter, sondern sie hat auch eine liebliche Seite. Dieselbe tritt in El Schaddai hervor, wofür zuweilen auch „Schaddai“ allein steht. Gen. 49,25; Jes. 13,6. Damit kommen wir

2) zu der Vorstellung von der Güte Gottes, die an El sich anschließt. Über die Bedeutung von „Schaddai“ ist gestritten worden. Es ist nun nichts als ein jüdisches Vorurteil, das dazu auf einer falschen Etymologie ruht, wenn man sagt, dass auch Schaddai die Macht und Gewalt Gottes zu bezeichnen diene. Man leitet es dann ab von „schadad“, niederwerfen, niedertreten, eine Bezeichnung, die, wie Luther in seinen Enarrationes in Genes. fol. 190 1. sagt, eher für die Dämonen als für Gott passend wäre. Schaddai bedeutet aber nach richtiger Etymologie den Allgenugsamen, den Gott, der uns mit Strömen des Segens überschüttet. Schaddai ist von einem Verbum שָׁדַד abzuleiten, das übergießen, überströmen bedeutet. Die Nominalendung ִׁיִּשׁ ist eine altertümliche und zugleich moderne bei den Hebräern; sie kommt vor in Namen wie Sarai – dann aber auch in einem Namen wie Thaddai, dem Apostel, der Thaddäus genannt wird. Man muss zum besseren Verständnis dieses Namens „El Schaddai“ bedenken, dass die Hebräer und auch die Araber die Liberalität und Mitteilsamkeit gern unter dem Bilde des milden Regens, oder einer nicht versiegenden Quelle, ja, selbst einer feuchten Hand anschauen. Indem nun dies auf Gott angewendet wird, so erscheint derselbe als Schaddai unter dem Bilde des freigebigen, alle beglückenden Vaters im Himmel.⁵¹ Was die ältere Dogmatik unter den Begriff der bonitas zusammenfasste, das ist nur eine Grundbestimmung des Wesens Gottes, zu welcher der Gottesname El Schaddai den Anstoß in der Vorstellung des Volkes

51 Wie pater, von der Sanskrit = Wurzel pitri, erst Ernährer und dann Vater bedeutet, so kann Schaddai sehr wohl den Anstoß zu dem später allgemein gewordenen Begriff Vater (im Himmel) gegeben haben.

Gottes gegeben. Dieser Name war übrigens nach Exod. 6,3 der spezifisch patriarchalische Gottesname; an ihm können wir die Fülle der Gotteserkenntnis in jener Zeit messen.

Alles, was die Patriarchen von der Gnade, Barmherzigkeit, Milde, Freigebigkeit Gottes rühmen, ist aus der Ausdeutung dieses Namens Schaddai geflossen. Gen. 28,3; 35,11; 48,3; 49,25. Später hat sich zwar das Prädikat „Schaddai“ verloren, aber die Chesed Gottes, das ist die überströmende Fülle des Guten, womit er die Seinigen bedenkt, sodann die טוב oder תּוֹבָה, die Güte Gottes, sind als Wiederhall dieses Namens im Herzen der Kinder Gottes verblieben, und werden durch die ganze Schrift hindurch gefeiert. Vergl. Deut. 28,12; Ps. 23,6; 2. Sam. 7,28; Ps. 36,6.8.9-11; 73,1.25.26; 117,1.2; 118,1 ff.; 119,64.68; Jes. 63,7; Jer. 31,3; 32,22.40-42; Ps. 136,1 ff. Kgl. 3,22.32; Ezech. 36,11. Nah. 1,7. Chesed – meist in der Verbindung „chesed ve’emeth“ – ist der stehende Ausdruck der göttlichen Gesinnung gegen sein Volk. Von der Güte, der טוב Gottes, heißt es Exod. 33,19: dass Gott sie an Mose habe vorbeiziehen lassen; und in welcher Weise sich diese Güte Gottes selber explizierte, das hören wir in Exod. 34,6.7, eine Stelle, die uns die Güte Gottes wie keine andere preist; s. Calvin, Inst. I, 10, 2. Was El Schaddai besagt, das finden wir ferner entfaltet im Neuen Testamente, wo das Prädikat ἀγαθός zur Bezeichnung des „Schaddai“ üblich geworden. Mk. 10,18. Hier macht Christus den Jüngling, der ihn ziemlich gedankenlos gut nennt, in rügender Weise aufmerksam auf den einzigen Quell alles Guten, – auf Gott. Niemand ist gut als allein Gott. Der Jüngling, der seine Worte nicht genugsam abwog, sollte lernen, wer denn eigentlich Anspruch darauf habe, gut zu heißen, und da hörte er, dass Gott allein dies zustehe, – nicht einem bloßen Menschen, wofür er den Heiland doch ansah. Der Vatername, welchen Christus so ganz besonders Gott beilegt, ist auch in diesem El Schaddai schon vorbereitet, und liegt für den Glaubenden vollkommen darin. Den gleichen Schaddai meint Jakobus 1,17, welche Worte einen schönen Kommentar zu Schaddai enthalten. Wie nun diese in Schaddai liegende Güte Gottes sich als Liebe und weiterhin als Gnade kundgibt, werden wir im Verfolg wahrnehmen.

Nach zwei Seiten hin also zeichnet uns dieser Gottesname das Bild der Gottheit: 1) in El Eljon sehen wir die Seite der Macht; 2) in El Schaddai die Seite der Güte hervortreten. Beide Seiten werden uns bei den Eigenschaften Gottes wieder entgegentreten.

§ 8. Resultat

Die an die Gottesnamen sich anlehrenden Grundbestimmungen sind folgende:

I. Aus Elohim ergibt sich erstens die Unsichtbarkeit; 2.) die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit; 3.) die Absolutheit und Erhabenheit über allem Geschaffenen (Aseität.)

II. aus Jehova fließt 1.) die Persönlichkeit; 2) die Ewigkeit; 3.) die Lebendigkeit; 4.) die Independenz und Souveränität; 5.) die Unveränderlichkeit, Wahrhaftigkeit und Treue,

III. El; und zwar fließt 1.) aus El Eljon die Vorstellung der Macht; 2.) aus El Schaddai die Vorstellung der Güte.

Alle drei Gottesnamen werden vereint genannt Jos. 22,22 bei sehr feierlichem Anlass, wo Josua Abschied nimmt von seinem Volke.

Wir bemerken zum Schluss in aller Kürze, dass die moderne, auf die Spekulation statt auf die Heilige Schrift gestellte Dogmatik furchtbare Irrtümer in diesem I. Lehrstück begeht. Wir kommen bei keinem dieser Neueren zur Ruhe darüber, ob die Gottheit pantheistisch oder deistisch zu fassen sei, und ein Friede zwischen der Absolutheit und der Persönlichkeit (Geistigkeit) Gottes ist nirgendwo erzielt worden. Eigenartig ist es, z. B. bei O. Pfleiderer, Grundriss der chr. Glaubens- und Sittenlehre, zu lesen, wie er sich § 33 ganz schwankend ausdrückt und uns in einer Klammer für die nähe-

re Entwicklung der Idee Gottes auf die spezielle Dogmatik verweist. Sehen wir aber hierselbst § 97 näher nach, so werden wir auf § 30-33 zurückverwiesen, und die spekulative Theologie lacht sich ins Fäustchen, während wir ärmsten unspekulativen Theologen wie wild zwischen § 97 und § 30-33 herumfahren, aber vergeblich: denn eine Lösung wird nicht gegeben. Es ist ein frevels Spiel, das diese Leute mit uns treiben.

II. LEHRSTÜCK

Die Eigenschaften Gottes

§ 9. Einleitung

Im Bisherigen haben wir die Namen Gottes und die aus ihnen sich ergebenden Grundbestimmungen des göttlichen Wesens an der Hand der heiligen Schrift betrachtet. Wir wenden uns nun zu den göttlichen Eigenschaften: ein Lehrstück, welches auch die Reformatoren (Melancthon, Calvin) mehr als billig vernachlässigten, während doch die tiefsten Interessen unsres Glaubens damit zusammenhängen. Unsre neuere Theologie lässt es sich auch in der Tat nicht nehmen, bei diesem Lehrstück von den Eigenschaften gehörig vorzuarbeiten, um den später zu lehrenden Ketzereien einen Unterbau zu verschaffen.

Neben den Namen findet man sogenannte Eigenschaften Gottes, die uns das göttliche Wesen, als in einer gewissen Richtung sich bewegend oder tätig schildern, z. B. in der Richtung des Willens oder in der Richtung der Erkenntnis. Was wir nun davon mit unserem alles sondernden Verstande erfassen, bringen wir uns als besondere Eigenschaft zum Bewusstsein. Durch die Eigenschaften wird uns das Wesen Gottes nach verschiedenen Richtungen hin konkret, obwohl festzuhalten ist, dass dabei keine Trennung und Besonderung im Wesen Gottes selber stattfindet. Der da liebt, ist ganz derselbe, wie der Gerechte und Heilige. Der liebende Gott ist der gleiche, wie der hassende. Man hat, im Interesse der Erklärung des Bösen oder der Willensfreiheit, die Allmacht und Allwissenheit in Gott getrennt und von real verschiedenen Eigenschaften geredet, als ob Gott – wie wir Menschen – die eine auch ohne die andere betätigte. Man hat ferner ganz nach menschlicher Weise von einem Widerstreit der Liebe und der Gerechtigkeit gesprochen, von welchem Widerstreit Gott erst durch das Opfer Christi befreit worden wäre. Kurz von vorgefassten Meinungen hat man sich leiten lassen bei der Behandlung der Eigenschaften Gottes. Das ist alles ganz verkehrt. Die Absolutheit, Independenz und Unveränderlichkeit Gottes, die wir in § 5 und 6 kennenlernten, verbieten jede Zersetzung des göttlichen Wesens und die Betrachtung der göttlichen Eigenschaften nach Analogie der menschlichen. Gottes Wollen und Wissen laufen nicht getrennt nebeneinander her, so dass Gott Einiges wüsste, was er nicht zugleich wollte. Dies hieße Gott zum Menschen machen. Beim Menschen decken sich freilich Wissen und Können nicht, aber bei der Betrachtung des göttlichen Wesens lassen sie sich nicht trennen, noch voneinander isolieren. Auch stammen Gottes Liebe und Gerechtigkeit aus einer Quelle; ein Streit zwischen beiden findet nicht statt; das wäre wiederum ganz menschenförmig. Wir werden darauf übrigens noch zurückkommen bei den einzelnen Eigenschaften. Gleichwie die Zersetzung des göttlichen Wesens bei der Aufstellung von Eigenschaften abzuweisen ist, so ist auch der Gedanke zu verwerfen, dass wir Gottes Wesen durch Aufzählung seiner Eigenschaften ergründen könnten. Wir maßen uns nicht an mit dem folgenden Verzeichnis der göttlichen Eigenschaften einen vollständigen Inbegriff der in Gott stattfindenden Beziehungen zur Außenwelt und der gesamten Richtung seiner Tätigkeit zu geben. Wir können nicht mit der hohlen Hand einen Ozean ausschöpfen. Es gibt keine Erkenntnis Gottes, die aus den Vorstellungen zu ent-

nehmen wäre, die wir uns von seinem Wesen machten; solches verbietet die Schrift, indem sie uns die Unaussprechlichkeit und also die undefinierbarkeit des göttlichen Wesens lehrt. Vergl. Richt. 13,18; 1. Kön. 8,27; Spr. 30,3; Jes. 66,1; Jer. 23,23.24. Wir haben also keine andere Vollständigkeit zu erstreben, als diese, dass wir keine der Haupteigenschaften übergehen.

Wir können aber füglich die Eigenschaften einteilen nach Röm. 1,20, u. z. nach der Seite der Macht und nach der Seite der *θειότης*. Der Apostel redet von dem, was man von Gott erkennen konnte und begreift darunter 1.) die *ἄϊδιος δύναμις* und 2.) die *θειότης*.

Ἄϊδιος δύναμις ist die ewige Kraft, welche Gott eigentümlich ist und in Beziehung auf die Welt hervortritt; *θειότης* ist die divinitas, die göttliche Art und Qualität. Diese Klasse umfasst die göttlichen Tugenden in dem Sinne, wie Petrus von göttlichen Tugenden redet 1 Petr. 2,9. – Demgemäß zerfallen die Eigenschaften Gottes in zwei Klassen. *Die eine* ist die Klasse der Machteigenschaften, welche zusammengenommen das Bewusstsein von der ewigen Kraft Gottes in uns erwecken, und diese Klasse enthüllt uns die Vollkommenheit Gottes; dahin gehören die Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit und Weisheit. *Die zweite* Klasse umfasst die göttlichen Eigenschaften im engeren Sinne. Sie bringt uns die göttlichen virtutes zum Bewusstsein, welche besonders die für Menschen fassbare göttliche Art ausmachen. Wir meinen damit Eigenschaften, die Von Gottes Weise, mit uns Menschen zu handeln, die deutlichste Vorstellung geben, also seine Liebe, seine Gerechtigkeit und Heiligkeit. Schon Beza sagt von diesem Worte *θειότης*, es bezeichne attributa potius, quam naturam. Musculus bemerkt dazu: der Apostel verstehe unter *θειότης* die Güte und bonitas. Diese Einteilung weist uns zurück auf El Eljon, den hohen Gott, und auf El Schadai, den Gott der Allgenugsamkeit, der Fülle: Deus omnibus sufficiens. Jene erste Klasse schließt nun alle Eigenschaften in sich, die uns in den Abgrund unseres nichtigen Daseins zurückwerfen müssten, wenn nicht die zweite Klasse, die Klasse der göttlichen Eigenschaften im engeren Sinne, hinzukäme. Mit anderen Worten: was Gott kann, davon empfangen wir eine Vorstellung durch die Eigenschaften der ersten Klasse; was er aber für uns Menschen noch ganz besonders ist, dies veranschaulicht die zweite Klasse. Von der ersten Klasse hatten auch die Völker insgemein eine Vorstellung. Schöne Worte finden wir über die Allgegenwart des Zeus, über seine Weisheit und Allwissenheit; weniger dagegen wissen die Heiden von der zweiten Klasse zu sagen. Es ist das ein Reservatrecht der christlichen Offenbarung, in diese Klasse eine tiefere Einsicht mitteilen zu können. – Damit fallen nun alle andern Einteilungen dahin: z. B. in attributa absoluta und relativa, communicabilia oder incommunicabilia, immanentia und transeuntia u. a. m. Wir bleiben einfach bei der Einteilung des Apostels und wenden uns nunmehr zur ersten Klasse der Machteigenschaften.

Als einige Beweisstellen über die tiefe Erkenntnis, welche bereits die Klassiker in dieser Beziehung zeigen, führen wir zuvor noch folgende Stellen an.

1. Ζεύς ἐστὶν αἰθὴρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός,
Ζεὺς τοὶ τὰ πάντα, ᾧτι τῶνδ' ὑπέτερον. (Aeschylus Fr. 295.)
2. Ζεὺς μοι σύμμαχος, οὐ φοβοῦμαι
Ζεὺς μοι χάριν ἐνδίκως
ἔχει. (Euripides Heraclid. 766 sqq.)
3. Ἦν πιστεύῃ τις θεοὺς ἐπισκοπεύειν πάντα, οὔτε λάθρη
οὔτε φανερώς ἀμαρτήσεται. (Democrit. Sent. Aur. 80, Or. I.)
4. Θάρσει μοι, θάρσει, τέκνον, ἔτι μέγας οὐρανῶ
Ζεὺς, ὃς ἐρορᾷ πάντα καὶ κρατύνει. (Sophocles Electra, 174 sqq.)

5. Θεοὶ δὲ τε πάντα ἴσασι. (Hom. Od. IV, 468.)
6. Θεοῦ θέλοντος, κὰν ἐπὶ ρίπος πλέοις d. h. Wenn Gott will, fährst Du auch auf Binsen übers Meer.
7. ... εἰ δὲ θεὸν
ἀνὴρ τις ἔλπεται τι λασέ-
μεν ἔρδων, ἀμαρτάνει. (Pindar Olymp. I. 130 sqq.)
8. Δεῖται γὰρ ὁ θεὸς, εἶπερ ἐστ' ὄντως θεός, οὐδενός. (Prov.)
9. Δῆλα μὲν, φίλοι, δῆλά γ' ἄλλ' ὅμως
θεοῖσιν εὐχόμεσθα· θεῶν δ' ἄναιμας μέγιστα. (Euripides Alcest. 218 sq.)
10. ... Διὸς γὰρ δυσπαραίτητοι φρένες. (Aeschylus Prom. Vinct. 84.)
11. Εγὼ μὲν, εὖτ' ἂν τοὺς κακοὺς ὄρω βροτῶν
πίπτοντας, εἶναί φημι δαιμόνων γένος. (Euripides Fr. Oenom. VII [T].)

Die Eigenschaften der zweiten Klasse beschlagen folgende Stellen aus den Klassikern.

12. Εἰ γὰρ δίκαιος κάσεβῆς ἔξουσιν ἔν,
ἡ γῆ δὲ καλύψει τοὺς δύο τῷ παντὶ χρόνῳ,
ἄρπαξ' ἀπελθῶν, κλέπτ', ἀποστέρει, κύκα.
μηδὲν πλανηθῆσ' ἐστὶ κὰν ἄδου κρίσις,
ἦνπερ ποιήσει θεὸς, ὁ πάντων δεσπότης,
οὗ τοῦνομα φοβερὸν, οὐδ' ἂν ὀνομάσαιμ' ἐγὼ,
ὅς τοῖς ἀμαρτάνουσι πρὸς μῆκος βίον
δίδωσι. (Phil. Cl. 362.)
13. Ἄγει τὸ θεῖον τοὺς κακοὺς πρὸς τὴν δίκην. (Menander Monost. Meinecke, v. IV, p. 340.)
14. ... ἀεὶ ποτε
χρόνια μὲν τὰ τῶν θεῶν πως, ἐς τέλος δ' οὐκ ἀσθενῆ. (Euripides Ion. 1614 sq.)
15. Ἄλλ' ἀεὶ γε Διὸς κρείσσων νόος ἢ ἐπερ ἀνδρῶν. (Hom. II. XVI, 688.)
16. Ὅρω τὰ τῶν θεῶν, ὡς τὰ μὲν πυργοῦσ'
ἄνω τὰ μηδὲν ὄντα, τὰ δὲ δοκοῦντ' ἀπόλεσαν. (Euripides Troad. 608 sq.)
17. Ὅστις δὲ θνητῶν οἶεται καθ' ἡμέραν
κακόν τι πράσσων τοὺς θεοὺς λεληθέναι,
δοκεῖ πονηρὰ, καὶ δοκῶν ἀλίσκεται,
ὅταν σχολὴν ἄγουσα τυγχάνη Δίκη. (Euripides Fr. Phrix. VIII.)
18. Ὅταν ἀγαθὸν πράσσης, θεοὺς μηδὲ σεαυτὸν αἰτιῶ. (Bias.)
D. h. Wenn du etwas Gutes tust, so schreibe dies den Göttern, nicht Dir selber zu.
(Vide: Thesaurus sententiarum von Opsimathes s. v. Deus.)

I. Klasse

Die Machteigenschaften

§ 10. Die Allmacht

Diese Eigenschaft sagt aus, dass dem höchst lebendigen, göttlichen Vermögen nichts außer Gott Liegendes Grenzen setzen kann, mit andern Worten, dass es nichts gebe, was über Gottes Können hinausliegt. Recht anschaulich ist der hebräische Ausdruck: Es ist nichts von Gott durch einen Zwischenraum getrennt, so dass er es nicht erreichen könnte. Dieser Ausdruck kommt Gen. 18,14⁵² vor, und es handelt sich dort um die Befruchtung des bereits erstorbenen Leibes der Sarah. In Bezug darauf fragt Gott: Sollte dem Herrn etwas, unmöglich sein? Dementsprechend ist die Aussage des Engels, Lk. 1,37, dass bei Gott die Geburt einer Jungfrau nichts unmögliches sei. Maria unterwirft sich diesem Worte, und solcher Glaube der Jungfrau wird von Elisabeth gepriesen Lk. 1,45. Noch in manchen anderen Bildern wird der Glaube an diese Eigenschaft uns zum Bewusstsein gebracht, z. B. Num. 12,23.: Sollte des Herrn Hand zu kurz sein? Ähnlich wird Jes. 40,28; 59,1; Ps. 33,6-9 Gottes Allmacht gepriesen, und zwar an letzterer Stelle die im Werke der Schöpfung sich erweisende Allmacht; es wird dabei auf den sofortigen Erfolg, welchen Gottes Ruf hat, hingewiesen: so er gebietet, so steht es da. Ferner finden wir Deut. 32,39 den Ausdruck: es ist niemand, der aus meiner Hand retten könnte. Endlich kommen noch zwei wichtige Psalmworte in Betracht 115,3; 135,6: Alles, was ihm gefällt, das tut er.

Diese zwei Psalmstellen sind nun deshalb wichtig, weil sie der Allmacht eine in Gott selbst liegende, von ihm selbst beliebte Schranke setzen; es heißt: Alles, was ihm gefällt, tut er, was seinem Wesen, seinem Ratschluss entspricht. Treffend sagt Johannes Damascenus⁵³, der letzte große griechische Dogmatiker, Gott sei die *δύναμις*, die durch kein Maß gemessen werden kann, es sei denn durch seinen eigenen Ratschluss. Mithin kommt die Allmacht Gottes nicht nach Weise einer Naturkraft zum Wirken, sondern sie ist abhängig von seinem Ratschluss oder Wohlgefallen. Damit ist nun allem Philosophieren über die Grenzen der Allmacht, die ihr der freie Wille anderer Wesen zu setzen vermöchte, die Wurzel abgeschnitten. Von der Allmacht können wir nichts behaupten, ohne zuvor gefragt zu haben, ob solches auch das Wohlgefallen Gottes für sich habe, mit anderen Worten, den vorausgegangenen Ratschluss. Dies ist das allein schriftgemäße und bewahrt uns vor den Klippen, die der Philosophie hier im Wege stehen. Freilich umspannt jener Ratschluss das Kleinste wie das Größte; es fällt kein Vogel tot zur Erde, kein Haar unseres Hauptes fällt, ohne Zutun des Allerhöchsten. Andererseits wird aber kein Mensch gerettet, ohne jenen göttlichen Ratschluss; vergl. Mt. 10,29; Röm. 8,29.30. Wollten wir uns auf das schlüpfrige Gebiet der Philosophie begeben, dann würden wir sagen: die Allmacht verzehrt jede andere Macht, die sich selbständig neben ihr behaupten will. Damit aber würde man dem Pantheismus verfallen.

Daneben gibt es einen anderen Abweg, u. z. den entgegengesetzten: wenn nämlich die Philosophie die göttliche Macht einschränkt zugunsten der menschlichen Freiheit, mithin lehrt: dass der göttliche Wille am menschlichen seine Schranke habe. Dann verfallen wir dem Dualismus und kommen auf zwei ewige, sich gegenüberstehende Prinzipien. Wir aber gehen nicht den Weg der Philosophie, sondern lassen solches alles abhängen vom göttlichen Ratschluss und werden später sehen, ob und in wie weit dieser Ratschluss freie Wesen neben sich duldet. Freilich müssen wir von vornherein etliche scholastische Unterscheidungen, welche in diesem Lehrstücke beliebt sind, zu-

52 הַיּוֹפֵלֵא מִיְהוָה דָּבָר.

53 De fide orthodoxa I, 8.

rückweisen. Dahin gehört zunächst der Gegensatz zwischen einer unmittelbaren und mittelbaren Ausübung der göttlichen Allmacht. Es widerspricht aber dem göttlichen Willen, dass er bald mehr, bald weniger bedingend auftritt. Es wäre das eine in der Schrift nicht begründete Einteilung, die in die Dogmatik lediglich durch die Philosophie eingeführt wurde. Ebenso ist die Einteilung des Willens Gottes in eine *voluntas absoluta* und *conditionata*, oder in eine *necessaria* und *libera* ganz ungehörig. Der göttliche Wille ist nie unwirksam, weil ihm nie das Können abgeht und nichts ihm Schranken setzen kann.

Durch solche Einteilung bahnte man sich den Weg für allerlei Ketzereien, man wollte seine Liebhabereien dadurch in die Dogmatik einführen. Wir bleiben stehen bei der heiligen Schrift und sagen: die Allmacht steht wie alle göttlichen Eigenschaften im Dienste des göttlichen Ratschlusses und findet an ihm ihr Maß. Dass die Allmacht von solchem Ratschluss abhängt, sichert uns auch von vornherein vor der Behauptung mancher unverträglicher Dinge im Gebiet der Glaubenslehre. Dass z. B. die menschliche Natur Christi an der Allgegenwart der göttlichen Natur teilnehmen könne, und zwar so weit, dass man von einer Allgegenwart des Leibes Christi zu reden hat, das ist nicht zu erweisen durch die simple Berufung auf die Allmacht Gottes. Dieselbe ist keine blind wirkende Macht, sondern vom göttlichen Ratschluss abhängig. Unter diesem Gesichtspunkt allein wird das Vertrauen auf die Allmacht für den Glauben bedeutsam, und in dieser Richtung redet auch die heilige Schrift, wie wir oben gesehen, wiederholt von der Allmacht Gottes.

§ 11. Die Allgegenwart

Gottes Allgegenwart ist die Macht Gottes, vermöge welcher es keinen Punkt im Weltall geben kann, der ihn aus- oder einschliesse. Über allen Gegensätzen von fern und nah, von außerhalb und innerhalb steht Gott erhaben da. Das Maß seiner Gegenwart liegt nirgendwo sonst, als in Gott selber. Augustin⁵⁴ sagt, freilich sehr geheimnisvoll: *Nullus contentus loco, sed in se ipse ubique totus*. Besser ist es aber, die Allgegenwart in biblischen Vorstellungen sich nahe zu bringen. Praktisch und heilsam redet die Bibel von der Allgegenwart, zufolge welcher man Gott nicht entfliehen kann und wonach Raumunterschiede nicht imstande sind, seinem Wirken Schranken zu setzen, seine Gegenwart zu beschränken. Die Schriftstellen, welche die Allgegenwart in dieser Weise vortragen, sind: Ps. 139,5-12; Jes. 66,1; Jer. 23,23.24; Amos 9,2-6; Apg. 7,49; 17,27.28. In der letzten Stelle heißt es, dass Gott nicht fern von einem jeglichen sei, denn in ihm leben wir. Dies besagt nun, dass wir von Gottes alldurchdringender Gegenwart getragen und gehalten werden. Die Stelle redet nicht etwa zunächst von der Einwohnung Gottes in uns, sondern von unserer Einwohnung in Gott, der alles regiert. – Man hat auch bezüglich der Allgegenwart allerlei Unterscheidungen versucht. Die Persönlichkeit Gottes schien nämlich vielen durch diese Eigenschaft beeinträchtigt, und somit wollte man die Allgegenwart Gottes bloß auf die Macht, überall gegenwärtig sein zu können, beschränken.

Gott ist aber nicht etwa bloß dynamisch, *virtute et ἐνεργείᾳ* allgegenwärtig, sondern essentialiter und praesentialiter. Die Allgegenwart muss auf Gottes Wesen und seine Macht gleichmäßig bezogen werden. Er erfüllt alles mit seiner Gegenwart, wenn auch auf unbegreifliche Weise, und ist doch nicht von der Gesamtheit wie von einem Gefäße eingeschlossen. Er ist selber der Ort, in welchem das Gesamte sich befindet. Theophilus ad Autolyicum II sagt: *θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλ' αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων*; d. h. Gott wird nicht umfasst, sondern er selbst ist der Ort für alles. Wiefern nun trotz dieser Allgegenwart die Realität anderer Wesen möglich sei, das muss uns beim Ratschluss der Schöpfung deutlich werden. Dieser Ratschluss zeigt uns, dass ein anderes (Welt, Geschöpfe) neben Gott da sei und Gegenwart habe, wenn auch der allgegenwärtige Gott dieses andere auf ganz unbe-

greifliche Weise durchdringt und erhält. So heißt es vom Sohne Gottes in Kol. 1,16.17: „Denn in ihm ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer oder Obrigkeiten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen; und er ist vor allem und es bestehet alles in ihm“. Damit wird ihm eine wirksame Allgegenwart beigelegt und keine bloß dynamische oder potentielle, wenn auch freilich nicht mechanische (was auf Materialismus führen würde). Auf eine philosophische Ergründung dieser Eigenschaft dürfen wir wiederum uns nicht einlassen, weil uns dazu die Daten fehlen. Weder die heilige Schrift noch das Begriffsvermögen liefern uns das nötige Material, um eine solche Eigenschaft zu konstruieren. Die Philosophie schwankt wie bei der Ergründung der Allmacht zwischen dem Dualismus und Pantheismus. Nach jenem System hält man den Begriff der Persönlichkeit Gottes einseitig fest, man fesselt ihn zu dem Zwecke mit den Socinianern an einen bestimmten Raum, den Himmel, und verselbständigt dagegen die Materie; man macht sie zu einem Dinge, an dem Gott sich betätigt. Das ist dualistisch. Oder aber man gibt die Persönlichkeit Gottes auf und erhebt alles zur Höhe des göttlichen Wesens, man lässt alles Geschaffene partizipieren an der göttlichen Natur; dann hat man den Pantheismus, oder richtiger noch Atheismus. Es ist nun aber offenbar eine Antinomie hier anzuerkennen, deren Unlösbarkeit in der Schwäche des menschlichen Geistes ihren Grund hat. Statt sich kindisch darauf zu steifen, dass man die Antinomie lösen müsse, soll man sie lieber stehen lassen, und sich an dem halten, was geschrieben steht. Die Schrift redet deutlich genug von einem Ratsschluss in Beziehung auf die Welt – und dabei müssen wir uns beruhigen. Sie redet überhaupt nur von dem, was da nützlich ist zur Lehre, zur Rüge, zur Besserung, zur Zucht in der Gerechtigkeit, 2 Tim. 3,16, und was darüber hinausliegt, lässt sie unberührt. Von der Lehre und vom Troste der Schrift weiß Röm. 15,4 allein zu reden. Solche Antinomien sind als Schranken für unseren Geist zu betrachten und zu respektieren; sie sind unumstößlich wie die Naturgesetze, die der Menscheng Geist desgleichen nicht in ihr Gegenteil umsetzen kann. Einen Ozean kann man nicht mit hohler Hand ausschöpfen. Wer es dennoch versucht, wird für einen Narren angesehen werden. So kann auch der Ozean des göttlichen Wesens nicht mit den Werkzeugen unseres Verstandes ausgeschöpft werden. Psalm 139,1-5 redet besser, als alle Definitionen von der göttlichen Allgegenwart, besonders V. 5, wo es heißt: „Du hast mich hinten und vorn umschlossen“.

§ 12. Die Allwissenheit Gottes

Auch in Bezug auf die Allwissenheit können wir nur dasjenige aus der Schrift entnehmen, was zur Belehrung und zum Troste geschrieben worden; – eine philosophische Ergründung ist uns abermals nicht verstattet. Da heißt es nun in Bezug auf die Allwissenheit Gottes: Der Geist Gottes erforscht alle Dinge, 1. Kor. 2,10; ferner: Gott sind alle seine Werke von Ewigkeit her bekannt, Apg. 15,18. Er weiß selbst unsere Gedanken, bevor wir sie ihm mitgeteilt, Mt. 6,8. In ergreifender Weise schildert uns Ps. 139,1-4 die Allwissenheit Gottes. In Hebr. 4,13 wird gesagt, dass keine Kreatur vor ihm (vor Gott) verborgen sei; vielmehr ist Alles nackend und bloß gelegt vor seinen Augen. Dies geht nach dem nächsten Zusammenhange darauf, dass Gott die Gesinnungen und Gedanken des Herzens kennt. In weiterer Beziehung liegt aber in jener Hebräerstelle alles, was man unter dem dogmatischen Terminus Allwissenheit zusammenzufassen pflegt. Alles Wirkliche, alles nur Mögliche, alles Zukünftige liegt vor Gott offen; alles hat er uno actu vor sich, kurz uno actu kennt er in sich selbst alles, was nur immer gedacht werden kann, auf das Vollkommenste. Dieses Wissen ist nicht diskursiv oder sukzessiv, sondern intuitiv und simultan. Was da geschieht, erweitert nicht sein Wissen, sondern war schon vorher in demselben, vgl. vor allem Ps. 139,16. Die Allwissenheit sagen ferner Stellen aus, wie 1. Joh. 3,20; auch aus Joh. 21,17 ist auf sie zu schließen. Diese Allwissenheit geht abermals weit über das menschliche Begreifen hinaus. Sie ist ein alles Wissen zunächst und

umfasst die unabsehbare Reihe des Wirklichen, sowie die ganze Kombinationenreihe des nur Möglichen; – der menschliche Geist verstummt beim bloßen Denken an solche Allwissenheit (s. Ps. 139,6). Aber der Ratschluss Gottes tritt hier abermals ins Mittel, um den unermesslichen Strom gleichsam zum Stehen zu bringen und in ein Bett überzuleiten. Der göttliche Ratschluss erlöst uns auch hier aus dem Strudel, in den wir durch die Betrachtung der Allwissenheit gerissen werden. Abgesehen vom göttlichen Ratschluss stehen wir vor dem Begriff der puren omniscientia wie erstarrt. Da erstreckt sich zunächst die Allwissenheit über jegliches menschliche Maß und Ziel hinaus. Das Wissen Gottes hat keine anderen Grenzen als die durch das Wesen Gottes selber gesteckten. In diesem Bezug heißt es: Der Geist Gottes erforscht alle Dinge, selbst die Tiefen der Gottheit, 1. Kor. 2,10. Niemand erkennt das, was Gottes ist, also auch, was Er alles weiß, als allein der Geist Gottes, heißt es 1. Kor. 2,11. Dies ist das Gebiet des bloßen Denkens; bei den Alten heißt es die *scientia simplicis intelligentiae*, wo alles bloß innerhalb der göttlichen Intelligenz auf- und abwogt. Sie hat es zu tun mit dem nur denkbar Möglichen: „*versatur circa res possibles*“, und angesichts dieser unendlichen Kombinationenreihe schwindelt es dem Menschen⁵⁵. Der göttliche Ratschluss kommt hinzu, damit dieses alle Schranken übersteigende Maß des Wissens für die Welt fruchtbar gemacht werde. Die *βουλή* oder *εὐδοκία* vermittelt es: dass etwas von diesem unendlichen Wissen in Bezug auf unser Weltall auch praktisch werde, dass also die *scientia simplicis intelligentiae* zur *scientia practica* oder *definita* werde, oder wie es die alten Dogmatiker auch nennen, zur *scientia visionis*, zum Wissen um das Wirkliche. Dieser Ratschluss ist der Kanal, der aus jenem Meere der Allwissenheit hinüberleitet in das Gebiet des von Gott ratschlussmäßig Vorhergewussten. Eph. 1,5.9.11; Apg. 2,23; 4,28. Es gibt nach Eph. 1,9 eine *εὐδοκία*, ein beneplacitum oder Wohlgefallen Gottes, das er bei sich selber vor der Welt Gründung gefasst. Es gibt eine *βουλή*, einen Ratschluss, ja eine Hand Gottes – laut Apg. 4,28, – wodurch das von Gott Gewusste nun auch wirklich eintritt. Die *γνώσις* wird zur *πρόγνωσις*. Aus dem Wissen von vielerlei Möglichkeiten entwickelt sich durch das Dazwischentreten des Ratschlusses das Wissen um das, was wirklich werden soll. Es gibt also eine zweifache Art der Allwissenheit, eine *scientia simplicis intelligentiae* oder bloßes Denken, und eine *scientia visionis* oder Wissen um das Wirkliche, anschauliches Wissen.⁵⁶ Dass es nun ein drittes zwischen beiden stehendes gebe, ist nicht nachweisbar. Außer jener Zweiteilung gibt es keine weitere Teilung mehr. Die Jesuiten – Fonseca, Molina und Suarez – haben freilich ein Mittelding zwischen beiden erdacht, die sogenannte *scientia media*, die nicht dem Ratschlusse unterstellt sei, also weder notwendig noch gewollt sei von Gott, was auch die Socinianer, etliche Lutheraner, und Arminianer (z. B. Vorstius) aus gewissen bedenklichen Nebenrücksichten⁵⁷ billigten. Zuzufolge dieser *scientia media*, bei der sich Gott neutral verhalte und sich bestimmen lasse, erkennt Gott, was die Engel oder die Menschen unter den so oder so gegebenen Umständen, in dieser oder jener Lage, aus freier Selbstbestimmung ohne ein Mitwirken vonseiten Gottes tun werden. Die freie Selbstbestimmung des Menschen, ganz unabhängig von Gott, sollte dadurch gewahrt werden. Hierdurch wird aber die Allwissenheit Gottes abhängig von den endlichen Entschlüssen der Kreatur, und es könnte kein Weltplan eingehalten, kein Wohlgefallen Gottes realisiert werden. Die Kreatur hätte es in ihrer Macht, alles ebenso gut in ein Chaos zu verwandeln, wie bei der von Gott gewollten, harmonischen Ordnung zu beharren. Gott hätte das Zusehen; er würde vom Menschen abhängig; ja er hätte sich bei demselben noch zu bedanken; seiner Absolutheit entkleidet, müsste er Ehre geben den Menschen und ihnen zu gefallen streben; was aber gegen Ps. 115,1 und Röm. 11,36 wäre.

55 „Het denkbeeld van volstreckte alwetendheid heeft iets, dat ons onwillekeurig bedwelmt“. (v. Oosterzee, Dogmatiek 2, I p. 51.)

56 So äußert sich schon W. a Brakel, Redel. Godsdienst I, p. 79.

57 Vergl. dazu Gijsb. Voetius, Select. Disputationum. I, p. 254-257 (bei Heppe a. a. O. S. 63).

Die Allwissenheit als Präscienz gefasst ist nun gleichfalls eine Eigenschaft, der ebensowenig mit der Vernunft beizukommen ist als der Allgegenwart und Allmacht. Es schwankt hier die Philosophie zwischen Determinismus (Pantheismus) einerseits und einem atomistischen Freiheitsbegriff (Deismus) andererseits. Betrachten wir das erstere System: Das Vorauswissen Gottes soll alles determinieren, d. h. im voraus festsetzen, so dass an Freiheit irgendwelcher Art nicht gedacht werden kann. Es geht im Weltall her, wie bei dem Räderwerk einer Uhr oder einer Maschine. Gott habe die Welt geschaffen; dabei habe nun die Allwissenheit die Stifte in das Räderwerk der Welt eingelassen; die Allmacht setze das Werk in Bewegung, und die Allgegenwart durchdringe und trage das Werk. So denkt die pantheistische Philosophie, sie kann nicht anders, und auch Schleiermacher (Der christliche Glaube § 55,1) denkt also, da mit dem Wissen das Wollen sich stets decken müsse. Aber die Philosophie hebt damit alle Religion und den so tief empfundenen Begriff der Schuld, ja die Möglichkeit, dass Gott die Welt richte, auf. Wo nun die Philosophie vor solchem Determinismus zurückschreckt, da wirft sie sich auf das andere Extrem und huldigt einem atomistischen Freiheitsbegriff. Aus der Scylla der Notwendigkeit entronnen, stürzt man in die Charybdis der Freiheit oder besser Willkür. Hier soll nun Gott nichts zu tun haben mit den freien Entschlüssen der vernünftigen Wesen; diese gehen auf der Insel des menschlichen Selbstbewusstseins vor sich, und Gott entdeckt dasjenige, was auf dieser Insel vorgeht, erst nachdem es wirklich geworden. Dass dies nun Gottes gänzlich unwürdig sei, erhellt sogleich; ein Ratschluss ist bei solcher Verhaltensweise Gottes nicht denkbar. Andere helfen sich damit, dass sie sagen: Gott schaue auf die freien Entschlüsse der Menschen als auf bloß Mögliches. Es bleibe alles auf Erden so lange nur möglich, gleichsam eine unreife Wirklichkeit, bis der Mensch das Mögliche zur Wirklichkeit durch seine freie Tat erhoben.⁵⁸ Man sieht, auch diese Dogmatiker lassen die Gottheit nach Menschenweise vieles erleben – sie ist sozusagen aufs Warten und Kombinieren angewiesen: ob dieser oder jener wohl so, oder anders handeln werde und dadurch dann dem großen Weltfahrzeug diese oder jene Richtung gegeben werden wird. Als z. B. Gott durch Nebukadnezar Jerusalem züchtigen wollte, musste er erst desselben freie Entschlüsse abwarten. Damit wird nun alles auf Schrauben gestellt und die ganze Weltregierung sinkt bei dieser Rücksicht, welche Gott auf alle freien Entschlüsse aller Menschen nehmen müsste, zur allerlästigsten und schimpflichsten Konjunkturalpolitik herab. Sei es nun, dass man durch die Allwissenheit den vernünftigen Wesen Gewalt antun lässt, sei es, dass man die Allwissenheit zu einem rein kraftlosen, schwankenden, idealen Wissen herabsetzt, das vom Zufall und von der Willkür des Menschen abhängig ist – die philosophische Betrachtung verfehlt des Zieles, und man weiß bei ihr nicht dem Vollgehalt der heiligen Schriften gerecht zu werden. Die heilige Schrift lehrt aber am herrlichsten von der Allwissenheit in Psalm 139,1 ff., und daran hat sich auch der Dogmatiker genügen zu lassen. Von der „*praescientia Dei*“ – sagt Tertullian gut – „*tot habet testes, quot fecit prophetas.*“ Wir Christen haben einen allwissenden Gott und rühmen uns seiner aufgrund der Erfahrungen und Führungen, die allesamt so fein angelegt sind, dass nur ein allwissender, allgegenwärtiger und allmächtiger Gott Urheber derselben sein kann. Die Einsicht des Christen ist eine Einsicht des Glaubens und bringt eine Gewissheit mit sich, die weit über alle philosophische Gewissheit hinausgeht. Über die weiteren Folgen aus der Allwissenheit, besonders über das Verhältnis der Präscienz zur Freiheit des Menschen, zum Schuldbegriff und zu unserer Errettung, wird unten am gehörigen Orte die Rede sein. Der Ratschluss Gottes gibt von vornherein alle Bürgschaft, dass Gottes Allwissenheit mit seinen andren Eigenschaften, als da sind die Liebe und Gerechtigkeit, im Einklang stehen werde⁵⁹.

58 So neuerdings wieder Dorner I, S. 323 und 500.

59 Gute Bemerkungen über die Allwissenheit s. bei H. Heidegger, Corp. theol. III, 56 (bei Heppe a. a. O. S. 59) und W. a. Brakel a. a. O. I, S. 79.

§ 13. Die Weisheit Gottes

Die Weisheit bezeichnet der Etymologie von חָכְמָה zufolge die Solidität, das Kompakte, Abgeschlossene und in sich Fertige des göttlichen Wissens, oder die allseitige Vollkommenheit und Gesundheit dieses Wissens. Die Weisheit geht allem Dasein voraus; sie ist die Mutter des göttlichen Ratschlusses. Die göttliche Weisheit erweist sich zunächst in Bezug auf die Welt und deren Anordnung. Das Buch Hiob, die Sprüche Salomos und die Psalmen sind voll von ihrem Lob. Prov. 3,19, 20; Ps. 104,24.25; Hiob 12,13. ff. Jer. 10,12; 51,15. Auf diese Weisheit Gottes und deren Unergründlichkeit macht das Buch Hiob Kap. 38–42,6 besonders aufmerksam. Hiob, der mit Gott rechte und dem der Plan Gottes in Dunkelheit gehüllt war, soll einmal Rede und Antwort stehen betreffs so vieler Wunder und Rätsel in der Natur um ihn her. Er muss notgedrungen seine Torheit eingestehen.

Diese Weisheit ist ferner ersichtlich auf dem Gebiete der Erlösung. Paulus, nachdem er die Wege Gottes mit den Menschen in den ersten 11 Kapiteln des Römerbriefes auseinandergesetzt, bricht aus in den staunenden Ausruf: „O Welch’ eine Tiefe des Reichtums, sowohl der Weisheit als auch der Erkenntnis Gottes“. Hier besagt Weisheit, dass Gott die richtigen Maßnahmen trifft und die rechte Wahl der Mittel und Wege weiß, um zu einem seiner würdigen Weltziel zu gelangen. In dieser Weisheit beruhen alle Ratschlüsse Gottes; aus ihr stammt das Wohlgefallen, zufolge dessen Gott Alles schafft. Die Weisheit ist sozusagen der fruchtbare Mutterschoß, in dem die Pläne Gottes ausgetragen werden. Auf die Unerforschlichkeit dieser Weisheit müssen wir mit Paulus Röm. 11,33 verweisen, wenn uns die Ausführung jener Pläne auf Erden befremden sollte. „Wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen“, müssen wir mit demselben Paulus V. 34 fragen. Und weiter müssen wir mit Paulus die Weisheit Gottes in ganz ausschließlicher Weise beimessen, laut Röm. 16,27 und 1. Tim. 1,17. Gott ist allein weise. Als höchste Betätigung dieser seiner Weisheit wird dann die Erlösung in Christo dargestellt. Eph. 3,10 ff. Kol. 2,3. Freilich erscheint dieselbe der Welt als eine Torheit, die aber immer mächtig genug ist, um die Weisheit der Welt zuschanden zu machen. 1. Kor. 1,20-25. Auch die Weisheit zeigt, was Gott kann; sie ist ein Gradmesser für die Macht Gottes, eine Gott verherrlichende Eigenschaft. Den Unterschied zwischen Weisheit und Vorsehung bestimmt Zwingli (Opp. IV, 84) dahin: Sapientia est δύναμις potentia; providentia vero πράξις ἢ ἐνέργεια; visus est potentia, visio est actio.“ Unter diese Weisheit haben wir uns zu beugen und dürfen nicht mit Gott rechten, wenn seine Wege uns dunkel erscheinen. Unsere Gedanken sind nicht Gottes Gedanken. Jes. 55,8.9. Vergl. das Bekenntnis in Prov. 30,2.3.

II. Klasse

Die göttlichen Eigenschaften im engeren Sinne

§ 14. Die Liebe

Wir treten hinüber auf das Gebiet der Eigenschaften, die uns Gott als den unsrigen enthüllen. Den die Macht Gottes verherrlichenden Eigenschaften reihen sich diejenigen an, welche ihn nach der uns Menschen zugewandten Seite schildern, als den El Schaddai (s. § 7) oder laut Röm. 1,20 nach seiner θεϊότης. Da ist nun offenbar die umfassendste Eigenschaft dieser Klasse, die Gottes ganzes Wesen in ein freundliches und helles Licht stellt, die Liebe, nach jenem Worte: Gott ist Liebe. 1. Joh. 4,8.16; vergl. Deut. 33,3. Die Wurzel der Liebe ist aber die Güte, eine Grundbestimmung, die aus dem Namen Schaddai floss. Als Mose Gott zu schauen begehrt, da bekommt er die חַסֵד, die Güte Gottes, in einer herrlichen Predigt zu erfahren: Exod. 33,19; 34,6.7. Güte aber verhält

sich zur Liebe, wie die *potentia* zum *actus*. Die Liebe nimmt aber je nach dem Objekt, auf das sie sich bezieht, auch noch andere Namen an. Sie erscheint dem Hilflosen gegenüber als Barmherzigkeit; dem Unwürdigen gegenüber äußert sie sich als Gnade, und von diesen zwei Formen der Liebe redet die heilige Schrift weit mehr, als von der Liebe selber. Die Schrift hat es eben mit den Armen und Sündern zu tun. Hier haben wir zunächst aber von der Liebe im Allgemeinen zu reden. Liebe ist, schon etymologisch betrachtet, die Hinneigung, das Trachten und Begehren eines Wesens nach einem andern, das Ausgehen einer Person aus sich selber mit dem Verlangen, in eine andere überzugehen, oder die andere in sich aufzunehmen; kurz das Verlangen des „Ich“ nach einem „Du“. Sie kann nicht einsam sein, sondern sie verlangt nach ihres Gleichen. In der höchsten, Gottes würdigen Form zeigt sich die göttliche Liebe schlechthin nur dem Sohn und dem heiligen Geiste gegenüber. Geschöpfe kann der Allerhöchste nur beziehungsweise zum Gegenstand seiner Liebe machen, d. h. in Christo, jedoch nicht ohne weiteres. Sonst käme man auf den Gedanken, dass weil Gott die Liebe ist, er immerdar Geschöpfe, denen er diese Liebe bezeugte, um sich gehabt haben müsse, und so würde man auf ein ewiges Bestehen der Welt bei Gott geraten, was die Negation des Kreatürlichen, von Gott erst Gewollten und Erschaffenen sein würde. Es gehört aber nicht zur Vollkommenheit dieser göttlichen Liebe, dass sie sich *endlichen, geschaffenen* Kreaturen mitteilt. Ein ganz anderes ist es, ob Gott nach seinem freien Entschluss die Welt zum Gegenstand seiner Liebe machen will. Und wo Gott dies tut, wo er in Christo die Kreaturen liebt, (vergl. Ps. 36,8; Joh. 3,16; Rom. 5,8; 1. Joh. 3,1) da beschreibt uns die Schrift die Liebe Gottes wiederholt in allerlei trefflichen Bildern. Wenn die Liebe einer Mutter zu ihrem Kinde schon groß ist, so ist die Liebe Gottes noch weit größer. Jes. 49,15. Zuzufolge dieser Liebe wird Gott unser Vater genannt; auch als Mutter wird er vorgestellt, die mit dem Volk Israel kreiste. Deut. 32,19. Ja Eingeweide, die aus Liebe zum Volke in Bewegung geraten und gleichsam entbrennen, werden Gott beigemessen. Jer. 31,20; Ez. 16,8; Hos. 2,21.22;⁶⁰ Jes. 54,5. Gott – um es kurz zu sagen – ist das unendliche Meer der Liebe; und einzelne Tropfen hat er uns abgegeben und sie bilden das Ferment der Welt; ohne sie bliebe alles tot und starr; durch sie kommt Leben und Bewegung in die Welt. –

Der göttliche Ratschluss, den Gott in Christo gefasst, gibt der Liebe erst ihr Objekt. Wir finden Christum nicht wie zufällig am Wege der Menschheit stehen, sondern in Christo ist der Ratschluss von Ewigkeit her gefasst (Eph. 1,3-5.10). Der Ratschluss, die *βουλή* oder *εὐδοξία*, hat auch der Liebe erst ihr Objekt verliehen, welches dann die Liebe festhielt, hegte und pflegte. Wir Menschen waren dem Allerhöchsten nicht nötig; er war vollselig ohne uns, und demnach ist die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen nicht aus einer Notwendigkeit in Gott entsprungen. Sie hat nicht den Charakter eines natürlichen Dranges (*στοργή φυσική*): sondern auch sie ist durch und in Christus erst auf die Geschöpfe hingerrichtet worden, m. vergl. Johannes 17, besonders V. 26. Und weil nun die Liebe Gottes zu den Geschöpfen kein menschlich-natürlicher Drang ist, weil Gott ganz ebenso vollselig wäre ohne den Menschen: so tut die Liebe auch den übrigen Eigenschaften Gottes keinen Eintrag. Die Liebe hindert nicht das Walten der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes; die Liebe sinkt den Sündern gegenüber nicht herab zur Parteilichkeit und menschlichen Schwäche. Die Liebe ist selber eine heilige und gerechte. Sie will, dass die Kreaturen rein und durchsichtig seien, um die Herrlichkeit und den Glanz ihres Urhebers zu reflektieren. Somit ist sie eine heilige Liebe. Die Liebe Gottes ist ferner darauf bedacht: dass alles nach Recht und Billigkeit zugehe, dass keiner Ordnung Gottes zu nahe getreten werde. Sie weiß, dass nur auf den geraden Wegen der Gerechtigkeit der Mensch dauerhaft mit seinem Gott vereinigt wird. Insofern hat die Liebe auch das Moment der Gerechtigkeit an sich. Die Liebe übereilt also nichts – sie liebt nicht, um zu lieben, sondern erst muss der Ge-

⁶⁰ V. 19.20 nach Luthers Übersetzung.

rechtigkeit Gottes Genüge geschehen, bevor Gott in Christo uns als Kinder liebt. Man darf also bezüglich des gefallen Menschen nicht von einer Spannung zwischen den Eigenschaften Gottes reden, aus welcher Spannung dieselben erst durch die Genugtuung Christi befreit worden wären; man darf insbesondere nicht von einem Streit zwischen Liebe und Gerechtigkeit reden. Dabei herrscht das Missverständnis vor, als ob Gott zufolge seiner Liebe wohl mit dem Sünder Frieden schließen möchte; jedoch es nicht vermag, indem die Gerechtigkeit hindernd dazwischen tritt und Gott nötigt, dass er zuvor auf Genugtuung bestehe. Man muss sich also frei machen von der Anschauung, als ob die Liebe Gottes die nachgiebige, schwächliche Art der menschlichen Liebe, die nur zu leicht in Parteilichkeit ausartet, an sich trüge. Sie ist *amor ordinatus*. Sie ist nichts als eine Herablassung des Allerhöchsten zu Wesen, die zu lieben er aus freiwilligem Entschluss sich vorgenommen. Eine Liebe nun, die also aus der freien Entschließung Gottes stammt, und ihr Objekt durch den Ratschluss Gottes sich geben ließ, hat auch aus diesem Ratschluss ihre weitere Richtung und ihr ganzes Verfahren sich vorschreiben zu lassen. Nicht aber kann man sagen, dass durch die Liebe Gott sich an seine Kreaturen gebunden und rückhaltlos an sie hingegeben hätte. In dieser Auffassung der Liebe liegt vielmehr immerdar etwas von der Unverschämtheit des Mystikers, der da meint, Gott sei an den Menschen gebunden, und könne etwa gar ohne ihn nicht leben. Vergl. Angelus Silesius: „Gott lebt nicht ohne mich. Ich weiß, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; Werd’ ich zu nicht – Er muss vor Not den Geist aufgeben“. Dabei muss das Verhältnis der Liebe zur Gerechtigkeit freilich ein schiefes werden; die Liebe wird zur Konnivenz und schwächlichen Nachsicht; die Gerechtigkeit zum Schein, und die Heiligkeit verliert gänzlich die Feuerkraft und Energie, die ihr eigen ist.

Dagegen sagen wir: Gott ist auch als Liebender gerecht und heilig. Derselbe, welcher liebt, der ganz Liebe ist, erweist sich auch – ohne an seinem liebenden Wesen Einbuße zu erleiden – als den Gerechten und Heiligen. So allein kommt ein richtiges Verhältnis zwischen den einzelnen Eigenschaften zustande.

Endlich ist es ganz verkehrt, mit Dorner (I, S. 455) den sogenannten Menschensohn, d. h. also den ewigen Sohn Gottes, in die Menschheit mit einzurechnen, welche Gott als Gegenstand seiner Liebe gewollt habe. Dadurch wird die Grenze zwischen Gnade und Natur verschoben. Christus wird ja zwar aus Gottes Gnade dem Volke Gottes zum Haupt gesetzt; aber er wächst nicht aus der Menschheit heraus, als die reifste Frucht dieser Menschheit. Durch die beständige Grenzverschiebung zwischen dem Gebiet, das der Natur, und demjenigen, welches der Gnade zugehört, ruft Dorner entsetzliche Konfusion in seiner neusten Glaubenslehre hervor.

§ 15. Die Gerechtigkeit

Die Wörter, welche in der malerischen hebräischen Sprache den Begriff der Gerechtigkeit ausdrücken, gehen alle zurück auf die Vorstellung des Geraden, der Wahrheit und Billigkeit. Der Gerechte teilt die Lasten zu gleichen Teilen aus; er liebt das Gleichgewicht, das *sum cuique*; er verlangt in allen Dingen Gesetzmäßigkeit: dass alles hienieden übereinstimme mit den göttlichen und menschlichen Gesetzen. צדיק und ישר sind Wörter, deren Etymologie schon die gerade Linie, die Gott einzuhalten liebt, andeutet. Ein Lob der Gerechtigkeit Gottes enthält Ps. 7,10-14. Ferner ist der Satz: „dass Gott dem Menschen vergilt nach seinen Taten“ ein Ausfluss dieser Eigenschaft Gottes. Vergl. Röm. 2,6-11; 1,18; Esra 9,15; Prov. 19,17; Jes. 66,6; 2. Thess. 1,6-9. Die Forderung, dass man den Bösen verurteilen soll, Deut. 25,1, und dass Gott denselben nicht gerecht sprechen werde, Exod. 23,7, zeigt, wie sehr Gott das *sum cuique* liebt. Dass Gott doppeltes Maß und Gewicht ein Greuel ist, Deut. 25,13-16, zeigt, dass er das Gleichgewicht liebt; deshalb fordert er in Deut. 25,15: ein Gewicht der Gerechtigkeit und einen Epha der Gerechtigkeit. Jener Indifferentismus, wonach

man – wie Jes. 5,20 sagt – aus sauer süß und aus süß sauer macht, ist dem Herrn ein Greuel, daher er es durch seinen Propheten verdammt. Auch dies spricht für die Gerechtigkeit Gottes. Es gehört weiter hierher Exod. 34,7, wo es heißt, dass Gott die Sünde gewiss nicht ungestraft lässt, sondern sie nach seiner Gerechtigkeit straft. Die Gerechtigkeit ist eine höchst preiswerte, herrliche Eigenschaft, eine Eigenschaft ohne welche das Universum sein Gleichgewicht verlieren und alles in ein Chaos sich verwandeln müsste. Ohne das Walten der Gerechtigkeit gäbe es keinen Abstand zwischen Gott und Menschen; keinen Unterschied zwischen gut und böse; es gäbe kein Gesetz, keine Schranke, keine Ordnung; alles würde ins Chaos zurücksinken, in dem Gottes Walten ganz unerkennbar werden würde. Gott muss auf Gerechtigkeit halten; sein innerstes Wesen fordert dies. Er kann nicht Böses gut und Gutes böse heißen, s. Jes. 5,20. Würde diese Eigenschaft nur im Geringssten beeinträchtigt, so bliebe Gott nicht mehr Gott, und alles ginge aus den Fugen. Er ist es sich selber schuldig und seine Liebe zu allem Erschaffenen fordert es: dass die Gerechtigkeit gehandhabt werde im Himmel und auf Erden; Gen. 18,25; Röm. 3,6. Kraft dieser seiner Gerechtigkeit kann Gott nur den lieben, der seine Gebote hält, wie es Deut. 7,12.13 heißt. Das Gleiche sagt Jesus seinen Jüngern: Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote; und wer mich so liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, Joh. 14,15.21. Ferner kann Gott gemäß seiner Gerechtigkeit keine Sünde vergeben ohne vorausgegangene Genugtuung, Röm. 3,25.26.⁶¹ Bei dieser Forderung der Genugtuung reichen aber Gerechtigkeit und Liebe einander die Hand; die eine Eigenschaft will der andern nicht vorgreifen. Geben wir für diese Behauptung gleich hier den Beweis, indem wir andre Lehrstücke der Dogmatik antizipieren. Wenn wir auf den Fall Adams blicken, so scheint zunächst der Umstand, dass Gott mit den gefallenen Erstmenschen sich noch weiter befasste, völlig im Widerspruch mit seiner Gerechtigkeit zu stehen. Wie konnte Gott Sünder, denen er selbst laut Gen. 2,17 im Übertretungsfall den Tod angekündigt, noch weiter am Leben lassen? Ward hierdurch das Gleichgewicht der göttlichen Weltordnung nicht arg gestört? Musste Gott nicht von da an verkannt werden? Aber erscheint nicht auch die Liebe hier in einem falschen Lichte, wenn Gott mit Adam noch weiter verkehrte? War es nicht zugleich lieblos, so unglückliche, sich in Gewissensqualen verzehrende Sünder noch länger ein Leben führen zu lassen, das schlimmer war als der Tod? Aus dieser Verlegenheit reißt uns die Lehre von der Genugtuung heraus. Gott hat in seiner Liebe und nach Maßgabe seiner Gerechtigkeit eine Genugtuung für den Ungehorsam und Abfall Adams sich verschafft, Gen. 3,15. Es konkurrieren die Liebe und die Gerechtigkeit zu gleichen Teilen bei der Forderung einer Genugtuung. Dies wird uns durch folgende Erwägungen klar. Gott musste die ihm von Adam geraubte Ehre zurückerstattet werden – das fordern Liebe und Gerechtigkeit, weil eben nur so die Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott für den Menschen wirklich wertvoll wurde. Das Gesetz muss trotz der absoluten Hinfälligkeit der Menschen wiederaufgerichtet und erfüllt sein – das fordern beide Eigenschaften, weil nur dann die Seligkeit von Dauer und unanfechtbar, weil nur dann das nagende Gewissen gestillt wird. Die Sünde, Schuld und Strafe muss getilgt sein, – dann erst konnte der sündige Mensch den ersten Stand wiedereinnehmen und werden, was Adam vor dem Falle war – das fordern Liebe und Gerechtigkeit. Um diese Forderung zu erfüllen kam der Erlöser in die Welt. Die gesamte Genugtuung ist also geschehen einmal zum Nachweis dessen, dass Gott gerecht sei, Röm. 3,25.26; zugleich aber ist diese Genugtuung, welche der Sohn Gottes leistete, geschehen, weil Gott die Welt geliebt, Joh. 3,16. Dass nun selbst die durch Gottes gerechtes Gericht den Ungläubigen diktierte ewige Verdammnis nicht von einem Gott her stammt, der lediglich gerecht wäre auf Kosten der Liebe, dies muss gleichfalls deutlich sein. Die Liebe wird sich, eben weil sie Liebe ist, von demjenigen

61 Vergl. Heid. Kat. Fr. 11 und 12. Die Socinianer leugneten den oben stehenden Satz; gegen sie bewies schon F. Turretin, Theol. elenctica locus III, Quaest. 19 § 8 ff. die absolute und in Gottes Wesen liegende Notwendigkeit, Genugtuung zu fordern.

fernhalten müssen, der sie beharrlich zurückweist und dem sie unerträglich sein würde; sie kann sich nicht aufdringen. Dem Gottlosen aber wäre die Liebe Gottes weit unerträglicher, als selbst die Qualen der Hölle. Man muss nicht meinen, dass es ein geringes Ding sei, Gott zu sehen – die heiligen Männer fürchteten sich und meinten sterben zu müssen, wenn sie Gott gesehen (Mose, Gideon und Manoah⁶²). Wo soll da also der Gottlose und Sünder bleiben? Er zieht die Hölle weitaus vor. Auch der reiche Mann im Evangelium bittet nicht, dass er Gott schauen möge, sondern er will nur seine Brüder gewarnt wissen! Gott schauen, das kann man nur in Gerechtigkeit. Ps. 17,15. Der Einklang, in dem Gerechtigkeit und Liebe zueinander stehen, wird uns nun deutlich sein. Wenn wir absteigen von einer krankhaft-mystischen Auffassung der Liebe und nicht uns einbilden, als wolle diese Liebe möglichst viele Wesen beglücken auf Kosten der Gerechtigkeit, und dagegen festhalten: dass die Liebe zum eigenen Besten der Kreaturen mit der Gerechtigkeit gleichen Schritt hält, so wird keine weitere Spannung, kein Widerspruch mehr zwischen der Liebe und der Gerechtigkeit bestehen.⁶³

§ 16. Die Heiligkeit

Heilig und rein ist in verschiedenen Sprachen sinnverwandt. Der Grundbegriff der Heiligkeit im Hebräischen ist die Reinheit; also ist Gott als der Heilige, der Reine. Da nun die Begriffe rein und glänzend oder hell sich miteinander berühren, liebt es die Schrift, die Heiligkeit Gottes vorzugsweise unter dem Bilde des Lichtes oder des Feuers, welches im Gegensatze zu aller Unreinigkeit steht, vorzustellen: 1. Joh. 1,5; Hebr. 12,29; Deut. 4,24. Zu seiner Rechten ist Feuer laut Deut. 33,2, was am Sinai wirklich ersichtlich ward, Exod. 19,18; 20,18 „Licht ist sein Kleid“ sagt der Psalmist Ps. 104,2. Auf eine solche Erscheinungsweise Gottes weist auch Exod. 24,10.17; Ezech. 1 und 10; Dan. 2,22; und am Horeb erscheint Gott dem Mose in der Feuerflamme, die aber ausnahmsweise den Dornstrauch nicht verzehrte, Exod. 3,2. In der Wüste erscheint Jehova des Nachts in einer Feuersäule, und als die Engel in Jes. 6,3 das dreimal Heilig gerufen, da erfüllte ein Rauch das ganze Haus: ein Rauch der vom flammenden Throne der Heiligkeit Gottes ausging; vergl. Lev. 10,2; Ps. 50,2. Gott wohnt in einem Lichte, zu welchem niemand Zutritt hat, 1. Tim. 6,16. Diese Heiligkeit besitzt Gott im absoluten Maße, Apoc. 15,4. Im Vergleich zu Gottes Reinheit und Heiligkeit ist selbst an den Engeln des Himmels noch Reinheit zu vermissen, Hiob 15,15. Indem nun das reinste, lebendigste Element – Licht und Feuer – das Symbol dieser Eigenschaft Gottes ist, so ziehen wir daraus mit der heiligen Schrift verschiedene Folgerungen. Gott kann als der Heilige gar nicht anders, als die Reinheit, das Licht und das Leben lieben; er wohnt darin; er ist selber ganz Licht und Leben. Zufolge dieser seiner Eigentümlichkeit hält Gott nun auch die Seinen fern von allem, was unrein und was finster ist.⁶⁴ Wo sie sich verunreinigt haben, da reinigt er sie durch sein läuterndes Feuer, Mal. 3,3; vergl. Jes. 6,7; oder er versetzt sie nach einem anderen Bilde aus dem Element der Finsternis in ein neues Element, nämlich in sein wunderbares Licht, 1. Petr. 2,9. Es ist dies Tun Gottes dem Eifer der Mutter vergleichbar, mit dem sie das unrein gewordene Kind wäscht und rein hält, sowohl weil sie die Reinheit liebt, als auch zum eigenen Besten des Kindes! Und so tritt die Heiligkeit gerade da hervor, wo es sich um die Berufung und Versorgung des Volkes Gottes handelt im Alten wie im Neuen Testament, Lev. 11,44.45; 19,2; (vergl. 1. Petr. 1,16); desgleichen sagt Paulus 1. Thess. 4,7: Gott habe uns nicht zur Unreinigkeit berufen, sondern auf dass wir in Heiligkeit, d. h. also in Reinheit, uns befänden; und in Vers 3 desselben Kapitels heißt es, dass der Wille Gottes auf unsere Heiligung abziele, wobei beispielsweise die Reinigung von der Hurerei angegeben und der Christ

62 Vergl. Exod. 33,20; Richt. 6,22-23; 13,22.

63 Vergl. dazu noch Heidegger, Corp. theol. III, 89-90; s. Heppe a. a. O. S. 75.

64 Lev. 11–15 haben wir die Schattenbilder von solcher göttlichen Vorsorge für sein Volk.

ermahnt wird, seinen Leib rein und in Ehren zu halten. Dass der Zweck unserer Berufung Heiligkeit sei, dies sagt auch 1. Petr. 1,15.16.

Aus der Heiligkeit entwickeln sich drei Affekte: Zorn, Eifersucht und Reue. Wo nämlich diese Heiligkeit beharrlichen Widerstand findet auf Seiten des Sünders, da reagiert sie, ohne freilich sich in ihr Gegenteil umzusetzen und ihr Wesen aufzugeben; sie wird I. zum Zorn; das Licht der Heiligkeit wird zum Feuer des Zorns. In dieser Beziehung heißt Gott ein verzehrendes und aufreibendes Feuer, eben als der Heilige, Deut. 4,24; 9,3; Hebr. 12,29. Die an sich so wohltätige Eigenschaft erweist sich, indem sie beim Menschen auf Widerstand stößt, als eine unwiderstehliche, alles vor sich niederwerfende und gleichsam versengende Eigenschaft. Will der Mensch nicht hören, so muss er fühlen; Gott muss den Sünder statt ihn anzuziehen, von sich fern halten, statt ihn zu locken, schweigt er, ja stößt ihn ab.

So heißt es beim Propheten Hab. 1,13: „Zu rein sind Gottes Augen, um Böses anzuschauen“; das Böse beleidigt ihn, es muss ihm aus den Augen. Ähnlich sagt der Psalmist: „Wer böse ist, der kann nicht bei Gott wohnen“ Ps. 5,5. Und in Jes. 33,14 fragen die erschrockenen Sünder: Welcher unter uns will wohnen bei einem verzehrenden Feuer? wer ist unter uns, der bei der verzehrenden Hitze bleiben möge? Also auf dieser Stufe der Erweisung der Heiligkeit wird dieselbe zum Zorne. Vergl. Jes. 47,4 mit Vers 3, wo von dem Heiligen Israels die Rache ausgeht.

II. Ja sofern die sündigen Menschen Gottes besonderes Eigentum sind, wie Israel es war, nimmt die Heiligkeit ferner den Charakter der heiligen Eifersucht an: Exod. 20,5; Deut. 31,29; 32,16; Jos. 24,19; Hebr. 10,27: *πυρὸς ζήλος* eine Eifersucht, die wie Feuer brennt,

III. Und wenn der Mensch sich nicht bekehren will, so steigert sich die Heiligkeit Gottes zur Reue darüber, dass der Mensch überhaupt geschaffen wurde, Gen. 6,6.7. Er hebt wieder auf, was er zuerst geschaffen – aber mit heiliger Entrüstung. Diese Entrüstung über die Feinde ist an dem Höhegrad ihres Widerstandes gegen Gott zu bemessen – das Äußerste geschieht vonseiten Gottes, weil jene das Äußerste gewagt. Die Sintflut war ein solcher Ausfluss der Reue Gottes. Der Ausdruck Reue gibt wieder, was dabei in der göttlichen Natur vorgeht. – Es entsteht hier die Frage, ob Zorn, Eifersucht und Reue nicht Affekte seien, die Gottes unwürdig sind, speziell, ob sie nicht mit der Liebe streiten? Wir antworten: Weil Gott liebt, deshalb zürnt er auch und kann es nicht ruhig ansehen, wenn Menschen seine Gebote übertreten; sein Zorn über die Sünde bezweckt der Kreaturen Glück und Heil; er ruft sie zur Ordnung kurz zum Gesetz zurück. Sein Zorn ist Liebe. Die völlige Apathie (d. h. Abwesenheit des Zorns) würde das Gegenteil der Liebe sein – Gleichgültigkeit nämlich. Gott – so dürfen wir sagen – stellt den Menschen hoch, indem er ihn deswegen zum Objekt seines Zornes macht, weil er das Gesetz übertritt, weil er ein Sünder ist. Der Zorn ist besser als kalte Gleichgültigkeit.

Zweitens ist auch die Eifersucht Gottes nichts anderes, als seine stark erregte Liebe, die im Interesse des Geschöpfes selber die Sünden der Untreue und Bundbrüchigkeit nicht übersehen kann. Eifersucht ist die Eigenschaft des Bundesgottes Israels, der seine Ehre keinem andern geben will, noch seinen Ruhm den Götzen, Jes. 42,8: denn was würde dann aus seinem Volke, wenn Gott nicht eifersüchtig wäre, besonders auch darüber eifersüchtig, dass die Heiden ihren Götzen treuer sind, als Israel seinem Gott (Jer. 2,10.11)?

Endlich ist auch die Reue Gottes darüber, dass er Menschen gemacht, nicht im Widerspruch mit der wohl geordneten Liebe Gottes. Denn eine Liebe, welche die Erhaltung der Kreaturen um jeden Preis – selbst auf Kosten der Gerechtigkeit und Heiligkeit durchsetzen wollte, wäre eine unordentliche Liebe. Auch die Heiligkeit also ist eine Eigenschaft Gottes, der die Liebe ist. Er vergisst seiner Liebe nicht, wo er sich als den Heiligen erweist. Die Liebe Gottes ist ja – wie gesagt – keine men-

schenförmige und krankhafte, sondern dieselbe hat die Heiligkeit und Gerechtigkeit zu ihren Exponenten oder zu Hütern und stetigen Begleitern; sie ist selber eine heilige und gerechte Liebe ohne Gerechtigkeit und Heiligkeit würde die allseitigste Verkennung Gottes und seines Tuns mit den Menschenkindern zur Folge haben. Übersähe Gott die Sünde ohne Genugtuung, so würde dies den Allerheiligsten zum Mitschuldigen an der Sünde machen; der liebende Gott wäre nicht länger der Heilige. Die Liebe, welche nicht zu strafen versteht, wo die Menschen Gottes heiliges Gesetz übertreten haben, ist die größte Lieblosigkeit – man flucht zuletzt solcher schwachen Liebe. Denn das Gesetz wird herabgewürdigt und Gottes Wille zu etwas, womit der Mensch sein Spiel treiben kann. Mithin stehen die höchste Interessen auf dem Spiele, wenn die Liebe nicht im Einklang mit der Gerechtigkeit und Heiligkeit vorgehen würde.

Dritte Abteilung

Von der Dreieinigkeit

§ 17. Einleitung

Gott ist der höchst zu Fürchtende, Elohim; Gott ist derjenige, aus dessen Munde uns entgegenschallt – „Ich bin; Ich werde sein,“ Jehova; er ist drittens der Machthaber vor allen andern, El. Von diesem Namen, der Gott als die Quelle der Macht bezeichnet, ging die Vorstellung der Macht und der Güte aus, der δύναμις und θεϊότης Röm. 1,20. Und nach dieser paulinischen Einteilung vergewärtigten wir uns die Eigenschaften Gottes. Damit ist die zweite Abteilung der Theologie beendet, die Lehre vom Wesen Gottes.

Aber dieser Gott wohnt ja in einem Lichte, wozu niemand Zutritt hat, 1. Tim. 6,16; er ist laut Hiob 11,7-9 höher, denn der Himmel – was kannst du tun? tiefer, denn die Hölle, was kannst du wissen? Niemand hat ihn gesehen Joh. 1,18. Ausdrücklich wird Deut. 4,15 in Abrede gestellt, dass Israel am Sinai eine Gestalt Gottes gesehen habe. Und so ist es ein stehender Satz des Alten Testaments, dass, wer Gott gesehen, sterben müsse, Exod. 33,20; Richt. 13,22. Alles dies zusammenfassend schärft das zweite Gebot ein, man solle sich von Gott kein Bildnis, noch Gleichnis machen. Mit Eifersucht werde Gott über der Befolgung dieses Gebotes wachen.

Daneben geht aber eine andere Reihe von ebenbürtigen Schriftstellen her, nach welchen Gott dennoch in die Erscheinung tritt. Gott nimmt Menschengestalt und außerdem noch allerlei andere Erscheinungsformen an. Es erscheint der Hagar ein Engel, in dem sie Jehova erkennt, Gen. 16,13. Dem Abraham erscheinen drei Männer, und einen derselben redet Abraham, wie nachher auch Lot, mit dem allein Gott zukommenden Namen Adonai an, Gen. 18,1.3; 19,18. Dieser Engel, der Adonai heißt, isst sogar vor Abrahams Augen und verheißt zugleich der Sarah binnen Jahresfrist einen Sohn, womit er ein Zeichen seiner Allwissenheit gibt. Auch sonst wird Jehova oft in der Person eines Engels anerkannt und verehrt. Zwar hat man eingewandt, der Engel heiße Jehova in Rücksicht auf die Person, die ihn sendet, welche eben Gott war. So besonders die Juden und auch viele Neuere. Aber ein bloßer Engel würde sich nicht Opfer bringen lassen und also Gott die Ehre rauben; so wenig als der geschaffene Engel sich anbeten lässt Apoc. 22,9. Dies lässt aber der Engel, der dem Manoah und seinem Weibe erschien, zu; er lässt sich Opfer bringen und anbeten und bezeichnet den ihm gebührenden Namen als einen wunderbaren: Richt. 13,16.18-23; 6,16 ff. Calv. I. 13, § 10. Das Weib Manoahs weiß: dass sie den Herrn gesehen. Ja was noch mehr ist: Mose selber, dem das Gebot von der Unabbildbarkeit Gottes gegeben worden, sieht Gott dennoch von hintennach. Am Horeb forderte er nach Exod. 33,17, um überzeugt zu werden von Gottes Gewogenheit und seiner Geneigt-

heit, mit Israel auch fernerhin zu ziehen: dass Gott ihm sein Antlitz oder seine Herrlichkeit zu schauen geben möge, Exod. 33,15.18. Gott gesteht dem Mose dieses Begehren zu; nur dass er in seiner Zusage statt der verlangten Herrlichkeit dem Mose verspricht, es solle die Güte Gottes an ihm vorbeiziehen, Exod. 33,19. Und das geschah wirklich nach Exod. 34. Es ist also nach einem überaus wichtigen Erlebnis des Mose kein Widerspruch darin enthalten, dass man Gott nicht schauen und doch schauen kann. Mose hat Gott gesehen, wenn auch nur von hintennach; einen Reflex des vollen Lichtes bekam Mose zu schauen und eine Predigt vom Namen des Herrn bekam er dabei zu hören (Exod. 34,6.7), wie sie herrlicher nicht wieder vorkommt. Mithin steht auch nach dieser Stelle soviel fest: es gibt einen Weg, um das göttliche Wesen zu schauen, so schwierig es auch ist, uns dies deutlich vorzustellen. Desgleichen hören wir von den Ältesten Israels, dass sie den Gott Israels gesehen, und sodann wohlgenut gegessen und getrunken, Exod. 24,11. Weiterhin hören wir bei Jer. 23,6, dass ein König – ein sichtbares Wesen aus Davids Hause Vers 5 – regieren werde, der Jehova heißen, also der höchste Gott sein werde. Jesaja 9,5 besingt einen König, dessen Name „starker Gott“ sein werde. Auch Hosea sieht in dem Engel des Herrn, der mit Jakob gerungen, den ewigen Gott, Hos. 12,4.5. In Sacharja 2,8.9 heißt der Engel, der von Gott gesandt wird, selbst der Herr Zebaoth, und alle Gewalt wird ihm zugeschrieben. Die gleiche Erscheinung finden wir Sach. 3,1-3 und Mal. 3,1.

Das Gleiche geschieht in den Psalmen 45,7; 110,5. Und wenn wir aufs Neue Testament blicken, so nehmen wir wahr: dass hier der Messias auftritt und geradezu Gott genannt wird. Wir verweisen vorläufig nur im Vorbeigehen auf Stellen, wie Joh. 1,1; Röm. 9,5; 1. Tim. 3,16; Tit. 2,13; 2. Petr. 1,1; vergl. Calv. I. 13. § 11. Weiter vernehmen wir aus dem Neuen Testamente, dass der Erlöser Sohn Gottes heißt. Wir hören aus Joh. 1,18, dass er gegen den Busen des Vaters sich gelagert befindet; wir vernehmen Joh. 3,13, dass er der Seiende im Himmel ist. Aus dem Gesagten folgt ein Doppeltes. Es kann zwar die Gottheit sich nicht unmittelbar dem Menschen offenbaren; Gott tritt nirgend in seinem göttlichen Wesen unverhüllt an den sterblichen, sündigen Menschen heran. Solches kann eben der Mensch, welcher Fleisch ist, nicht ertragen. Soll nun gleichwohl ein Verkehr zwischen Gott und dem Menschen zu seinem Heil und zum Leben stattfinden: so bedarf es dazu einer Vermittlung. Und was für eine ist dies nun? Diese Vermittlung ist gegeben in dem Sohne Gottes oder dem Engel Jehovas, in welchem nach Exod. 23,21 der Name Gottes, d. h. die Fülle seiner Eigenschaften, wohnt, und dieser begann schon im Alten Testamente sein Mittleramt. Er war es, der mit Israel durch die Wüste zog, 1. Kor. 10,4; in ihm wohnt die Fülle der Gottheit derartig, dass Menschen es ertragen können und nicht geblendet und verzehrt werden. Um den Gläubigen sich vertraulicher zu nahen, nahm Gott temporär eine Gestalt an. In solcher Gestalt ließ er sich Engel (Gesandter) nennen, und dennoch war er Gott voll unaussprechlicher Herrlichkeit. In dieser Gestalt sahen ihn seine Jünger – aus dem Menschen Jesus strahlte die Gottheit ihnen entgegen: „wer mich siehet, der siehet den Vater.“⁶⁵ Als dem Logos redet Johannes von ihm Joh. 1,1.14. Wir werden somit auf einen Unterschied hingewiesen, der in dem göttlichen Wesen sich bemerkbar macht; ein Unterschied, der eine Mehrheit von Personen hervorhebt. Wäre das göttliche Wesen eine abstrakte Eins, so könnte kein solcher Widerspruch stattfinden, wonach Gott einerseits verborgen, unmitteilbar und über alle Schranken erhaben ist, und andererseits doch in die Erscheinung hinaustritt und zwar auf so mannigfaltige Weise. Die Vorzüge, welche die christliche Trinitätslehre vor dem Monotheismus der unitarischen Systeme des Judentums, der Mohammedaner und Rationalisten hat, liegen auf der Hand. Ein dürrverständiger Monotheismus, den das nachchristliche Judentum übrig behalten, hätte nimmermehr solche reiche, mannigfaltige Beziehungen Gottes zur geschaffenen Welt

65 Joh. 14,9.

und insbesondere zu seinem Volke aus sich herausgesetzt, wie sie die biblische Geschichte uns bietet. Jener Monotheismus kann keine solche farbenreiche Geschichte, wie die alttestamentliche ist, schaffen; noch weniger aber eine so beziehungsreiche, mannigfaltige Ökonomie, wie selbige uns das Neue Testament vor Augen stellt. Vielmehr ist jenem Monotheismus Gott ein Jenseitiger, die abstrakte Spitze und Krone des ganzen Weltgebäudes. Gott und Mensch stehen einander gegenüber, wie zwei in sich abgeschlossene Kreise, die sich in keinem Punkte schneiden. Eine wirkliche Beziehung, ein persönlicher Verkehr zwischen Gott und Menschen fehlt. Wie ganz anders ist es in der heiligen Schrift. Die unendliche Herablassung und Menschenfreundlichkeit, die tiefste Erniedrigung bei aller Absolutheit und Unveränderlichkeit, die Bereitschaft zu dienen und zu helfen, die der biblische Gott besitzt, bei aller Allgenugsamkeit, zeugt von einer unendlichen Fülle des Lebens in dem Gott der Bibel. Dieser Gott ist nimmermehr eine abstrakte Eins. Dem Irrtum des nachchristlichen Judentums, sowie des Mohammedanismus verfiel im 16. Jahrhundert der Socinianismus und abermals im vorigen Jahrhunderte der Deismus und Rationalismus. Nur diesen kahlen Rationalismus und seinen Gott, oder besser Götzen, trifft das Dichterwort Schillers in den Göttern Griechenlands, wo er sagt:

„Freundlos, ohne Bruder, ohne Gleichen
Keiner Göttin, keiner Ird'schen Sohn
Herrscht ein andrer in den weiten Reichen –“

Damit ist nur der Gott des Rationalismus gezeichnet, der in sich selbst selig nichts anderes als sich selber betrachtet. Der Ratschluss des Vaters um des ewig geliebten Sohnes willen auch andere Wesen zu schaffen, die er herrlich machen will durch seinen Sohn und kraft der Wirkung des heiligen Geistes, bleibt diesem Rationalismus unverständlich. Weil der einige Gott nicht zugleich der dreieinige ist, weil es nicht in seinem Wesen liegt, sich von Ewigkeit einem andern hinzugeben, so ist kein Grund vorhanden: dass Gott sich jemals liebend zu andern herabließe und aus sich heraustrete. Erst die Lehre von der Dreieinigkeit, wonach Gott in einem andern sein eigenes Bild anschaut und mit diesem andern vereint liebend noch einen Dritten umfasst – erst diese Lehre lässt uns zuversichtlich hoffen, dass bei Gott auch noch Platz ist für selige, durch sein Wort und seinen Geist geschaffene Geister. Diese Lehre ist das einzige Mittel, um in die Gottheit den Anstoß zur Erschaffung der Welt zu setzen. Ohne die Trinitätslehre bliebe nichts übrig, als diese Erschaffung für Willkür, für einen Einfall der Gottheit zu nehmen, oder unser Universum als ein Glied einer unendlichen Reihe von Universen anzusehen, und also die Ewigkeit der Welt im Prinzip zu statuieren. Die Trinitätslehre bringt für viele Probleme erst rechtes Licht; und ist sie auch eine Lehre voll von Unbegreiflichkeiten, so macht doch eben sie vieles andere begreiflich, was sonst ein ewiges Rätsel bleiben würde. Wir wissen nun aber von der Dreieinigkeit nichts abgesehen von der heiligen Schrift. Kein Mensch wäre unabhängig von ihr auf einen solchen, alle Fassungskraft übersteigenden Gottesbegriff gekommen. Wir wären nimmermehr zu einer solchen alles Denken überragenden Anschauung des göttlichen Wesens gelangt, wenn Gott die Grundzüge derselben nicht in die heilige Schrift hineingelegt hätte, woselbst sie in Verbindung mit unserer Erschaffung, unsrem Abfall von Gott und unserer Erlösung geoffenbart sind. Ja die Philosophie, wie insbesondere die religiöse Spekulation stehen hier, wie überhaupt bei den ersten Prinzipien der Dinge ratlos da; sie müssen beide eingestehen, dass sie über den eigentlichen Grund der Dinge nichts wissen, und so auch nichts über das Mysterium der Trinität. Die philosophische Spekulation schwankt hinsichtlich der Dreieinigkeit zwischen dem Pantheismus und Dualismus, der sich im Deismus kund gibt. Entweder sie fasst die kirchlichen drei Personen Vater, Sohn und Geist als Modalitäten, welche die Gottheit annimmt, auf und leitet damit einen Prozess ein, wobei die Persönlichkeit Gottes aufgegeben und Gott in der Welt

und der Gemeinde so ist, wie er in Christo und dem heiligen Geiste ist, also als Modalität seines absoluten Seins. Oder man bewegt sich im anderen Extrem, dem des Deismus, und hält die Persönlichkeit Gottes fest, wobei dann Christus zum bloßen Gottesmenschen herabgesetzt wird, und Gott und Christus, beziehungsweise Gott und Mensch auseinanderfallen. Gott ist nun nicht mehr der Absolute, sondern das All besteht aus zwei Hälften, Gott und Mensch, und es lässt sich kein Weg absehen, auf dem der Mensch Eins würde mit Gott, nachdem man Christum von Gott getrennt, d. h. ihn der Wesenseinheit mit Gott beraubt hat. Das hohepriesterliche Gebet in Joh. 17 würde aller Anhaltspunkte im Wesen der Gottheit verlustig gehen. – Wir dürfen aber freilich von der Dreieinigkeit stets nur reden als von der großen Grundvoraussetzung alles Daseins; als von Etwas, das wir vorfinden, aber nicht erfinden. Wir können das Dogma von der Trinität nur als ein den Glauben herausforderndes Axiom der Theologie behandeln und müssen demnach sagen: sein Wesen kennt nur Gott selber. Wir werden bescheidener dieser Lehre gegenüberstehen, wenn wir überhaupt erwägen, dass es eben doch Verhältnisse und Voraussetzungen gibt, hinter die wir nicht mit unsrem Verstand kommen können. Der Physiologe z. B. sieht wohl den Stoff, aber nicht die Kraft. Wir sehen den Körper – das Dasein der Seele und die Art ihrer Verbindung mit dem Körper ist ein Geheimnis, und so ist es in vielen Fällen. Man wird speziell keine mathematischen Gegenbeweise gegen die Möglichkeit der Dreieinigkeit mehr zu führen sich anmaßen, wenn man sich vor Augen hält, dass wir mit dem endlichen Rechnungsprozess weder die Unendlichkeit noch die Ewigkeit ausmessen können, und dass, wenn wir einmal den philosophischen Gegnern gegenüber die Rolle der Sphinx spielen wollten, wir der Felsen nicht genug hätten, um sie davon herabzustürzen. „Unsere irdische Mathematik ist nicht die himmlische Mathematik“, sagte ein großer amerikanischer Naturforscher, als er gefragt wurde, wie er doch an die Trinität glauben könne. Muss denn das unendliche Wesen sich nach Zahlengrößen, welche es für endliche Wesen gegeben, sich berechnen lassen? Es bleibt also bei dem, was Hilarius in seinem Buche „De trinitate“ I,5 so schön sagt: „Außer dem Bereiche der Sprache, außer der Sehweite des Sinnes, außer dem Fassungskreis der Erkenntnis ist alles, was hier in Frage kommt; man kann es nicht aussprechen, nicht erreichen, nicht fassen“.

§ 18. Über den Mangel einiger spekulativer Konstruktionen der Trinitätslehre

Wir haben in der Einleitung uns klar gemacht, dass es nach der Schrift und sogar nach einer gotteswürdigen Anschauung von seinem Wesen allein sich ziemt, im göttlichen Wesen eine Mehrheit der Personen anzunehmen. Die Lebendigkeit Gottes, wie sie die Schrift enthüllt, bringt es mit sich, dass wir in dem einen Wesen mehrere Personen unterscheiden. Aber Kenntnis von dieser Lehre erhalten wir nur aus der Schrift; durch Spekulation können wir sie nicht nachkonstruieren. Man hat dergleichen oft versucht; so Augustin⁶⁶, Melancthon in der *Enarratio Symb. Nic. Opp.* 1540, II. p. 228. Danach wären also *memoria*, *intellectus*, *voluntas* (*amor*) oder *esse*, *nosse*, *velle* drei Momente, in denen sich das eine menschliche Bewusstsein zur Dreiheit entfaltet. Wie nun dort der eine menschliche Geist in drei Kräfte sich zerlegen lässt und doch einer bleibt, so sei hier beim Gottesbegriff die *Monas* zur *Trias* entfaltet. Aber dieser Hinweis auf psychologische Abstraktionen ist ungenügend, um drei Personen in der Einheit des Wesens zur Anschauung zu bringen. Solche und ähnliche Analogien machen die Sache nicht klarer und führen höchstens auf Modalismus. Dies gilt auch von jener Methode, durch welche neuere Dogmatiker, namentlich Sartorius, Jul. Müller⁶⁷, Liebner sich die Dreieinigkeit denkbar gemacht haben. Da sagt man: das „Ich“ der absoluten Liebe fordert ein „Du“, dem es sich vollständig mitteilen könne, also den Sohn, und beide fordern ein Drittes, in welchem ihre gegenseitige Liebe sich hypostasiere: und durch die letztere Erwägung soll

⁶⁶ De trinitate XI, 5. XV, 21 und Conf. 13, cap. 11.

⁶⁷ Lehre von der Sünde A. 3. II, 182 f.

nun die Notwendigkeit des heiligen Geistes erwiesen sein. Aber das ist lahm. Denn hat man auch begreiflich gemacht, dass Gott, um nicht sich selbst zu lieben und damit sich in sich selber zu verschließen, einen ewig Geliebten bei sich haben müsse – hat man also die Existenz des Sohnes begreiflich zu machen gesucht, wo bleibt dann der weitere Beweis für die Existenz des heiligen Geistes? Dass die Liebe Zweier ein Drittes fordert, in welchem ihre gegenseitige Liebe sich hypostasiiert, ist ein aus der Erfahrung geschöpfter Satz. Das Streben der Eltern ist auf Nachkommenschaft gerichtet; im Kinde hypostasiert sich ihre Liebe. Dass aber dieser Erfahrungssatz hinreichte, um in das Geheimnis der Dreieinigkeit hineinzuleuchten und die Genesis der Trinität a priori begreiflich zu machen, wird niemand behaupten wollen. Es hat diese Methode höchstens den Wert einer Analogie, die aber überdies auf Tritheismus führen würde; sie gibt uns keineswegs a priori die Notwendigkeit der Trinität zu verstehen. Noch keine Spekulation hat a priori die Notwendigkeit der Existenz des heiligen Geistes zu erweisen gewusst; und was man darüber auch lallt, man wird nie das göttliche Wesen nachkonstruieren können. Schleiermacher resolviert sich auch dahin, nichts als Andeutungen über die Trinitätslehre zu geben, die sich aber nicht über den Sabellianismus erheben – er stellt diese ganze Lehre an den Schluss des „Christlichen Glaubens“ und hofft von der Zukunft, sie werde Formeln finden, die genügen werden, das Geheimnis zu erfassen, – was aber eine durchaus vergebliche Hoffnung ist. Könnten wir es nachkonstruieren, so müssten wir in der Tat ein Analogon dazu im Bereich unserer Erfahrung haben, an dem wir uns zuvor geübt hätten; aber ein solches gibt es nicht. Der Ur- und Realgrund aller Dinge hat sich nicht selber verendlicht, und im Bereiche unserer Endlichkeit findet sich seines Gleichen nicht. Da würde er ja sein Wesen haben aufgeben müssen. Ja, Gott würde den Beurteilern seines Wesens eigentlich einen Platz über sich eingeräumt haben; denn um einen Gegenstand völlig zu beurteilen, muss man über ihm stehen. Und übrigens erst dann, wenn sein Ratschluss mit uns vollendet sein wird, und wir zum Anschauen Gottes im Jenseits gelangt sind, kann im Ernst davon die Rede sein, dass wir etwas von diesen Tiefen der Gottseligkeit anschauen. Erst wenn wir auf der höchsten Höhe angelangt sind, haben wir den weitesten Fernblick – erst dann werden wir sehen, wie die Dreieinigkeit mit ihren lebendigen Kräften Zeit und Ewigkeit durchdringt, trägt und erfüllt. Bis dahin ziemt uns der Glaube. Um also sicherzugehen, und damit man gegen uns nicht den Vorwurf erhebe: wir hätten nur philosophisch klingende Worte gemacht, um nicht geradezu schweigen zu müssen über dieses Mysterium, so halten wir uns einfach an die heilige Schrift, die uns eine Zusammenstellung der Zeugnisse über diese übersinnliche Tatsache an die Hand gibt – aber wir lassen die Spekulation fahren.

§ 19. Der Unterschied zwischen ontologischer und ökonomischer Trinität

Es ist, bevor wir den Schriftbeweis für die Trinität eröffnen können, zunächst noch zu fragen, ob die Trinitätslehre ein ewiges Verhältnis in der Gottheit meine, ganz abgesehen von der Welt, also ontologisch (d. h. das Dasein betreffend) zu fassen sei – oder ob die Trinitätslehre nur ein mit Rücksicht auf die Welt stattfindendes Verhältnis der Gottheit zur Darstellung bringe. Viele Theologen meinen mit Marcellus von Ancyra, der Trinität nur eine vorübergehende Bedeutung beimessen zu sollen; sie meinen, die Schrift kenne keine interne Offenbarung Gottes, sondern nur eine solche ad extra, nach außen hin; so neuerdings Urlsperger u. v. a.

Auch wir behaupten, dass in dieser Lehre von der Offenbarungstrinität auszugehen ist. Alle Ausdrücke, die uns das Wesen der Gottheit näher bringen, z. B. Vater, Sohn und Geist sind in der Tat nur mit Rücksicht auf unser Verständnis gewählt.

Es haben insbesondere die Ausdrücke: Wort – Joh. 1,1 – Weisheit Gottes, Eingeborener, Ebenbild Gottes, Geist Gottes, Wehen des Geistes, eine Physiognomie, die auf das menschliche Ver-

ständnis berechnet ist und uns Menschen mit dieser hochwichtigen Lehre vertraut machen soll. Alle Ausdrücke, welche hier vorkommen, dienen zur Auferbauung der Gemeinde Gottes, bieten aber keinen Anhalt für die menschliche Spekulation. Wo dasjenige, was uns mitgeteilt werden soll, eigentlich außer dem Bereich der Sprache liegt, da hat man die Hand auf den Mund zu legen. – Obgleich nun die Offenbarung in einer gewissen Anbequemung an unser Verständnis verfahren, so ist damit doch die Lehre nicht aus bloßer Akkommodation entstanden. Wir dürfen nicht meinen, dass Gott sich der trinitarischen Offenbarung nur als eines Mittels zum Zwecke der Welterschöpfung und Erlösung bedient habe, was der Irrtum des Sabellius war, der die trinitarische Offenbarung als ein Schauspiel ansehen lehrte, das die Gottheit sich selber gibt. Gott hat sein Wesen nicht zeitweilig verleugnet und somit das Beste für sich behalten. Vielmehr spricht alles dafür, dass Gott, wo er sich offenbarte, nach dem vollen Umfange seines Wesens sich offenbarte, wenn auch immerhin in notdürftigen Formen. Gott ist nicht doppelsinnig, dass er sich anders offenbarte, als er wirklich ist, sondern er ist einfach; das will sagen: Alles, was in Gott ist, ist Gott selbst; was von seinem Wesen uns zu gut geoffenbart wird, weist hin auf die Beschaffenheit dieses Wesens selber. Wir müssen also sagen: die historische oder Offenbarungstrinität erlaubt gar wohl einen Rückschluss auf die ewige Wesenstrinität; gerade so gut, wie etwa die Weissagungen der Propheten und die Bilder in der Stiftshütte einen Rückschluss gestatteten auf die ewigen Urbilder oder die Realität im Himmel. Insbesondere fordert aber die Art und Weise, wie sich der Sohn Gottes in seinem Verhältnis zum Vater vor der Welt Grundlegung darstellt, entschieden eine ins Wesen Gottes selber fallende Unterscheidung von Personen innerhalb der Gottheit.⁶⁸ Geben wir nur einige Stellen. Joh. 8,58 heißt es: „Ehe denn Abraham ward, bin ich“, und Apoc. 1,8 sagt der Sohn Gottes: „Ich bin das A und das Ω; der Anfang und das Ende, so spricht der Herr, der Seiende und der da war und der da kommt, der Allmächtige“. Und der Logos war bei Gott im Anfange der Dinge; Joh. 1,1.2 heißt es *πρὸς τὸν Θεόν*; vergl. ferner Joh. 17,5. Diese für eine ewige Existenz des Sohnes beim Vater zeugenden Stellen schließen jede bloße Manifestation des einen göttlichen Wesens unter einem anderen Namen oder in anderer Form, also jeden Offenbarungsapparat aus. Aufgrund solcher Stellen ist der Sohn ewig bei dem Vater gewesen. Endlich ist die Notwendigkeit nicht einzusehen, dass die verschiedenen Tätigkeiten Gottes zur Bewirkung unseres Heils gerade eine Verdoppelung und Verdreifachung der Personen innerhalb eines und desselben Wesens Gottes mit sich brächten, wenn keine Nötigung dazu in der Sache selbst lag. Warum hatte es dann nicht bei der einen streng unitarischen Offenbarungsweise sein Bewenden? Weshalb lässt die Schrift auch nur den Schein aufkommen, dass in Gottes Wesen mehrere persönliche Existenzen ihren Lebensgrund haben? Dass nun aber nicht ein bloßer Schein, sondern die unleugbare Wirklichkeit für das Vorhandensein mehrerer Personen in dem einigen göttlichen Wesen spricht, werden wir alsbald sehen. Sofern wir nun aber nichts von der Trinität wissen, außer durch Offenbarung, ist es billig von der im Wege der Offenbarung uns bekannt gewordenen Trinität, also von der ökonomischen, auszugehen und von hier aus dann behutsam den Rückschluss auf das Bestehen einer Wesenstrinität zu machen.

§ 20. Die ökonomische Trinität nach der heiligen Schrift

Es gibt eine Ökonomie Gottes. Der Epheserbrief 1,9.10 spricht von einem Rat und Wohlgefallen Gottes, das er sich vorgesetzt betrifft einer Ökonomie, die der Fülle der Zeiten angehört. Auch Hebr. 3,4 heißt es: dass Gott alles nach Weise eines Hausherrn bereitet habe; die Veranstaltungen zum Heile der Menschen sind hier unter dem Bilde eines Hausbaues betrachtet. Alles, was er tut, steht in Bezug zur Ökonomie dieses Hauses und so besonders die Offenbarung seines Wesens, die

⁶⁸ Um diesen Punkt drehte sich hauptsächlich die Polemik zwischen den Orthodoxen und Socinianern; letztere verflüchtigten die Präexistenz Christi.

Kundgebungen der Trinität. Indem sich nun die Trinität in den Dienst eines von ihr selbst gefassten Ratschlusses begibt, erhält sie den Namen ökonomische Trinität. Es fragt sich nun, wann hebt die Trinität an, sich im Dienste des Ratschlusses zu dokumentieren?

Zunächst bietet uns die Ökonomie der Schöpfung das Walten einer alles bereitenden ökonomischen Trinität dar. In Gen. 1,26 heißt es: „Lasset uns Menschen machen“, und in Gen. 3,22 steht geschrieben: „Adam ist geworden, wie unser Einer“. Eine gesunde Exegese kann zur Erläuterung der hier ausgesprochenen Mehrzahl nur das Vorhandensein mehrerer Personen in dem einen Wesen der Gottheit annehmen. So tun viele Kirchenväter: unter ihnen auch schon Justin im Dial. c. Tryph. C. 62 D; er sieht Gen. 1,26 als zum Sohne gesprochen an. Eine Aufforderung, die Gott an sich selbst richtete, kann der Plural in Gen. 1,26 nicht enthalten, da dieselbe im Singular mit darauffolgendem $\kappa\iota$ steht (so Knobel gegen Tuch)⁶⁹. Gott kann ferner nicht nach Weise der Könige im Pluralis majestaticus geredet haben – denn derselbe besteht im Hebräischen nicht. Dass er die Engel angeredet habe, ist ein Unding; denn die Engel können von Gott nicht aufgefordert werden, Menschen zu schaffen in „unserem“ Bilde. Der Engel Bild kann nicht mit Gottes Bild identifiziert und als Modell des Menschen betrachtet werden. Wir sind genötigt für dieses „Wir“ andere Genossen zu suchen. Wie heißen nun diese Personen, welche Gott als seine Genossen anredet? Salomo nennt in Prov. 8,30.31 eine Person, die Weisheit, die bei der Weltschöpfung tätig gewesen und wie ein junger Sohn⁷⁰ vor Gott gespielt. Die Weisheit sagt daselbst von sich: Und ich war bei ihm (bei Gott) als ein Schoßkind. Hier vergleichen wir, was vom Logos gesagt wird in Joh. 1,1: $\text{Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν}$, worin das Schauen des ewigen Wortes auf den Vater liegt; der gleiche Blick, womit das Kind die Mutter anblickt, oder der Sohn den Vater. Weiter sagt die persönliche Weisheit: „Und ich spielte vor ihm;“ durch ihr liebliches Spiel erfreute sie Gott. Also die persönliche Weisheit hat mit ihrem Vater die Pläne vor der Weltschöpfung entworfen, alle Ratschlüsse mit ihm zusammen gefasst und sie ihm durch ihr Mitwirken annehmbar gemacht. Und anknüpfend an diese Tiefe der Erkenntnis und im Bewusstsein der Verborgenheit dieses innergöttlichen Verhältnisses fragt ein Prophet in Prov. 30,4: „Wie ist sein Name – und wie der Name seines Sohnes?“ Da redet einer, der sich abemüht, Gott zu begreifen nach seinem Wesen und seinem Tun – aber der mit der Erkenntnis geendet: dass er der Allernärrischeste sei, und Menschenverstand ihm abgehe. Immerhin weiß er, dass Gott einen Sohn habe: nur die Erkenntnis seines Wesens ist dem Redenden zu hoch. Noch tiefer führt uns in das Verständnis dieses Plurals in Gen. 1,26; 3,22 der Evangelist Johannes ein. In Anknüpfung daran, dass Gott geredet bei der Schöpfung, lehrt er uns in diesem Reden das Walten eines persönlichen Wortes Gottes anzuschauen. Das Wort, das Gott am Anfang der Schöpfung sprach, ist ihm nicht eine müßige Einkleidung, sondern stellt sich ihm als Unterpfand und Vehikel des Mitwirkens des Sohnes Gottes bei der Erschaffung der Welt dar. Der Ausdruck „Λόγος“ dient

I. zur Andeutung eines ewigen Seins des Sohnes beim Vater; er ist gewählt, wie Melanchthon sagt, *respectu patris*. Wir müssen uns dieses also erklären: so lange, als noch keine Menschen da waren, hat Gott eben nicht gesprochen, wie ein Mensch, sondern, wie Gott spricht. Das Wort, welches Gott von sich ausgehen ließ, war nichts anderes, als was er selbst ist – es war Gott. Kein adäquateres Bild von der Wesenseinheit und bei alledem von der Verschiedenheit, die in dem Verhältnis zwischen Gott Vater und Gott Sohn obwaltet, lässt sich ersinnen, als es hier der Apostel Johannes mit dem Ausdrucke Logos gibt. Alle Gedanken Gottes hat das persönliche Wort Gottes in sich aufgenommen und offenbart sie, bringt sie zum Durchbruch nach außen. Erfüllt, gesättigt gleichsam von dem Gedanken Gottes, steht das Wort Gottes da, dennoch etwas für sich, obgleich es ganz eins

69 Obige Behauptung haben schon zu Justins Zeiten jüdische Lehrer aufgestellt; Justin aber weist sie zurück.

70 יָמָּן prp. Schoßkind (quod portatur).

ist mit dem Gedanken. Dieses Wort nun, freilich nach Abzug alles Bildlichen, Endlichen und Menschenförmigen, ist laut Joh. 1,1-3 im Anfang schon bei Gott gewesen; und Gott von Person war dieses Wort; ohne dasselbige ist nichts geworden von dem, was geworden ist. Es ist also diese Darstellung einer zweiten Person in der Gottheit unter der Form des Wortes eine durchaus angemessene; ein geeigneteres Bild, um das ewige Verhältnis einer zweiten Person der Gottheit zu einer ersten, Gottes des Sohnes zu Gott dem Vater, zu veranschaulichen, lässt sich nicht erdenken. Melanchthon sagt treffend (Opp. v. J. 1540, t. II, S. 213): eum dici Λόγον respectu patris in illa aeterna generatione (also ontologisch). Ein hoher Trost und zugleich eine Weissagung auf die Erlösung liegt in dieser Offenbarung von der Beteiligung des Logos bei der Schöpfung, oder wie Melanchthon sagt: es sei eine „appellatio dulcissima“. Was wäre es, wenn Gott ohne Vermittlung des Wortes mit uns verkehren würde? – ein sterblicher Mensch würde erdrückt werden; er könnte den hohen Gott nicht fassen, wenn dieser nicht durch das Wort, durch den Sohn sich geoffenbart hätte und so Mittel des Verkehrs uns geöffnet haben würde.

II. Dieser Ausdruck: „Λόγος“ ist aber nicht bloß „respectu patris,“ mit Bezug auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater gewählt, sondern er will noch etwas andres sagen. Er hat eine Beziehung auf den „λόγος“, oder die Predigt der Propheten und Apostel; er dient dazu, alle einzelnen Worte Gottes in der heiligen Schrift auf ihren gemeinsamen Träger und Vermittler zurückzuführen. Auch hier sagt Melanchthon a. a. O. II. 213: „Sciamus ideo dici λόγον, quia per eum pater dixit decretum de toto ordine creationis et reparationis hominis, et haec persona immediate mittitur. Pater non cognoscetur nisi edito et promulgato verbo. Loquitur ergo et haec persona ad patres, monstrat eis Patrem“. Johannes hat keine spekulativen Interessen, sondern den realen Zusammenhang zwischen der geschriebenen und verkündigten Wortoffenbarung und der ewigen Logosoffenbarung will er aufzeigen. Er will zeigen, wen wir verwerfen, wo wir des Evangelisten Wort verwerfen;⁷¹ wir verwerfen den dahinter verborgenen Träger dieses Wortes, des Wortes Urheber; um dies anzuzeigen, bedient er sich des sehr adäquaten Ausdrucks „Logos“. Der Ausdruck „Λόγος“ hat also eine gewisse Doppelseitigkeit. Er hat erstlich eine Seite, die uns an das trinitarische Verhältnis erinnert, und eine andere, welche die Offenbarung im Worte zusammenfasst und auf einen gemeinsamen Träger überträgt. An eine Anlehnung an die Ausdrucksweise der alexandrinischen Religionsphilosophie eines Philo ist nicht zu denken; vielmehr ist des Apostels Ausgangspunkt ganz praktischer Natur. Er weiß, dass am Worte alles hängt, die Schöpfung wie die Erhaltung; die erste Geburt, wie die neue Geburt – alles hat seinen Bestand in dem Worte (vergl. dazu Kol. 1,16).

Dieser Ausdruck „Logos“ ist aber zugleich geeignet, um das Tun des Sohnes Gottes wiederzugeben und für ihn einen besonders charakteristischen Namen abzugeben. Als Logos zeigt sich der Sohn als denjenigen, der uns das unzugängliche Wesen des Vaters offenbart und das verschlossene, verhüllte Wesen der Gottheit nach außen zur Darstellung bringt, mit andren Worten, von seinem Namen uns die Kunde mitbringt (Joh. 17,26). Er hat uns alles, was uns vom göttlichen Wesen zu wissen dienlich ist, ausgelegt, Joh. 1,18. Was Johannes Kap. 1 durch Logos ausdrückt, ganz dasselbige meint Paulus in Hebr. 1,3. Der Sohn sei der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und die vollkommene Darstellung seines Wesens. Er gehört zu ihm wie der Glanz zum Licht, wie das Siegel zum Siegelring, wie das Wort zum Gedanken. Von der Herrlichkeit und dem für Menschen huldvollen Wesen Gottes würden wir nichts wissen, wo nicht der Sohn Gottes es uns geoffenbart hätte.

Während nun Johannes in dem Worte, welches in der Schöpfungsgeschichte Gen. 1 erschallt, uns das nachmals Fleisch gewordene Wort erkennen lehrt, so wird des Geistes Gottes ausdrücklich in Gen. 1,2 gedacht. Von dem Geiste Gottes, der über den Wassern schwebt, hören wir hier. Dem Gott,

71 Derselbe Übergang von der einen Bedeutung zu der andren ist 1. Joh. 1,2 wahrzunehmen.

der Geist ist um und um, durch und durch, wird in Gen. 1,2 noch ein Geist beigemessen. Auch in Stellen, wie Num. 11,17; 1. Sam. 16,14 wird der Geist Jehovas von Jehova unterschieden. In 1. Kor. 2,10.11 und Röm. 8,26.27 wird der heilige Geist gleichfalls bestimmt von Gott unterschieden. Der Geist erforscht die Tiefen Gottes, heißt es daselbst, und: Gott versteht, was des Geistes Meinung sei. Gott und der Geist treten deutlich einander gegenüber.

Elohim hat also, bei alledem dass er Geist ist, noch einen Geist. Und dieser Geist wird mit einer ganz individuellen Tätigkeit ausgerüstet; er brütet gleich einer Vogelmutter über der noch ungeordneten Masse von Himmel und Erde, welche nach V. 1 geschaffen worden, und ruft Wärme, Leben und Bewegung hervor. Mose will sein Volk mit dieser Erwähnung des heiligen Geistes bei der Schöpfung belehren, dass der Geist, welcher Israel erwärmt, trägt und ihm ein neues Herz schafft – der nämliche sei, welcher einst bei der Welterschöpfung als Schöpfer und Erzeuger wirksam gewesen. Vor einem solchen Geist will er ihnen Furcht und Respekt einflößen, auf dass sie dem heiligen Geiste nicht widerständen und ihn betrübten, wovor ebenfalls Jes. 63,10-14 gewarnt wird.

Noch andere Stellen nötigen uns, drei Personen innerhalb des einen göttlichen Wesens zu unterscheiden. An das „Wir“, in welchem sich Gott am sechsten Schöpfungstage offenbart, schließt sich ein anderes „Wir“ an in Jes. 6,8: „Wer wird uns gehen, wer wird unser Bote sein?“ Also hört Jesaja Gott reden, nachdem die Seraphim dreimal „heilig“ gerufen. Der Grund für die dreimalige Wiederholung des „heilig“ lässt sich aus dem Plural in V. 8 ersehen. Eine Mehrheit der Personen schließt das *eine* Wesen Gottes in sich. Sollte das dreimalige Wiederholen des „heilig“ eine bloße Emphase oder Steigerung ausdrücken, so wäre angemessener gewesen, dass ein lange anhaltendes Rufen stattgehabt hätte, welches sich dann etwa zuletzt in der Ferne verloren haben würde. So aber ist die Dreizahl, in Verbindung mit dem Plural des Pronomen, ein Beweis dafür, dass drei Personen in der Gottheit der Heiligkeit wegen zu preisen sind. Eine erste, eine zweite und eine dritte Person, oder neutestamentlich: Vater, Sohn und Geist lehrt uns dieses dreimalige „heilig“ unterscheiden. Dies folgt noch besonders aus folgenden Schriftstellen. In Joh. 12,41 heißt es, dass Jesaja die Kap. 6 vernommenen Worte mitgeteilt habe, als der Prophet die Herrlichkeit Jesu sah; und in Apg. 28,25 werden die Worte aus Jes. 6,9 dem heiligen Geist in den Mund gelegt. Dies zeugt dafür, dass die Apostel in dem einen göttlichen Wesen drei Personen anzubeten und zu verehren sich bewusst waren. Auch als die Taufe Jesu geschehen war, vernehmen wir, dass Gott Vater vom Himmel herab redet, dass der Sohn Gottes das Objekt dieser Rede ist, und dass der heilige Geist in Gestalt einer Taube sich vom Himmel herniederlässt. Mt. 3,16.17; Mk. 1,10; Lk. 3,21.22; Joh. 1,32.33. Die Gestalt der Taube erinnert aber an Gen. 1,2, wo ein Brüten vom Geiste ausgesagt wird.⁷² Hier – bei der Taufe Jesu – tritt die Dreiheit der Personen in großer Klarheit hervor. Wie beim Beginn der ersten Schöpfung, so zeigt sich auch gleich zu Anfang der zweiten Schöpfung, der Erlösung, die Dreieinigkeit im harmonischen Zusammenwirken und zwar im Dienste eines Haushalts zur Errettung des Menschen⁷³. Die gleiche Dreiheit der Personen ergibt sich aus Mt. 28,19, wo wir die sogenannte Taufformel finden – also ein Hauptstück der Ökonomie Gottes, die heilige Taufe, geht nicht ohne Zutun der Trinität ins Werk. Hier entfaltet sich der *eine* Name zu drei Personen: Vater, Sohn und Geist. Der Sinn dieser Stelle ist dieser: indem ihr sie taufet, sollt ihr sie damit hinübertragen auf diesen Namen und sie dem Herrschaftsgebiet dieses dreimal heiligen Namens einverleiben. Erteilt wird nun eben die Taufe auf den Namen Jesu Christi Apg. 2,38; aber sogleich hier wird der Empfang des heiligen Geistes mit der Taufe in Verbindung gesetzt, und ebendasselbst V. 29 wird bestätigt, dass die Verheißung, welche in der Taufe den Täuflingen versiegelt wird, von Gott dem Vater ausgehe. So finden

⁷² Diese Gestalt ist eine vorübergehende, ähnlich wie der Sohn Gottes im A. T. vorübergehend Gestalt annahm, bevor er im Fleische erschien.

⁷³ Die christliche Malerei hat mit Vorliebe die Trinität mittelst dieses Evangeliums sich veranschaulicht.

wir auch in der Apostelgeschichte die Taufe abhängig gemacht von dem Zusammenwirken des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. In Joh. 14,16; 15,26 treten desgleichen in der Rede unseres Herrn drei Personen hervor: „Ich“ werde den Vater bitten, und „er“ wird euch einen „anderen“ Beistand – als mich nämlich – geben. Indem sich Jesus hier von einem andern, der an seine Stelle treten wird, unterscheidet, so bezeichnet er den andern dadurch deutlich als eine Person neben sich, die noch wieder eine andere Person, der Vater, senden wird. Aber nicht der Vater allein wird diesen Beistand senden, sondern der Sohn wird ihn vom Vater her senden, Kap. 15,26. Also vom Vater und vom Sohn geht diese andere Person, dieser von beiden Unterschiedene, aus. In Lk. 1,15 heißt es von Johannes dem Täufer: er werde groß sein vor dem Herrn (d. h. Gott dem Vater); er werde erfüllt werden mit dem heiligen Geiste (V. 15) und endlich, er werde dem Herrn (d. h. Christo) vorausgehen (V. 17). In 1. Kor. 2,10 ist die Rede von der Wohltat Christi; dieselbe habe uns Gott zugeeignet durch den heiligen Geist; also wiederum das Zusammenwirken der Trinität in der göttlichen Ökonomie. Gott teilt uns die Wohltat Christi mit durch den Geist Gottes: das ist die sich immer gleich bleibende Offenbarungsweise der Trinität. Der apostolische Gruß in 2. Kor. 13,13 hat von jeher als eine leuchtende Beweisstelle für die Dreieinigkeit gegolten, und das mit Recht.

Neben diesen Stellen, in welchen sich die ökonomische Trinität so klar entfaltet, wie nur möglich, ziehen noch andere ebenfalls wichtige Stellen unsere Aufmerksamkeit auf sich. In Jes. 48,16 tritt neben Jehova eine andere Person redend auf, die mit dramatischer Unmittelbarkeit in die Rede Jehovas eingreift. Es ist dies die Person des Messias oder Knechtes Jehovas, welche auch sonst in diesen Kapiteln, z. B. 42,1; 49,1 unmittelbar redend hervortritt. An unserer Stelle 48,16 bezeugt der Messias, dass ihn Jehova gesendet und mit ihm den Geist. Auch in Jes. 61,1 tritt die Dreiheit hervor. Der Messias redet hier davon, dass der Geist Jehovas auf ihm sei, weshalb ihn Jehova gesalbt, nach der Regel: wer da hat, dem wird gegeben. Auch hier redet der Messias; Gott der Vater hat ihn gesalbt, und der Geist Jehovas ist auf ihm – wie einst Gen. 1,2 über den Gewässern. Christus selber hat in Lk. 4,21 diese Worte auf sich bezogen und sie von seiner Person uns auszulegen gelehrt. In Jes. 63,8-10 wird dem Jehova die Erbarmung, dem Engel des Angesichts, d. h. demjenigen, welcher im höchsten Maße Gottes Wesen offenbart, also Christo, die Erlösung zugeschrieben, und in Betreff des heiligen Geistes wird V. 10 ausgesagt, dass das Volk ihn betrübt habe. Dass nun auch im aaronitischen Segen Num. 6,23 ff. der Urheber alles Segens sehr absichtsvoll in dreimaligem Ansätze segnet, wird nicht geleugnet werden können. Die Absicht ist, die Trinität zum Ausdruck komme zu lassen. Ebenso wenig wird zu leugnen sein, dass die Dreizahl in der heiligen Schrift überhaupt mit Absicht so hochgestellt wird, was sich u. a. ergibt aus dem Spruch von der dreifältigen Schnur Pred. Sal. 4,12; von den dreifachen Zeugen 1. Joh. 5,7; 2. Kor. 13,1; von den drei Tagereisen Exod. 5,3; vergl. Apg. 27,19; und andere Anzeichen mehr; vergl. endlich Calv. Inst. I, 13, 7-24.

Schließlich ist noch zu bemerken, dass die aramäischen Übersetzungen des alten Testaments viele Anzeichen tragen, dass die Theologie ihrer Zeit auch eine Trinität kannte. Dieselbe hat zunächst neben dem verborgenen Gott ein offenbar werdendes Wort Gottes aufgestellt. An vielen Stellen, wo Jehova im Grundtext steht, von ihm jedoch allzu Menschenförmiges ausgesagt wird, setzt der jüdische Übersetzer die umschreibende Formel: Memra Jehovas – Wort Jehovas. Die für die Geistigkeit Jehovas zart besorgten Übersetzer substituieren dem Namen des verborgenen Gottes – das Wort Gottes, besonders da, wo Jehova zu sehr an die Äußerlichkeit tritt: z. B. Deut. 5,5. Das Memra Jehovas entspricht dem Logos bei Johannes. Wenn nun dieses Memra Jehovas in den Talmuden, Midraschen und selbst in der Mischna nicht mehr vorkommt, so muss der Ausdruck vor-philonisch sein (sagt richtig Strack in einer Kritik von Webers Synagogaler Theologie.)

Neben dem Memra tritt die dem heiligen Geiste entsprechende Schechina Gottes bei Onkelos – einem Übersetzer des Gesetzes Moses – auf, die er besonders gern da setzt, wo von einer innerlichen Einwohnung Gottes im Volke mittelst seines Geistes die Rede ist. Während das Wort Gottes der objektive Faktor der Mitteilung Gottes an die Welt ist, stellt sich der heilige Geist als im Menschen wirkender und innerlich sich mitteilender Faktor dar. Exod. 33,14.15 heißt in der Übersetzung die mit dem Volke ziehende Gottheit Schechina. Das ist entnommen aus Exod. 25,8, wo Jehova sagt: Ich will in ihnen wohnen. Und neben dem Memra als Namensumschreibung Jehovas finden wir in einem und demselben Verse die Schechina als eine besondere Umschreibung des Namens Jehova in Num. 23,21. Das Memra entspricht dem Logos, die Schechina dem heiligen Geiste. Diese Andeutungen brachte dann die Kabbala, die jüdische Geheimlehre, in ein trinitarisches System, dem nachzugehen für den christlichen Dogmatiker ebenso unergiebig ist, wie die Benutzung unserer modernen Philosophie zur Aufhellung der Trinitätslehre. Diese neuere Philosophie – um auch dies noch hier zu erwähnen – hat es bekanntlich weit gebracht in der Fähigkeit, ihre spekulativen Sätze mit den Vorstellungen der Dogmatik zu bekleiden, obgleich selbst ihre Vertreter bereits sehr wohl wussten, dass zwischen der neueren Spekulation und der althergebrachten Dogmatik eine himmelweite Verschiedenheit besteht, welche nie ausgeglichen werden kann.⁷⁴ Man halte sich unter diesen Umständen einfach an die Schrift und suche nicht den lebendigen Gott zu zergliedern.

Wir haben bisher im Allgemeinen die Dreieinigkeit in der heiligen Schrift nachgewiesen. Die Trinitätslehre, wie sie in der Hausordnung, der Ökonomie Gottes hervortritt, beleuchteten wir. Unabweisbar tritt die Trinität in gewissen Hauptmomenten der heiligen Geschichte, in den Heilstaten Gottes, die zu seiner Ökonomie gehören, hervor. Es erübrigt nunmehr noch die Ewigkeit dieses trinitarischen Verhältnisses und damit die ontologische Trinität selber zu beweisen. Das kann nur dadurch geschehen, dass die Selbständigkeit und die Gottheit sowohl des Sohnes als auch des heiligen Geistes speziell nachgewiesen werden, womit sodann die Wesenstrinität zugleich erwiesen ist. Es sind der Sohn und der heilige Geist zwei Gott dem Vater selbständig gegenüber tretende und gleich ewige Personen der Gottheit.

§ 21. Die Gottheit des Sohnes

Auf vierfache Weise lässt sich mit unsern älteren Dogmatikern (z. B. Wolleb) die Gottheit des Sohnes nachweisen:

- 1.) Aus den göttlichen Namen, die er trägt;
- 2.) aus den ihm beigelegten göttlichen Eigenschaften;
- 3.) aus seinen Werken;
- 4.) aus der ihm erwiesenen göttlichen Ehre.

Der Sohn Gottes ist eine selbständige Person, so gut wie der Vater und der heilige Geist. Er ist nach kirchlichem Sprachgebrauch eine Hypostase, wie die griechischen Väter sagten, oder eine persona nach den Lateinern, die kein dem Ausdrucke „ὑπόστασις“ entsprechendes Wort hatten. Ὑπόστασις oder persona ist aber ein *re vera per se subsistens, non cogitatione commentum, aliquid distinctum, non confusum*, nach altkirchlicher Definition.

Der Sohn Gottes tritt überall in den Evangelien als Person zutage; vergl. Joh. 14,16; 8,58 und besonders Joh. 10,30. Aus letzterer Stelle sehen wir, dass Jesus, während seines Wandels auf Erden,

⁷⁴ So urteilt C. L. Michelet über Valkes Diatribe von der menschlichen Freiheit; s. W. Vatke dargestellt von H. Benecke, Bonn 1883, S. 336.

auch eine Koordination dem Vater gegenüber kennt, nicht bloß als Menschgewordener eine Subordination. Vergl. ferner für die Zeit nach der Erhöhung Apg. 9,5 und Apoc. 22,16.

Wir gehen dazu über, nachzuweisen 1) dass der Sohn Gottes nicht bloß Gottähnliche, sondern Gottgleiche Namen führt; wir beweisen hier also die „deitas filii“, nicht etwa bloß seine divinitas. Der Sohn heißt und ist Gott, und ist dennoch ein anderer, als der Vater. Gott ist er in sich selbst betrachtet, an und für sich; Sohn aber in Beziehung auf den Vater. Beweisen wir zuerst, dass der Sohn „Gott“ im höchsten Sinne des Wortes ist, eine selbständige, ewige, göttliche Hypostase, so gut wie der Vater und der Geist. Diejenige Person, die sich im Neuen Testamente selber Sohn Gottes nennt, wird im Alten Testamente schon in vielfacher Weise in die Welt eingeführt, und werden wir also bei der Beweisführung für die Gottheit des Sohnes vom Alten Testamente ausgehen müssen. Besonders wichtig ist hier Mal. 3,1, welche Stelle eine Art von Knotenpunkt bildet. Hier ist die Rede von dem Herrn, der zu seinem Tempel kommen werde, und zwar steht dieser Name „Herr“ daselbst im Sinne von Gott. Zugleich aber heißt dieser Herr: der Engel des Bundes, d. h. er soll dem Volke den Bund Gottes vermitteln. Also die Benennungen Engel und Herr laufen hier zusammen und vereinigen sich zur Darstellung der Person Christi. Von einem Engel, der zugleich Gott im höchsten Sinne des Wortes ist, hören wir aber schon frühzeitig im Alten Testamente. Schon im ersten Buche Moses, dann im Buche Josua und der Richter tritt ein Engel auf, der geradezu den Namen des Herrn (oder Jehovas) an sich trägt. Vergleichen wir nur die früher schon erwähnten Stellen, wie: Gen. 16,13; 18,1 und 3, wo einer der drei Männer Adonai angeredet wird, dann Gen. 32,29.30, welche Stelle mit Hos. 12,5.6 verglichen werden muss; ferner Exod. 3,2.4.15; hier wechseln Jehova und Elohim ab mit Maleach oder Engel Jehovas. Jos. 6,2 bietet uns eine ähnliche Erscheinung. Dort spricht Jehova, und doch ist im Vorigen der Engel des Herrn zur Unterredung mit Josua erschienen: 5,13-15; vergl. Sach. 3,1.2. Der Prophet Jesaja 63,9 redet von dem Engel des Angesichts, man vergl. Exod. 24,20.21; 2. Kor. 4,6; dies ist der Engel, der Gottes unnahbares Antlitz uns enthüllt, also Christus, der da sagt: Wer mich siehet, siehet den Vater (Joh. 14,9). Hiob 33,23.24 wird der gleiche Engel genannt; er heißt hier „Einer aus Tausend“, d. h. ein aus Tausenden hervorragender Engel, und ferner der מְלִיץ, der Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Alle diese Stellen setzt nun Maleachi 3,1 voraus und identifiziert nochmals den Engel des Bundes mit Gott dem Herrn, und es wird jener Engel mit dem Berufe betraut, das Volk zu erlösen. War nun Christus dieser Erlöser und Mittler des neuen Bundes, so kommen ihm alle diese Stellen zu gut. Es erweist sich aus ihnen die Gottheit Christi. Eine andere Reihe von Beweisstellen für die Gottheit Christi ergibt sich uns aus der Tatsache, dass Jesus der verheißene Davidssohn war Mt. 1,1. Dieser verheißene Davidssohn wird nämlich in Ps. 45,7.8 geradezu Elohim genannt. In Ps. 110,5 heißt er desgleichen Adonai, was Herr im Sinne von Gott bedeutet. In Jes. 9,5 heißt der verheißene Davidssohn starker Gott; er empfängt daselbst einen Namen, der sonst dem Gotte Israels beigelegt wird, z. B. Jes. 10,21. In Jer. 23,6 wird ganz unwidersprechlich der Spross Davids „Jehova unsere Gerechtigkeit“ genannt.

Von einer andren Seite kommen die Weisheitsbücher diesem Geheimnis nahe, indem sie die Weisheit nennen als das zwischen Gott und den Geschöpfen Vermittelnde. Im Buche Hiob und in den Sprüchen finden wir diese Erwähnung der Weisheit, die daselbst als Person auftritt und sich dem Logos bei Johannes vergleichen lässt: Hiob. 28,12 ff. Prov. 8,22-31. Vergl. auch Weish. Sal. 7,7-11. In Prov. 8 wird die persönliche Weisheit genannt. Diese Weisheit wird in Vers 30 als Schoßkind beschrieben, das vor Gott spielte und die ganze Weltschöpfung ins Werk setzen half. Es ist die Weisheit ein dem Zusammenhang entsprechender Name für den, der sonst Engel Jehovas heißt. Die Weisheit ist ebenso ein vermittelndes, die Tiefen der Gottheit offenbarendes Wesen, wie jener Engel Jehovas, der ja ebenfalls von Gott ausgesandt wird und als Bote und Offenbarungsmittler dient.

Auch diese „Weisheit“ aber steht in nächster Beziehung zu Gott; sie ist sein Genosse bei der Welterschöpfung oder sein Kind; das sagt Vers 30 klar, und auch Prov. 30,4 fragt der dort redende Prophet: welches ist Gottes Name, und wie heißt der Name seines Sohnes? Im Buche der Weisheit 7,7 wird die Weisheit als das Ebenbild Gottes und als selbständiges Offenbarungsprinzip bezeichnet. Das Prädikat *μονογενής* kommt Kap. 7,22 schon vor. Ganz denselben Weg geht nun Johannes im Neuen Testament, s. Joh. 1,1. Der Ausdruck „Logos“ bezeichnet den Messias als das persönliche Offenbarungsprinzip. Ἐν ἀρχῇ (= bereschit Gen. 1,1) ἦν (Prov. 8,22.23) ὁ Λόγος. Καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν, d. h. zu ihm hin – was innige Gemeinschaft bezeichnet – καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος – Gott ist hier Prädikat – es steht nachdrücklich voran. Johannes unterscheidet sich von Philo, bei dem der Logos nur katachrestisch Gott (*δεύτερος θεός*) heißt; hier heißt er Gott im höchsten Sinne des Wortes. Johannes ist nicht abhängig von der Spekulation Philos, sondern er nennt den Messias mit dem bei den Juden schon gebräuchlichen Namen „Wort“ oder Logos⁷⁵. Die erste Veranlassung dazu gab ihm schon Gen. 1,3 ff., aber auch die Lehre vom Engel Jehovas und von der ewigen Weisheit lag ihm vor, endlich Jesu Lehre über sich selbst, welche besonders im Johannesevangelium sich verarbeitet findet. Man vergleiche die Stelle Joh. 8,25, woselbst die Juden Jesum höhnend fragen: „Du, wer bist Du?“ Darauf entgegnet Jesus: „Allerdinge das, was ich euch auch sage“; d. h. sein Wesen deckt sich mit dem, was der Heiland über sich selbst aussagt. Der Logos ist die zweite Person der Gottheit, die zwischen Gott und Mensch ähnlich vermittelt, wie das Wort zwischen dem Gedanken und der Außenwelt vermittelt.

Nach Joh. 20,28 bekennt sich Thomas ausdrücklich (*κατὰ ῥητόν*) zu Christus als seinem Herrn und Gott. Zu solchen Stellen, in welchen Christus ausdrücklich Gott genannt wird, gehört ferner Röm. 9,5, wo es von Christo heißt: dass er sei Gott hochgelobt in Ewigkeit: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Man behilft sich hier mit der Ausflucht: dass Paulus sonst Christum nicht so schlechthin Gott nenne, was aber, wie wir gleich sehen werden, doch geschieht. Die gotisch-arianische Übersetzung hat auch ganz korrekt: „Christus, welcher ist über allen Gott, hoch gelobt in Ewigkeit“.

Ebenso enthält die Gottheit Christi die Stelle Titus 2,13: unsres großen Gottes und Heilandes Jesu Christi. Die Möglichkeit, *σωτήρος ἡμῶν* als *zweites* Prädikat zu Jesus Christus zu fassen, gibt auch Winer zu (Gramm. S. 118 Note; entschieden dafür ist Dorner, a. a. O. I, S. 345 Note). 1. Tim. 3,16 ist Θεὸς die einzig gute, durch eine Anzahl guter griechischer Codices, wie durch die griechische Grammatik gebotene Lesart,⁷⁶ die auch bei alten Kirchenvätern bezeugt ist; ὃς ist offenbar eine Erfindung der Gegner der Trinitätslehre. Bei der Lesart ὃς müsste es nach Analogie von Phil. 2,6 wenigstens heißen: ὃς ἐν σαρκὶ φανερωθεὶς, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι; aber auch dann fehlte noch das Subjekt für ὃς. Die gotische Übersetzung fühlte das Unpassende der Lesart ὃς – sie übersetzte also, um dem ὃς ein Subjekt zu geben, worauf es sich zurückbeziehen kann: „Ein sehr *Großer* ist das Geheimnis, welcher geoffenbart ward im Fleische“. Das *μέγα* wurde von mehreren alten Auslegern für Christus (also persönlich) genommen. 2. Petr. 1,1 sind die Worte τοῦ Θεοῦ ἡμῶν σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ und V. 11 desselben Kap. die Worte τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ gleichartig; Θεοῦ in V. 1 ist wie Κυρίου in V. 11 wegen des fehlenden Artikels vor σωτήρος grammatisch auf dieses letztere (*σωτήρος*) zu beziehen. Es ist also Θεοῦ neben σωτήρος Prädikat zu

75 Man vergl. das Memra Jehovas bei den aramäischen Übersetzern des A. T., welches in den Talmuden und Midraschen schon nicht mehr vorkommt und wohl mit Absicht vermieden wurde.

76 Die kritische Ausgabe des N. T. von Westcott und Hort (London 1881) weiß sich zu helfen, indem sie, um kein Subjekt zu benötigen, worauf sich das ὃς zurückbezieht, die einzelnen Aussagen, die hier von Christus gemacht werden, als Stichen untereinander stellt. Wir fragen aber, was solche Fechterkunststücke mit dem treuen Wahrheitssinn des Exegeten zu tun haben, dem doch nicht dran liegen kann, *um jeden Preis* einer schlagenden Beweisstelle sich zu entziehen. Jedenfalls wäre auch dann immer noch ein Gott gleiches Subjekt für ὃς erforderlich.

Ἰησοῦς Χριστός. Von nicht zu verwerfendem Gewicht ist noch immer die berühmte Stelle 1. Joh. 5,7, obschon ihr gegenwärtig alle Beweiskraft abgesprochen wird, und zwar deshalb, weil sie in den griechischen Codices fehlt. Sie wurde aber trefflich schon durch Bengel verteidigt, und wenn dieser im Gnomon sagt: Latino is (versus) nititur interprete, so wird dies durch Angelo Mai (Spicilegium Rom. tom. IX, p. 71) erhärtet, der unseren Vers als der Itala eigen nachweist. Er wird übrigens vorausgesetzt bei Tertullian, c. Praxeam C. 25, und gelesen von Cyprian, De unitate ecclesiae, C. 6. Hier heißt es: Der Herr sagt: Ich und der Vater sind eins, und wiederum steht von dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geiste geschrieben: Und diese drei sind eins. Man beachte dass Cyprian sagt: iterum scriptum est; er fand also diese Aussage in seinem lat. Neuen Testament, ebenso wie jene andre aus Joh. 10,30. Für den Zusammenhang ist V. 7 im Verband mit V. 8 unentbehrlich; die Stelle trägt das Zeugnis der Echtheit in sich. (Man vergl. für das Nähere zu dieser Stelle noch den Anhang I.) Besonders wird Jesu Christo in der Apokalypse häufig der Name und Charakter Jehovas beigelegt. Dies folgt aus 22,13 zweifellos. Der Messias Jesus ist hier, wie aus Vers 12 und V. 20 zu ersehen, der Sprechende. Von sich sagt er nun in V. 13 aus: Ich bin das A und das Ω, der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte. Vergl. damit 1,8; 21,6; als Auslegung tritt Kap. 1,8 noch hinzu: Der da war, der da ist und der da kommt, der Allmächtige; dies ist aber eben die Umschreibung des Jehovanamens. Apostelgeschichte 20,28 heißt es: dass Gott die Gemeinde durch sein eigenes Blut erkaufte habe. Sie hätten den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt, sagt ein Apostel den Juden 1. Kor. 2,8; vergl. Apg. 3,15, wo es heißt: sie haben den Fürsten des Lebens getötet. Aus diesen Stellen folgt: Jesus heißt und ist Gott im höchsten Sinne des Wortes, und ist dennoch ein anderer als Gott, der Vater. Letzteres hebt der Name „Sohn Gottes“ hervor.

Dieser Name ist von der Art, dass er die gleiche Gottheit, zugleich aber auch den Unterschied vom Vater und heiligen Geiste aussagt. Die von dem „Sohn Gottes“ handelnden Stellen sind: Joh. 1,14.18.34; 3,16; 5,17-26; 6,37-40; 10,29-33; 11,27; 20,31; Mt. 11,27; 16,16; 26,63-65; Mk. 1,1.11; 14,61.62; Lk. 1,32.35; 10,22; 22, 70; Röm. 1,3.4; 8,3.32; 1. Joh. 1,3.7; 2,22-24; 3,8.23; 4,10.14.15; 5,5.10-12.20. Der Name *Sohn Gottes* steht eigentlich auf gleicher Linie mit dem johanneischen Ausdruck Logos. Wie letzteres, wie das persönliche Wort, bei aller innigsten Einheit mit dem verborgenen Gott, doch die Selbständigkeit des Trägers dieses Namens aussagt: so sagt auch der Name „Sohn“ die Selbständigkeit bei aller Wesenseinheit und Gleichheit aus. Der Name Sohn Gottes verdankt seine Entstehung dem Alten Testament. Das Verhältnis des Sohnes Gottes zu Gott, dem Vater, kommt deutlich zur Aussprache in den Worten des zweiten Psalmes V. 7. Der Sohn Gottes selbst redet hier durch Davids Mund und sagt: „Ich will von dem Beschluss Jehovas Kunde geben: Er hat zu mir gesagt, Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“. Die Benennung Sohn und der Begriff des Zeugens dienen dazu, um die Beziehung der einen Person der Gottheit zu der andern durch Analogien zu erläutern, aus denen noch keine Unterordnung des einen unter den andern folgt. Aufgrund dieser Stelle nannte man die erste Person den Vater und gab ihm das Prädikat ingenitus; die zweite nannte man den Sohn und hieß ihn genitus, und zwar von Ewigkeit gezeugt. Das „Heute“ unseres Psalmes war nämlich nach der seit Athanasius in der Kirche rezipierten Ansicht kein gewöhnliches Heute. Dieses „Heute“ Gottes war ein Heute der Ewigkeit, einer ewigen, zeitlosen Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft von sich ausschließt⁷⁷. Dieses „Heute“ geht auf ein ewiges Wesensverhältnis des Vaters zu dem Sohne. Es ist kein einmaliger Akt, dass Gott, der Vater, einen Sohn zeugte, sondern ein kontinuierlicher, ein in Gottes Wesen ewig begründeter Akt, ohne den Gott Vater gar nicht zu denken ist – ein Akt, der sich freilich nur durch ein schwaches Bild, nämlich durch das der immerwährenden Zeugung wiedergeben lässt. Diese Zeugung ist eine fortgesetzte, die

⁷⁷ Der Ausdruck „heute“ ist der allergeeignetste, die Ewigkeit zu bezeichnen. Sie fand nicht gestern, sie findet nicht in der Zukunft statt – sie findet statt: heute – wo immer man nach ihr fragt und ihrer bedarf.

besonders in der Geburt Jesu Apg. 13,33 und seiner Erhöhung Hebr. 1,5 und zwar besonders der zum Hohenpriester nach Hebr. 5,5 sich kräftig erwies. Alles, was der Vater zur Einführung des Sohnes tut, ist Folge des ewigen Verhältnisses zwischen beiden, der auf Zeugung ruhenden Legitimität. Wenn er ihn auf Zion einsetzt Ps. 2,7, wenn er ihn geboren werden oder zum Hohenpriester erhoben werden lässt, so ist das alles ein Ausfluss des ewig gleichen Verhältnisses zwischen ihm und dem Sohne, ein Verhältnis, das durch Zeugung ausgedrückt wird. Durch den Begriff der Zeugung werden alle jene großen Wendepunkte im Leben des Erlösers als Glieder an *einer* Kette gefasst und zusammengeschlossen. Das, was sie alle zusammenhält, ist die Zeugung. Der Sohn Gottes heißt auch Kol. 1,15 der πρωτότοκος, der Erstling Gottes vor jeder Kreatur – vor Engeln und Menschen. Auf die Entstehungsweise des Sohnes durch Zeugung vom Vater ist in diesem πρωτότοκος nicht eigentlich reflektiert, aber soviel liegt darin, dass der Sohn nicht bloß als ἐν πᾶσι πρωτεύων V. 18 in Betracht kommt, sondern als ein solcher, der aus Gottes Wesen hervorgegangen ist. Zuzufolge dieser Zeugung heißt Jesus auch μονογενής υἱός in Joh. 1,14.18; 3,16, d. h. der einzigartig Erzeugte.

Ferner heißt der Sohn ἴδιος Röm. 8,32, d. h. er ist einzig in seiner Art, einzig nach seinem Wesen und Verhältnis zum Vater, und er ist ein dem Vater ganz eigentümlicher Sohn mit Ausschluss aller anderen. Dieser Name Sohn schwächt keineswegs die Gottheit des Erlösers. In diesem Namen „Sohn Gottes“ liegt schon nach dem Zeugnis der Feinde Jesu, der Juden: dass er sich damit Gott gleichsetze. Sie beschuldigen ihn deshalb der Gotteslästerung; denn sie wussten, dass dieser Name ein Verhältnis zu Gott bezeichne, welches auf Wesensgemeinschaft ruht: Joh. 5,18; Mt. 26,65; Lk. 22,70.71. Jesus weist die Deutung der Juden nicht zurück, wohl aber weist er es von sich, dass er darum Gott gelästert habe. Die Prärogative, die in dem Namen Sohn Gottes liegen, gibt in Summa das erste Kapitel des Hebräerbriefes an. Er ist unendlich erhaben über die Engel durch eben diesen Namen. Während jene Diener sind, ist er der, den alle Engel anbeten müssen, der Gott, dessen Thron ewiglich dauert, Jehova, der Schöpfer der sich wandelnden Welt, immerdar derselbe, dem Gott, der Vater, alles zu Füßen legt. Die in Hebr. 1 gebrauchten Ausdrücke υἱός, Θεός, Κύριος bilden eine Klimax: Er ist Sohn, Elohim, endlich Jehova, kein δεύτερος θεός Philo.

II. Die Gottheit Christi erweist sich aus den göttlichen Wesensbestimmungen und Eigenschaften, die ihm beigelegt werden. Wir nennen

A. Die Ewigkeit

Dieselbe tut sich kund in Joh. 1,1; 8,58. An letzterer Stelle kann nicht von einer Präexistenz Christi im Ratschlusse Gottes die Rede sein, denn diese Präexistenz käme ja auch dem Abraham zu, und dann wäre kein Unterschied vorhanden zwischen Christus und Abraham. Es wird also Christo durch diesen Vers ein wesentliches, bleibendes Sein im Unterschied von Abraham beigegeben. In diesem Sinne braucht Jesus gern von sich die Redeweise: „Ich bin“ Joh. 8,24. Dieses vielsagende ἐγώ εἰμι besagt die Existenz in überweltlicher Weise und ist mehr, als das Sein eines bloßen Menschen. Er spielt damit auf das göttliche Sein an; ebenso V. 28. So nennt er sich in der Apoc. 1,4.8 ebenfalls: „der da war, der da ist, und der da kommt“. Apoc. 3,14 heißt es: „Er ist der Anfang der Schöpfung“, d. h. soviel als ihr persönlicher Urheber, auf dem die Welt ruht. Dies weist uns zurück auf Prov. 8,22, wo die persönliche Weisheit von sich redend sagt: „Jehova besaß mich als den Anfang seines Weges; vor seinen Kreaturen, von längst her“. Es ist ferner zu vergleichen Ps. 72,17. Die Existenz des Sohnes Gottes in Herrlichkeit bei dem Vater vor der Welt Anfang sagt auch Joh. 1,1.15.27.30 aus. Ferner nennen wir Joh. 17,5, wonach Jesus die göttliche Herrlichkeit vor der Welt bereits besaß; vergl. Dorner a. a. O. I, S. 343, gegen Rothe a. a. O. II. S. 100, der die Socinianische Auffassung verteidigt. Weiter vergl. Kol. 1,17: „Und er ist vor allem und alles hat in ihm seinen Bestand“. Auch Mich. 5,1 gehört hierher, wo es vom Messias heißt: seine Ausgänge sind von Ewigkeit

her gewesen, d. h. er ist ewig von dem Vater gezeugt, was gleich der Aussage in Ps. 2,7 ist. „Vater der Ewigkeit“ nennt Jes. 9, 5⁷⁸ den Messias. Endlich gehört Hebr. 1,8.11.12 hierher, wo Christo überall die Ewigkeit vindiziert wird.

B. Allmacht

Dieselbe bezeugen Stellen wie: Joh. 1,3; 5,19; 10,28; Hebr. 1,3; sodann gehört hierher die Verheißung, dass der Sohn Gottes Tote auferwecken werde: Joh. 5,25; 1. Thess. 4,16.17; Phil. 3,21. Endlich erinnern wir an Phil. 4,18: Paulus vermag alles durch Christum, der ihm Kraft (zu allem) verleiht.

C. Die Allgegenwart

Diese sagt Jesus Christus von sich, dem Sohne Gottes, aus, wo er von seinem Verkehr mit den Gläubigen redet: Mt. 18,20; 28,20; kurz bevor er scheidet, redet er diese Worte.

D. Allwissenheit

Die Allwissenheit des Sohnes Gottes lässt sich aus mehreren Stellen folgern: nämlich Mt. 18,20; 28,20; Joh. 14,13.14; 16,26; 21,17; Hebr. 7,25. Der ganze Verkehr, den der zur Rechten Gottes thronende Christus mit seiner Gemeinde unterhält, legt ein Zeugnis für die Allwissenheit ab. Jeder Gedanke an ihn wäre ein rein unfruchtbarer, wenn Jesus nicht allwissend wäre; der ganze Gottesdienst der Christen würde eine Selbsttäuschung sein.

III. Die Gottheit des Sohnes folgt aus den ihm zugeschriebenen göttlichen Werken.

Der Prolog des Johannes (1,3-5) preist die Werke des Sohnes Gottes am höchsten. Dieser Prolog geht aus von den Werken der Schöpfung; alsdann, von V. 14 an, wendet er sich zum Werk der Erlösung. Die Werke der Erlösung sind zwar auch Werke der Allmacht; sie stammen von demselben her, der zuvor die Welt geschaffen. Aber doch sind es Werke des inkarnierten Logos, und insofern fügen sie sich ein in den Lebensweg Jesu Christi, der durch Niedrigkeit und Selbstverleugnung hindurchging. In den Evangelien tritt uns stets der Mittler und der gehorsame Knecht Gottes entgegen. Wo Jesus sich auf seine Werke (wie in Joh. 5,19.30; 14,11; 15,24; 16,15) beruft, da heißt es: „Der Sohn tut alles, was der Vater tut“. „Alles, was der Vater hat, das ist mein“. Von diesen Werken in den Tagen seines Fleisches ist verschieden, was Christus als dem erhöhten Heilande beigelegt wird; da ist dann Kampf, Versuchung und Anfechtung weit hinter ihm gelegen, und z. B. sein Hohespriestertum Hebr. 5,6; 6,20; 7,17.21 ist ewig; ewig ist sein Opfer und ewig gültig seine Genugtuung: Hebr. 9,12; 10,12; der Thron oder das Reich Christi ist ewig: Hebr. 1,8; Ps. 45,7. Solche ewige Dauer seiner Werke zeugt für die Gottheit dessen, der sie verrichtet, also Christi. Und ebenso sind die Werke vor der Inkarnation des Logos ein Beweis für die Gottheit. Die Teilnahme an der Schöpfung – also ein zweifellos göttliches Werk – wird der Weisheit, d. h. dem Sohne Gottes, beigelegt schon in Prov. 8,31, gerade wie dem Λόγος Joh. 1,3, vgl. Kol. 1,16. Ferner ist die Wirkung, kraft deren der Sohn die Toten auferweckt aus dem Schläfe, ein göttliches Tun, aber doch ein solches, das bereits der Mittler ausübt nach Joh. 5,21.25.28; vgl. 1. Thess. 4,16. Auch heißt es von dem Sohne, bereits hienieden, da er im Fleische wandelte, dass er aus eigener Machtvollkommenheit (Mt. 9,6; Lk. 5,20.21; vergl. Exod. 23,21) Sünden vergibt. Er erhört Gebete: Joh. 14,14; er rettet (Lk. 19,10; Joh. 3,17; 12,47; Röm. 5,9) und richtet die Welt (Joh. 5,22; 2. Kor. 5,10; Mt. 2,53); lauter zweifellos göttliche Werke. In Jes. 63,9 wird dem Engel des Angesichts, d. i. Christo, die Erlösung des Volkes beigelegt. Paulus ruft 2. Kor. 12,8 dreimal den Herrn an und preist die Kraft *Christi*, die in ihm wohne. Die Kraft Christi überwindet alle Schwachheit; sie ist allmächtig.

IV. Endlich ergibt sich die Gottheit des Sohnes auch aus der göttlichen Ehre, die ihm zuteil wird.

So nimmt der Sohn dieselbe Ehre für sich in Anspruch, welche dem Vater gebührt Joh. 5,23. Mit dieser Stelle ist zu vergleichen Jes. 42,8, wo Jehova ausdrücklich es verneint, dass er seine Ehre einem andern geben werde. Weiter heißt es, dass man an den Sohn glauben müsse, Joh. 3,16; 6,40, was dann wieder an Ps. 2,12 erinnert, wo diejenigen glücklich gepriesen werden, die auf den Sohn Gottes ihr Vertrauen setzen. Man soll ferner Christum nicht versuchen, wie etliche von Israel in der Wüste taten und umkamen (1. Kor. 10,9). Auf seinen Namen wird getauft Mt. 28,19, vergl. Apg. 2,38; Röm. 6,3, wonach also sein Name dem des Vaters und des Geistes gleichgestellt wird, und sein Name sogar für denjenigen der zwei andren Personen gesetzt werden darf.⁷⁹ In seinem Namen – wo dieser sein Name sich offenbar machen wird – sollen sich aller Kniee beugen, Phil. 2,10; vergl. damit die göttliche Verehrung, welche die Engel dem Sohne Gottes bezeugen nach Hebr. 1,6 vergl. Ps. 97,7, oder etwa LXX zu Deut. 32,43; und damit ist zu vergleichen die göttliche Verehrung, welche dem Lamme gezollt wird Apoc. 5,8. In Joh. 9,38 kann der Blindgeborene auch nur vor Jesu, als dem Sohne Gottes, betend niedergefallen sein. In Joh. 20,28 betet Thomas ihn an; in Apg. 7,59 betet Stephanus zu Jesu, was eine Gotteslästerung sein würde, falls Jesus nicht Gott wäre. Dahin gehört auch die Aufforderung in Ps. 2,12: „Küsst (oder huldigt) den Sohn“, nach der allein richtigen messianischen Auslegung des Psalms; Ps. 45,18 und 72,5.9 ist auch eine göttliche Verehrung des Messias geweissagt. Gen. 48,16 ruft Jakob den Engel des Herrn an, der ihn erlöste, und stellt ihn neben Jehova. Selbst die Arianer wagten nicht, dem Sohne Gottes göttliche Verehrung zu versagen. Endlich ist es, wie schon angegeben ward, Schriftlehre, dass wir alle vor Christi Richterstuhl stehen werden (Röm. 14,10.11; Mt. 25,31; 2. Kor. 5,10). Auch dies aber ist mit göttlichen Ehren, die alle ihm dabei erweisen werden, verbunden (s. Röm. 14,11).

§ 22. Die Gottheit des heiligen Geistes

Im Namen „heiliger Geist“ dient das Prädikat „heilig“, um den Geist Gottes abzusondern von allen übrigen Geistern der Menschen und Engel. Geist besitzen viele Wesen; aber die Heiligkeit steht diesem Geiste Gottes allein zu; er ist die Quelle der Heiligkeit, welche im Gegensatze zu aller Unreinigkeit steht. Die Gottheit des heiligen Geistes beweisen wir ganz in der gleichen Weise, wie die Gottheit des Sohnes. Dass nun zunächst der heilige Geist eine für sich bestehende Person, und nicht eine unpersönliche Kraft sei, erweist sich daraus, dass er „Ich“ sagt. Das folgt z. B. aus Apg. 10,19.20; 13,2, woselbst der Geist Gottes sein Ich klar hervortreten lässt. Zudem wird er von dem Sohne Gottes ausdrücklich als ein anderer Tröster verheißen, der ihn – den Sohn – ablösen, d. h. seine sichtbare Gegenwart ersetzen werde, Joh. 14,16. Ferner heißt es, dass man den heiligen Geist betrüben könne, Eph. 4,30; Hebr. 10,29; vgl. Jes. 63,10. In Apg. 15,28 wird der heilige Geist neben den Aposteln als Autor des Synodalbeschlusses an die Antiochenischen Christen genannt. In Apg. 16,6.7 wird dem Geiste eine persönliche Intervention zugeschrieben, und ist er also ein für sich bestehendes „Ich“. Ferner wird dem heiligen Geiste ein Forschen und also Verstand zugeschrieben, 1. Kor. 2,10.11, und desgleichen Wille in Apg. 20,28; 1. Kor. 12,11; vgl. ferner Apg. 8,29.39. Der heilige Geist steht auf einer Linie mit dem Vater und dem Sohne in der Taufformel. So ist denn der heilige Geist ganz und gar eine selbständige Person.⁸⁰

I. Wir beweisen nun die Gottheit des heiligen Geistes aus den Namen.

⁷⁹ Für das hohe Alter der Verwendung dieser Taufformel aus Mt. 28,19, vergl. man die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων* ed. Bryennios S. 28 Note.

⁸⁰ In der alten Kirche stand man entschieden ein für die Person des H. Geistes. „Et spiritui gratiae contumeliam faciens“ (Hebr. 10,29) – diese Stelle weist auf die Person des H. Geistes, sagt Didymus bei Hieronymus, *Opp.* II, S. 110; ed. Vallars.

Der heilige Geist heißt Gott – das ergibt sich aus der Vergleichung von Apg. 5,3 mit V. 4. Einmal V. 3 heißt es: Ananias habe den heiligen Geist belogen; ein anderes Mal V. 4 heißt es: er habe Gott belogen. Ferner heißt es 1. Joh. 5,6: der Geist zeuget, und V. 9. wird jenes Zeugnis ein Zeugnis Gottes genannt. So ist es nach dem Neuen Testament einerlei, ob man sagt: Jehova hat es geredet, z. B. das in Jes. 6,9 Geschriebene, oder der heilige Geist hat es geredet, was Paulus in Apg. 28,25 bezeugt. Vergl. Hebr. 3,7. mit Ps. 95,7. Desgleichen alternieren im Neuen Testament die Formeln: Gott sagt – und: der Geist sagt. Letzteres steht 1. Tim. 4,1; Hebr. 3,7; 10,15-17; während dagegen Mt. 1,22 und öfter „Gott“ oder der Herr steht. Es ist demnach von gleichem Gewicht, ob Gott etwas gesagt, oder der heilige Geist. Auch ist es ein und dasselbe, dass die Christen Tempel Gottes, oder aber des heiligen Geistes genannt sind: 1. Kor. 3,16; 6,19.

II. Die Gottheit des heiligen Geistes ergibt sich aus den Grundbestimmungen und Eigenschaften, die ihm beigelegt werden.

A. Die Ewigkeit

Das Sein des heiligen Geistes bei Gott vor der Welt Anfang folgt aus Hebr. 9,14, wo der Geist das Prädikat „ewig“ erhält. Vgl. Gen. 1,2.

B. Die Allmacht

Diese wird aus der Teilnahme des Geistes an den göttlichen Werken evident. Die Ausführung der ersten, wie der zweiten Schöpfung liegt in des Geistes Hand: Gen. 1,2; Ps. 33, 6; Jes. 34,16; Joh. 3,5. Er teilt die Pfingstgaben mit, nachdem er will (1. Kor. 12,8-11); vgl. 1. Petr. 1,2.

C. Die Allgegenwart

Dieselbe folgt aus Ps. 139,7: „Wo soll ich hingehen vor deinem Geist?“ Ferner folgt sie aus seinem Beten in den Gläubigen (s. Röm. 8,26); weiter aus seinem Wohnen in denselben (1. Kor. 6,19).

D. Die Allwissenheit

Sie folgt aus 1. Kor. 2,10: „Der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit“.

III. Die Gottheit des heiligen Geistes ergibt sich aus den göttlichen Werken.

Der heilige Geist nahm teil an der Schöpfung, indem er, was Gott schuf oder durch sein Wort hervorgerufen, durch seine allgegenwärtige Kraft erhielt. Er wird in Gen. 1,2 unter dem Bilde einer Vogelmutter vorgestellt, die auf ihren Eiern brütend ruht, was schon der Kirchenvater Basilius von einem sprachkundigen Syrer erfuhr. Was somit durch das Wort ins Dasein gerufen ward, das gestaltete und pflegte Er, und brütete es gleichsam durch seine schöpferische Kraft vollends aus. Er ordnet und hält zusammen, was der Logos ins Dasein gerufen, nach Gottes des Vaters Willen und Vorsatz. Vergl. als weitere Belegstellen für die Teilnahme des heiligen Geistes an der Schöpfung Ps. 33,6; 104,30; (vergl. Hiob 34,14 f.). Ferner wird dem Geiste Gottes die Sendung und Ausrüstung Christi und der Propheten mit den zu ihrem Amte nötigen Gaben beigemessen, Jes. 11,2; 48,16; 61,1; Lk. 4,18; Joh. 3,34; 2. Petr. 1,21. Er sendet Barnabas und Paulus Apg. 13,2 und in der ganzen Apostelgeschichte tritt er als oberster Lenker hervor (Apg. 15,28; 16,6.7 etc.) Wichtig ist noch Lk. 3,22 der Ausdruck: in leiblicher Gestalt, wie eine Taube anzuschauen – analog mit Gen. 1,2: es kam der Geist Gottes hier objektiv wahrnehmbar auf den Sohn Gottes, der seiner bedurfte, herab. Bei der christlichen Taufe wird das Kind unter den Schutz des heiligen Geistes gestellt, und dessen Name auf dasselbe herabgerufen; an ihn wendet sich der Taufende ebenso gut, wie an den Sohn und den Vater. Der heilige Geist steht in *einem* Range mit dem Vater und Sohn nach der Aussage der Taufformel. Beim Pfingstfest setzte der heilige Geist sich in Gestalt von feurigen Zungen auf jeden der

anwesenden Jünger und begabte sie zunächst mit den verschiedenen Sprachen, Apg. 2,3. Auch in seiner späteren Wirksamkeit auf die Gläubigen wird der Geist als freier Urheber von seinen Gaben unterschieden. Dies geschieht besonders 1. Kor. 12,4: „es sind vielerlei Gaben, aber ein Geist“. Sodann werden vielerlei Gaben genannt, und V. 11 schließt damit, dass alle diese Gaben ein und derselbige Geist wirke – indem er einem jeden davon mitteile, wie es ihm gefällt. Diese freie Initiative beweist ein souveränes göttliches Verhalten. Die nie zu vergebende Lästerung des heiligen Geistes beweist die göttliche Majestät desselben (Mt. 12,31; Mk. 3,29; Lk. 12,10). Laut Röm. 8,26.27 vertritt der heilige Geist die Gläubigen vor Gott ganz ebenso, wie dies der Sohn Gottes tut Hebr. 7,25. Von dem heiligen Geiste als dem Stellvertreter Christi haben wir die Aneignung dessen, was Christus für uns erworben, zu erwarten: Joh. 16,13.14. Er herrscht in der Gemeinde und leitet sie als ὁδηγός, wie zuvor Christus die Jünger laut Joh. 16,4. 12 sichtbar leitete. Die Gemeinschaft des heiligen Geistes wird der Gemeinde vom Apostel erbeten 2. Kor. 13,13. Demgemäß kommen dem heiligen Geiste nun auch göttliche Ehren zu.

IV. Auf den Namen des heiligen Geistes werden wir getauft Mt. 28,19; es stehen also die Getauften unter seiner Herrschaft und werden durch ihn beim rechten Glauben erhalten. Die Gemeinschaft des heiligen Geistes steht in 2. Kor. 13,13 ebenso hoch, wie die Liebe Gottes und die Gnade Christi. Von dem seinen Gaben nach als siebengeteilter erscheinenden Geiste wünscht Johannes den sieben Gemeinden Gnade und Frieden an Apoc. 1,4. Aufgrund dieser Stelle sang die alte Kirche, indem sie den heiligen Geist anredete: tu septiformis munere. Überhaupt hat die alte Kirche viele Lobgesänge, die direkt an den heiligen Geist sich wenden. Der Grund, warum der heilige Geist nicht direkt in der heiligen Schrift angebetet wird, ist wohl darin zu suchen, dass Er als der, welcher die Gebete vermittelt und zum Beten tüchtig macht, uns zu Gott, dem Vater, weist, um durch den Sohn ihn anzurufen. Der heilige Geist verherrlicht den Sohn und nimmt alles von dem Sohne herüber, um uns zum Vater zu bringen Joh. 16,13-15; Röm. 8,15.16. Auch Jesus weist uns an den Vater Joh. 16,23; nur sollen wir in seinem Namen beten. Daher ist auch das reformierte Kirchengebet von Alters her entweder an Gott gerichtet, wo dann die Trinität ohne Unterschied der Personen angeredet wird, oder an den Vater – im Namen Jesu – durch den heiligen Geist. Die direkt an den heiligen Geist gerichteten Gebete sind in der Bibel nicht gebräuchlich, und daher in der reformierten Praxis mit Recht vermieden.

Der heilige Geist – was wir schließlich noch bemerken – geht nach der Schrift von dem Vater und dem Sohne aus Joh. 14,26; 15,26; 16, 7, worüber wir später noch das Nötige sagen werden.

Es ist nun eine der schwächsten Seiten der Schleiermacherischen Dogmatik, dass dieselbe den heiligen Geist zum Gemeingeist der christlichen Kirche herabsetzt und ihn zum allgemeinen Prinzip des Heiligen oder Göttlichen in ihr macht (analog der allgemeinen Vernunft in der Philosophie oder der Idee des Guten, an der alle Dinge irgendwie partizipieren). Schleiermacher verurteilt die kirchliche Dogmatik (§ 123 des Chr. Glaubens), weil sie die Einheit des Selbstbewusstseins durch die Einwohnung des heiligen Geistes zerstöre – und zeigt damit, dass er solches Geheimnis nicht versteht. Aber schon der III. Artikel unsres apostolischen Bekenntnisses sagt: Ich glaube in den heiligen Geist. Das Einwohnen desselben in uns ist nach der Analogie des Glaubens zu beurteilen.

§ 23. Das Verhältnis der drei Personen der Dreieinigkeit zueinander

Wir haben in den zwei letzten Paragraphen die Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes, sowie ihre Selbständigkeit und ihr besonderes Sein, Gott, dem Vater, gegenüber erwiesen und damit die Dreiheit der Personen innerhalb des einen göttlichen Wesens, also die ontologische Trinität, bewiesen. Neben der Unterscheidung von drei Personen in der Gottheit halten wir nun aber fest, dass

trotz der Dreiheit der Personen nur ein Wesen vorhanden sei, welches eben drei Personen mitgeteilt wird. Nur ein persönliches, selbständiges, unterschiedliches Bestehen kommt einer jeden der drei Personen zu; das Wesen ist allen dreien gemeinsam. Freilich schwebt unser Denken nunmehr zwischen zwei für unseren Verstand entgegengesetzten Polen. Die Philosophie kann sich nur retten, indem sie auf den Tritheismus oder Pantheismus verfällt. Es ist unmöglich mit dem Verstande beide Pole zusammenzubringen, also die Dreiheit der Personen und die Einheit des Wesens auf einmal auszudenken; wir haben eben keine Analogie für dieses größte aller Geheimnisse in der Sichtbarkeit. Am nächsten kommt ihm noch die sogenannte *unio mystica*, d. h. die liebende Vereinigung der Gläubigen mit Gott in Christo. Nach dem hohenpriesterlichen Gebet, Joh. 17, ist ja das Absehen Christi und demgemäß seine Bitte darauf gerichtet, „dass sie alle eins seien, gleichwie Du Vater in mir, und ich in Dir, dass auch sie eins seien in uns“ (V. 21). Nach V. 21 und 23 sind die Gläubigen, der Vater und der Sohn eins und doch verschieden. Vergl. auch Joh. 14,23, wo es heißt: wir werden Wohnung bei ihm machen. Aber diese *unio mystica* ist nur eine Nachbildung, nicht aber das Urbild jenes trinitarischen Verhältnisses. Und wenn auch die *unio mystica* der Christen mit Gott in Christo die nächstliegende Analogie zur Trinität ist, so ist selbige doch nur ein aus Gnaden ihnen angeeignetes Verhältnis und nur ein unvollkommenes Bild der ewigen Vereinigung der drei Personen der Gottheit.

Es geht nun aber die Schriftlehre von der Dreieinigkeit wieder einen heilsamen Mittelweg zwischen der Lehre von drei Göttern (Tritheismus⁸¹) und dem sogenannten Modalismus oder Pantheismus, wonach Vater, Sohn und Geist nur die Anfänge und ersten Stationen eines göttlichen Prozesses sind, in den alles Bestehende einbezogen wird. Wir können nicht ohne mit unserem Verstande anzustoßen zugleich die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen festhalten. Aber beide Pole, die für unser Denken bestehen, müssen wir mit der heiligen Schrift ruhig zusammenbestehen lassen. Es bleibt einfach bei dem altkirchlichen Satze: „Unus deus in trinitate, et trinitas in unitate“.

Neben der Einheit des Wesens, das, wie gesagt, allen drei Personen gemeinsam ist, hat nun aber jede der drei Personen ihre ganz besonderen Eigentümlichkeiten, wodurch sie auseinandertreten, ohne doch auseinanderzufallen. Diese Erscheinung bietet unserem schwachen Verständnis auf diesem schwierigen Gebiete eine große Stütze. Auf dem Boden, wo wir uns bewegen, würde alles ineinanderfließen, wo nicht der Vater, der Sohn und der heilige Geist in einem deutlich offenbarten, wechselseitigen Verhältnis zueinander stünden, welches Verhältnis eine gewisse Ordnung in der Trinität begründet.

Diese Ordnung in der Trinität, die jedoch nur fälschlich als eine Unterordnung aufgefasst werden würde, äußert sich:

I. In einer dreifachen Bestimmtheit des Seins oder *quoad modum existendi*. Jede der drei Personen hat ihre besondere Eigenheit, wodurch sie sich von den anderen unterscheidet. II. In einer dreifachen Bestimmtheit des Wollens oder *quoad modum operandi*. Hiernach gibt sich eine gewisse Ordnung innerhalb der Gottheit kund.

I. Die Ordnung innerhalb der Trinität, welche durch die dreifache Bestimmtheit des Seins ausgedrückt ist, veranschaulicht sich uns zunächst ganz allgemein in einer Stufenfolge: Gott Vater ist die erste, der Sohn die zweite, der Geist die dritte Person, wobei an eine Rangordnung oder einen Rangunterschied in dem einigen, ewigen, göttlichen Wesen selber nicht gedacht werden darf. An dieser Stufenfolge darf man sich, trotz der Zahlen, die unser Verständnis erheischt, nicht stoßen. Wo Leben ist, da ist auch Bewegung, und über den Charakter und die Besonderheit dieser Bewegung und des daraus entstehenden Verhältnisses der drei Personen zu und untereinander gibt uns die heilige

81 Nach dem Tritheismus werden die drei Personen urgirt, mit dem Erfolg, dass die Einheit des Wesens verlorengeht.

Schrift in Verbindung mit unserer Erschaffung und Errettung Auskunft. Um das Verhältnis der zweiten Person zu der ersten Person in der Gottheit anschaulich zu machen, lässt die heilige Schrift an passenden Stellen die erste Person als Vater von der zweiten als Sohn sich besonderen und nebeneinander stehen. Die Schrift geht dabei aus von der Heilsgeschichte und erläutert gegebenenfalls den Unterschied zwischen dem Vater und Sohn näher dahin: dass der Sohn vom Vater gezeugt ist. Dies sagt Ps. 2,7 in grundlegender Weise aus, eine Stelle, aus der die Apostel geschöpft haben; sie wird im Neuen Testamente wiederholt angewendet: Apg. 13,33; Hebr. 1, 5; 5,5. An allen genannten Stellen ist von einer heilsgeschichtlichen Tatsache die Rede: von der Geburt des Messias, von seiner Erhöhung und speziell von seiner Erhebung zum Hohenpriester. In diesen Tatsachen der heiligen Geschichte, in der Einführung des Sohnes in die Welt, oder seiner Erhöhung realisiert sich die Zeugung des Sohnes durch den Vater, es liegt dabei ein ewiges Wesensverhältnis zugrunde und tritt in ihnen zutage. Von diesen ökonomischen Tatsachen der heiligen Geschichte schließen wir auf ein immanentes Verhältnis zwischen dem Sohne und dem Vater. Alle Lebensakte des Sohnes, nämlich z. B. die Geburt, die Erhöhung oder die Erhebung des Sohnes zu unserem einzigen Hohenpriester sind Glieder an der Kette der ewigen Zeugung vom Vater. Auch bei der Auferstehung wurde erwiesen, dass der Messias Sohn Gottes sei, Röm. 1,4. Jeder neue Lebensmoment des Sohnes, auch nach seiner Erniedrigung, hat dies zum Grunde und zur Voraussetzung, dass er vom Vater gezeugt ist. Obgleich diese Zeugung kein völlig adäquater Ausdruck, obgleich auch sie nur ein Bild ist, so dient sie doch dazu, den Unterschied zwischen Vater und Sohn hervorzuheben oder zu markieren, bei aller Wesenseinheit, die da besteht zwischen beiden Personen in der Gottheit. Es wird ein ewig sich wiederholender actus divinus durch die Zeugung angezeigt und es kommt Leben und Bewegung in die Gottheit, ohne dass aber eine Unterordnung, ein Mehr von Macht und Gottheit, etwa bei dem Vater, dadurch begründet würde. Es ist die *via media* zwischen Tritheismus und Pantheismus, die wir wählen. Das Gleiche gilt nun von dem Verhältnis der dritten Person zu den beiden ersten. Der heilige Geist geht aus vom Vater und vom Sohne. Dies ist ein heilsgeschichtliches Faktum; – die ökonomische Trinität gestattet aber wieder einen Rückschluss auf die ontologische Trinität. Ausdrücklich wird der heilige Geist als ein solcher bezeichnet, der vom Vater ausgeht: ἐκπορεύεται Joh. 15,26. Zugleich heißt es nun aber von diesem Geiste, dass ihn der Sohn sendet: Joh. 14,26; 15,26; 16, 7. Desgleichen heißt der Geist Gottes ohne weiteres der Geist des Sohnes Gottes, Gal. 4,6. Ebenso Röm. 8,9.11, wo der heilige Geist einmal Christi, das andre Mal Gottes Geist heißt. So ist es denn eins und dasselbe, ob man vom πνεῦμα Θεοῦ oder vom πνεῦμα Χριστοῦ redet, was sich aus Röm. 8,9 ergibt. Vergl. Eph. 3,16 mit Phil. 1,19. Was der heilige Geist den Gläubigen mitteilt, das hat er von dem Sohne sowohl, als von dem Vater, Joh. 16,13-15. Er bringt die Fülle Gottes, des Vaters, und die Fülle Gottes, des Sohnes, mit sich und eignet sie der Gemeinde zu. Dieser heilsgeschichtlichen Tatsache, wonach der Geist Gottes von dem Vater und dem Sohne ausgeht, liegt nach der tief sinnigen Deutung des kirchlichen Altertums abermals ein ewiges Wesensverhältnis zugrunde. Von diesem ökonomischen Verhältnis aus schließen wir auf das immanente Verhältnis zwischen Geist, Sohn und Vater. Gerade wie an dem Ausspruche Ps. 2,7 die Zeugung als Ausdruck für das zwischen Vater und Sohn obwaltende Verhältnis erkannt wurde, so darf man hier an dem Ausdruck „*procedere*“ sich über den character hypostaticus des heiligen Geistes orientieren. Das *procedere spiritus sancti a patre et filio* in der Zeit ist ein Glied an der Kette ewiger, immanenter processiones des Geistes vom Vater und vom Sohne. Das *procedere spiritus sancti* haben die alten Kirchenväter durch das Bild des Hauchens klar zu machen gesucht; *per viam spirationis* geschehe es. So gut nun, wie wir § 20 sagen konnten hinsichtlich des Wortes am ersten Tage der Schöpfung: wo Gott redet, da ist sein Wort, was Er selbst ist, nämlich Gott, so können wir hier sagen: wo Gott bläst, da ist sein Blasen, was Er selbst ist – Gott. Denn am ersten Schöpfungstage waren die natürlichen Bedingun-

gen für das Reden nach Menschenweise so wenig gegeben, wie für das Blasen. Es ist dieses Blasen ein dem Zeugen des Sohnes durch den Vater analoger, aber mit ihm nicht identischer Hergang. Es bezieht sich das Ausgehen des Geistes vom Vater und Sohn, gerade wie das Zeugen, auf eine Mitteilung des Wesens; eine *processio originis* nannte man es wohl. Der Geist ist aus Gott, 1. Kor. 2,12; aber doch nicht in der Weise, wie der Sohn. Den Unterschied zu bestimmen ist nicht möglich. Trefflich sagt Gregor von Nazianz: „Sage du mir, was die ewige Zeugung sei, so will ich dir sagen, was die *processio* des Geistes sei, um dann beide als Toren zu erscheinen, indem wir Gottes Geheimnisse ergründen wollen“. Nur soviel halte man fest, dass die von dem heiligen Geiste ausgesagte *processio* den zur Auseinanderhaltung von Sohn und Geist Gottes wichtigen Unterschied begründet, dass der Sohn als Erzeugter den Geist von sich ausgehen lässt und darin dem Vater gleich ist, wohingegen der heilige Geist von beiden ausgeht – *procedit*, nicht aber jene beiden von sich ausgehen lässt.

II. Die Ordnung, die in der Trinität obwaltet, äußert sich in der Wirkungsweise der drei Personen, oder *quoad modum operandi*.

Die heilsgeschichtlichen Wirkungen der Trinität spiegeln ab jenes außergeschichtliche Wesensverhältnis, das wir die ontologische Trinität nennen. Was die Wirkungen der drei Personen betrifft, so handelt der Vater aus und von sich selbst; vergl. Hebr. 1,2.3; Kol. 1,15.16. Gott ist die oberste Quelle der Heilsökonomie; alle zu ihr gehörenden Akte gehen von ihm aus. Der Sohn tut, was der Vater tut: Joh. 5,17-19.30; 4,34; 12,49.50; Hebr. 10,9: also durch den Sohn wirkt der Vater. Der heilige Geist handelt im Hinblick auf beide und für beide: Joh. 16,13-15 (als Mandatar). – In der heiligen Schrift erblicken wir zunächst Gott, wie er ein verborgener Gott ist: Joh. 1,18; Kol. 1,15; 1. Tim. 6,16; wir erblicken Gott als den Urquell, aus dem das Gesamte ist: Röm. 11,36; 1. Kor. 8,6; und zu dem hin als dem Ziele es ist: Eph. 1,5; ferner Hebr. 2,10.11: wo $\delta\iota' \acute{\omicron}\nu$ (Zweck), $\delta\iota' \omicron\tilde{\nu}$ (Ursache) und $\acute{\epsilon}\xi' \omicron\tilde{\nu}$ (Ursprung) auf Gott, den Vater, angewendet werden. Hier merken wir uns also die Präpositionen $\acute{\epsilon}\xi$, $\delta\iota\alpha$ und $\epsilon\iota\varsigma$, als für den Vater charakteristisch. Neben den unsichtbaren Urquell tritt nun der Sohn, der als das alles vermittelnde Organ zwischen der verborgenen Gottheit und den Kreaturen dasteht. Er ist es, durch den alle Dinge sind und zu dem hin sie sind als ihrem Ziele; 1. Kor. 8,6 ($\delta\iota\alpha$); Kol. 1,16: $\delta\iota' \alpha\upsilon\tau\omicron\tilde{\nu}$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$, Hebr. 1,2: durch diesen Sohn hat Gott Vater die Welt gemacht. Durch diesen Sohn hat er aber auch die Welt wieder aufgerichtet, so dass die neue, erlöste Welt ebenso gut in ihm besteht, wie die erste alte Welt: Eph. 1,3.5; Hebr. 1,2.3; durch diesen Sohn kam die erste Geburt und die Wiedergeburt zustande; in den Tagen seines Fleisches war er stets der Vermittler und Exekutor des Heilswillens Gottes; in genauester Abhängigkeit von dem Vater wirkte er. (Joh. 5,30; 8,28 u. o.), ganz als der Logos, der den Gedanken oder verborgenen Willen Gottes zu erkennen gibt (Joh. 17,26). Wer nun den Sohn erkannte, hatte mit ihm den Vater: Mt. 11,27. Auch hier spiegelt die Beziehung von Sohn und Vater auf dem Gebiet der Offenbarung die *ipsa veritas* oder ein ewiges Wesensverhältnis wieder. Wir merken uns die Präpositionen $\delta\iota\alpha$ und $\epsilon\iota\varsigma$ als charakteristisch für den Sohn Gottes.

Was endlich den heiligen Geist betrifft, so ist es in dem göttlichen Haushalte, den wir in der Heilsgeschichte wahrnehmen, seine Aufgabe, die Berufenen zu Gott, dem Vater, und Gott, dem Sohn, hinzuführen, und zwar mit den Mitteln, die er vom Vater und vom Sohne entnommen. Der Geist wird in den Glaubenden vom Sohne zeugen; aus dem, was des Sohnes und des Vaters ist, wird er seinen Lehrstoff entnehmen; was er hören wird – offenbaren; er wird den Sohn verklären: Joh. 15,26; 16,13-15. Er wird die Welt strafen wegen der Sünde, dass sie nicht an den Sohn glauben: Joh. 16,9. In 1. Kor. 12,3 heißt es: „Und niemand kann Jesum einen Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist“. Also der Geist bringt zum Sohne und vertritt des Sohnes Stelle bei den Gläubigen.

Endlich: er lehrt uns auch Abba, Vater schreien: Röm. 8,15 vergl V. 26; Gal. 4,6. Also auch die Zurückbringung der Berufenen und Erwählten zum Vater ist des Geistes Obliegenheit. Charakteristisch für ihn ist εἰς.

Der Geist hat also eine zum Vater und Sohn zurückführende Bewegung; er leitet den Menschen zurück zu seinem Ursprung durch Christum. Daraus folgt für den Geist auch eine besondere, vom Vater und Sohn abgesonderte Tätigkeit. Er zieht die Kreaturen zum Vater und Sohn hin, von denen sie ausgegangen. Er realisiert das εἰς Röm. 11,36. Auch diese ökonomische Wirksamkeit spiegelt nun ein ewiges Wesensverhältnis wieder. Ein Resümee jener Präpositionen, die für die Trinität charakteristisch sind, gibt Paulus Röm. 11,36. Der Dreifachheit der Wirkungen in der Welt, speziell in der Heilsgeschichte, entspricht eine Dreiheit der Personen in dem einen göttlichen Wesen.

Nach allem Gesagten ist die Dreieinigkeit in einer ganz naturgemäßen Bewegung, wenn sie es unternimmt den Menschen zu schaffen, den Gefallenen durch die Erlösung wiederherzustellen und ihn zu erhalten bei der erworbenen Erlösung durch stetige Wiederbringung des Gefallenen zu Gott hin, d. h. durch die Heiligung, welche vom heiligen Geiste ausgeht.

§ 24. Die kirchliche Lehre von der Trinität

Die kirchliche Lehre entwickelt nur die Elemente des Dogmas begrifflich, welche in der heiligen Schrift gegeben sind. Durch die im bisherigen von uns aus der heiligen Schrift gezogenen Bestimmungen rechtfertigt sich der sogenannte Athanasianische Lehrbegriff von der Trinität vom Nicänischen Konzil an bis zur Aufstellung des Symbolum Quicumque, dessen Hauptsätze sich auch unsere Symbole angeeignet haben: vergl. II. Helv. Conf. 3, Conf. Belg. 8 und 9, Conf. Gallic. 6, Conf. Angl. 1.2.8. Dieser Lehrbegriff war nicht zuerst von Athanasius ausgedacht, sondern er war seit der Apostelzeit das Besitztum der Kirche gewesen und erhielt in Nicäa (325) nur seine erste begriffliche Ausprägung. Er wurde dann in der Kirche weiter ausgebildet und endlich nach Ambrosius' und besonders Augustinus' tonangebender Wirksamkeit im sogenannten Athanasianischen Symbol zum Abschluss gebracht. Dieser Lehrbegriff hält die richtige Mitte ein zwischen Sabellianismus oder Modalismus und Arianismus. Nach der ersteren Denkweise wären die drei Personen der Trinität nur Modalitäten des einen Wesens und keine unterschiedliche Hypostasen. Der Sabellianismus oder Modalismus denkt sich das Wesen Gottes als die abstrakte Einheit, welche keinen Unterschied zulässt; so leugnet er denn den persönlichen Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist. Erst in der Offenbarung nach außen entfaltet sich die Monas zur Trias.

Zufolge der Lehrweise des das gerade Entgegengesetzte lehrenden Arianismus ist der Sohn zu einem Geschöpf herabgesunken, das aber eine Mittelstellung zwischen Gott und Menschen einnimmt, und dem dann göttliche Ehre zuteil wird. Er schließt den Sohn und Geist von der substantiellen Einheit mit dem Vater aus. Der Arianismus neigt sich damit zum Polytheismus; seine Kinder sind der Deismus und der ältere Rationalismus, die es nur zu einem ganz starren Gottesbegriff brachten. Der Sabellianismus schwankt hinüber zum Pantheismus; seine Kinder erkennen wir in den neueren spekulativen Darstellungen dieser Lehre, besonders aber bei Schleiermacher. Nur der von Athanasius ausgehende Lehrbegriff gibt die richtigen, schriftgemäßen Bahnen an – gleichsam die limites –, in denen sich die kirchliche Betrachtungsweise der Trinitätslehre zu halten hat. Er bezeichnet zugleich die richtige Mitte zwischen dem Sabellianismus und Arianismus. Dass nun die Kirchenlehre so manche in der heiligen Schrift nicht vorkommende termini angewendet hat, als da sind οὐσία, ὁμοουσία, ἰσότης, περιχώρησις, ὑπότασις, πρόσωπον, τρόπος ὑπάξεως und ἀποκαλύψεως,

γεννητός, ἀγεννητός etc. das sollte man ihr nicht zum Verbrechen machen.⁸² Zu solcher Präzisierung des Dogmas mittelst allerlei philosophischer Ausdrücke war die alte Kirche durch die Not gedrängt. Der Aufwand, den die Ketzer bei der Bekämpfung der orthodoxen Wahrheit machten, veranlasste auch die Kirche, mehr Aufwand zu machen, als ihr lieb und auch wirklich gut war. So ward sie auch in der Trinitätslehre gezwungen sich des eignen Besitzes in begrifflichen Formeln bewusst zu werden. Die Epigonen nahmen dann nur zu leicht die Form für das Wesen und wollten mit dem Festhalten an der Form ihren Glauben beweisen. So entstand die orthodoxe Vermessenheit, eine der schlimmsten Arten des Stolzes. Am besten ist, wenn wir die kirchliche Lehre von der Trinität möglichst frei von den Schulausdrücken in rein biblischer Gestalt reproduzieren. Das Nähere über die kirchliche Entwicklung dieser Lehre gehört in die Dogmengeschichte. Wir verweisen zum Schluss auf Calvin, I. Kap. XIII und G. Meier „Die Lehre von der Trinität“ 2 Bände.

Schleiermacher ist natürlich außerstande, eine Trinitätslehre zu entwickeln, da er nicht einmal eine Formel für das Sein Gottes *an sich* will gelten lassen, sondern meint, solches müsste man sich von dem spekulativen Gebiet erborgen, und somit der Dogmatik (d. h. den Data des frommen Selbstbewusstseins) untreu werden. Schleiermacher krönt den Abfall in seinem Schlusssatz „Von der göttlichen Dreiheit“. Er neigt zum Sabellianismus hin, aber will am liebsten gar nichts darüber entscheiden und meint auch ohne diese Lehre mit einem Göttlichen, das in Christo und weiter sodann in der Kirche sei, auszukommen. Er kennt eben nur allerlei Aufgaben und das Interesse an gewissen Aufgaben – aber er verkennt, wie sehr die Trinität die Bedingung sei, ohne welche an die Erlösung und die Heiligung nicht könne geglaubt werden und auch niemals in der Kirche geglaubt worden ist. Schleiermachers Schule schlug dann größtenteils den Rückweg zur biblischen Wesenstrinität ein. Die Schelling-Hegelsche Religionsphilosophie und die von ihr beeinflusste spekulative Theologie fand den Grundgedanken der Trinität darin, dass Gott sich von sich unterscheide, aus seinem Ansichsein in die Endlichkeit eingehe, um durch den Weltprozess sich mit sich selbst zu vermitteln, und so sich als Geist zu wissen und zu verwirklichen in der Gemeinde. Erst die neuere Orthodoxie strebt danach, diesem Geheimnis wieder gerecht zu werden und es nach Gebühr zu verwerten.

VIERTE ABTEILUNG

Die göttliche Tätigkeit in Beziehung auf die Welt

§ 25. Einleitung

Wir behandelten in den ersten drei Abteilungen das Wesen Gottes an der Hand der Offenbarung, ohne nähere Rücksicht auf die Welt und den Menschen zu nehmen. Denn alles Bisherige hat seine Wahrheit auch ganz abgesehen von der Weltschöpfung. Die letztere bringt in das göttliche Wesen keine Änderung hinein. Gott bleibt sich gleich, sei es, dass er die Schöpfung oder die Erlösung oder endlich die Heiligung ins Werk setzt. Wohl aber findet nunmehr eine Bereicherung der menschlichen Erkenntnis statt; ja, indem wir Gott anschauen in den Werken der Schöpfung, der Erlösung und Heiligung, gewinnt das unfassbare Wesen der Gottheit mehr und mehr eine Gestalt vor unseren Augen und schaut uns lieblich und freundlich an. Die Trinitätslehre tritt mehr und mehr in ein helles Licht für unsere menschlichen Augen. Wenden wir uns dem Ratschlusse Gottes zu.

82 Wie das Gold von Schlacken umgeben ist, so ist in jenem Lehrbegriff das reine Gold der bibl. Lehre von den Schlacken der Schulweisheit umgeben. Wirft man das eine weg, so verliert man auch das andre.

§ 26. Von dem Ratschlusse Gottes

Indem wir von dem dreieinigen Wesen Gottes uns wenden zur Betrachtung des Wirkens Gottes nach außen hin oder in Beziehung auf die Welt, so tritt uns zuerst der Ratschluss Gottes entgegen. Die Notwendigkeit eines Ratschlusses ist evident. In einer Gleichnisrede fordert Jesus, dass, wer einen Turm baue, zuvor sich einen Plan mache und alsdann ans Werk gehe, Lk. 14,28.29. Wenn man nicht verspottet werden will, so entwirft man vor allen Dingen einen Plan nach Jesu Aussage. Auch Gott hat einen Plan oder Ratschluss in Hinsicht auf die Welt gefasst, natürlich vor der Welt Anfang. Die Schrift gedenkt wiederholt dieses Plans oder Ratschlusses, u. z. besonders dann, wenn von sehr wichtigen Ereignissen die Rede ist. Die Kreuzigung Jesu wird z. B. als das Resultat eines ganz bestimmten, im Voraus gefassten Ratschlusses Gottes dargestellt: Apg. 2,23; 4,28. Eph. 1,9 redet von einem Geheimnis seines Willens, welches nach Gottes Wohlgefallen, das er bei sich selbst gefasst, bestellt sei; ebenso Mt. 11,26, woselbst εὐδοκία das Wort für Ratschluss ist. Alle Werke Gottes sind ihm von Anfang an bewusst, heißt es Apg. 15,18; er braucht nichts neues zu erleben. Alles liegt im Ratschluss bereits aufgedeckt vor ihm nach Hebr. 4,13.

Zur rechten Einsicht in diesen Ratschluss, auf den wir bereits in den §§ 10–14 wiederholt hingeführt wurden, muss uns die Beantwortung der Vorfrage anleiten, wozu dieser Ratschluss dienen sollte, zu welchem Endzweck er gefasst worden ist. Und eben in Bezug auf den Endzweck, den Gott bei seinem vor der Welt gefassten Ratschluss im Auge hatte, irren die neueren Dogmatiker vielfach. Zwar sind auch sie bestrebt, allerlei Pläne ausfindig zu machen, die bei der Welterschöpfung maßgebend gewesen; auch sie bemühen sich, für diese Pläne die Motive anzugeben. Gott habe seine Liebe und Güte offenbaren wollen; er habe ein Reich seliger Geister schaffen wollen, die dadurch selig geworden, dass sie sich liebend Gotte hingegeben. So lautet es bei lutherischen und unionistischen Dogmatikern, wie z. B. bei Thomasius und Julius Müller. Ebrard, *Christliche Dogmatik* I. S. 395 nimmt an: Gott habe sich als Zweck bei der Welterschöpfung vorgesetzt, sein Wesen zu verklären mittelst Beseligung der vernünftigen Kreaturen. Die Notwendigkeit aber dieses sein Wesen zu verklären, liege darin, dass Gott die Liebe sei. Solche und ähnliche Definitionen des Weltplanes legen die Liebe zum Grunde, sind aber behaftet mit dem Irrtum der Mystiker, dass die Liebe Gott gedrängt habe, auf die Gewinnung seliger Geister bedacht zu sein. Das tut aber der Absolutheit Gottes Eintrag. Wir bedürfen ja der Annahme solches Liebesdranges schon darum nicht, weil der Vater von Ewigkeit her den Sohn liebend umfasste. Nach Dorner (I, S. 642 ff.) ist alles darauf angelegt, dass sich die Vollendung der Welt vollziehe „in einem, der als absoluter Gottmensch sowohl der Offenbarer schlechthin, als der vollkommenen Gott ebenbildliche Mensch ist, aber die Vollendung der Welt vermittelt“. Das Gespenst des Gottmenschens geht in Dorners Dogmatik um und macht dieselbe zu einem ganz unheimlichen Produkt.⁸³

Halten wir uns dagegen an Gottes Wort, so werden wir sehen, dass dasselbe andere Tendenzen oder Motive bei der Fassung dieses göttlichen Ratschlusses angibt. Das Haus Israel und Juda ist dazu da, dass es Jehova einen Namen mache, dass es zu seinem Lobe und seiner Verherrlichung gereiche: Jer. 13,11. Zum Lobpreis der Herrlichkeit seiner Gnade, Eph. 1,6, oder auch bloß, um seine Herrlichkeit zur Anerkennung zu bringen, V. 12, hat der Allerhöchste zur Erschaffung der Menschen sich herabgelassen. Der Endzweck der Erlösung ist Preis Gottes durch Christum, 1. Petr. 4,11. Gott hat also den ganzen Reichtum seiner Eigenschaften offenbaren wollen, nicht etwa einseitig die Liebe: das ist sein Wohlgefallen gewesen. Gepriesen und bewundert zu werden ist Gottes Zweck, 2. Thess. 1,10. Alles hat Gott dazu gemacht, dass es ihm diene, ihm entspreche, ihn verherrliche. Gott kann nichts anderes zum Endzweck der Schöpfung sich vorsezen, als wiederum sich selber, nichts,

⁸³ Vergl. darüber mein Werk: *Von der Incarnation des göttlichen Wortes*, S. 82 ff.

als seines Namens Verherrlichung. Und wenn man dies vom menschlichen Standpunkt aus als Egoismus ansehen möchte, so verkennt man dabei, dass die ausschließliche Herrschaft des göttlichen Ich die einzige Garantie bietet für eine dauerhafte Beseligung der Menschen. Darauf führt uns auch der wichtige Satz Prov. 16,4. „Alles hat Gott gemacht um seinetwillen“; Gott setzt die Dinge so, dass sie ihm oder seinem aus eigenster Initiative gefassten Zwecke entsprechen. Daher kommt auch so oftmals in der Schrift vor, dass Gott etwas tut, wie es heißt, „um meinetwillen“ oder „um meines Namens willen“. Ps. 23,3; Jes. 37,35; 43,25; Ezech. 36,21.22. Immerdar setzt Gott sich selber als Mittelpunkt. Auch Jesus Christus tut alles, was er tut, zur Verklärung und Offenbarung des Namens Gottes, des Vaters, auf Erden, Joh. 17,4.26. Einen höheren Zweck kennt der Erlöser nicht. So ist denn der Ratschluss Gottes die allerhöchste Entschliebung, kraft welcher Gott betreffs alles dessen, was in der Zeit geschehen sollte, seine weisen Maßnahmen getroffen hat. Dieses weise Walten Gottes in Natur- und Menschenwelt ist aber näher auf die Zwecke eines allumfassenden Reiches Gottes gerichtet. Man vergleiche die Bitten: Geheiligt werde Dein Name; Dein Reich komme; Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden. Der Ratschluss Gottes ist dabei durch nichts außer ihm bestimmt, er wird durch keine Kreatur sollizitiert: indem er selber es ist, der erst allem dem, was existieren soll, zum Wesen und Dasein verhilft. Er ist die Brücke für alles, was einmal wirklich werden soll. Wir machen jedoch aus diesem Ratschlusse Gottes keine Arcandisziplin oder Geheimlehre, durch die es uns Menschen verliehen wäre, in Gottes Pläne recht eingeweiht zu werden. In das Innere dieses Rates dringt kein menschlicher Verstand, vergl. Deut. 29,28, wo es wörtlich heißt: „die verborgenen Dinge gehören dem Herrn, unserem Gott, an; die geoffenbarten uns und unsren Kindern“. Wir konstatieren zunächst bloß das Vorhandensein eines Ratschlusses und die ihm zugrunde liegende Tendenz. Und zwar brauchen wir vor diesem Ratschlusse nicht zu erschrecken; denn es liegt alles, was nur immer in der Zeit geschieht, in der Hand eines liebenden, gerechten, heiligen Gottes; vergl. Heid. Kat. Fr. 27. Nichts kommt von ungefähr, sondern alles von seiner väterlichen Hand aus. Es ist die Sünde aller Sünden und eine rechte Majestätsbeleidigung, wenn wir an der Weisheit dieses Ratschlusses zweifeln wollten. – Wir werden nunmehr bei den einzelnen Werken Gottes, die nach außen in die Erscheinung treten, jedes Mal a posteriori aus der heiligen Schrift erheben, welcher Art der Ratschluss in diesem oder jenem Fall gewesen. Es genüge uns für jetzt zu wissen: dass alles dem Ratschlusse Gottes unterstellt ist: die Schöpfung sowohl, wie die Erlösung und die Heiligung des Menschen. Wir bemerken zum Schluss noch, dass der Urheber des Ratschlusses die Dreieinigkeit in ihrer Gesamtheit ist; dass hingegen die Ausführung auf die Personen derselben verteilt ist: Gott Vater handelt als der Urquell; er sendet den Sohn, der Sohn ist der Gesandte, der heilige Geist endlich der von beiden Genannten Ausgehende. Gefasst ist der Ratschluss vor der Welt Grundlegung; Eph. 1,4; 2. Thess. 2,13; 2. Tim. 1,9. Wir dürfen vom Ratschluss sagen: Der Ratschluss Gottes dient seiner Selbstverherrlichung; sich selber zu verklären in vollster Souveränität, und nach allen seinen Eigenschaften erkannt zu werden an allen seinen Kreaturen (1. Kor. 1,27.28) und deren Schicksalen – das ist die Tendenz. Gott erweist sich nach diesem Ratschluss bei der ersten Schöpfung der kreatürlichen Dinge und bei der zweiten Schöpfung der Gnade. In beiden Fällen ist Gott der Geber, die Kreaturen aber die Empfänger, Gott der Erste, die Kreaturen die Letzten.

§ 27. Die Schöpfung der Welt

Aus dem Ratschlusse Gottes, dessen Anfang sich in dem Abgrunde der Ewigkeit verliert, stammt das Dasein der Welt. Wie nun Gott alles gemacht hat um seinetwillen, laut Prov. 16,4, so ist auch die Welt da, dass sie ihn verherrliche. Um zum rechten Begriff dessen, was Welt ist, zu gelangen, darf man nicht von dem griechischen „κόσμος“ ausgehen; noch weniger von dem lateinischen

„mundus“, sondern man muss das Hebräische zu Rate ziehen. Hier gibt es nun aber kein völlig entsprechendes Wort, das sich mit unserem Begriff „Welt“ deckte. עֵוֹלָם für Welt ist rabbinisch. Was wir Welt oder Weltall nennen, das wird im Hebräischen mit den Worten „Himmel und Erde“ umschrieben. *Himmel* ist im Sinne des Hebräers alles das, was hoch ist für des Menschen Anschauung: alle Planeten, Fixsterne und Sonnensysteme sind darunter mit zu begreifen. Erde ist der hebräischen Etymologie nach dasjenige, was greifbar vor unseren Füßen liegt; im Gegensatz zur Höhe des Himmels. Die Worte „Himmel und Erde“ lassen demnach zwar eine sinnliche Deutung zu, aber keinerlei philosophische. Für die Spekulation bietet der Urtext überhaupt keinen Anhalt. Es hält die Schöpfungsgeschichte uns nur einen Spiegel vor, aus dem (wie Calvin sagt) Gottes lebendiges Bild, seine väterliche Fürsorge uns entgegenstrahlt. Der Wissbegierde wird hier nur sparsam Nahrung geboten. Und doch ist die menschliche Naseweisheit gerade hier in Gen. 1 sehr geschäftig.

So hat man darüber spekuliert, ob das Weltall aus dem Nichts oder aus einem vorhandenen Urstoff entstanden sei. Diese Spekulation ist sehr müßig, wenn Gott also beschaffen ist, wie wir ihn an der Hand der heiligen Schrift beschrieben haben. Der absolute Gott, der da Geist ist, kann ja keinen Grundstoff, etwa in der Form einer ewigen Materie, in sich geborgen haben. Er kann sie auch nicht neben sich geduldet haben, so lange als sie keinen Zweck zu erfüllen hatte. Außerhalb Gottes ist natürlich noch weniger Platz für die Materie gewesen, und so folgt schon daraus, dass keine ewige Materie, kein Urstoff vorhanden sein konnte, aus dem die Welt entstanden wäre. Nun ist aber auch nach einem richtigen Sprachgefühl בָּרָא, das hebr. Wort für das göttliche „schaffen“, ausschließlich im Gebrauch für die Produktion eines neuen, bisher nicht vorhandenen Dinges.⁸⁴ Ganz im Rechte ist also Paulus, wenn er in Röm. 4,17 von einem Rufen Gottes redet, das sich auf das zuvor Nichtseiende erstreckt. Ebenso heißt es Hebr. 11,3, dass die sichtbaren Dinge nicht aus gleichfalls sichtbaren entstanden seien; vielmehr durch ein Wort Gottes sei das Weltall zubereitet. Hiermit stimmt die jüdische Tradition in 2. Makk. 7,28. Also die „creatio e nihilo“, die Schöpfung aus nichts, steht nach dem Gesagten fest. Durch das göttliche Schaffen wird ein vom Schöpfer wesentlich verschiedenes Sein begründet. Dasselbe ist nicht aus einer schon vorhandenen Materie entstanden, denn alsdann hätten wir zu fragen, woher ist diese Materie? und kämen zuletzt auf einen Dualismus, Gott und Welt. Andererseits ist aber auch die Welt kein bloßer Schein (vergl. die Maja), wie der Pantheismus lehrt, sondern als von Gott geschaffene besitzt sie ein wirkliches Sein, das aber Anfang und beziehungsweise auch ein Ende hat. Die erste Schöpfung ist gerade wie die zweite Schöpfung – die Schöpfung der Gnade – ohne Zutun der Kreatur ins Werk gesetzt. Das eine Wunder, das der Schöpfung, schließt alle andern in sich. Aus diesem ersten Entschluss, die Welt zu schaffen, folgt alles Weitere – auch die Erlösung, auch die Heiligung.

Man hat weiter gefragt, weshalb der allmächtige Gott die Welt nicht lieber in einem Augenblick hinstellte, wie sie sein sollte, als sechs Tage dazu zu verwenden. Hier aber greift der Gedanke Platz: dass Gott ein Gott der Ordnung ist („ordo rerum anima“), und dass er die Ordnung, mit der er alles tut, auch in dem stufenmäßigen Gange der Schöpfung hat ausprägen wollen. Und diese Stufenfolge hat die beste Naturforschung bestätigen müssen. Keine bessere Gliederung und Aufeinanderfolge des Geschaffenen hat man erdenken können, als die im ersten Kapitel der Genesis gegebene. Naturforscher wie Cuvier, Haller, de Luc u. a. nehmen die gleiche Reihenfolge an, die, mit dem Grundstoff des ersten Verses anhebend, aufsteigt bis zur Erschaffung des Menschen. Ferner ist zu sagen, dass die Sechsteilung der Tagewerke von vornherein im Hinblick auf den Sabbat geschehen ist: Gen. 2,3; Exod. 20,8 ff. Gottes Tun in der Schöpfung ist konstitutiv für unser Tun. Gott, der Herr, ist plastisch in seinem Handeln. Er gibt uns mit demselben ein zuverlässiges Vorbild, wonach wir

84 So ist es z. B. auch Ps. 51,12 und Jes. 65,17 für das Schaffen von Neuem, das zuvor nicht da war, verwendet.

uns richten können. Gerade so ist der Bericht über die Bildung des Weibes aus dem Manne Gen. 2,21 höchst plastisch oder vorbildlich. Diese Erschaffung des Weibes sollte konstitutiv für den Begriff der Ehe werden. Aus dem einem – dem Adam – ist das Weib genommen, damit ihre Zugehörigkeit zu dem einen recht schlagend veranschaulicht werde. Und ganz so verhält es sich in Genesis 1. Die Zeiteinteilung der Weltschöpfung sollte normativ für unsere Zeiteinteilung sein. Die Woche ist der Rahmen, in den Gott unsere menschliche Tätigkeit hat einschließen wollen – damit sie nicht ins Ziellose schweife. Das Ziel ist der Sabbat. Dieser Sabbat, das Symbol der Ruhe des Menschen nach getaner Arbeit und seines Ausruhens in Gott, von dem das Gesamte ausgeht, ist ja eine Hauptsache in der göttlichen Ökonomie und etwas, worauf die Schrift immer wieder zurückkommt. Wie kann es uns also Wunder nehmen, dass Gott diesen fundamentalen Gedanken von der Ruhe nach dem eigenen Wirken durch sein allerhöchstes Exempel dem Menschen gleichsam ad oculos demonstriert und also sein Schaffen von vornherein nach der den Kreaturen anzuweisenden Zeiteinteilung eingerichtet hat? In der Stufenfolge, welche die Schöpfung einhält, haben wir vor allem die väterliche Vorsorge wohl zu beachten, dass Gott nämlich den Menschen nicht eher schuf, als bis er die Welt mit einem Reichtum von allerlei Gutem versehen hatte (s. Calv. I, XIV, 2).

Die Welt war also eine von Gott gut und vollkommen erschaffene. Gott sah, wie es am Schlusse der Schöpfung heißt: dass alles sehr gut sei, V. 31. Kein Missklang trübte bis dahin die Harmonie und Schönheit des von Gott erschaffenen Weltalls. Was nun den Urheber der Schöpfung betrifft, haben wir schon früher § 20 das Wirken der Dreieinigkeit im Werke der Schöpfung hervortreten sehen. Das Weltall ist nach dem Willen Gottes, des Vaters, durch das Wort, oder den Sohn Gottes, ins Dasein gesetzt. Endlich ist dieses Weltall durch das Einwohnen des heiligen Geistes in ihm zum organischen Ganzen ausgestaltet worden. Was Gott Vater entworfen und verordnet, gleichsam prämeditiert, was der Logos oder der Sohn sodann dargestellt und vollbracht hat, das hat der heilige Geist beim Dasein erhalten und ausgestaltet. Als den Zweck der Schöpfung gibt die heilige Schrift die Offenbarung der Herrlichkeit und Güte Gottes oder seine Verherrlichung an: Ps. 19,2; 136,1-9; Neh. 9,6; Röm. 1,20.

§ 28. Die Welterhaltung oder Providenz

Es fragt sich, ob Gott, nachdem er das Weltall durch seine dreigeteilte Tätigkeit ins Dasein gerufen, dasselbe sich selbst überlassen habe? Hat er nur der Weltmaschine den ersten Anstoß gegeben, so dass sie fortan, in der Art eines freilich noch nicht erfundenen perpetuum mobile, sich selbst weiter bewegt und entwickelt? Nein, Gott hat, was er schuf, auch erhalten! Gottes schöpferische Tätigkeit wird abgelöst durch seine erhaltende oder fürsorgliche Tätigkeit. Dies ergibt sich aus einer Tatsache, die in Gen. 2,3 berichtet wird. Wenn es nämlich heißt (Kap. 2,2): Gott ruhte am siebenten Tage und stand ab von allen seinen Werken, so ist damit kein Ruhen im Sinne von Untätigkeit gemeint. Solches Ruhen leidet auf Gott, den Lebendigen, keine Anwendung. Vielmehr ist hier dem hebräischen Wortlaut nach ein Abstehen von der zuvor während der sechs Tage eingehaltenen Tätigkeit gemeint. Gott stand ab von seiner schöpferischen Werk­tätigkeit, – aber hier beginnt nun die Erhaltung. Die schaffende Tätigkeit Gottes ist durch den Beginn des Sabbats streng geschieden von der erhaltenden Tätigkeit. Das Schaffen Gottes ist einmal zum Abschluss, zur Ruhe gekommen. Eine Gesamtheit der Dinge ist einmal erreicht worden, an der Gott als der Erhalter sich nunmehr betätigen will. In der Mythologie gibt es keine solche Trennung zwischen Schöpfung und Erhaltung, ebendeshalb aber auch kein deutlich vorgezeichnetes Weltziel. Von wem nun diese Erhaltung ausgeht, ist zu entscheiden nach Analogie des im vorigen § Bemerkten. Auch hier nämlich ist es offenbar Gott, der Vater, vom dem der Fortbestand des Geschaffenen im letzten Grunde ausgeht; es ist

ferner Gott, der Sohn, durch dessen Wort fortwährend noch das Gesamte getragen wird: Hebr. 1,3, vergl. Kol. 1,17; und endlich ist es Gott, der heilige Geist, der den Kreaturen einwohnt und belebend, erwärmend, befruchtend alles durchwaltet. Das gute Werk also, das die Trinität mit der Schöpfung begonnen, setzt sich fort und vollendet sich in der Erhaltung. Zöge sich der heilige Geist einen Augenblick zurück von den geschaffenen Dingen, so würde alles zu Staub werden, denn er belebt alles, Gen. 1,2; Hiob 34,14,15; vgl. Ps. 104,30: wo das Aussenden des Geistes behufs der Erschaffung erwähnt wird. Das Gleiche würde eintreten, wenn der Ausspruch des Sohnes, von dem das Gesamte getragen wird, seine Kraft verlöre. Der Sohn Gottes trägt das Gesamte durch sein Wort: Hebr. 1,3. Endlich entzöge Gott Vater den Geschöpfen sein väterliches, ihnen segnend zugewandtes Angesicht, so würde das Gesamte wieder vergehen, d. h. in das vorige Nichts zurücksinken: Ps. 104,29. Denn von des Vaters fürsorglichem Blicke hängt das Gesamte im letzten Grunde ab.

Obwohl also die Dreieinigkeit weit über die Zeit- und Raumschranken erhaben ist, so ist sie doch mit ihrer wirksamen Gegenwart bei den Kreaturen und durchwaltet sie und erfüllt sie mit den Kräften ihres ewig unvergänglichen Lebens. Das ganze Universum lebt in allen seinen Teilen von der lebendigen Anwesenheit der Dreieinigkeit in jedem kleinsten Moment seines Daseins. – Bei der Erhaltung betätigen sich zunächst die in den § 10–13 behandelten Eigenschaften der Allgegenwart, der Allmacht, der Allwissenheit und der Weisheit. Die Allgegenwart versichert uns davon, dass Gott der von ihm geschaffenen Gesamtheit der Dinge in jedem Momente und an jedem nur denkbaren Punkte gegenwärtig sei. Gott ist in allem und alles wiederum in ihm: Apg. 17,27.28. Indem nun diese Allgegenwart nicht unwirksam zu denken ist, sondern vielmehr wirksam, so werden wir auf die Allmacht gewiesen als die Eigenschaft Gottes, die ebenfalls in der Welterhaltung tätig ist. Gott, als der der Welt Gegenwärtige, ist dies als der Allmächtige. Gemäß dieser Eigenschaft betätigt er seine absolute Macht an der Totalität der Welt. Die Naturordnung und das Naturgesetz werden durch diese wirksame Gegenwart Gottes in Bestand und Wirksamkeit erhalten. Den Naturgesetzen verschafft die beständige Anwesenheit des Gesetzgebers erst ihre Kraft und Wirksamkeit. Jer. 31,35 ff.; Amos 4,13; Dan. 4,32; Ps. 19,2; 74,15-17; Ps. 89,12-14; 147,16-18. Der Bildner verlässt hier sein Gebilde nicht, wie das beim Menschen der Fall ist; denn ohne des Bildners und Schöpfers Anwesenheit zerfiele das Werk in Staub. Gottes energische Anwesenheit in der Natur ist die einzige Garantie für die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze.

Ferner betätigt sich bei der Erhaltung des Weltalls die Allwissenheit. Vermöge dieser Eigenschaft spiegelt sich die Totalität des endlichen Seins und zwar das Kleinste, wie das Größte in Gottes Bewusstsein ab: Ps. 147,8.9; Mt. 6,26.28-30; 10,29.30. Er durchschaut alles bis auf den innersten Lebensgrund (1. Kor. 2,10); Alles liegt bloß und entdeckt vor ihm (Hebr. 4,13).

Weiter betätigt sich bei der Erhaltung auch die Weisheit Gottes. Vermöge dieser Eigenschaft weiß er, wo und wie nachzuhelfen ist; wo und wie Lebensstörungen zu verhüten sind. Gott hat alle seine Werke mit Weisheit gemacht, und er erhält sie mit Weisheit: Ps. 104,24. Vermöge dieser Eigenschaft verknüpft er die Naturereignisse mit den Geschicken der Menschheit; vermöge dieser Eigenschaft, in Verbindung mit den vorher genannten und den § 14–16 erwähnten Eigenschaften – nämlich der Liebe, der Gerechtigkeit und der Heiligkeit, – kommt es zu einer Weltregierung. Die Weisheit ist die zentrale Eigenschaft, von der in Verbindung mit allen übrigen Eigenschaften die Weltregierung ausgeht; die letztere empfängt von der Weisheit in Verbindung mit den übrigen Eigenschaften ihre Normen und Richtung vorgeschrieben. Die Weisheit ist der Fokus, von dem die Strahlen ausgehen, die bis an die äußerste Peripherie des Universums alles mit Licht erfüllen, so dass es keinen Punkt im Universum gibt, der im Dunkeln läge, und nicht in Beziehung zu dem Rat-

schlusse stünde – alles ist Licht, wenn es von diesem höchsten Standpunkte aus betrachtet wird. Es bestimmt sich hier die erhaltende Tätigkeit Gottes zu einer nach Endzwecken und Zielen bestimmten Tätigkeit, und diese gesamte Tätigkeit ist eine absichtsvolle, die sich bis zum Wurm⁸⁵ und zum letzten Atom hin erstreckt, und nichts ist ihr gleichgültig, vielmehr gehört alles mit zu dem Wunderbau der Weisheit Gottes.

Der göttlichen Providenz, also jener Erhaltung, die nach Zielen und Zwecken geschieht, ist nichts von dem entzogen, was existiert. Wiefern dies von den Naturdingen gilt, wollen wir zuerst betrachten. Das Himmlische und das Irdische, das Größte und das Kleinste, die Gattungen und die Spezies, alles ist der Providenz unterstellt, alles muss Gott dienen, und wird nur dazu erhalten, um Ihm zu dienen. Davon gibt Ps. 148 ein treffendes Beispiel, wo die geschaffenen Dinge als zum Lobe Gottes dienlich erscheinen; denn es heißt Vs. 8 dass Feuer, Hagel (in Ägypten), Schnee und Dampf Gottes Befehl ausrichten. Die unvernünftige Kreatur steht hier in einer Reihe mit der vernünftigen. Es gibt nichts Unnötiges und Unnützes im Weltraum, sondern alles ist Gegenstand einer fürsorglichen, weisen Erhaltung Gottes, ja vielmehr einer väterlichen Providenz. Geben wir einige Beispiele: Gott sorgt, dass die gefräßigen Raben dem Elia Brot bringen (1. Kön. 17,6), und dass die Hunde gemäß seinem Wort des Ahab Blut lecken und der Isebel Fleisch fressen: 1. Kön. 22,38; 2. Kön. 9,36. Er sorgt für das Wasser, das Manna und die Wachteln in der Wüste Exod. 16,15; Num. 11,31.⁸⁶ Weiter unterliegt dieser Providenz Gottes besonders auch der Komplex der vernünftigen Wesen und ihre Handlungen. Selbst von einem unfreiwilligen Totschlage heißt es in der heiligen Schrift (Exod. 21,13), dass Gott den Ermordeten dem Mörder habe in die Hände fallen lassen. Auch den Losenden, wie das Los selber, lenkt Gott, der Herr, nach seinem Wohlgefallen. Prov. 16,33. Nach Ezech. 21,21.22 weiß Gott, dass Nebukadnezar sich Jerusalem herauslösen wird, um gegen dasselbe alsdann zu ziehen. Um dies zu wissen, muss Er das Resultat des Losens zuvor bestimmt haben. Von solcher speziellen Providenz zeugen Sprüche wie: Ps. 33,15; Prov. 16,1.2.9; 20,24; 21,1.2.31; Jes. 10,15; Jer. 10,23. Ohne Gott können nach Prov. 16,2; Jer. 10,23 die Menschen nicht einmal reden, oder ihren Gang richten, wohin sie wollen. Nach der Schrift ist auch dasjenige, was uns das Zufällige⁸⁷ scheint, der Providenz Gottes unterstellt. Gott lenkt der Könige Herz, wie Wasserbäche; des Menschen Tun steht nicht in seiner Gewalt.

Es sind endlich auch die Willensakte des Menschen abhängig von Gottes Erhaltung, und es ist Gott als mittätig auch bei ihnen zu denken. In der Tat, des Menschen Herz muss wohl in seiner Hand sein; wie könnte er sonst seine Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit an den Menschen beweisen – Eigenschaften, welche gar sehr bei der Welterhaltung und Regierung sich betätigen. Gottes Liebe erweist sich darin am herrlichsten, dass er das Herz, welches er geschaffen, auch erneuert: Ezech. 36,26.27, oder den Menschen wiedergebärt: Jak. 1,18; Joh. 3,6; 1. Petr. 1,23. Nun aber könnte Gott das alles nicht, wenn er nicht Macht hätte über den menschlichen Willen. Selbst den bösen Handlungen darf die erhaltende Tätigkeit Gottes nicht abgehen, sonst würde der Mensch sie gar nicht auszuüben vermögen. Wenn nun Gott den Menschen selbst bei bösen Handlungen seine erhaltende Tätigkeit nicht vorenthält, so ist dies freilich zu beschränken auf das Materiale dieser Handlungen; das heißt: er gibt, was dazu nötig ist, damit sie faktisch werden. Die böse Richtung aber, welche solche menschliche Handlung erst zur Sünde macht, ist, wie wir unten sehen werden, des Menschen Schuld; und wenn Gott auch dieser Richtung nicht fremd bleibt, sondern die Handlung bis zu Ende mit seiner erhaltenden Tätigkeit begleitet, so tut er das aus einer ganz anderen Intention,

85 Man vergleiche die von Darwin jüngst (1881) beschriebenen Erdwürmer, welche den Humus zu präparieren dienen.

86 Vergl. 1. Kön. 13,24.25.

87 Vergl. die Sätze über die τυχή bei Stobaeus Eclog. und den Thesaur. sententiarum v. Opsimathes S. 316. Die Alten schwanken in der Wertschätzung des Zufälligen, gerade wie heutige Philosophen und selbst Dogmatiker.

nämlich er bezweckt Gutes auch da, wo die Menschen Böses bezwecken. Er bleibt rein, auch wo er zum Bösen mitwirkt: Röm. 3,4; vergl. Ps. 51,6.

Gleichwohl darf die Mitwirkung Gottes auch bei solchem Handeln nicht fehlen und zwar aus folgenden Gründen:

1. Ohne dieses Mitwirken würde das Einhalten eines festen Planes bei der Weltregierung unmöglich sein.

2. Gott müsste sich der so wichtigen Regierungsgewalt begeben, die bösen Handlungen zum Guten zu lenken, sie zu limitieren und ihnen eine seinem Zweck dienstbare Richtung zu geben.

3. Endlich könnte Gott die früheren Sünden des Menschen nicht durch immer tieferes Versinken in Sünden strafen, was doch Röm. 1,24 ff. deutlich gelehrt wird.

Geben wir etliche konkrete Beispiele. Die lenkende Hand Gottes ist in der heiligen Schrift bei den bösen Handlungen oft genug angemerkt. Dahin gehören Stellen, wie z. B. Gen. 50,20, woselbst Gott bei dem Verkauf des Joseph Gutes im Auge hatte; er bezweckte nämlich die Errettung Ägyptens und die Beseligung des Hauses Jakobs. Bei der Verstockung Pharaos hatte Gott auch seine alles leitende Hand mit im Spiele; er verstockte ihn. Aber wodurch? Dadurch dass er sein Wort durch Mose zu ihm sandte, das ihn auf seine rechte Pflicht hinweisen sollte. Dies Wort verwarf Pharaos stolzen Mut und im Vertrauen auf sein gutes Recht. Im Kampf wider Gottes wohlgemeinten Rat ging Pharaos unter. Von Gottes Standpunkt aus geschah diese Verstockung nicht aus Freude an Pharaos Verderben, sondern auf dass Gott durch Zeichen und Wunder seine Größe an diesem Riesen beweise; auch hatte Gott den höheren Zweck dabei im Auge, dass er Israel Stoff gebe, um nachmals Gottes Wunder zu rühmen: Exod. 10,1.2; Ps. 136,15; Röm. 9,17. Auch Jes. 6,9.10 gehört hierher, laut welcher Stelle Gott den Israeliten zur Strafe ihrer Sünden für einige Zeit alles Verständnis entzieht, wo dann dies eintritt: dass sie – obgleich Jesaja so herzugewinnend predigt – kein Ohr haben für solche Predigt. Diese Strafe der Verstockung wiederholt sich im Volke Israel nach Joh. 12,39-41; Apg. 28,25-28. Wenn Gott ferner seine Hand leiht, auf dass Böses geschehe, so hat er als der Gerechte auch die Strafe früherer Sünden im Auge, ohne das neu geschehende Böse irgendwie zu billigen. Dahin gehören Stellen, wie 2. Sam. 12,11.12; 1. Kön. 22,20-23. Die gleiche Strafe der Sünde durch Verhängung neuer Sünden ist Röm. 1,24-32 und 2. Thess. 2,10.11 vom Apostel Paulus hervorgehoben. Selbst bei der Verwerfung Christi hatte Gott der Herr seine Hand nicht abgezogen (Apg. 2,23; 4,28); vielmehr taten die Feinde Christi nur, was Gott zuvor bestimmt hatte, freilich aber in einem dem ihrigen gerade entgegengesetzten Sinne. Auch dies geschah ad majorem Dei gloriam und zur Strafe der Widerstrebenden.

Überdies ist bei der Verstockung, die Gott beigelegt wird, speziell noch dies im Auge zu behalten, dass dieselbe vonseiten Gottes nicht geschieht durch Eingießung böser Gedanken. Gott versucht niemand zum Bösen: Jak. 1,13. Vielmehr bewirkt Gott die Verstockung durch seine Güte und Geduld; dadurch, dass er sich den Menschen als Gott zu erkennen gibt, ja ihnen die gute Predigt des Wortes zuteil werden lässt, was aber diese Menschen so wenig ertragen können, dass es ihren Widerstand nur steigert. Und da macht nun gerade das stille, demütige Walten Gottes die Sünder so frech und hart, nicht aber die Eingießung böser Herzensbewegungen. Zuweilen wirkt Gott auch auf die Menschen mittelst des Satans (Hiob 1 und 2; 2. Sam. 24,1 cf. 1. Chron. 21 (22),1); da lässt er dem Verkläger der Menschen seinen Willen, und Satan reizt zur Sünde – nicht ohne Gottes Willen.

Wenn Gott schließlich die zur ewigen Strafe Verdammten als ein bleibendes Denkmal des göttlichen Zornes wider das Böse erhält, so entspricht auch dies abermals seinem Wesen. Gott ist ein ge-

rechter und heiliger Gott, und nach seinem gerechten Gericht fordert er die Erhaltung der Verworfenen in der Hölle als notwendiges Relief und Folie für die unverdiente Seligkeit der Erwählten.

Es bezieht sich also die erhaltende Tätigkeit Gottes, sein Mitwirken (oder *concursum*) auf alles. Alle seine Eigenschaften erweisen sich bei dieser Welterhaltung und Regierung. Glänzende biblische Beispiele dafür sind ja die Geschichte Josephs, von der Ruth, der Ahnfrau Christi, von David, von Ahasverus und seinen Kämmerern, von Haman, Esther und Mardochai; besonders auch Lk. 2,1 und überhaupt die ganze evangelische Geschichte; ja, wollte Gott, auch die Lebensgeschichte derjenigen, die dies lesen. Und nichts ist tröstlicher als gerade diese Lehre von der speziellen Fürsorge oder Providenz Gottes, die sich so ganz bis ins Einzelne hinein zu jeder Kreatur herablässt und alles – das Größte wie das Kleinste – in ihren Bereich hineinzieht. Diese Lehre ist ein Hauptbestandteil der wahren Gottesfurcht. Die Erkenntnis davon erzeugt – wie Calvin treffend sagt – Dankbarkeit im Glück, Geduld im Unglück und eine unglaubliche Zuversicht für die Zukunft, endlich auch Beruhigung wegen der Vergangenheit. Sind die Haare auf unserem Haupte gezählt laut Mt. 10,30; Apg. 27,34; sorgt Gott um so viel mehr für uns, wie für die Sperlinge, als wir höher stehen, wie sie: was könnten wir dann noch wünschen, was noch fürchten, in welcher Not könnten wir dann noch verzagen? Alsdann müssen alle Dinge uns zum Guten dienen, Röm. 8,28; gleichwie dem Joseph der Hass seiner Brüder, dem Hiob die Vernichtung von Hab und Gut, dem Mose die Flucht nach Midian, dem Paulus die Gefangenschaft in Judäa nur zum Guten gereichte. Es gilt da allein, dass wir bei eintretendem Unglück nicht bei den Mittelursachen stehen bleiben, sondern zur obersten Ursache hindurchdringen und demnach in allem Gottes Finger erkennen: der alles so in seiner Gewalt und Macht hat, dass nichts ohne seine Fügung geschehen kann, und daher nichts von ungefähr, sondern alles aus seiner väterlichen Hand uns zukommt: Ps. 27,3; 56,5; 91,3; 118,6. Wie unglücklich der Christ ohne diese Lehre wäre, ist klar. Wer die tausend Stricke kennt, die dem leiblichen und geistlichen Wohlstande der Menschen täglich gelegt sind, wer da weiß, wie die eigene Wohlfahrt vom Teufel und von boshaften Menschen bedroht wird, der müsste ohne diese Lehre ruhelos herumirren und verzweifeln. Nun aber kann er getrost mit David sagen: „Meine Lebensstunden stehen in Gottes Hand“ (Ps. 31,16): der ganze wechselvolle Lebenslauf wird von Gott geleitet und überwacht. Den hohen Trost dieser Lehre geben herrlich wieder Heid. Kat. 28; Luther zum I. Glaubensartikel und Calvin, Inst. I, 17, 6-12.

Unlöslich sind hier wieder die Antinomien, in die sich der menschliche Geist verwickelt; es sind dieselben, die oben bei dem § 10–13 Behandelten aufgezeigt wurden. Bei solcher erhaltenden Tätigkeit Gottes, welche auch zu den Willensakten der Kreaturen nötig ist, verwickelt sich die Vernunft in allerlei Widersprüche. Der Philosoph kann auch hier abermals nicht aus dem Dilemma: ob Pantheismus oder Dualismus anzunehmen sei, herauskommen. Entweder tut nach der Philosophie Gott selber alles, und es gibt gar kein spontanes und kein selbständiges Wirken der vernünftigen Wesen – die Realität des Bösen und der Sünde verschwindet: dann haben wir den Pantheismus. Oder man nimmt an, dass die geschaffenen Dinge unabhängig vom Einwirken Gottes ihren eigenen Weg gehen. Weil man das Einwirken Gottes mit der Freiheit des Menschen nicht zusammenreimen kann, so versagt man dem Allerhöchsten jegliche Einwirkung auf die freien Willensentscheidungen des Menschen. Hier haben wir den Dualismus, wonach Gott und Menschen einander völlig gleichgültig gegenüberstehen. Wir dagegen wenden uns mit Widerwillen von der Philosophie ab und bleiben bei der biblischen Darstellung der Providenz stehen. Eine Formel zu finden, die dem Dilemma uns entrisse, verzichten wir. Dorners Versuche in dieser Richtung dienen nur lauter später darauf zu bauenden Ketzereien. Er sagt (I, S. 483): Die Erhaltung ist die Kontinuierung des göttlichen Schöpferwillens, aber so, dass sie das Gesetzte in seiner Lebendigkeit auffasst, ja seine sekundäre Kausa-

lität zugleich zum Medium seiner Reproduktion verwendet, wodurch sie kreatürliches Abbild der göttlichen Selbstbegründung (Aseität) wird, aber nur aufgrund von Gottes stets gegenwärtiger, tragender Allmacht. Vgl. S. 489.

Wir sagen zum Schluss: nirgend verhält Gott, der Schöpfer, sich passiv, oder indifferent; nirgendwo hat er das bloße Zusehen; niemals also verhält er sich gleichgültig gegen die Art und Richtung der Tätigkeit seiner Geschöpfe. Aber so wenig als die Sonne dadurch, dass sie ihre Strahlen etwa durch unreines Glas hindurchscheinen lässt, oder den Schlamm erwärmt, an Reinheit abnimmt: ebenso wenig wird der Schöpfer verunreinigt, wenn er sich mit dem Bösen befasst. Die Strahlen ziehen sich, wenn die Sonne am Horizonte verschwindet, in gleicher Reinheit zurück, wie sie gekommen sind, und ebenso bleibt Gott unberührt vom Bösen, – er behält das letzte Wort, wenn man mit ihm rechtet (Röm. 3,4). Gleichwie er unzugänglich für das Böse ist, so versucht er auch niemand zum Bösen; bei ihm ist kein Schatten von Veränderung: Jak. 1,13.17. Aber andererseits ist er Gott, und kann nicht zulassen, dass etwas ohne sein Zutun geschehe. Von irgendwelcher Aseität der Kreatur hier zu reden, wäre Gotteslästerung.

§ 29. Das Wunder

Zu den göttlichen Tätigkeiten in Beziehung auf die Welt gehört auch das Wunder. Das Wunder ist ein Ereignis, das sich aus dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge nicht erklären lässt, sondern das darüber hinausliegt oder von dem, was gewöhnlich geschieht, durch einen Abstand geschieden ist. Dies ist die im Hebräischen אֲלֵיָּ אוֹתָּ vorliegende Bedeutung. Als etwas Außergewöhnliches flößt das Wunder Staunen und Schrecken ein, weshalb es im Hebräischen auch אֲרֵי „Furchtbares, Grauen erregendes“ heißt: Ps. 65,6; dem entspricht das neutestamentliche τέρας. Es gesellt sich auch wohl zum Wunder die Vorstellung hinzu, dass Gott sich dadurch erhöht; insofern heißen die Wunder „gedolot“, z. B. Ps. 145,6. Durch sie hat Gott sich einen Namen gemacht bei Israel und den Völkern, z. B. Exod. 10,1.2; Jer. 32,20. Und sofern dies der Zweck der Wunder ist, so heißen sie dann auch Zeichen, „ôôt“ „σημεῖα“, d. h. Zeichen der verborgenen Gottheit, die aus dem Wunder spricht, insofern als die göttliche Macht im Wunder sich offenbart, heißt dasselbe „δύναμις“ Mk. 6,5; 9,39.

Die augenfälligen Wunder treten nicht von Anfang an in der heiligen Geschichte hervor; sondern erst zu der Zeit, in der das Bewusstsein von einem geregelten, alltäglichen Naturverlaufe bereits etwas entwickelter war. Schleiermacher (I, S. 235) sagt gerade umgekehrt, aber unrichtig: „die Vorstellung von Wundern sei am häufigsten, wo es noch wenig Naturkenntnis gibt“. Das ist gegen die Geschichte. Nach ihr sind die Wunder pädagogische Mittel, welche Gott sich vorbehalten für eine spätere Zeit, in der ein Geschlecht lebte, das auf gewöhnlichem Wege nicht wohl zu überzeugen war, sondern durch außergewöhnliche Mittel von Gottes Nähe, Autorität und Herrlichkeit überführt werden musste. Erst seit Mose häufen sich die Wunder. Hier treten wenigstens die ersten eklatanten Wunderzeichen hervor, durch die Gott den Menschen mit großer Langmut zu überführen, oder das erwählte Volk im Glauben zu bekräftigen beabsichtigte, oder auch seine Obmacht kundgeben wollte. Dann treten die Wunder dort auf, wo es gilt, das Volk Israel von einem Widerstand wenigstens für eine Zeitlang zu heilen, der für dasselbe tödlich werden musste, wenn er nicht gebrochen wurde. So z. B. unter Elia und Elisa. Wo der Druck auf Israel schwer lastete im Exil, da durfte Daniel wiederum Wunder erleben. Zur Zeit Christi endlich traf noch einmal eine Fülle der Wunder mit einer Fülle der Belehrung zusammen. Es galt zum letzten Male, Israel von seinem Widerstand gegen Gott und den Messias zurückzubringen, und die schlagendsten Zeichen folgten deshalb hier rasch aufeinander: Joh. 10,38; 11,45-50; 12,17. Jesus forderte, dass die Jünger und die Juden ihm um der Werke

willen glauben sollten: Joh. 10,25; 14,11. Wir sehen also, dass die Wunder durch die besondere Langmut und Güte Gottes den Menschen gewährt wurden, um sie noch auf anderem Wege als bloß durch Wort und Lehre zu überführen und ihnen jede Entschuldigung zu nehmen. Die Wunder sind mithin ein Ausfluss der Güte Gottes, die den Menschen zur Buße leiten will nach Röm. 2,4. Das größte σημεῖον war Christus selber nach Lk. 2,34. Die Wunder *sollen* geradezu den gewöhnlichen Lauf der Dinge, in welchem man Gott nicht mehr zu erkennen vermag, durchbrechen, um das menschliche Herz zu treffen und hier den Widerstand zu überwinden.

Was nun die Möglichkeit der Wunder betrifft, so beruht dieselbe darauf, dass Gott Himmel und Erde geschaffen mittelst seiner großen Kraft und seines ausgestreckten Armes nach Jer. 32,17. Wer die Schöpfertätigkeit Gottes in lebendiger Weise anerkennt, wird Gotte das Setzen neuer Ursachen neben den bisher in der Schöpfung wirkenden nicht absprechen wollen. Denn dies eben haben wir im Wunder anzuerkennen, dass Gott in demselben schöpferisch auftritt, also in einer Weise, die wir aus Genesis 1 genugsam kennen. Und zwar ist im Universum Raum genug für solche neue Schöpfungen, und den blind ihrem Schöpfer folgenden Naturgesetzen geschieht doch kein Abbruch und keine Beleidigung durch das Wunder, welches Gott wirkt. So ist z. B. bei der Speisung der 5000 im Evangelium die kleine Zahl der Brote durch Gottes schöpferische Kraft den austeilenden Jüngern unter den Händen gewachsen. Das Öl im Krüge der Witwe zu Sarepta nahm durch Gottes schaffende Allmacht zu 1. Kön. 17; 2. Kön. 4,4. Und wenn nun auch die Propheten oder Christus sich beim Wundertun zuweilen der Mittel bedienen, so geschieht dies allein zur Übung des Glaubens der zu Heilenden. So ließ Elisa den Naeman sich siebenmal im Jordan untertauchen 2. Kön. 5,10, um den Gehorsam des Glaubens auf die Probe zu stellen; ebenso ließ Jesus den Petrus die Angel auswerfen, um einen Fisch zu fangen, in dessen Maul die Zinsmünze gefunden wurde. In gleicher Absicht sandte Christus den Blindgeborenen zum Teiche Siloah, nachdem er ihm die Augen mit Kot bestrichen, und befahl ihm, dass er sich daselbst wüsch: Joh. 9,7. Hier sind das Wasser und der Kot nicht Mittel der Heilung, sondern sie sind pädagogischer Natur; sie spannen den Glauben an. Mit der schöpferischen Tätigkeit Gottes hat sein Wundertun die genaueste Übereinkunft.

Es ist eine seltsame Verblendung, dass man die Naturwunder gegenwärtig, als für den Christen (nach Schleiermacher) nicht bedeutsam, zurückzustellen liebt. Man bevorzugt die *Geisteswunder*, die man nur ganz gedankenlos und phrasenhaft noch „Wunder“ nennt, im Grunde aber darin nur die Verwirklichung der wahren Naturanlage – also ganz wie bei Christo, dem Gott-Menschen, selber – betrachtet. Es ist ein frevelhaftes Spiel, das die Neueren treiben. Sie verträsten uns auf die Geisteswunder, und fragen wir bei diesen näher nach (z. B. bei O. Pfeleiderer, Grundriss § 41), so sind dieselben keine Wunder mehr, sondern die höchste Verwirklichung dessen, was ohnedies als Anlage im Menschen liegt. Mit Christo wird dies frevelhafte Spiel begonnen. Er ist das wunderlose Wunder – die Blüte (ἀκμή) und der Gipfel (κορυφὴν) der Menschheit. Alle andren Wunder fallen dann mit ihm hin und sind ihres übernatürlichen Charakters entkleidet.

§ 30. Von den Engeln

Am ersten Schöpfungstage schuf Gott, als er die Himmel ins Dasein rief, zugleich auch die Engel⁸⁸. Es geschah auf verborgene Weise. Die Anwesenheit der Engel beim Schöpferwerke Gottes

88 Als Rückfall in Gnostizismus ist Dorners Annahme (I, S. 540) zu bezeichnen, dass die biblische Engellehre die Möglichkeit zeige, unsrer Welt vorausgegangene Schöpfungskreise zu statuieren, die von Engeln belebt worden seien. So redet er (S. 471) von einer Welt reiner, wenn gleich noch nicht in die Geschichte eingegangener Geister ... ein Reich vor der Schöpfung *dieser unsrer* Welt, in welcher Gottes schöpferische Liebe, die nicht ohne Welt sein wollte, stets ihre Stätte hatte etc. Auf solchen Irrwegen will man der Annahme einer Schöpfung in der Zeit entgegen, verfällt aber dabei in puren Gnostizismus.

folgt aus Hiob 38,7, wo vom Jauchzen der Kinder Gottes geredet wird, die des Zuschauens beim Entstehen des Festlandes gewürdigt wurden. Der Himmel kommt in der heiligen Schrift vorzugsweise als der Sitz Gottes in Betracht. Und eben hier haben die Engel ihre Wohnstätte laut Mt. 18,10; Mk. 12,25; 13,32. Desgleichen redet der Judasbrief im V. 6, von einem Herrschaftsgebiet und einer Wohnstätte, die gewisse Engel gehabt hätten, nämlich im Himmel.

Was ist Himmel? Wir dürfen uns den Himmel, oder „die Himmel“ nach der hebräischen Wortform, nicht in einer möglichst weiten geometrischen Entfernung von der Erde denken, so dass etwa ein Engel, um vom Himmel auf die Erde zu gelangen, jedes Mal einen Raum zu durchmessen hätte, wie z. B. der Sonnenstrahl. Die Himmel als Sitz Jehovas sind bald näher, bald ferner zu denken; der Himmel ist da, wo Jehova seine Gegenwart in besonderer Weise zu erkennen gibt, und eben dort sind dann auch die Engel. Wir können uns also den Himmel auch näher denken, als besonders in der populären Anschauung angenommen zu werden pflegt. Jakob sah eine doppelte Engelwacht: Gen. 32,2; 2. Kön. 6,17; Stephanus sah den Himmel offen: Apg. 7,55; und Johannes erblickte desgleichen eine Tür des Himmels offen: Apoc. 4,1. So nötigt uns nichts, den Himmel erst in einer unermesslich weiten Entfernung von unserer Erde beginnen zu lassen. Es wäre demnach der Himmel als der Ort der besonderen Gegenwart Gottes zu definieren: Ps. 115,16; Deut. 10,14; doch so dass er Gott nicht umfassen kann: 1. Kön. 8,27. Damit ist nun aber nicht jede räumliche Beschränkung dem Himmel abgesprochen; denn im Himmel gibt es einen Ort, wo der auferstandene und erhöhte Sohn Gottes zur Rechten des Vaters thront. Derselbe hat aber einen Leib, der als solcher einen bestimmten Raum ausfüllt. Dieser letztere Umstand nötigt uns, dem Himmel bei aller seiner Dehnbarkeit doch einen Kern zuzuschreiben, der einen bestimmten Raum einnimmt. Und da sagen wir: der Ort, wo Christus thront, ist das jenseitige Allerheiligste, identisch etwa mit dem dritten Himmel, oder dem Paradiese, von dem Paulus 2. Kor. 12,2,4 redet. Aber von diesem festen Kerne oder Mittelpunkt, wo Christus thront, dehnt sich der Himmel in immer weiteren Kreisen aus und ist ohne Zweifel unsrer Erde auch wieder ganz nahe. Ja im dunklen Kämmerlein, wo der Mensch im Staube ringt mit seinem Gott, kann sich der Himmel, m. a. W. Gottes und seiner Engel Gegenwart offenbaren. Wie der Sonnenstrahl durch die Spalte des Kerkers dringt und nicht nur von der Sonne fröhliche, belebende Botschaft bringt, sondern die Sonne mit sich führt, so sendet der Himmel seine Boten, und wo sie erscheinen, kommt der Himmel mit ihnen, um das angefochtene Herz des Beters zu erfreuen: Apg. 1,10; 12,7; Lk. 2,9,13; 24,4; vergl. Gen. 28,17.

Von den Engeln, diesen Bewohnern des Himmels (Hiob 15,15), ist von Anfang an die Rede. Schon Gen. 2,1 ist von einem Heere die Rede, das auch dem Himmel zugeteilt wurde: Ps. 33,6; 1. Kön. 22,19; Ps. 148,2. Zu diesem Heere gehören die Engel. Stern und Engel sind Wechselbegriffe; vergl. Hiob 25, 5; Hiob 38,7 sowie das Lied der Debora, Richt. 5,20. Und zwar liegt in dem Ausdruck מַלְאָכִים , von dem auch das seit Samuels Zeit zu Jehova hinzutretende Attribut „Zebaoth“ abzuleiten ist, das Moment der Ordnung, oder des ordnungsmäßigen Einherschreitens. Gott hat die Engel von vornherein nach einer gewissen Ordnung erschaffen. – Von ihrer Existenz wissen wir nicht viel. Die Schrift redet mehr beiläufig und gelegentlich von den Engeln. Was ihren Namen anlangt, so heißen sie Maleachim, d. h. Gesandte, Boten, welche die Befehle Gottes ausführen; weil ferner Gott die ihm eigene Kraft und Gewalt durch sie offenbart, so heißen sie δυνάμεις : Eph. 1,21. Weiter heißen sie Mitknechte der Gläubigen: Apoc. 19,10; 22,9; auch Kinder Gottes: Hiob 2,1; 38,7. Als Korporation heißen sie sogar Elohim: Ps. 97,7, weil in ihrem Dienste der Gottheit Macht und Glanz sich widerspiegelt. Sie werden beschrieben als heilige, wenn auch in einem weiten Abstand von Gott stehende Wesen: Hiob 4,18; 15,15; Mt. 25,31; Lk. 9,26; 1. Tim. 5,21; sie sind den Menschen an Einsicht überlegen, wissen aber auch nicht alles (z. B. den Tag des Gerichts): Mk. 13,32; desglei-

chen an Macht: Ps. 103,20; 2. Thess. 1,7; 2. Petr. 2,11; und höchst selig: Mt. 18,10; Lk. 20,36. Sie sind schlechthin geistige Wesen: Hebr. 1,14, und sie gehören, im Gegensatz zu der Finsternis hienieden, dem Lichte an: 2. Kor. 11,14. Wie wir uns ihr Verhältnis zueinander zu denken haben, darüber gibt Christi Wort Aufschluss: Lk. 20,36; Mt. 22,30; Mk. 12,25. Ihre Zahl ist unübersehbar: Dan. 7,10; Mt. 26,53; Lk. 2,13; Hebr. 12,22; Apoc. 5,11. Sie waren tätig bei der Gesetzgebung: Apg. 7,53; Gal. 3,19. Die guten Engel heißen erwählte: 1. Tim. 5,21.

Was ist nun die Bestimmung der Engel? Ihrer Bestimmung gemäß sind die Engel Boten Gottes, dienstbare Geister: Hebr. 1,14; Ps. 103,20.21; Ps. 34,8; 91,11; Mt. 18,10; welche letztere Stelle aber nicht von Schutzengeln zu verstehen ist. Es sind die Engel, die den Kleinen, d. h. nach dem Zusammenhange, den um des Namens Christi willen Verfolgten, von der Welt klein Geachteten zu Dienste sind, und die dabei auf Gottes Wink achten, wann und wem sie helfen sollen. Von diesen Engeln heißt es: sie sehen alle Zeit das Angesicht Gottes, also nicht das der Kinder. Die Engel dienen, wie sie verborgen ins Dasein getreten sind, auch in verborgener Weise in der Weltregierung, und sind besonders den Menschen zu Nutz und Frommen, speziell aber denen, die ererben sollen die Seligkeit: Lk. 15,7; 16,22; Hebr. 1,14. Ihr Dienst an dem Menschen soll nicht etwa des Herrn unmittelbaren Beistand in den Hintergrund drängen. Nach der wunderbaren Weisheit Gottes sind sie vielmehr als Helfer vom Anbeginn der Welt im Hintergrunde geblieben. Man soll durch ihr Hervortreten nicht zur Abgötterei gereizt werden; sie sind Mitknechte: Apoc. 19,10; 22,9. Und wo sie einmal in die Erscheinung nach außen treten, da nehmen sie zwar eine greifbare Gestalt an, aber immer doch eine solche, welche dient, um den Menschen zu belehren und ihnen einen besonders für jene Zeit wichtigen Gedanken einzuprägen. Ihre Erscheinungsform hat symbolischen Charakter. Die Cherubim und Seraphim gehören hierher, deren Gestalten lehrhafter Natur sind. Die Cherubim (schon Gen. 3,24) vereinigen in ihrer Erscheinung das Erhabenste, was die Schöpfung bietet, in sich. Nach Ezech. 1,10; 10,14 tragen die Cherubim, die im Großen und Ganzen einem Menschen gleichen, das Antlitz eines Menschen, eines Löwen, eines Stiers und eines Adlers. Sie haben also die edelsten, vornehmsten Charaktere und Erscheinungsformen der Schöpfung an sich und sind das Vehikel der Gegenwart Gottes. Wenn sie nun an den Pforten des Paradieses wachen, so tun sie dies zur Einprägung eines besonderen Gedankens, nämlich zum Wahrzeichen dafür, dass dieses Paradies auch dem gefallen Menschen von Gott noch aufbehalten sei. Die Wächter des Paradieses tragen gleichsam die Insignien der alten Schöpfung an sich. Freundlich winken sie dem Menschen in der Stiftshütte und im Tempel, wo sie über der Bundeslade (Exod. 25,18) und am Vorhang (Exod. 26,31) angebracht sind. Bei einer anderen Gelegenheit erscheinen die Engel als Kriegsscharen, z. B. als eine doppelte Engelwacht: Gen. 32,2, von welchen 2. Kön. 6,17 aber nur feurige Rosse und Wagen gesehen werden. Dem Jesaja erscheinen sie (Kap. 6) als feurige Geister, entsprechend der Heiligkeit Gottes, von der sie ebendasselbst durch ihre Worte Zeugnis geben. Seraphim ist dort ihr Name, von „saraph“: brennen. Ihre ganze Erscheinung ist symbolischer Art. Mit drei Flügelpaaren werden sie Jes. 6 vorgestellt, deren zwei ihr Antlitz bedecken zum Zeichen dafür, dass sie den Anblick der Herrlichkeit Gottes nicht zu ertragen vermögen. Mit zwei Flügeln bedecken sie die Füße; d. h. sie verzichten Angesichts Gottes auf eigenes Wollen und Laufen. Mit zweien endlich fliegen sie; das will sagen: es ist bei aller demütigen Anerkennung ihres Unwertes und Abstandes von Gott dennoch Kraft und Geschicklichkeit ihnen geblieben, um Gottes Befehle auszurichten. In einem Lichtgewand und geflügelt erscheinen Engel mehrere Male in der heiligen Schrift, z. B. bei der Auferstehung: Mt. 28,3; Joh. 20,12; vergl. Apoc. 14,6. Damit stimmt Ps. 104,4: „Er macht seine Engel zu Winden, und seine Diener zu flammendem Feuer“; d. h. ohne Bild: sie sind schnell wie der Wind und eifrig wie das Feuer; das erste Versglied spielt auf die Flügel, das letztere auf die Lichtgestalt der Engel an. – Von Rangklassen der Engel gibt uns die heilige Schrift keine deutliche Vorstellung,

so dass wir von einer Rangordnung der Engel reden könnten. Auch in Kol. 1,16 und Eph. 1,21; 1. Petr. 3,22, wo von Herrschaften, Fürstentümern und Obrigkeiten der Engel die Rede ist, wird nichts Besonderes über der Engel Rangordnung mitgeteilt. Alle jene Ausdrücke gehören zur amplifizierenden Darstellung ihrer Machtfülle. Auch an anderen Stellen gibt die heilige Schrift Andeutungen darüber, dass die Engel in einer Ordnung leben. So redet Hiob 33,23 von einem Engel, der hervorrage aus tausend; Dan. 10,13 und Apoc. 12,7 von Michael, einem der ersten Fürsten. Jos. 5,14 spricht von einem Fürsten über das Heer des Herrn. Desgleichen reden 1. Thess. 4,16; Jud. 9 von einem Erzengel, einem Anführer der Engel. Hiermit wird aber nur das entfaltet und auf einen bestimmten Ausdruck gebracht, was schon in Gen. 2,1 im Worte „zaba“ lag, wonach die Engel in einer gewissen Ordnung erschaffen sind. Wo nun eine Ordnung obwaltet, da ist auch ein Anführer zu erwarten. So stehen denn nach dem Neuen Testamente die Engel wirklich unter dem erhöhten Christus: Eph. 1,21; Kol. 1,16; 1. Petr. 3,22; Apoc. 5,11.12. Mit diesem Haupte, mit Christo, setzen manche auch Michael, den Erzengel, der Apoc. 12,7.8 vorkommt, identisch (Vitringa, Hengstenberg). Wir wagen aber nichts zu entscheiden. Über die bösen Engel werden wir bei Gelegenheit des Falles der ersten Menschen das Nähere hören. Vergl. zu diesem Abschnitt Calvin, Inst. I, 14, 3 ff. – In der alten Kirche schrieb Dionysius über die Engel; in der Neuzeit beschäftigen sich nur die theosophisch gerichteten Theologen mit sichtbarer Vorliebe mit den Engeln und Dämonen; die sich par excellence wissenschaftlich nennende Theologie geht mit einer gewissen Scheu an diesem Theologumenon vorüber.

II. Teil

Anthropologie oder die Lehre vom Menschen

§ 31. Einleitung

Die zweite Hauptbedingung einer wahrhaft heilsamen und nutzbringenden Erkenntnis der göttlichen Dinge ist die Erkenntnis des Menschen: denn das „nosce te ipsum“ geht mit dem „nosce Deum tuum“ Hand in Hand. Wenn wir nun aber den Menschen seinem ganzen Umfange nach erkennen wollen, so müssen wir nach der Schrift dreierlei in Betracht ziehen: 1) den Urstand; 2) das Verlassen des Urstandes und die Söllizitierung dazu von außen her; 3) das hierauf folgende menschliche Verderben. In diesen drei Abteilungen erschöpft sich die Anthropologie (die Lehre vom Menschen). Über jene drei Punkte im Unklaren zu sein, ist für den Christen schimpflicher, als Unwissenheit in den Dingen des alltäglichen Lebens. Die meisten Ketzereien stammen aus einer verkehrten Einsicht in das Wesen des Menschen. Der Pelagianismus reagiert sofort auf die Christologie und Trinitätslehre. Die Monarchianer und Arianer waren zuallererst Pelagianer vor Pelagius. Je mehr Christus wächst, desto mehr nimmt der Mensch ab, und umgekehrt; unser Wahlspruch sei und bleibe aber: „Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen“.

ERSTE ABTEILUNG

Der Urstand des Menschen: Status originis

§ 32. Die Stellung des Menschen unter den Kreaturen

Es ist ein Hauptübel der modernen Theologie, dass sie das Wesen des Menschen völlig unrichtig definiert. Und dies schreibt sich allein daher, weil die Dogmatiker nicht mithilfe einer genauen Exegese, sondern mit philosophischen Begriffen operieren. Plato und Aristoteles sind die Lehrmeister im letzten Grunde, und nicht Mose. Jene Griechen aber machten die Würde und Vortrefflichkeit des Menschen zum Ausgangspunkt ihres Forschens.

Unsere Aufgabe sei dagegen, dass wir uns strikt an den Wortlaut der Schrift, besonders der Genesis halten. Der Mensch ist das Ziel und die Krone (ἀκμή) der Schöpfung: dieselbe vollendet sich in ihm. Nachdem die Tätigkeit Gottes in der Schöpfung sich vom Unvollkommenen zum immer Vollkommeneren erhoben, nachdem sie vom Unorganischen zum Organischen aufgestiegen, so endet sie mit dem Menschen: Gen. 1,26. Von nun an steigt die Schöpfung nicht höher; das Höchste ist erreicht. Der Mensch nun gehört zunächst der Erde an; er ist aus der Erde gebildet: Gen. 2,7, und steht an und für sich ganz aufseiten des Kreatürlichen. Hätten wir nur die Darstellung von Gen. 2,7, so würde sich für den Menschen auch wirklich nichts weiter ergeben, als der erste Platz unter den Tieren, er wäre der primus inter pares. Wir würden erfahren; dass Gott eine besondere Sorgfalt auf die Bildung des Menschen gewendet, dass er durch eine plastische Handlung bei der Bereitung des Menschen die Wichtigkeit dieses Weltwesens kundgetan – aber dies alles würde nur eine komparativ höhere Stellung des Menschen über den Tieren erweisen. Dazu kommt, dass auch den Tieren nephesch und ruach zugeschrieben wird, und also der Mensch, auch von dieser Seite betrachtet, nur durch eine fließende Grenze von den Tieren geschieden erscheint: Pred. 3,19.21; Hiob 12,10. Blieben wir also allein bei Gen. 2,7 ff. stehen, so hätten wir keine Waffe, um dem Materialismus zu widerstehen, der sich heutzutage so gewaltig breit macht und die Grenze zwischen Mensch und Tier bereits aufgehoben hat. Aber man muss eben Schrift durch Schrift erklären, wie schon unsere Sym-

bole verlangen, z. B. die II. Helv. Conf. 2. Was den Menschen über die Tiere erhebt, ist, dass er geschaffen ward mit Rücksicht auf ein ihm ganz eigentümliches Ziel. Das Ziel (τέλος) ist hier ein anderes, als bei den Tieren. Der Mensch ist von Gott gemacht mit der Zweckbestimmung: dass er sei im Bilde Gottes: Gen. 1,26. םִצְוֹתָי heißt es; ׁ bezeichnet die Sphäre, worin, respektive für welche der Mensch geschaffen ward⁸⁹. Es ist von vornherein bei der Bildung des Menschen darauf abgesehen, dass er im Bilde Gottes stehen könne. Man setzt nicht Holz in ein Feuer, es würde verbrennen: wohl aber einen Felsblock. So ist nun auch der Mensch gemacht nicht wie die übrigen Weltwesen, dass er angewiesen wäre auf das nächst Höhere in der Stufenfolge endlicher Wesen, sondern hinsichtlich seiner heißt es Gen. 1,26: „Lasst uns Menschen machen in unserem Bilde“. Da ist nun das „Machen des Menschen“ und das „Bild Gottes“ jedes für sich zu betrachten; jenes, das Machen des Menschen, geschieht im Hinblick auf dieses, auf das Bild Gottes, oder konkreter ausgedrückt: das Erschaffen des Menschen fand statt in Gottes Bilde als der maßgebenden Sphäre und dem rechten Elemente des Menschen.

§ 33. Das Bild Gottes

Alles auf Erden ist so gemacht, dass es einem bestimmten Zwecke entspreche. Alles in der Welt hat seine Kategorie, seinen Zweck, nach philosophischer Ausdrucksweise eine Idee, der entsprechend es gemacht ward; nur dadurch hat jedes Ding einen Halt auf Erden und deshalb darf es bestehen vor dem weisen Urheber dieser Welt. Ist nun alles für den Menschen da, ist er der Schlussstein der Schöpfung, so könnte es scheinen, als ob der Mensch der letzte, absolute Zweck wäre und nicht abermals einem höheren Zwecke dienen müsste. So verhält es sich aber in Wahrheit nicht. Gott hat den Menschen in Beziehung auf sich geschaffen (εις αυτόν), d. h. der Zweck, dem der Mensch wiederum dienen soll, ist: dass Gott Wesen erschaffe, die nicht in sich versunken oder nur ein Glied in der endlichen Reihe der Wesen wären, wie die Tiere, sondern dass sie Wesen seien, die in Gott oder seinem Bilde erst ihren höheren Halt, ihr rechtes Element hätten und so erst zum rechten Leben und Gedeihen gelangten. Gottes Bild ist, der Etymologie des Wortes gemäß, der mitteilbare Abdruck oder Schattenriss seines Wesens. Zwar kann der zu erschaffende Mensch keinen Anteil haben an dem ewigen Sein der drei Personen des göttlichen Wesens; aber von Gottes Wesen strahlt ein Abglanz aus, in welchem der zu erschaffende Mensch aufgenommen und geborgen ist.

Machen wir uns das deutlicher. Schon in den irdischen Verhältnissen wünscht jeder rechte Vater, dass seine Kinder sein Bild tragen; des Hausherrn Ruhm ist, wenn das ganze Haus sein Bild trägt, d. h. seiner Art zu sein entspricht und ihr sich fügt. Und wirklich herrschen, je nachdem der Hausherr ist, allerlei Arten oder auch Unarten im Hause; die Art des Hausherrn reflektiert sich eben in den Kindern und Untergebenen. Gott nun, der alles zubereitet hat, spricht Gen. 1,26 den gleichen Vorsatz aus: er wolle Menschen machen in seinem Bilde, Menschen, die in seiner Art zu sein sich allein glücklich fühlten und die in sein Element hinein- und sich ihm anpassten. Bild Gottes ist demnach eine geistige Atmosphäre, die den in ihr lebenden Menschen sich assimiliert und ihm ein bestimmtes Gepräge verleiht.

Der Mensch als ein geschaffenes Wesen hat keine Selbständigkeit und Originalität, um sich neben Gott als etwas Besonderes zu behaupten; er bedarf des höheren Haltes; er muss nachahmen, jemandem nacharten, er muss in einem ganz bestimmten Elemente sein und bleiben, um zu gedeihen; und dies Element war eben das Bild Gottes. Wie nach Gottes Bestimmung die Pflanze ihr Element

⁸⁹ Dillmann, Comm. zur Genesis; 4. Auflage S. 30 sagt: „In unsrem Bilde, so dass der Mensch das Bild Gottes trägt, gleichsam darein gefasst oder gekleidet ist. Weiter heißt es כְּדְמוּתוֹ nach (gemäß) unsrer Ähnlichkeit; das drückt denselben Gedanken, nur abstrakter, aus, und soll das םִצְוֹתָי nicht abschwächen, sondern kumulierend den Gedanken nachdrücklicher hervorheben“.

im Sonnenlicht hat, der Vogel in der Luft, so war das Element, in dem der Mensch wahrhaft gedeihen sollte, das Bild Gottes. Gott aber – das müssen wir wohl bedenken – ist ein unendlicher Geist. Daher kann man sich eigentlich kein adäquates Bild von ihm machen. Sein Bild lässt sich nur aus seinen wundervollen Eigenschaften zusammensetzen. Bild Gottes ist eine Ausstrahlung und Ausfluss des geistigen Wesens Gottes oder seiner unzugänglichen Herrlichkeit, welche nach Gottes Ratsschluss die geistige Atmosphäre sein sollte, in der wir glücklich würden, in der, was Gottes ist, sein vollseliges Leben, sein heiliger Wille und seine Gesinnung höchstes Gesetz und alleinbestimmend sind. Von dieser Herrlichkeit redet auch der Apostel Paulus Röm. 3,23, wo er sagt: wir seien allzumal Sünder und ermangeln der Herrlichkeit Gottes. Ferner sieht Paulus auf dieses Bild Gottes in Kol. 3,9.10; Eph. 4,24; hier redet er zwar von der Erneuerung durch Christum; aber diese Erneuerung geht vor sich nach Maßgabe der ersten Erschaffung des Menschen im Bilde Gottes. So ist denn also die Auslegung von Gen. 1,26 von der höchsten Wichtigkeit für die Anthropologie und dient Gen. 2,7 zur Ergänzung. In der Sphäre des Bildes Gottes wurde der Mensch gemacht; nach Maßgabe dieser Sphäre ging die Bildung und Ausrüstung des Menschen vor sich. – Der Begriff solcher Sphäre, in welcher der Mensch weilt, ist nun aber nicht ohne Analogie in der heiligen Schrift. Blicken wir uns nach solchen Analogien um, damit wir den Begriff „Bild Gottes“ um so besser fassen. Nach dem Fall redet die Schrift davon, dass Adam in seiner Gleichheit Kinder gezeugt habe (Gen. 5,3). Fortan bewegt sich also Adam bei dieser Tätigkeit der Fortpflanzung seines Geschlechts in seiner eigenen Sphäre. Er hat, sozusagen, seinen eigenen Dunstkreis; er steht dabei in einem ihm eigentümlichen Bereiche, das seinen Namen trägt, von ihm ganz erfüllt ist. Er ist nicht mehr im Bilde Gottes, sondern steht von demselben abgeschieden da. Noch andere Stellen weisen auf das Nämliche hin. Laut Ps. 39,7 wandelt der Mensch überhaupt hienieden in einem schattenhaften Wesen und müht sich um Eitles. Nach Ps. 51,7 ist die Schuld und Sünde des gefallenen Menschen Sphäre, in der er empfangen und geboren wird. Was hier im Alten Testament bereits auf mannigfaltige Weise ausgedrückt wird, das bringt das Neue Testament auf noch andere prägnantere Ausdrücke. Nach der neutestamentlichen Anschauung wandelt der natürliche Mensch im Fleische, oder auch nach dem Fleische (*κατὰ σάρκα*), z. B. Röm. 8,1; d. h. er bewegt sich in der Sphäre des Fleisches, und ist als solcher dann selber Fleisch, Sünder (Röm. 8,8.9.11-14; 7,14). Besonders deutlich erscheint in Gal. 5,17 das Fleisch als eine über den Menschen herrschende Macht, als eine Sphäre, in welcher der Mensch gehalten und gefangen ist. Dieses Fleisch ist daselbst in geradem Gegensatze und im Konflikt begriffen mit dem Geiste. „Geist“ ist die andere Sphäre, die Paulus dem Fleische gegenüberstellt. Er fordert von uns, dass wir als Christen in der Sphäre des heiligen Geistes uns aufzuhalten hätten, von ihr getrieben würden oder auch *κατὰ πνεῦμα* wandelten (Röm. 8,9 vergl. 12,1; Gal. 5,16.18.25). Noch andere Sphären und Aufenthaltsorte macht Paulus namhaft. Er redet Röm. 5,2 von einem Stehen in der Gnade. Er verlangt noch konkreter, dass wir in Christo seien, in Christo beschlossen, alles tun sollen, der da ist das personifizierte Bild Gottes: 2. Kor. 5,17; 1. Kor. 7,39; 11,11; oder nach anderer Anschauung, er will, dass wir Christum angezogen haben: Röm. 13,14. Und so verheißt schon Christus selbst ein fruchtbringendes Dasein allein dem, der in ihm bleibet, wie die Reben am Weinstock: Joh. 15,4, oder in dem Er bleibet. In Übereinstimmung damit sagt Melanchthon in der Apologie, S. 54 von Ambrosius: *qui cum alia multa in hanc sententiam dicit, tum ita inquit: Non est ergo anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est. Vergl. Melanchthons Aussage in den Loci v. J. 1521: Fieri nequit, quin sese maxime amet creatura, quam non absorpsit amor Dei.*

Wir sehen also: der Sphäre des Fleisches tritt im Neuen Testamente eine andere Sphäre gegenüber, die aber verschiedene Namen trägt: Geist, Gnade oder geradezu Christus. In diese Reihe von Begriffen gehört nun auch das Bild Gottes. Es findet somit Gen. 1,26 seine Erläuterung aus den

weiter in der heiligen Schrift vorkommenden Sphären. Es ist etwas durchaus Analoges, wenn einerseits die Rede ist vom Sein im Bilde Gottes, und andererseits vom Sein in Christo. Christus hat es uns erworben, dass wir wiederum erneuert werden zur rechten Erkenntnis gemäß dem Bilde unseres Schöpfers: Kol. 3,10; Eph. 4,24. In Christo erlangen wir den ersten Stand im Bilde Gottes wieder. Er ist gekommen, das Bild Gottes, die Sphäre, in welcher der Mensch ursprünglich lebte, uns zu restituieren, dass wir die verlassene Position wiedereinnahmen und zwar jetzt in bleibender Weise und auf ewig. Durch sein Tun und Leiden hat er uns den Aufenthalt im Bilde Gottes in sich wiedergebracht. Er ist seit dem Fall der alleinige Ausfluss und Abglanz der Herrlichkeit Gottes. Was Gott für Sünder bestimmt hat, das strahlt uns entgegen, umleuchtet uns und wirkt auf uns in dem Sohne, und ist von ewigem Charakter, während vorher alles, was Adam einst besaß und mitteilen konnte, nur zeitlich war: Hebr. 1,3. Bei der Rechtfertigung schaut uns Gott in Christo an, als mitteilhaftig des Bildes seines Sohnes: Röm. 8,29. – Durch diese Betrachtung bereichert, kehren wir nun zu Genesis 1,26 zurück. Wir haben das Bild Gottes erkannt als das Element unseres anfänglichen Daseins. Indem die Menschen nun gemacht sind im Bilde Gottes, so sind sie damit zugleich gemacht, wie Gen. 1,26 ferner sagt, gemäß der Gleichheit Gottes. Beza lmenu, Ridmutenu heißt es im Text, was nicht eine reine Tautologie, sondern zu übersetzen ist: im Bilde, nach der Gleichheit. Das müssen wir uns so denken: Der Mensch war durch Gottes Schöpfung in sein rechtes Element versetzt worden. Wie nun die Pflanze im Sonnenlicht und die Muschel im Meereswasser alles findet, was da dient, um ihre Eigenschaften recht zu entfalten und in voller Herrlichkeit dazustehen, so auch der Mensch im Bilde Gottes. Hier entfaltet er sich seiner Bestimmung gemäß, indem er hier so recht in seinem Elemente war. Das wird bezeichnet durch den anderen Ausdruck V. 26: „Lasst uns Menschen machen – gemäß unserer Gleichheit“. Was die Gleichheit des Menschen mit Gott in sich schließt, das können wir wieder am besten aus dem Neuen Testamente entnehmen. Da sagt Petrus im 2. Bf. 1,4. ff. von den Christen, dass die größten und herrlichsten Verheißungen ihnen geschenkt seien, auf dass wir durch dieselben teilhaftig göttlicher Art oder Natur würden, was eben an unseren 26. Vers in Gen. 1 erinnert. Das Neue Testament lenkt auch hier wieder zurück in das Alte Testament. Und dieser göttlichen Natur Inhalt entfaltet er uns in V. 5-7. Nur allerlei Tugenden bringt der Apostel hier zur Sprache. Das Teilhaben an der göttlichen Natur ist das Teilhaben an dem bonum morale, dessen Inbegriff Gott selbst ist. Von Gott, der Quelle des Guten, nehmen wir, wie billig, unsren Ausgangspunkt, um zu bestimmen, was überhaupt gut ist. Treffend sagt Melanchthon (Epitome philosophiae moralis 1548, S. 27): „Bonum morale est ipse Deus, videlicet sapientia aeterna et immota in Deo, ordinans recta et sanciens discrimen inter recta et non recta et voluntas Dei semper volens recta“. Und auf den Menschen übergehend, zeigt Melanchthon nun, dass das Gute im Menschen ein Verhältnisbegriff ist, dass also Gutes im Menschen entsteht durch den Anhalt, welchen das an sich haltlose Geschöpf an der Güte des Schöpfers findet. „Deinde vero in hominibus bonum morale est tantum actio seu motus seu habitus⁹⁰, congruens cum sapientia aeterna et immota Dei, patefacta in lege divina, quae et in creatione insita est mentibus hominum et postea voce divina promulgata“. Es entlehnt also der Begriff des bonum morale seine Wirklichkeit dem obersten Quell alles Guten, der in Gott ruht und uns durch das Gesetz vermittelt wird.

Das Gute ist so wenig, wie das Böse etwas per se subsistens, sondern es erscheint zuoberst an Gott, und am Menschen nur, sofern er, am Bilde Gottes seinen Rückhalt findend, dem Gesetz Gottes gemäß handelt und so im Innern und Äußern, in Gedanken, Worten und Werken, dieses göttlich Gute zum Ausdruck bringt.

⁹⁰ Habitus ist das lateinische Wort für das griech. ἔξυς (Fertigkeit), welches wieder bedeutet: firma quaedam facilitas (Quintilian Rhet. I. X, Kap. 1), etwas, das durch Gewohnheit im Geiste sich verfestigt hat, aber nichts Substantielles.

Solches tat der Mensch, der nach der Gleichheit Gottes geschaffen war, anfangs wirklich – er war gut; er war unschuldig, gerecht und wahrhaft heilig (Heid. Kat. 6). Er hatte vor seinem Falle das Wollen und Vollbringen des Guten, und es floss aus seiner von Gott erschaffenen Natur, gut zu sein und zu handeln. Von einer zwiespältigen Anlage im Menschen, von einem sinnlichen und geistigen Teil reden wir nicht, um etwa die Wurzel des Bösen doch aus der *Natur*, welche Gott geschaffen, hervorbrechen zu lassen. Wir verwerfen die Ansicht, als ob schon vor dem Fall im Menschen das Tier geschlummert hätte, das nur durch den goldenen Zaum einer von Gott geschenkweise hinzukommenden Gabe (der sog. *iustitia originalis* als eines *donum superadditum*) in Ordnung gehalten worden wäre⁹¹. Der Mensch ist nach der Gleichheit Gottes geschaffen, und diese Gleichförmigkeit verliert er nur dann, wenn er den ersten Stand, den im Bilde Gottes, verlässt. Der Mensch steht demnach in der Bibel höher da, als irgendwo sonst in den Systemen der Völker.

Die gesamte neuere Theologie ist in der Lehre vom Urstande gänzlich von der reformatorischen und biblischen Linie abgewichen und untüchtig geworden, um bei diesem grundlegenden Dogma zu sicheren Resultaten zu gelangen. Es liegt dies freilich stark an der Geringschätzung vor dem 1. Buche Moses, welche diese moderne Theologie zur Schau trägt. Nicht gebunden durch den Buchstaben der Genesis (bes. Kap. 1–3) wie sie ist, tappt sie, wie die Blinden am hellen Mittag, gegen die Wand der heiligen Schrift. Und nur in dem Maße als sie noch etlichermaßen vor den Büchern Moses Respekt empfindet, sucht sie sich zu recolligieren und der heiligen Schrift konformer zu lehren. Aber es gelingt der neueren Theologie leider nicht. Auch die merkwürdige Redegewandtheit eines Dorner (2,1, § 81 ff.) bringt es nicht weiter, als uns zu überzeugen, dass auch die Vermittlungstheologen zunächst noch nach einem Ausdruck ringen, jedoch immer vergebens; denn anstatt auszugehen von der heiligen Schrift und gleich den Reformatoren tiefe Wurzeln auf dem festen Boden der Propheten und Apostel zu schlagen, nehmen sie doch wieder die Philosophie zur Führerin und Lehrmeisterin. Auf die Definition des Urstandes kommt aber ungemein viel an – *hic Rhodus, hic salta*.

Zum Schluss bemerken wir noch, dass unsre Aufstellungen vom Urstande mit Paulus übereinstimmen. Derselbe blickt auf den *anfänglichen* Zustand hin, wenn er von dem neuen Menschen redet, den wir nach Ausziehung des alten anzuziehen hätten. Er bezeichnet diesen neuen Menschen als einen Gott gemäß Geschaffenen in Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie sie nach Wahrheit ist (Eph. 4,24). Oder er bezeichnet den neuen Menschen als erneuert zur Erkenntnis nach dem Bilde dessen, der ihn geschaffen (Gottes): Kol. 3,10. Solches geschah in der neuen Schöpfung durch den Heiligen Geist. Aber auch kraft der ersten Schöpfung ist der Heilige Geist derjenige, der den Menschen regierte und ihn dem Bilde Gottes, seines Schöpfers, gleichmachte. Von Anfang stand also der Mensch unter dem Einfluss des Guten und tat somit das Gute.⁹²

§ 34. Die verschiedenen Bestandteile des menschlichen Wesens

Die Sphäre, das Element, in dem der Mensch geschaffen worden, ist das Bild Gottes. In ihm ist er zugleich gemäß der Gleichheit Gottes⁹³. Aber wenn sich der Mensch in einer Sphäre aufhält, so unterscheidet er sich von ihr offenbar, m. a. W. er hat sein besonderes Wesen für sich. Wenn der Mensch vor dem Falle, als im Bilde Gottes geschaffener, seinem Schöpfer gleichförmig ist (Gen. 1,26), dann aber fällt und durch dem Fall jene Gleichförmigkeit verliert, so muss dieselbe vom We-

91 So die röm.-kath. Kirche nach Bellarmin, *Gratia primi hom.* 5 (Winer, *Symbolik*, S. 42) und notwendigerweise auch die Neueren, wie Dorner, Rothe, J. Müller, A. Schweizer I, S. 296 u. a., die zwischen der Sinnlichkeit und der Selbstsucht als Quelle schwanken (Dorner II, 1. S. 94, 146; I. S. 521 und o.).

92 Dass das Bild Gottes nichts substanzielles im Menschen sei, ist reformierte Lehre (vergl. die Beweisstellen bei Heppe, a. a. O. S. 174 bes. nach Bucanus).

93 Von Pythagoras wird der Satz überliefert: *Τέλος ἀνθρώπου ὁμοίωσις θεοῦ*, d. h. also: das Ziel des Menschen ist die Ähnlichkeit mit Gott; die heilige Schrift sagt dagegen: Im *Anfang* schuf Gott den Menschen nach seiner Gleichheit.

sen des Menschen selber abtrennbar sein, und der Mensch also sein besonderes Wesen für sich haben. Es gibt daher auch die Schrift dem ersten Menschen einen sehr bescheidenen Namen, indem sie ihn Adam nennt, d. h. wie Hieronymus übersetzt „terra rubra“; wir können auch übersetzen „terrigena“: Erdentnommener. Gott der Herr ist dabei ganz wie ein Bildner⁹⁴ aus Ton verfahren. Er bildete aus der noch nassen Erde einen Körper, und diesem in allen seinen Teilen wohlorganisierten, höchst vortrefflichen Gebilde seiner Hand blies er einen Odem des Lebens ein; d. h. er setzte durch sein schöpferisches Gebot den Leben vermittelnden Atem in diesem Gebilde aus Erde, und auf solchem Wege wurde der Irdene zu einer lebendigen Seele: Gen. 2,7. Dass die Seele da sei, offenbarte sich, als der Mensch zu atmen und zu leben begann; es wird aber nichts darüber mitgeteilt, woher nun die Seele sei. Wir erfahren nur, dass sie da sei, und dies ist genug. Leib und Seele zeigt uns die Bibel als die konstitutiven Momente des menschlichen Wesens. Die Elemente der Physiologie und der Psychologie, die die Genesis mitteilt, finden sich in einem Verse: Gen. 2,7. Wahrlich diesen einen Vers wiegen ganze Zentner von psychologischen und physiologischen Werken nicht auf! Wir haben hier die verschiedenen Momente des menschlichen Wesens klar beieinander. Leib und Seele heißen sie. Die Genesis ist für die Dichotomie, und die heilige Schrift widerspricht dieser Dichotomie nirgend. Zu einer lebendigen Seele wurde also der Irdene – der Adam – durch den Anhauch Gottes, der das tote Gebilde belebte. Seele ist das geistige Moment des Menschen; alles dagegen, was aus der Erde gebildet ward, konstituiert das leibliche Wesen. Die Qualität jener Seele können wir jedoch nicht aus dem Worte „nepesch“ selber eliminieren. In diesem Worte liegt nur das im Hauchen sich kundgebende Leben. Wir müssen aus der Zweckbestimmung dieser Seele, dass sie nämlich im Bilde Gottes gemacht wurde, entnehmen, von welcher Art ihr eigentliches Wesen war. Als einer solchen, die im Bilde Gottes gemacht war, kam der Seele zu:

1.) Persönlichkeit, d. h. sie kann „Ich“ sagen, wie Gott „Ich“ sagt, laut seines Namens Jehova. Hiermit erhebt sie sich weit über alle anderen Weltwesen. Sie ist eine zur Gemeinschaft mit Gott bestimmte Persönlichkeit. Dem göttlichen „Ich“ tritt im Menschen ein „Du“ entgegen. Das ist das erste Requisite für den Irdenen, der im Bilde Gottes gemacht ward.

2.) Die Seele ist im verkleinerten Maßstabe Inhaberin der Geisteskräfte, die das Wesen Gottes konstituieren, ein *ἔκτυπον* (Abbild), wie es die Alten nannten. In den Schranken der Endlichkeit sind die Geisteskräfte der Gottheit, soweit dies die Kreatürlichkeit des Menschen zulässt, nachgebildet. Sie kommen im Menschen abbildlich zur Darstellung. Die Seele hat alle Potenzen, die das göttliche Wesen in sich trägt, natürlich in verkleinertem Maßstabe. Die menschliche Seele ist Substrat für das Bild Gottes, ähnlich wie in seiner Weise der Leib – man darf aber nicht die Gottesebenbildlichkeit in der substantia der Seele finden, sondern lediglich in gewissen Akzidentien, welche ihr durch den Gottgewollten Urstand zukamen, u. z. ganz und sofort und nicht versuchsweise oder bloß vorläufig – bis der Mensch etwa durch das Bestehen in der Versuchung sie sich zueigen *machte*. – Die Seele hat aber drei Grundkräfte oder Vermögen, die das Erkenntnisvermögen, Gefühls- und Begehrungsvermögen, m. a. W. Verstand, Gefühl und Wille heißen. Dem Erkenntnisvermögen ist es eigen, die Dinge zu unterscheiden und zu beurteilen. Es kann Kategorien aufstellen und hat angeborene Vorstellungen, *notitiae innatae*, z. B. vom Dasein Gottes, (s. § 2) von der Verbindlichkeit eines Gesetzes, und es setzt somit die Seele in den Stand, um von Gott und Welt sich richtige Vorstellungen zu machen und das Wahre und Gute in Gemüt und Willen aufzunehmen. Das Gefühl lässt die Stimmung des inneren Menschen den Dingen gegenüber zum Ausdruck kommen und sammelt sie im Gemüt. Bietet sich also dem Verstande ein Objekt dar, so klingt das Gefühl mit an und sagt uns, was unsere Stimmung dabei sei. Sache des Willens ist es endlich, das zu wählen, was jenes Erkennt-

94 Vergl. Röm. 9,21.

nisvermögen für gut hält, zu fliehen, was es verwirft. Je nachdem Verstand und Gefühl ein Ding bejahen oder verneinen, verhält sich der Wille verlangend oder abweisend dazu.

3.) Die Seele hat Freiheit oder Spontaneität, d. h. sie bewegt sich nicht nach einem über ihr stehenden mechanischen oder organisch wirkenden Gesetze, etwa in Unterordnung unter die Materie und deren Gesetze, sondern sie bewegt sich frei vom Zwang in *der* Sphäre und *der* Bahn, wo sie sich gerade befindet. Sie handelt nicht instinktmäßig, sondern verhält sich denkend, fühlend und wollend. Ihre Wahlfreiheit ist aber deshalb keine unbedingte und schöpferische, weil der Wille abhängig ist vom Erkennen. Der Wille kann nicht anders wählen, als der Verstand es ihm vorschreibt; er kann sich nicht isolieren und immer wieder von vorn anfangen. Vielmehr ist jeder Akt der Wahl das Produkt einer Beratung des Willens mit dem Verstande unter Zuziehung des Gefühls. Ist nun dies Erkenntnisvermögen irre geleitet und demnach das Gefühl voll von irreleitenden Eindrücken, so ist auch der Wille an diese bestimmte Richtung gebunden, in der er sich aber darum doch frei und gern, d. h. spontan bewegt, weil eben sein Ratgeber, der Verstand, auf dem Irrwege vorangeht und er lediglich folgt. Der Mensch handelt und wählt wirklich frei, d. h. nach bestem Wissen. Letzteres sagt aber eben das vorgängige Urteil des Verstandes aus. Das *iudicium* geht der *voluntas* voraus. Wenn wir Freiheit von der Seele prädicieren, so schließen wir damit nicht jede Notwendigkeit, sondern nur den Zwang als mit der Freiheit im Gegensatz stehend aus. Vgl. Jac. Alting, *Dissertatio theol.* VI.

4.) Als im Bilde Gottes formierte besitzt die Seele Unsterblichkeit als eine ihr anerschaffene Eigentümlichkeit. Die Seele kann zufolge ihres Erschaffenseins im Bilde Gottes nie aufhören zu sein; sie ist nicht auf die Zeit, sondern auf die Ewigkeit angelegt. Und wenn sie auch durch die Sünde dem ewigen Tode verfällt, so wird ihr derselbe doch nur angetan, wie eben die Seele gemäß ihrer Natur ihn zu erleiden fähig ist. Leben im uneingeschränkten Sinne des Wortes ist dem im Bilde Gottes Erschaffenen das zunächst in Aussicht gestellte, ja, das allein Natürliche. Der Tod war eigentlich ein dem Menschen fremdes Element; er ist Sold der Sünde: Röm. 6,23. Er kam durch die Sünde in die Welt hinein: Röm. 5,12. Der Teufel hat die Macht des Todes: Hebr. 2,14; er verfügt über ihn und hält mittelst desselben die Menschen in beständiger Furcht. Der Tod ist aber das Gegenstück des Lebens aus Gott; er vernichtet zunächst zwar nur den Leib völlig, bringt aber für die unerlöste Seele Unseligkeit und Unfrieden mit sich. Wir bemerken, dass die heilige Schrift die Unsterblichkeit der Seele überall als selbstverständlich voraussetzt, ohne sie eigentlich ausdrücklich zu lehren. Philosophisch beweisen lässt sich die Unsterblichkeit der Seele gar nicht. Sie ist auch bei Plato reine Voraussetzung.

Wir haben nun bezüglich der menschlichen Beschaffenheit noch folgende zwei Fragen zu erörtern: 1) Woher stammt die Seele? und 2) Ob Seele und Geist als etwas substantiell Verschiedenes zu unterscheiden sind?

Was das erste betrifft, so ist klar, dass auch die Seele aus dem Nichts hervorgerufen ist und dass sie nicht aus Gott emaniert sei, wie die Manichäer, Servet und viele Mystiker wollten. Wir wissen nichts über die Art ihres Entstehens und müssen auch hier, wie bei allen übrigen Kreaturen festhalten, dass die Seele im Menschen hervorgerufen ward nach Gottes, des Vaters, Rat, durch das Wort, den Logos, und fortan durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes im Menschen erhalten wird. Aus Gen. 2,7 lernen wir nur die äußeren Umriss dieser Erschaffung des Menschen kennen; den Schleier zu heben und hinter die Dinge im tiefsten Grunde zu kommen, ist uns versagt. Diese letztere Stelle findet noch eine nähere Erklärung durch Num. 16,22. Gott wird hier „Gott der Geister alles Fleisches“ genannt, wo dann der Menscheng Geist mitsamt dem Lebensprinzip der Tiere Gotte entgegengestellt wird. Vergl. Hiob 33,4; Sach. 12,1; Jes. 42, 5; Jer. 38,16; Hebr. 12,9. Jer. 38,16 und Sach.

12,1 wird die Seele als erschaffene, und der Geist als ein von Gott gebildeter bezeichnet. Dass der menschliche Geist keine *particula divina* sein könne, folgt schon aus der ihm zugeschriebenen Befleckung, 2. Kor. 7,1; ferner ist laut Eph. 4,23.24 eine Erneuerung am Geiste nötig. Was aber von Natur göttlich ist, das ist nicht fähig zu sündigen, aber auch nicht der Erneuerung fähig; es bedarf ihrer nicht. Endlich folgt die Unmöglichkeit der Annahme, dass der Geist ein Ausfluss aus Gottes Wesen sei, aus der Natur des Wesens Gottes selber. Das eine unteilbare Wesen Gottes kann kein noch so kleines Bruchteil seines Geistes an den Menschen abtreten, ohne an seiner Absolutheit und Unteilbarkeit einzubüßen. Alles nämlich, was teilbar ist, das ist endlich und nicht ewig. Man kommt bei dieser den Mystikern sehr gefälligen Annahme von einer substanziellen Wesenseinheit des menschlichen und göttlichen Geistes konsequent zum Pantheismus.

II. Was nun das geistige Wesen des Menschen selber betrifft, so dürfen wir in ihm nicht Seele und Geist unterscheiden. Seele und Geist sind nicht zwei verschiedene Substanzen, so dass jene den mehr sinnlichen und in den Leib versenkten Teil, dieser – der Geist – den vernünftigen Teil des Menschen ausmachen. Eine Identität von Seele und Geist ergibt sich vielmehr schon daraus, dass das Sterben bald als ein Aufgeben der Seele: Gen. 35,18; 1. Kön. 17,21; Apg. 15,26; bald aber als ein Aufgeben, des Geistes bezeichnet wird: Ps. 31,6; Lk. 23,46; Apg. 7,58. Eins steht für das andere. Die Identität von Seele und Geist ergibt sich in Bezug auf Jesum aus der Vergleichung von Stellen, wie Joh. 10,17 mit Lk. 23,46, oder Joh. 12,27 mit 11,33 und 13,21. Bezüglich des Menschen im Allgemeinen ergibt sich die substanzielle Einheit von Seele und Geist aus Lk. 1,46.47; 1. Kor. 5,5; 2. Kor. 12,15. Weiter sind die Seelen und Geister der Verstorbenen ein und dasselbe: vergl. Hebr. 12,23 mit Apoc. 6,9; 20,4. Schon gleich die hebräische Etymologie der zwei Wörter שָׁרָף und נִשְׁרָף gibt hier einen zutreffenden Fingerzeig; beide Wörter besagen etymologisch ganz das Gleiche, nämlich das im Hauchen offenbar werdende Leben. Es sind also diese Ausdrücke zwei gleichartige Bilder für das innerliche, geistige Leben. Nun lässt sich aber freilich nicht leugnen, dass besonders der Apostel Paulus, trotz der Identität von ψυχή und πνεῦμα, einen gesonderten Gebrauch von den Adjektiven ψυχικός und πνευματικός macht. Ψυχικός charakterisiert bei ihm, ähnlich wie σαρκικός, 1. Kor. 3,3, den Menschen als natürlichen oder alten Menschen; πνευματικός dient zur Bezeichnung des wiedergeborenen oder neuen Menschen. Zwar bleiben die geistigen Organe, der Wesensbestand beim pneumatischen oder geistlichen, wie beim psychischen oder seelischen Menschen, dieselben. Aber doch liebt es Paulus die neue Richtung, den zufolge der Rechtfertigung geänderten Standpunkt des Individuums durch das Prädikat πνευματικός auszudrücken; während ψυχικός den Stand des Menschen, wie er von Adam her ist, kennzeichnet. So besonders in 1. Kor. 2,13-15. Dieser Sprachgebrauch schreibt sich daher, dass Paulus für den Stand des Wiedergeborenen, nach Analogie des Πνεῦμα ἁγίου, die gleichklingende Bezeichnung πνευματικός wählte, dagegen wurde dann ψυχικός für den Stand des Unwiedergeborenen reserviert. An und für sich – ohne die Dazwischenkunft des heiligen Geistes – ist aber das menschliche πνεῦμα keineswegs schon Gotte wohlgefällig und etwa ein drittes Wesensmoment, das über der Seele stünde; sondern nur in Verbindung mit dem Geiste Gottes ist solches der Fall. Auch Paulus spricht von dem πνεῦμα als einem solchem, das der Befleckung offen stehe (2. Kor. 7,1) und noch erst gerettet werden müsse; es ist ihm πνεῦμα an sich also kein besonderes und etwa höheres Lebensprinzip: s. 1. Kor. 5,5⁹⁵, wo es nicht mehr ist als ψυχή in Mt. 10,28. Petrus behandelt im 1. Bf. 2,11 das Wort ψυχή ganz ähnlich, wie Paulus πνεῦμα. Er redet daselbst von fleischlichen Begierden, welche wider die Seele streiten. So haben wir denn bei der Dichotomie oder der Zweiteilung des menschlichen Wesens zu verbleiben. Die Trichotomie haben

95 Vergl. damit die verschiedenen Bedeutungen, welche σὰρξ annimmt, welches zuweilen s. v. a. materielles Fleisch ist, während gewöhnlicher in der heiligen Schrift σὰρξ opp. πνεῦμα steht, so dass es also auch eine seelische Bedeutung hat.

neuere Gelehrte, wie v. Hofmann, Thomasius, Harless, Rothe, Delitzsch, Meyer u. a. mit Recht als unbiblisch abgewiesen.

Beide Wesensmomente, Leib und Seele zusammengenommen, machen den Menschen aus; so verschieden wie sie sind, kommt doch erst durch beide Momente zusammen der von Gott gewollte Mensch zustande. Eine größere Einheit, trotz der größten Verschiedenheit, als hier beim Menschen stattfindet, lässt sich nicht denken; und der Mensch ist sich selber schon eines der höchsten Mysterien – ein Gotteswerk ist er, zu wunderbar, um ergründet zu werden.

Blicken wir zurück auf den § und fragen wir uns, was dem Menschen geblieben sein wird, nachdem der Fall eintrat, so ist zu antworten: eben diese besonderen im Vorigen genannten Momente seines Wesens. Der Mensch nimmt in sich auf die Tugenden und die vielfältige Vollkommenheit, die Gottes Geist ihm vermittelt, so lange er in Gottes Bilde steht. Herausversetzt dagegen aus der Sphäre des Bildes Gottes behält der Mensch zwar alle seine Gaben; er behält Verstand und Willenskraft; aber vom Bilde Gottes ist er geschieden, und demzufolge ist er auch der Gottähnlichkeit ledig; wenngleich gewisse Spuren von dem früheren Adel sowie der früheren Bestimmung beim Menschen noch wahrzunehmen sind. Was dem Menschen nämlich geblieben, das ist die allgemeine Konvenienz und Übereinstimmung seiner Fakultäten mit denjenigen Gottes (*similitudines*); nur freilich so dass Ziel und Richtung derselben völlig verändert sind. Also der Mensch bleibt Mensch, auch wo er aus dem Bereich des Bildes Gottes herausgetreten. Er wird durch die Sünde nicht in sein Gegenteil verwandelt, die Substanz des Menschen bleibt unverändert. Nur aber tritt dies ein, dass er als Sünder seinen Zweck nicht mehr erfüllt und mithin unbrauchbar und gänzlich unvollkommen wird und als zweckloser Bestandteil der Schöpfung den Zorn Gottes reizt durch Übertretung des Gesetzes, und somit der Verdammnis anheimfällt.

§ 35. Die Konsequenzen des glückseligen Urstandes

Um uns eine umfassende Anschauung von dem Urstande des Menschen zu machen, bedarf es noch der Aufzählung aller aus dem Stande im Bilde Gottes fließenden Konsequenzen.

Als erste Konsequenz des Standes im Bilde Gottes müssen wir die Herrschaft des Menschen über die andren lebendigen Wesen und die Erde überhaupt betrachten. Dieselbe tritt gleich in Gen. 1,26 hervor. Sie macht jedoch nicht etwa das Ebenbild Gottes aus, wie einige Kirchenväter und dergleichen die Socinianer meinten, sondern ist eine reine Konsequenz des Standes im Bilde Gottes. Als erster Ausfluss dieser Macht über die Tiere, also auch über die Schlange, erscheint die von Adam ausgeübte Benennung derselben: Gen. 2,19.20. Hier offenbarte Adam seine Weisheit in der Durchschauung des tierischen Charakters und zugleich seine Herrschaft über die Tiere. Die Namensgebung ist ein *ius dominii*, und es ward den Tieren damit eine *forma ac facies* gegeben.

Als zweite Konsequenz des Urstandes nennen wir die Unsterblichkeit auch des Leibes Adams. Denn offenbar ist nach Röm. 5,12 nicht kraft Adams Natur, sondern durch die Sünde der Tod in die Welt eingetreten; und der Sünde Sold heißt der Tod: Röm. 6,23. Überdies verhieß der Baum des Lebens ausdrücklich dem Adam glückseliges Leben ohne Tod: Gen. 3,22. Zugleich aber ersehen wir aus dem Gebote in Gen. 2,17, dass diese Unsterblichkeit des Leibes keine absolute war, sondern eine bedingte: der Tod trat nicht ein, so lange als Adam sich von der Frucht des verbotenen Baumes (also von der Sünde) fernhielt. Richtig und fein zugleich ist folgende Unterscheidung Augustins, indem er von Adam vor dem Fall die Formel „*poterat non mori*“ gebraucht, ihm aber die Formel „*non poterat mori*“ versagt. Letzteres gilt erst von den Vollendeten nach der Auferstehung.

Als dritte Konsequenz, die eng mit der vorigen zusammengehört, erwähnen wir die Freiheit der Menschen vom Arbeiten im Schweiße des Angesichts und von den schweren Geburtsmühsalen.

Beide Lasten des Lebens wurden erst nach dem Fall über die Menschen als Übel und Strafen der Sünde verhängt, Gen. 3,17-19. Ferner gehört die Verleihung eines herrlich ausgestatteten Berufsfeldes im Lande Eden hierher, Gen. 2,8, auf welchem der Erstmensch seine Kräfte und Gaben in angemessener Weise zur Anwendung bringen und üben konnte.

Als vierte Konsequenz nennen wir die innigste, nahezu tastbare Gottesgemeinschaft, so zwar, dass Adam Gott im Garten wandeln hörte und dabei seine Stimme vernahm, was aus Gen. 3,8, vergl. Num. 12,8, zu folgern ist. So wandelte denn Adam, soweit dies sein an die Erde vorerst noch gebundenes Dasein zuließ, im Schauen; er hatte die Macht und die Kraft, das Gute zu wollen und auch zu vollbringen; er hatte Frieden mit Gott und den Kreaturen um ihn her; er befand sich im vollen Genuss der Güte Gottes; er genoss ein so ungetrübttes irdisches Glück, wie keiner nach ihm. Dasselbe zu erhöhen, diente die Beteiligung anderer an demselben. Die Erschaffung des Weibes fand statt, wodurch Adam seiner Einsamkeit entnommen ward. Nun genoss er nicht mehr allein. Der Hergang bei der Bildung des Weibes war ein absichtlich plastischer und hatte überdies konstitutiven Charakter. Es wurde durch diese Bildung des Weibes aus einer Rippe des Mannes die überaus wichtige Tatsache zunächst sicher gestellt: dass Gott von einem Blute die Gesamtheit der Menschen abstammen lassen wolle: Apg. 17,26; ferner wurde dadurch die Wahrheit festbegründet, dass die gesamte Menschheit in einem Haupte gipfele: Röm. 5,12; die Antithese zwischen Adam und Christus ist dadurch gemäß Gottes weiser Anordnung schon hier begründet. Der Mann ist auch des Weibes Haupt; denn das Weib ist aus dem Manne und um des Mannes willen überhaupt da. Die Abhängigkeit ist gleich bei der Schöpfung festgestellt worden: 1. Kor. 11,3.8.9. Endlich ist die Monogamie durch diesen plastischen Vorgang aufs deutlichste vorgeschrieben. Sind nämlich ausschließlich Zwei zum ehelichen Umgang berufen, Gen. 2,24; vergl. Mt. 19,4.5, so ist es ein Umsturz der göttlichen Ordnung, eine Leugnung der grundlegenden Handlungsweise Gottes in der Genesis, wenn man Vielweiberei zulassen wollte. – Der Segen Gottes Gen. 1,28, kraft dessen Adam Kinder zeugen und sein Geschlecht mehren sollte, war eine weitere Zutat zu seinem irdischen, hohen Glück, und diesen Segen verleugnen diejenigen, die das Zölibat empfehlen; z. B. Hieronymus zu 1. Kor. 7⁹⁶. Adam durfte Wesen, die seines Gleichen waren, ins Leben setzen und solche um sich sehen, die an seinem vollendeten Glück teilnahmen; er durfte die Wohltat Gottes, die an ihm geschehen war, anderen mitteilen und für andre sorgen: worin ein stärkstes Band für ein gemeinschaftliches Leben der Menschen liegt⁹⁷.

Als Symbol für solches, nach allen Seiten hin glückliches, seliges Leben auf Erden war Adam der Baum des Lebens gegeben. Der Genuss dieses Baumes, ja schon sein bloßes Vorhandensein, bestätigte dem Erstmenschen sein Anrecht auf ein ewiges, seliges Leben. Ausdrücklich nämlich garantierte ihm dieser Baum ewiges Leben: Gen. 3,22. Durch diesen Baum ward, wie mit Buchstabenschrift, dem Adam zu erkennen gegeben, dass er sein begonnenes, glückliches Leben fortführen werde, bis Gott einen Wechsel für gut befinden, und ein Übergang aus diesem irdischen Leben zum ewigen Anschauen Gottes statthaben würde.

Adam war also ein vollkommener und glückseliger Mensch. Das Gefäß war bis zum Rande voll; die Kreatur war gesättigt. Ihr Glück war dabei ein für alle sichtbares; d. h. es lag auf der Hand, was sie glückselig machte; – sie wandelte im Schauen – nicht im Glauben.

Ließ Gott aber den Menschen in diesem Zustande gleichsam so fortvegetieren, ließ er ihn sich ausbreiten und Wurzel schlagen, wie die Wucherpflanze im Sonnenschein des südlichen Himmels?

96 Diese Frage beleuchtet in interessanterweise das Werk: „Die Ehe“, von einem katholischen Theologen, Nördlingen 1873.

97 Vergl. Cicero, De offic. I, Kap. 4: quae cura (Fürsorge für die Hausgenossen) exsuscitat animos maioresque ad rem gerendam facit.

Nein, Gottes Ehre verlangte, dass der Mensch außerdem noch in einem speziellen Verhältnis zu seinem Schöpfer zu stehen käme, und dies Verhältnis wurde eingeleitet durch das Gebot. Gott hat in Adam nicht einen Gott neben sich, einen Untergott gleichsam, sondern einen Untertan erschaffen wollen. Gehorsam war daher ein Erfordernis, das Gott um seiner Ehre willen, wie auch zum Besten der Kreatur von dem Menschen fordern musste. Unter der Bedingung des Gehorsams sollte der Mensch in diesem Glück bleiben. Wir kommen damit zum Gebot. Das Gebot gehört mit zur Definition des Menschen. Ohne Gebot kein Mensch.

§ 36. Das Gebot

Der Mensch, so vollkommen er auch ist, soll ein Gebot haben, um eben diese seine Vollkommenheit zur Betätigung kommen zu lassen. Das Gebot gibt dazu den Anlass; es weist dem Menschen seinen Platz an. Als der Mensch in den Garten Edens versetzt ward, erteilte ihm Gott ein Gebot. Das Gebot lautete, von allen Bäumen des Gartens solle er essen, von dem Baume des Erkennens des Guten und Bösen aber nicht, sondern welches Tages er davon äße, solle er unfehlbar sterben: Gen. 2,17. Um die Aufstellung eines Gebotes zu verstehen, müssen wir auf die Stellung des Menschen Bedacht nehmen. Wir hören, der Mensch ist einem Gebote unterworfen; solches wurde keinem anderen Wesen auferlegt. Es ist also etwas dem Menschen Wesentliches. Der Mensch ist nicht bedingungslos und unveränderlich gut erschaffen, sondern unter der Bedingung des Gehorsams. Zwar ist nach der Bibel der Mensch von Anfang an der göttlichen Macht, die ihn geschaffen, unterworfen; darin steht er nicht verschieden von allen Tieren da. Er stand da im Bilde Gottes; sein ganzes Wesen war aufs innigste verflochten mit Gott und abhängig von dem göttlichen Willen; aber das alles war zunächst eine Notwendigkeit, etwas, was sich von selbst verstand. Davon würde der Mensch sich nie Rechenschaft gegeben haben, wenn nicht ein Gebot ihm den Gehorsam zur Pflicht gemacht hätte. Das Gebot gibt dem vollkommen ausgestatteten Menschen erst ein Zentrum; es bringt Tendenz und Leben in sein ganzes Tun. Er soll das Auge auf seinen Schöpfer richten, und es soll in der Bewahrung eines Gebotes allein Glück und Heil für den Menschen bestehen. Die Erkenntnis zu fördern, dass in der Bewahrung des Gebotes Heil und Leben – in der Übertretung desselben aber Tod liege, ist der Zweck dieser göttlichen Maßnahme. Der Mensch soll bleiben in dem Stand, worin er sich befindet; seinen Posten bewahren. Von Gut oder Böse soll er nicht Kenntnis nehmen, indem er von jenem Baume genießt. Was Gott gut heißt, das soll ihm gut sein, und alles andere soll er verwerfen. Dies Gebot Gottes tut nun nichts hinzu zum vollkommenen Stande des Menschen, sondern es zeichnet ihm nur seine Bahn vor, die er einzuhalten hat. Der Mensch soll seinen Lebensweg nicht verfolgen, wie das z. B. ein Stern tut, der nicht aus seiner Bahn weichen kann, sondern wie ein Wesen, das Geist ist, solches tut – d. h. mit Freiheit. Freiwillig verfolgt der im Bilde Gottes gemachte, vollkommene Mensch den Weg, den das Gebot Gottes ihm angibt, den sein Verstand auch als den allein guten ihm vorzeichnet, und sein Wille gern einschlägt. Solange als nun der Mensch dieses Gebot Gottes fest im Auge behält und allen Verführungen zum Trotz sich an das Wort seines gütigen Vaters anklammert, ohne zu zweifeln und zu rasonieren, so lange bleibt und verharret er in dem vollkommenen Urstande. Aus folgenden zwei Gesichtspunkten rechtfertigt sich die Aufstellung eines Gebotes im Paradiese.

Erstens ist das paradiesische Gebot zur Wahrung der Ehre Gottes gegeben. Es übte das Gebot, sozusagen, eine von Gottes Ehre erforderte, und von seiner Souveränität unabtrennbare Pression auf den Menschen aus. Gott ist Gott im Paradiese – Gott ist Schöpfer und Gebieter – und der Mensch bei aller Vollkommenheit ist eine aus dem Nichts hervorgerufene Kreatur (vgl. Mt. 3,9: Gott kann aus den Steinen dem Abraham Kinder erwecken); abgesehen von Gott ist er immerdar

nur ein Nichts: 1. Kor. 1,28. Er ist nur etwas solange, als er gehorsam dem Gebote im Bilde Gottes verharrt; übertritt er aber dieses ihm von Gott gestellte Gebot, so entfällt er dem Bilde Gottes und verfällt dem Tode, dem geraden Gegenstück des wahren Lebens.

Das Gebot Gottes ist also gleichsam der aufgehobene Finger Gottes, der eitel Lieblichkeit ist, so lange, als der Mensch folgsam bleibt; der aber eine entgegengesetzte Bedeutung bekommt, sobald als der Mensch von der Bahn abweicht.

Das Gebot ist zweitens zu des Menschen Bestem gegeben; es ist eine große Gnade Gottes; denn durch dasselbe kommt erst Zweck, Tendenz, Leben in Adams ganzes Dasein. Ohne Gebot wäre der Mensch nichts besseres gewesen, als die Gestirne, die mechanisch, ohne Bewusstsein, die vorgeschriebene Bahn durchlaufen. Oder sollte er dennoch mit Bewusstsein und Freiheit einherwandeln – aber ohne ein über ihm stehendes Gebot – dann müsste Adam eben Gott selbst gewesen sein.

Dem Wortlaute nach ging das Gebot dahin, dass der Mensch von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen nicht essen solle: Gen. 2,17. Dies war zunächst leicht genug zu erfüllen, da alle übrigen Bäume des Gartens dem Menschen zum Genuss frei standen. Um eines höheren Zweckes willen aber war das an sich leichte Gebot gegeben. Den in das Paradies hineinreichenden Willen Gottes, als allein bestimmenden, sollte das Gebot signalisieren. Gott ist es, der in letzter Instanz hier zu sagen hat. Bei näherer Betrachtung ist es aber nicht bloß dieses Souveränitätsrecht, welches Gott durch das Gebot wahrt, sondern wiederum des Menschen eigenes Beste, was dieses Gebot bezweckte. Von der Erkenntnis nämlich des Guten und Bösen, die der Genuss einer Frucht des verbotenen Baumes vermitteln würde, soll der Mensch ferngehalten werden. Der Mensch soll beschränkt – aber in Gott beschränkt sein. Gutes und Böses zu erkennen, soll ihm vorenthalten bleiben, als für ihn nicht dienlich. Der Mensch soll eine von Gott vorgeschriebene Richtung einschlagen; er soll innerhalb der von Gott abgesteckten Schranken laufen und also die anerschaffene Güte betätigen. Er soll nicht wählend über dem Gebote Gottes stehen, sondern gehorsam unter demselben. Er soll nicht dem Schwanken zwischen Gutem und Bösem ausgesetzt sein – aus diesem Schwanken kann nie Heil dem Menschen erwachsen – denn aus sich selber kann er nie dieses Schwankens Herr werden. Des Menschen ganze Aufgabe war nun: gehorsam diesem Gebote Gottes zu sein, worin dann zugleich das Beharren im Bilde Gottes lag.

Zu dieser Abteilung vergl. die deutsche Apologie Melanchthons 54,19.

ZWEITE ABTEILUNG

Vom Falle des Menschen

§ 37. Über den Ursprung der Sünde

Mit der Aufstellung des Gebotes in Gen. 2,17 war die Möglichkeit der Übertretung gegeben. Wenn Gott nun die Möglichkeit setzte, ist er da nicht Urheber der Sünde? Wir antworten nein! Gott hatte das seinige getan; der Mensch stand da in Vollkommenheit. Vielmehr in dem Begriff der Kreaturen, die ja nicht Gott sind, liegt es, *nicht unveränderlich zu sein*. Unveränderlich gut ist allein Gott, absolut gut ist allein Gott. Niemand ist gut, als der einige Gott, sagt Jesus Mt. 19,17. Um nun unveränderlich gut zu werden, dazu muss die Kreatur eine Bahn, eine Ordnung, kurz ein Gebot befolgen, und dann erst wird sie bleibend gut; sie bewährt die angeborene Güte, wenn sie in dieser Bahn beharrt. Da nun aber weder Mensch (noch Engel) von Anfang an unveränderlich gut waren, so entsprang daraus die Möglichkeit der Sünde. Der Mensch ist wandelbar gut geschaffen; ihm ist diese Güte bedingungsweise verliehen – unter der Bedingung, dass er sich unter Gott beuge, sein Ge-

bot bewahre und damit seine Stellung als Untertan einhalte. Solches lebendig zu erhalten diene das Gebot. Das Gebot ist nicht gegeben, auf dass der Mensch falle, sondern um den Gehorsam zu ermöglichen und vor dem Versuch zu warnen, ob er es vielleicht auch anders machen könnte, als ihm Gott es vorgeschrieben. Letzteres wäre Ungehorsam gewesen. Das Gebot ist nicht etwa eine Zumutung an des Menschen freien Willen; es ist nicht gegeben, um seiner Freiheit ein Übungsfeld zu eröffnen. Nein, es stellt den Menschen hin als das, was er ist – als Untertan, als geschaffen, als wandelbar gut. Diese Wandelbarkeit (*mutabilitas*) ist eine der Kreatur als solcher anhaftende Unvollkommenheit, gleichsam wie der Schatten dem Lichte anhaftet⁹⁸. Die *mutabilitas* ist demnach weder als ein Vorzug noch als ein Nachteil zu bezeichnen; sie ist unabtrennbar von dem Begriff der Kreatur. Die Kreatur muss als solche auf ihrem Standpunkt gehalten werden, sonst erhebt sie sich bei aller Gottähnlichkeit; sie würde mehr sein wollen, als Gott ihr zugestehen kann; sie würde dahin leben, als ob sie niemandem etwas zu verdanken hätte; sie würde sich gebärden als Gott neben Gott. Weil aber die Kreatur in Wahrheit unendlich geringer ist, als Gott, weil sie, aus dem Nichts hervorgerufen, in die nächste Nähe Gottes versetzt ist, endlich weil sie nur kraft des guten, gnädigen Willens Gottes teilnimmt an der Herrlichkeit Gottes: so ist sie der Veränderung, ja eventuell auch einer Verschlechterung ihres Standes ausgesetzt. Sowie nämlich die Kreatur Gottes Gebot und damit Gott als obersten Herrn außer Augen lässt und vergisst, dass sie alles durch ihn aus Gnade ist, so ist die Sünde da, und die Kreatur wird in den Abgrund ihres eigenen nichtigen Daseins zurückgeworfen. Nun setzt sie sich selbst zum Maß der Dinge; nun weiß sie zwar aus Erfahrung, was gut und böse ist – durch den Gegensatz nämlich belehrt – aber freilich die Kraft, das Gute zu tun, das Böse zu lassen fehlt ihr. Wie ein Rad, das der Achse entglitten, zwar noch eine Strecke weiter rollt, aber ziellos und planlos, gerade so irrt der Mensch, nachdem er von Gott sich losgerissen, ohne Ruhepunkt, ohne festen Halt, bis er in Gott wieder Ruhe findet – oder im Abgrund zerschellt. Andererseits kann die Kreatur nur dadurch unveränderlich gut werden, dass sie eine bestimmte Bahn, eine durch das Gebot vorgezeichnete Ordnung befolgt und dabei dauernd beharrt. Auch diese Alternative war dem Menschen durch jenes Gebot offen gelassen; er konnte seinen guten Stand affirmieren. Woran lag es nun, dass der Mensch, statt diesen seinen guten Stand zu bestätigen, abfiel? Wollte man sagen, sein Willensvermögen sei noch zu schwach gewesen, um ihn beharren zu lassen, so ist zu antworten, dass das Maß desselben groß genug war, um ihm bei seinem Abfall alle Entschuldigung zu benehmen. Verstand, Gefühl und Wille standen in Harmonie – ein Gleichgewicht der Kräfte fand statt. Der Mensch war gut erschaffen Gen. 1,31. Er besaß, wie Augustin⁹⁹ sich ausdrückt, das: „*posse non peccare*“ das „können“ hatte er empfangen, wenn er gewollt hätte. Er hatte genau jenes Maß von Kräften, welches die Kreatur haben kann; aber freilich nicht ohne Maß – man kann nicht ein Gefäß über seinen Rand hinaus voll machen. – Verlangt man dem gegenüber, Gott hätte ihm sofort die Gabe der Beharrung, also das „*non posse peccare*“ verleihen sollen, so verlangt man eben zu viel. Es konnte Gott nicht zum Gesetz gemacht werden, dass er den Menschen so mache, dass er durchaus nicht abfiel. Es liegt eben im Wesen der Kreatur, veränderlich zu sein, während Gott allein von Anbeginn gut ist. Die Kreatur muss sich als solche der Pflicht des Gehorsams bewusst werden und sich davon Rechenschaft geben; und also den Lauf vollenden ohne Sünde, wenn sie anders bedenkt, was zu ihrem Frieden dient; mit Zurückweisung der Versuchung, auf sich selbst zu stehen, wenn sie anders Gott liebt. Nun ist aber freilich die andere Möglichkeit gegeben, dass die veränderliche Kreatur bei dieser ihr durch das Gebot gestellten Aufgabe sündigt, fällt und den Tod erntet. Diese Mög-

98 Vergl. Belegstellen aus reformierten Dogmatikern bei Heppe a. a. O. S. 178 f.

99 De corr. et gratia, § 12; *ibid.* § 31: *Istam gratiam non habuit primus homo, qua numquam vellet esse malus, sed habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset etc.*

lichkeit hat Gott nicht von vornherein abgeschnitten, sondern auf sie, als auf etwas gewiss Eintretendes, den Ratschluss von der Sendung Jesu Christi gebaut. Er hat des Menschen Abfall zum Ausgangspunkt seiner um so größeren Verherrlichung in Christo, seinem Sohne, gemacht. Hat also Gott die Sünde insofern mit Wissen und Willen zugelassen, als er wegen ihres Eintritts nicht die Erschaffung des Menschen sistierte, so ist er damit nicht Urheber der Sünde. Gott sah die Konsequenzen dieser Erschaffung voraus. Er wusste, die Kreatur werde aus sich selbst nicht stehen bleiben; er wollte aber die Sünde nicht hindern: denn ein mechanisches Abschneiden derselben wäre seinem Zweck bei der Weltschöpfung geradezu entgegen gewesen; eine ewige Stagnation wäre die Folge, und eine lebendige Entfaltung der Tugenden Gottes unmöglich gewesen. Der Weltzweck zielte aber auf Verherrlichung aller göttlichen Eigenschaften. So musste denn der Mensch mehr sein, als ein Fisch, der sich in seinem Elemente bewegt: sollte anders Gott verherrlicht werden.

Wir haben uns also den Ursprung der Sünde näher so vorzustellen: die Sünde ist dadurch entstanden, dass der Mensch aus eigenem Willen, durch Satans Verführung, aus dem Bilde Gottes austrat, die Bahn des Gebotes Gottes verlassend. Satans Eingreifen war an sich noch nicht geeignet, um den Menschen zu Fall zu bringen; solche Anfechtung hätte Adam zum um so größeren Feststehen im Guten veranlassen sollen. Bestreitung oder Anfechtung der guten Sache befestigt nur denjenigen, der sich ihrer als einer guten bewusst ist. Und das war bei Adam der Fall. Die Mitwirkung Gottes bei dem Falle ist näher so zu bestimmen, dass er Adam den Beistand seines heiligen Geistes zum definitiven, absoluten Beharren versagte – einen Beistand, der nötig gewesen wäre, um den Menschen auf seinem ersten Standpunkt zu erhalten. Aber Gott ist ja auch durchaus nicht verpflichtet, dem Menschen diesen seinen Geist ohne Maß zu geben. Nach Joh. 3,34 gab Gott nur einem den Geist ohne Maß – Christo – und dieser bestand auch die Versuchungen und bewirkte die Erlösung. Das Sündigen entsprang dem Willen des Menschen, dem der Geist Gottes sich nicht entzog, sondern dem nur der Beistand auf alle Fälle, der absolute Beistand des heiligen Geistes vorenthalten worden. Auf das Dilemma, in das der Verstand hier gerät, werden wir zur Rechtfertigung der vom menschlichen Verstande angegriffenen höchsten göttlichen Majestät § 39 zurückkommen.

Bei Augustin, *De civitate Dei* XII, 7 und 8 finden wir Folgendes über die Entstehung des Bösen. Die *causa malae voluntatis non est efficiens, sed deficiens*. Die höchste Natur, die *natura Dei*, kann nie von sich selbst abfallen. Das kann allein der kreatürliche Wille, und auch dieser nicht in seiner von Gott geschaffenen Natur, wohl aber in der Richtung, die er nimmt (*deficit non ad mala, sed male, i. e. non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum, ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est*).

Für den bösen Willen gibt es also keine *causa efficiens*, sondern nur eine *causa deficiens*. Der Wille fällt vom höheren Standpunkt auf den niedrigeren.

In einem geschaffenen Wesen hat der anerschaffene gute Wille, um wirklich dieser zu bleiben, eine *causa efficiens* nötig, oder göttliche Einwirkung, sonst wäre die Kreatur Gott gleich (Kap. 9). *Bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi operante adiutorio creatoris habere non possunt*.

Fällt nun ein solches Wesen, so hat es die göttlichen Gnadenwirkungen in geringerem Maße erhalten; sein Fall hat eine *causa deficiens*. Vergl. ferner Augustin l. c. XIV, Kap. 11: Der erste böse Wille, der allen bösen Werken im Menschen vorausgeht, war ein Mangel und Abfall vom Werke Gottes zu eignen Werken, weit eher als ein Werk (etwas positives). Böse heißen die Werke nur, weil sie auf sich stehen und nicht auf Gottes Schöpfung. Und weiterhin: *Selbige mala voluntas konnte nur an der Natur, die aus dem Nichts erschaffen, haften*. Und ferner sagt Augustin: das Gute könne wohl ohne das Böse sein, was man an Gott sehe; nicht aber das Böse ohne das Gute, *quia naturae in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt* – weil die Substanz der Natur (als von Gott

geschaffen) immer dieselbe bleibt. Der Schluss aus dem Ganzen ist schon I. XII, Kap. 7 vorweggenommen: man habe weniger die bewirkende, als vielmehr die (den Menschen) im Stiche lassende (deficiens) Ursache der Sünde zu suchen. Die Sünde hat kein wahres Sein, sondern ist ein Nichtsein und Abbruch vom Sein, und daher kann auch Gott nie der Urheber der Sünde sein, wenn er gleich ihre Zulassung in die Welt vom höheren Standpunkt aus nicht hat hindern wollen. Sehr treffend hat Jurieu¹⁰⁰ über die verschiedenen vom Calvinismus abweichenden Lehrweisen geurteilt und sich dabei die Zustimmung des scharfen Kritikers Bayle erworben, welcher sagt: Jurieu zeige so klar wie der Tag, dass alle andren Lösungsversuche keinen Schritt weiter führten.

Die Grundidee bei Augustin ist, kurz gesagt, diese: dass ein Geschöpf als solches aus sich selbst nicht gut sein noch handeln kann – es bedarf dazu des göttlichen Adjutoriums.

Der Argumentation Augustins folgen Luther in „De servo arbitrio“ (s. Schweizer, Die protestant. Centraldogmen I, S. 82) und Zwingli in dem Werke „De providentia“ (Schweizer a. a. O. S. 103 f.). Ebenso verfährt Calvin in seiner Schrift gegen den Pighius, die er auf Melancthons dringendes Ansuchen schrieb, und im Consensus Genevensis, einer reformierten symbolischen Schrift v. J. 1552 (vgl. Schweizer a. a. O. S. 231 ff.). Indem also Gott dergestalt den Fall nicht verhinderte, so ist er damit noch nicht Urheber der Sünde, sondern nur dies kann man sagen: dass Gott vom höheren Standpunkte aus urteilend, das Sündigen wollend zuließ, auf dass es ausschlage zu seiner um so größeren Verherrlichung. Dass nun der Teufel allein Urheber der Sünde im Himmel sei, nicht aber Adams Sünde entschuldbar mache, werden wir unten in § 40 erörtern.

Der Ursprung der Sünde wird nun auch in der heiligen Schrift entschieden allein vom Menschen abgeleitet. Gott ist unversuchbar vom Bösen; das Böse findet bei ihm keine Stätte (ἀπειραστος κακῶν), bei ihm ist kein Schatten von Veränderung, Jak. 1,13.17. Als Urheber der Sünde könnte Gott die Welt nicht richten, was doch der Fall ist nach Gen. 18,25; Röm. 3,6; vergl. Ps. 9,9; 58,12; 96,13; 98,9 u. o.

Gottes Gerechtigkeit, seine Wahrhaftigkeit schließt diese Urheberschaft aus, Hiob 34,10-12 (Röm. 3,4). Sein ganzer Zorn über die Sünde wäre ein fingierter, und die ganze Weltentwicklung würde zu einer Komödie oder im besten Fall zu einem pantheistischen Entwicklungsprozess herabsinken, der mit der Wiederbringung aller Dinge in das göttliche Urwesen endigen müsste. So lässt denn auch die heilige Schrift keinen Zweifel übrig, dass dem Menschen die Urheberschaft der Sünde zukomme, z. B. Röm. 5,12, V. 15-19. In Hos. 13,9 heißt es: „Wer verderbt an dir handelte, das warst Du selber, Israel“. Und in Bezug auf den Teufel heißt es, dass, wo er Lügen rede, er von seinem Eigenen rede: Joh. 8,44. Von ausgesprochenen Feinden Jesu heißt es dort im Hinblick auf Gen. 3: „Ihr seid von dem Vater, dem Teufel“, und wird dort der Teufel als der Menschenmörder von Anfang hingestellt; aber nie wird auf Gott die Sünde als ihren Urheber zurückgeführt. Vergl. zu diesem § Heppe a. a. O. S. 176 ff.

§ 38. Das Wesen der Sünde

Die Möglichkeit des Abfalls und Heraustretens aus dem früheren Stande ließ sich begreifen aus dem Wesen der vernünftigen Kreaturen, sofern sie nicht unveränderlich gut von Anbeginn sein konnten. Der Fall trat aber wirklich ein 1.) durch den Anstoß, den der Mensch nahm am Gebot, womit ein Verlassen der Sphäre, in der er gemacht worden, verbunden war, und 2.) durch Verführung des Satan.

Um das Wesen der Sünde zu ergründen, können wir zunächst wieder die Etymologie der hebräischen Ausdrücke zu Rate ziehen. Das gewöhnlichste Wort für Sündigen ist חָטָא ; es bedeutet, das

¹⁰⁰ S. bei A. Schweizer, Centraldogmen II, S. 555. 559.

Ziel verfehlen, fehlschießen, abirren von der Bahn. Dieses Wort ist sehr häufig, und im Griechischen entspricht ihm ἀμαρτάνειν und παραπίπτειν, welche Wörter ein Herausfallen aus einer bisher eingehaltenen Bahn besagen.¹⁰¹ Viele andere hebräische Wörter besagen Ähnliches, wie סוּג, סָרַר, מוּשׁ, מוּר, סוּר, זוּר etc. Diese Verba bezeichnen das Entweichen des Menschen aus einem Zustande oder Wege, dem er anfangs ergeben war. Zuzufolge einer anderen Betrachtungsweise wird das Sündigen auch angesehen als ein Bruch mit Gott, ein Sichlosreißen und Abfallen von ihm: dies liegt in dem Worte פָּשַׁע; Jes. 48,8 ist hier die Grundstelle. Viele andere hebräische Wörter gibt es außerdem zur Bezeichnung der Sünde, als da sind: מָרָה, לִוּץ, verdreht sein; בָּגַד treulos sein; רָשַׁע aufwallen gegen Gott, wie z. B. ein erregtes Meer nach Jes. 57,20; הָלַךְ mit folgendem קָרַי zuwider handeln oder gehen; עָוָה, עָוֹת u. a. m. חָטָא und פָּשַׁע können nun als die zwei Ausdrücke von fundamentaler Bedeutung gelten; Anfang wie Wesen der Sünde sind in ihnen scharf gezeichnet. Das Hinausgehen, das Abweichen aus dem Worte oder Gebote Gottes und der daraus folgende Bruch mit Gott ist der Sünde Anfang, und im Beharren auf diesem Wege vollendet sich die Sünde.

Ganz das Gleiche ergibt sich, wenn wir hinblicken auf Gen. 3,1 ff. Hier wird uns der Prozess, auf dem es zur Sünde kam, enthüllt; nach Röm. 5,12 ist hier die Grundstelle für die Lehre von der Sünde. Die Sünde nach ihrem Ursprung und nach ihrer wahren Gestalt ist aufgrund dieser Erzählung in folgender Weise anzusehen. Der Mensch leiht sein Ohr dem Verführer; er weicht, angelockt durch die Worte des Satan und Gotte misstrauend, aus der anfänglichen guten, vom Gebot vorgezeichneten Richtung. Also zunächst sündigt der Mensch wider die Gebote der ersten Tafel. Nachdem die nunmehr haltlose Begierde empfangen hat, gebiert sie Sünde, (vergl. Jak. 1,14.15); der Bruch mit Gott vollzieht sich mit der bösen Tat, und der Übertretung der Gebote der zweiten Tafel ist Tür und Tor geöffnet. Dieser Prozess ist häufig in der heiligen Schrift und z. B. auch in Gen. 6,1 wahrzunehmen. Hinweggerissen ist nunmehr das schöne Geschöpf Gottes aus seinem ursprünglichen Stande, allen widergöttlichen Einflüssen schonungslos preisgegeben und fortan auf sich selbst angewiesen. Das seitherige glückliche Leben ist sofort in sein Gegenteil verwandelt, in den Tod nach dieses Wortes weitester Bedeutung. Die Sünde aber, wenn sie zur Tat geworden, setzt Tod aus sich heraus, wie Jakobus 1,15 sagt¹⁰². In der Tat die Sentenz Gottes lautete ja: an welchem Tage du davon issest, wirst du des sicheren Todes sterben, Gen. 2,17. In Röm. 5,12; 2. Kor. 11,3; 1. Tim. 2,14 und Jak. 1,14.15 wird des gleichen Weges, auf dem es zur Sünde gekommen, Erwähnung getan. Die Sünde ist also nach dieser Darstellung nicht anfänglich in der Selbstsucht und noch weniger in der concupiscentia, der sinnlichen Begierde, zu suchen! Es ist ferner geradezu töricht, unter Sünde ihrem Grundbegriffe nach eine Summe gewisser Leidenschaften, oder irgendwelcher Laster, als da sind Wollust, Hass, Geiz verstehen zu wollen. Die Zweige tragen nicht die Wurzel, sondern die Wurzel trägt die Zweige. Erfassen wir die Sünde bei ihrer Wurzel, wie sie bei Adam erscheint, so müssen wir sagen: Sünde ist das Abweichen von dem lebendigen Gott und dessen Wort aus mutwilligem Ungehorsam und Misstrauen gegen Gott. Soweit geht die negative Beschreibung. Die positive, das Vorige ergänzende Beschreibung lautet: Sünde ist die Übergabe des Menschen (Adams) an den Teufel, um dessen Willen zu tun, anstatt zu verharren bei dem Worte und Gebote, das aus Gottes Mund gegangen. Oder was dasselbe ist in anderen Worten: Sünde ist das selbstbewusste Hinübertreten des Menschen aus der Sphäre des Bildes Gottes in die Sphäre des Todes und das Verharren in dieser Sphäre.

101 Vergl. auch πλημμελεῖν von πλῆν und μέλος, eig. von der Melodie abweichen.

102 Vergl. zu Obigem Zwinglis Sämtliche Schriften im Auszug v. Usteri und Vögelin I, I. S. 253 f.: Adams Tod ist ... das Verlieren der Huld und Freundschaft Gottes, das Verlieren des inwohnenden und herrschenden oder führenden Geistes Gottes, das Verlieren der ursprünglichen Güte menschlicher Natur etc.

Eine konkrete Umschreibung dieser ersten Sünde geben die Ausdrücke, in welche Paulus Röm. 5,14.18.19 diese Sünde Adams kleidet: *παράπτωμα*, *παράβασις* und *παρακοή* die entsprechenden Verba besagen das Überschreiten, das Danebenfallen, endlich das Widerspenstig- oder Ungehorsamsein: drei griechische Wörter, die das Wesen der Sünde passend beschreiben.

§ 39. Das Geheimnis des Falles

Wir stehen hier vor einem schwierigen Problem der Anthropologie. Wie kam der Fall zustande, mit dem die Finsternis siegte, und das Licht wich? Adam hatte doch alles, was zum Stehenbleiben nur nötig war; mit einer Fülle der Gaben war er von Gott ausgestattet; wie ein schützendes Dach, oder wie ein deckendes Gewand hatte er das Bild Gottes um sich her. Der Geist Gottes ruhte auf ihm, wie auf allem Geschaffenen (Gen. 1,2) und ergötzte sich an der Erhaltung der geschaffenen Dinge. Man hat daher diese Lehre von dem Urstande der Menschen eine überspannte genannt – z. B. Rothe, Dogmatik I. S. 268 – und schon die Arminianer meinten, dass bei ihr der Fall Adams als eine psychologische Unmöglichkeit erscheine. Wir haben aber mit unsren alten reformierten Dogmatikern¹⁰³ die Möglichkeit in der Veränderlichkeit gefunden, die bei aller Vollkommenheit dem Menschen anhaftete, wie der Schatten dem Körper. Wo man sich aber in diese Frage, wie kam es mit Adam zum Fall, in spekulierender Weise vertieft, da gerät der menschliche Geist unabweislich auf zwei Abwege. Der eine Abweg ist der sogenannte Determinismus oder Pantheismus. Hiernach hätte Gott den Fall Adams von Ewigkeit her nicht bloß wollend zugelassen, indem er der menschlichen Nachgiebigkeit keinen Riegel vorschob, sondern Gott habe den Fall bewirkt und den Menschen zum Bösen versucht; ihn gleichsam mit kaltem Blute dazu bestimmt. Adam hat fallen müssen, denn Gott bewirkte es, dass er fiel. Hiermit wird die Ursächlichkeit des Bösen auf Gott geschoben. Es gewinnt den Anschein, als ob der Mensch, falls Gott ihn nicht gestoßen¹⁰⁴, nicht gefallen sein würde, und der Wahrheit des Schuldbegriffs, wie vielen anderen Wahrheiten der heiligen Schrift geschieht ein empfindlicher Abbruch. Das sind alles ganz rohe, gottlose Anschauungen von dem tiefen Geheimnis des Falles; die rauhe Hand des Philosophen löst auch hier nicht die Rätsel des Lebens. Dieser Determinismus in seiner Anwendung auf den Sündenfall setzt sich mit den Tatsachen des Gewissens in einen unlösbaren Widerspruch. Nicht als eine Krankheit, sondern als etwas, was wider das Gesetz streitet, ja, als Verletzung Gottes, mithin als eine Schuld empfindet der Mensch die Sünde. Dieselbe wohnt nicht in uns nach Art eines Körperschadens, den man mit auf die Welt bringt, so dass etwa der Mensch wider Willen böse wäre. Nein, der Mensch hat ein Gewissen; die Gedanken des Herzens sind geschäftig, einander zu verklagen, oder zu entschuldigen: Röm. 2,15. Bereits das kleine Kind beschuldigt sich selber und geht mit sich ins Gericht; es wird böse auf sich selber, wenn es sich zur Sünde hat fortreißen lassen; es zieht sich selbst zur Verantwortung. Die Sünde tritt nicht auf mit den Symptomen einer Krankheit, unter denen der Mensch sich leidend verhielte.

Der andere Abweg, auf den der spekulierende Verstand gerät bei der Ergründung des Falles Adams, ist der Dualismus. Mit diesem Dualismus sind alle pelagianisierenden Doktrinen (auch diejenige Dorners¹⁰⁵ II, 1, S. 146) behaftet. Hiernach hätte Gott den Menschen von Anfang an zur Frei-

103 Vergl. Calvin, Inst. I, XV, 8: In utramque partem flexibilis erat eius voluntas, nec data erat ad perseverantiam constantia. Vergl. Heppe S. 176.

104 Dagegen spricht auch Röm. 11,11: μή ἔπταισαν ἵνα πέσωσι; d. h. sie sind doch nicht angelaufen, damit sie fielen? Die Antwort ist – nein!

105 Er sagt: „An seiner Freiheit hat der Mensch, obwohl er keinen Stoff schaffen, sondern nur mit Gegebenem operieren kann, eine Macht der Entscheidung rein aus sich heraus darüber, welches Gewicht den Bestimmungsgründen zukommen soll. Es liegt darin allerdings, und das ist das *Wunder* der Freiheit (NB!) ein Analogon der schöpferischen Macht, die aus nichts etwas setzt, nur dass hier (bei der Freiheit des Menschen) das Gesetzte Handlungen

heit, zu freier Wahl zwischen Gutem und Bösem entlassen. Diese freie Selbstentscheidung wäre aber ein independenter Akt, wobei der Mensch völlig sich selber bestimmte und Gott das Zusehen hätte. Hier hätte Gott also die Kreaturen zum Kreator gemacht; eine ewige Freizügigkeit wäre den Menschen beschieden worden, die beständig freie Wahl, bei Gott zu bleiben oder nicht. Gott und Mensch fallen hier dualistisch auseinander; Gott findet seine Grenze am Willen des Menschen und muss, da er sich einmal mit ihm auf eine Linie gestellt, schließlich nicht alles so genau nehmen; er muss nachgeben mit Verletzung seiner Heiligkeit. Er kann seinen Weltplan nicht nach seinem Willen durchführen, sondern muss ihn ändern. Gott hätte Wesen sich gegenübergestellt, welche im Grunde ebenso selbstherrlich wären, als Er selber. Ja, im Grunde hätte er Wesen geschaffen, die größere Dinge als Gott vollbringen. Denn Gott ist schon gut; er braucht nicht etwa erst mit Mühe gut zu werden; was doch vom Menschen verlangt würde. Ferner wäre Gott für Zeit und Ewigkeit abhängig geworden von seinen Geschöpfen. Er hätte bei ihnen sich zu bedanken, dass sie mitgewirkt zur Förderung und Erreichung seines Weltplanes. Ja, was noch schlimmer ist, Gott der Absolute müsste auch den seltsamen Ausgang der Weltentwicklung sich haben gefallen lassen: dass alle seine Kreaturen ihn möglicher Weise im Stiche ließen, durch Abwendung von ihm, und so seinen Plan mit der Welt vereitelten. Zu gar furchtbaren Mitarbeitern an der Ausführung seines Weltplanes hätte Gott die Menschen bestellt; er müsste sie respektieren und fürchten, statt dass die Menschen allein ihren Gott zu fürchten und zu ehren hätten.

Indem wir nun zwischen der Scylla des Pantheismus und der Charybdis des Dualismus einen Weg suchen, müssen wir folgendes aufgrund der heiligen Schrift feststellen. Obgleich einerseits durch des Teufels List die Sünde des Menschen mitveranlasst wurde, obgleich Gott des Menschen Fall nicht erzwungen, sondern vielmehr ihn davor gewarnt, und vor Eintritt desselben ihm jenen Beistand nicht entzogen, den Adam seit seiner Erschaffung besessen: so ist andererseits doch dieser Fall nicht ohne Gott geschehen. Gott – so müssen wir andererseits sagen – hat bei diesem Falle die Zügel nicht aus der Hand gegeben und müßig zugeschaut, so dass er nach Verwirklichung des Falles hätte sagen müssen, das hätte ich mir nicht gedacht. Wir haben also mit der heiligen Schrift einen Mittelweg zwischen jenen beiden Extremen einzuschlagen: also einerseits die Freiwilligkeit und die Ungezwungenheit Adams beim Falle festzuhalten, immer insoweit von einer solchen bei den vernünftigen Geschöpfen¹⁰⁶ die Rede sein kann; andererseits aber müssen wir desgleichen festhalten die leitende Tätigkeit Gottes, sein Mitwirken zum Zustandekommen dieses Falles, ja endlich seinen Willen, den Fall nicht zu hindern durch die Gabe der Beharrung oder des Geistes ohne Maß. Denn eben dies letztere wäre unweise gewesen. Gott hat nun aber den Fall, der von dem freien Willen des Menschen ausging, zum Ausgangspunkt aller seiner Maßnahmen zur Erlösung genommen und mit ihm gerechnet.

Beides nun, die Schuld Adams, wie die leitende Hand Gottes, die *ordinatio Dei* betreffs des Falles, wird durch die heilige Schrift in gleicher Weise bezeugt.

Einerseits wird in der heiligen Schrift die ganze Schuld auf Adam geworfen – von Adams Fall leitet Paulus in Röm. 5,12 ff. die Sünde und den Tod ab; von seinem Ungehorsam leitet er das Vorhandensein der vielen Sünder ab: Röm. 5,18.19; in Adam sterben sie alle 1. Kor. 15,22. Adams Sünde und Ungehorsam ist völlig ebenso die reale Quelle der Sündhaftigkeit der Menschen, wie Christi Gerechtigkeit und Gehorsam die Quelle unserer Gerechtsprechung vor Gott ist: Röm. 5,18.19. Da sehen wir also, dass die Verantwortlichkeit für den Abfall und Ungehorsam auf Adam gewälzt wird; das wäre nicht gerecht, wenn nicht sein Abfall ein selbstverschuldeter war. Seien wir dankbar, dass

sind, nicht Dinge.“

106 Solche Geschöpfe besitzen eben nicht eine Freiheit, die ein Analogon der schöpferischen Macht, welche aus nichts etwas setzt, wäre (so Dorner II, I. 146).

Gott den Menschen überhaupt ernst nimmt und ihn nicht wie die Mücken vergehen lässt. In Gottes Beharrlichkeit liegt unsre Seligkeit.

Andererseits ist nun aber auch Gott nirgend untätig, ob es nun Gutes oder Böses ist, was da geschieht, vergl. Amos 3,6. Selbst bei der Hingabe Christi in den Tod war dies nicht der Fall; Apg. 2,23; 4,28. Überall ist Gottes ordnende Hand mit im Spiele. Gott wirkt alles nach dem Rat seines Willens, Eph. 1,11. An mehreren Stellen ist von einem feststehenden Vorsatze Gottes die Rede: Röm. 9,11; Eph. 3,11; 2. Tim. 1,9. Und wenn nun auch dieser Vorsatz auf die gefallen Menschen Bezug hat, so kann eben darum der Fall Adams nicht völlig independent von Gott geschehen sein. Denn nur auf einer festen, nicht aber auf einer dem Einfluss Gottes entzogenen Grundlage kann ein solcher Vorsatz sich erbauen. Nun aber hing der ganze Ratschluss betreffs der Sendung Christi von dem Eintritte des Falles Adams ab. Deshalb versteigt sich ein Kirchenvater zu dem Ausruf: o felix culpa, quae tantam meruit salutem! Wir sagen also in Übereinstimmung mit der Bibel dem Augustin jenes treffende Wort nach: non fit praeter Dei voluntatem, quod fit contra eius voluntatem. Auch die Übertretung Adams fällt nicht außerhalb des Bereichs des göttlichen Willens, wenn sie schon wider denselben ist. Gott wendet auch diese Übertretung zum Guten. Treffend ist der Ausspruch, in dem alle reformierten Dogmatiker sich vereinigen: Deus agit circa malum, quod totum est ex homine, non malum ipsum. Es ist – so schließen wir – ein Geheimnis hier vorhanden, welches undurchdringlich ist für die menschliche Vernunft. Dies gilt auch gegenüber allen Lösungsversuchen, die dieses Problem in der Neuzeit erfahren hat. Die Hegelsche Schule von philosophischer Seite, Jul. Müller in seinem Werke: „Lehre von der Sünde“ von positiver Seite mühen sich vergeblich ab, das Problem uns mundgerecht zu machen. Der eine, Hegel, hat die empirische Allgemeinheit der Sünde aus der Notwendigkeit der Entwicklung des Geistes begreifen wollen. Der andre, J. Müller, staunt das Böse als ein unerklärliches Phänomen an und setzt, inkonsequenterweise, bloß eine Notwendigkeit im Fortgange nicht zugleich im Anfangen des Bösen. Wenn das eine gottlos ist, so ist es auch das andre, sagt dazu Vatke¹⁰⁷ und wir können ihm nicht völlig Unrecht geben. Wer da ansteht, das Vorhandensein des Bösen auf eine höhere Notwendigkeit zurückzuführen, ist entweder lückenhaft in seinem Denken oder seiner Lehre von Gott. Calvin erkannte dies an und gestattete keine Lücke im Weltenhaushalt, indem er etwa Gott ein bloßes Zusehen bei dieser wichtigsten Angelegenheit beimaß. Gleichwohl haben es unsre symbolischen Bücher weislich vermieden, dem sogenannten Supralapsarismus ihre Zustimmung zu geben (vergl. Can. Dordr. I, 15). Objekt der Prädestination ist der *gefallene* Mensch. Wenn gleich also – wie wir sahen – unsre reformierte Lehre es nicht vermeiden kann, das Vorhandensein des Bösen auf eine göttliche Ordination zurückzuführen, so macht sie Gott damit keineswegs zum Urheber der Sünde, was vielmehr gotteslästerlich genannt wird (s. Can. Dordr. I, 15). Nur dann wäre Gott Urheber der Sünde, wenn er die Kreatur unterhalb des ihr zustehenden Ausmaßes von Kräften geschaffen und andre Lücken gelassen hätte, als sie eben im Wesen der Kreatur selbst liegen. Da Gott aber die Kreaturen so gut als möglich geschaffen, so ist das Vorhandensein des Bösen aus der Verumständerung oder dem Sein (der *qualitas*) dieser Kreaturen und nicht aus Gott abzuleiten. Wir bleiben mit der Bibel und den Bekenntnissen stehen beim *Infra-lapsarismus*. Vergl. auch Schweizer, Glaubenslehre § 147.

§ 40. Vom Satan, seinem Fall und seiner Wirkungsweise auf die Menschen

Wir sind auf diesen Lehrpunkt, der Satan betrifft, bereits in § 37 und 38 hingewiesen worden. Wir bemerkten, dass der Fall zustande kam durch Verführung des Satans. Es ist nämlich, wie Paulus in Röm. 5,12 sagt: die Sünde in die Welt gekommen, in sie von außen eingetreten. War sie zuvor

107 S. W. Vatkes Leben v. Benecke S. 310.

nicht in der Welt, d. h. in der diesseitigen Weltsphäre, so müssen wir die Frage aufwerfen: war sie denn im Himmel, und wenn sie es war: wie kam sie in demselben auf – wie konnte sie hier Platz greifen? Offenbar war die Sünde zuvor im Himmel und nahm ihren Anfang in jenem Heere des Himmels, dessen vornehmster Bestandteil die Engel sind: Gen. 2,1. Näheres über die Art und Weise, wie der Abfall und die Sünde entstand in diesem Engelheere, ist nicht anzugeben. Es bleibt nur übrig, an der Hand des Briefes Jud. 6 und 2. Petr. 2,4 den Fall der Engel nach Analogie des uns geoffenbarten Falles Adams zu beurteilen.

Jenes Engelheer hatte einen Obersten Mt. 9,34; nach der Aussage der Schrift (Joh. 8,44) war dieser der Vater der Lüge und gibt es also keinen, der vor ihm der Lüge sich schuldig gemacht hätte. Die Namen des Obersten der abgefallenen Engel sind alle nomina appellativa, nicht nomina propria. Sie verstatten nur einen Einblick in allerlei Äußerungen dieses Wesens, ohne uns in der Erkenntnis seiner Entstehung, oder gar seines Falles zu fördern. Sein Name im Alten Testament ist Satan. Satan bedeutet der Etymologie nach einen, der in Wut gegen jemanden entbrannt ist und deshalb demselben unversöhnlich widersteht, wo er nur kann. Satan ist soviel als Widersacher, und also ein ganz durchsichtiges Wort, das von einer hervorstechenden Eigenschaft des also Benannten entlehnt ist.

In Neuen Testament heißt der Satan διάβολος, sofern er verleumdet; auch der Verkläger der Brüder, sofern er, wie uns Sacharja 3,1 dies enthüllt, alles aufbietet, um den Menschen, und zwar auch den Gläubigen, bei Gott zu verdächtigen, und dadurch zu stürzen. Er heißt auch ὁ πειράζων im Neuen Testament. Auch einige populäre Namen nahm Christus auf, z. B. Beelzebul, wenn er nämlich mit dem Volke redete. Baalzebul oder aramäisch Beelzebub, woraus dann Beelzebul im Neuen Testament ward, war die Nationalgottheit der Philister 2. Kön. 1,2.3.16: ein Name, der dann herabsank zur Bezeichnung des Obersten der Teufel Mt. 10,25. Endlich nennen wir den Namen Belial 1. Kor. 6,15: lauter Namen, die gewisse Äußerungen dieses feindlichen Wesens angeben.

Fassen wir die verschiedenen Stellen zusammen, wo von Satans Wirksamkeit die Rede ist, besonders Gen. 3,1 ff.; Hiob 1,6; 2,1 ff.; Sach. 3,1; Mt. 4,1 ff.; Lk. 22,31; Joh. 14,30; 2. Kor. 4,4; Eph. 6,12; Hebr. 2,14.15; Apoc. 12,7-10; 1. Petr. 5,8; so lässt sich sein Wesen folgendermaßen bestimmen. Er ist ein Feind Gottes und der Menschen; ein solcher, der nachdem er über die Menschen gesiegt hat, nun auch Gott selbst mit Erfolg bekämpfen und widerstehen zu können vermeint. Er heißt ja der Fürst dieser Welt Joh. 12,31; 16,11; Eph. 2,2. Jesu bietet er die ganze Welt mit ihrer Herrlichkeit an (Mt. 4,9), wenn er vor ihm niederfallen würde. Indem er aber dergestalt Jesu die Welt als einen Kaufpreis anbietet, muss Satan offenbar ein gewisses Anrecht auf dieselbe gehabt haben; sonst wäre das Anerbieten eine bare Dummheit und keiner Antwort wert. Kurz er zeigt sich als ein sehr hoher Geist, dem es nur noch als der Mühe wert erscheint, mit Gott zu rechten und Christus in seinen Gliedern zu verfolgen. So heißt er Mt. 13,39 schlechtweg: der Feind¹⁰⁸. Nur mit dem Namen des Herrn kann man ihn zur Ruhe weisen, oder mit dem Worte Gottes. So gelang es dem Erzengel Michael, den Satan zurückzuweisen Jud. 9; Sach. 3,2. Michael wendet bei diesem Streite den hier allein Ausschlag gebenden Namen Gottes an, vor nichts andrem weicht Satan. Es ist also der Satan nach seinem Wahn Herr über die Welt, Gott neben Gott; sein ganzes Auftreten offenbart den Hochmut und die Lüge, die so weit gehen, dass er sich göttliche Ehren erweisen lässt: Apoc. 13,4; vergl. 2. Thess. 2,4.9.

Dieser aktuellen Wirksamkeit wird nun auch sein Fall genau entsprochen haben. Seine jetzige Physiognomie gewährt uns einen Einblick in die Art seines Falles. Über diesen Fall Satans und seiner Engel haben wir nur Andeutungen in Jud. 6, und 2. Petr. 2,4. Zufolge dieser zwei Stellen nahm der Fall Satans und seiner Engel einen ähnlichen Verlauf, wie der des ersten Menschen. Auch Satan

108 Vergl. im Syrischen: Beel debobo.

ist aus einem reinen Urstande zufolge mutwilligen Ungehorsams herausgetreten und also böse geworden. In ihrem anfänglichen Zustande besaßen Satan und seine Engel eine Herrschaft und eigentümliche Behausung, die sie aber nicht bewahrten, sondern verließen. Diese Behausung war nun offenbar der diesen Engeln von Gott durch die Schöpfung angewiesene Standpunkt oder Posten; von diesem desertierten sie und zwar, wie dies die spätere Entwicklung beweist, aus Hochmut und Trotz wider Gott. Um nun zu erklären: wie im Satan das Böse aufkommen konnte, so finden sich dafür in den Untersuchungen der §§ 36, 37 die nötigen Anhaltspunkte. Wollen wir über den Ursprung der Sünde im Kreise der Engel uns klar werden, so brauchen wir nur mit Augustin, *De civ. Dei* XII, 1. 6, von der einen Kreatur auf die andere, vom Menschen auf die Engel zu schließen. Die Vergleichungspunkte ergeben sich ganz einfach.

Stellen wir die sich darbietenden Vergleichungspunkte kurz zusammen. Auch die Engel sind als Kreaturen nicht unveränderlich gut, weil sie eben nicht Gott sind. In Hiob 4,18 heißt es: „Siehe seinen Engeln schenkt er (Gott) kein Vertrauen“; ferner 15,15: „die Himmel (Engel) sind nicht rein vor ihm“. Sollten sie unveränderlich gut werden, so mussten sie solches betätigen, indem sie bei aller Vollkommenheit eine von Gott vorgeschriebene Bahn befolgten. Unter der Bedingung des Gehorsams waren also die Engel ebenfalls geschaffen. Zufolge des Judasbriefes V. 6 und 2. Petr. 2,4 sollten sie ihre Wohnstätte und Herrschaft bewahren, taten es aber nicht. Wenn sie nun Gotte auf diesem ihrem Posten nicht dienen wollten, wenn sie sich etwa weigerten, ihre Herrschaft in der Richtung auszuüben, dass sie den Menschen dienten,¹⁰⁹ Hebr. 1,14. cf. Mt. 18,10, wenn sie frei von Gott sein und in sich selbst das Gesetz für ihr Tun und Lassen finden wollten – dann fielen sie. Das ist nach dem Judasbriefe bei Satan und seinen Engeln wirklich eingetreten, infolge dessen sie dann aus der Lichtwohnung in die Finsternis verstoßen und ihrem Wirken Fesseln angelegt wurden. Sie warteten aber annoch die ihnen bestimmte letzte Strafe ab, 2. Petr. 2,4; Jud. 6; Apoc. 20,2 vgl. V. 10; Mt. 25,41.

Ein anderer Teil der Engel dagegen beharrte auf dem von Gott angewiesenen Posten; diese behielten ihr Fürstentum und wurden bestätigt in diesem ihren Stande und Posten, als jene verworfen wurden. Von diesen redet ausdrücklich Paulus in 1. Tim. 5,21 und die heilige Schrift überall da, wo sie der guten Engeln gedenkt. Es sind dies diejenigen Engel, welche fortan nicht mehr fallen können. Der spezielle Anlass, bei welchem sich die Auflehnung Satans und seiner Engel wider Gott offenbarte, ist nicht angegeben. Man könnte billig mutmaßen, dass Satan und seine Engel sich an dem Dienst, den sie Adam leisten sollten, gestoßen haben und dass Satan darum auch nach Gen. 3,1.4 die Menschen durch Lügen verstrickt habe und so zum Menschenmörder geworden sei, Joh. 8,44. Denn dass der Fall Satans erst nach dem sechsten Schöpfungstage stattfand, scheint aus Gen. 1,31 zu folgen, wonach damals alles sehr gut war. Aber diese Mutmaßung, dass Satan an dem Dienst, den er den Menschen zu leisten gehabt, sich geärgert habe, gehört nicht in die Dogmatik. Uns sei es genug, dass wir wissen, wie die heilige Schrift uns Satan gegenwärtig betrachten lehrt. Und da nennt ihn nun Jesus in Joh. 8,44 den Vater der Lüge, der in der Wahrheit seinen Stand nicht habe. Wir ersehen aus dieser positiven Erklärung Jesu, dass es über Satan hinaus keinen Urheber der Lüge gibt und dass keineswegs Gott dieser Urheber ist. Auch 1. Joh. 3,8 sagt aus, dass das Sündigen des Teufels ein von Anfang an geschehendes sei. Wo er zuerst auftritt in der heiligen Schrift, da lügt er schon. Aber der Anlass des Falles Satans ist uns verschwiegen. Viele ältere Theologen suchen nach solchem Anlass. Etliche meinen, er sei von Neid und Eifersucht gegen den Sohn Gottes erfüllt gewesen, und dieser Hochmut habe ihm den Sturz bereitet. Jedoch gibt es hierfür keinen Anhalt in der

¹⁰⁹ Man vergleiche den schönen Wahlspruch der Montmorency's: „Je sers“ („ich diene“), ja vielmehr Phil. 2,7: „Er nahm Knechtsgestalt an“.

heiligen Schrift. Und im Grunde haben wir über die Art und Weise, wie Satan gefallen, gar nicht zu spekulieren; uns Menschen sei es genug zu wissen, dass Adam aus eigenwilligem Ungehorsam gefallen ist. Die Entstehungsweise des Bösen im Himmel ist uns verborgen; sie geht uns um so weniger etwas an, als der Fall Satans durchaus nicht dazu dient, die Entstehung des Bösen auf Erden etwa zu entschuldigen. Das Eingreifen Satans beim Falle Adams bestimmt allerdings die Art und Weise, wie die Sünde in die Welt gekommen, näher. So haltlos in sich selbst ist ja nämlich die Kreatur, dass sie auch mit dem göttlichen Gebot im Paradiese, trotz ihres Standes im Bilde Gottes, nichts anzufangen gewusst hätte, wenn nicht Satan in Gestalt der Schlange den Menschen sollicitiert haben würde, um Stellung zu nehmen zum Gebot und den anerschaffenen guten Stand im Bilde Gottes zu behaupten. Satan bringt die Anfechtung des Gehorsams Adams. Die Anfechtung stammt nicht aus dem Innern des Menschen: denn alsdann wäre bei Adam die Sünde entstanden – sie stammt auch nicht von dem toten Baume her. Sie stammt vom Teufel, dem Vater der Lüge. Der Gehorsam Adams kommt aber also auf die so nötige Probe. Ursache des Falles jedoch ist Satan damit immer noch nicht, sondern des Menschen eigener Ungehorsam. Das Sichverführenlassen durch Satan setzt offenbar schon immer eine Abweichung in Adam selber voraus. Eine reine Passivität des Menschen, der nicht irgendeine Aktivität in ihm vorausginge, lässt sich bei dem ungefallenen Menschen gar nicht denken. Nur freilich muss man diese Aktivität richtig ableiten und definieren (s. o. § 37). Wäre ferner Satan wirklich Urheber des Falles, so würde die Schrift nicht stets auf Adam als den Urheber der Sünde in der Welt verweisen. Gott würde überdies diesen Umstand dem Menschen als Entschuldigungsgrund angerechnet haben; es wäre das ein erleichternder Umstand; und endlich wäre die Zulassung Satans in das Paradies ein schwerer Missgriff, infolge dessen Gott den Fall durch positives Dazutun befördert hätte. Weiter ist aber zu bedenken, dass der Mensch ja durchaus nicht als ein schwächliches Wesen, sondern in der vollen Waffenrüstung, die er von Gott hatte, dem Verführer gegenüberstand. Der angemessenen Autorität dieses Feindes gegenüber war der Mensch sich bewusst der Autorität Gottes: er stützte sich gegenüber der Lockung Satans auf ein Gebot, dass er nicht essen solle von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen. Endlich es trat der Verführer nicht in der Gestalt eines Boten Gottes an Adam heran, sondern in einer ganz niedrigen Gestalt, in der Hülle eines dem Menschen, laut Gen. 1,28, untergebenen kriechenden Tieres. Und so tritt nochmals deutlich hervor, dass von Gottes wegen alles geschehen war, um den Fall zu verhüten. Es war dem freien Willen der Kreatur anheimgegeben: ob sie beharren wolle oder nicht. Wir haben gesehen, dass die Kreatur diese Freiheit nicht zu ihrem Besten verwendet hat.

Auch die bösen Engel nun bilden ein Reich, wenn man das ein Reich nennen kann, was, aus Trotz und Opposition gegen Gott entstanden, der schließlichen Auflösung mit Gewissheit entgegengeht,¹¹⁰ und in der Zwischenzeit gänzlich abhängig ist von Gott, dem Herrn. In diesem sogenannten Reiche stehen die bösen Engel unter dem Satan, Mt. 9,34; 12,24-27; Mk. 3,22.24; Lk. 11,15-18; Apoc. 12,7. Diese Satansengel heißen die Fürsten, die Gewaltigen, die Weltherren, welche in der Finsternis dieser Welt herrschen, s. Eph. 6,12. Die Tätigkeit dieses Reiches ist vor allem wider das Reich Gottes gerichtet. Aber dabei ist als gewiss anzunehmen, dass der Satan und seine Engel ohne Gottes Willen und Zulassung nichts vermögen: vergl. Hiob. 1,12; 2,6; 2. Thess. 2,9-12. Gott hält sie mit dem Zügel seiner Allmacht gebunden, sagt Calvin treffend, und so dienen sie Gott, ihrem Schöpfer. Was aber Satans Einfluss auf die Menschen betrifft, so ist hier folgender Unterschied zu machen. Auf die Glaubenden, wie z. B. Hiob und Josua, den Hohenpriester, in Sach. 3, erstreckt der Satan zwar auch seine Wirksamkeit, aber nur zu ihrem eigenen Besten, nämlich zur Prüfung und Läuterung ihres Glaubens. Den Gläubigen ziemt im Blick auf den Teufel nur der Gedanke: dass sie

¹¹⁰ Dies ist schon, seit Gen. 3,14 f. gewiss, wo Satan das Urteil gesprochen wird.

es mit einem Feinde zu tun haben, der überwunden (Joh. 12,31) und gebunden ist, was für die Zeit des tausendjährigen Reiches ausdrücklich ausgesagt ist: Apoc. 20,3. Dabei ist ihm freilich ein bedeutender Raum für seine freie Bewegung verstattet; denn die Bindung Satans ist die Einschränkung seiner Gewalt und geschieht nicht mit sichtbaren Ketten. Wie die Einschränkung seines Wirkungskreises geschieht, zeigt 1. Petr. 5,8.9. Und in welcher Weise der Teufel zu überwinden sei, dafür hat uns das beste Vorbild Jesus selbst hinterlassen, Mt. 4; Lk. 4. Nach diesem Vorbilde hat man den Teufel mit dem Worte Gottes zu schlagen. In einem seiner Lieder sagt Luther so schön: „Ein Wörtlein kann ihn fällen“: Das Wort „es steht geschrieben“ ist ein Hauptstück der Waffenrüstung Gottes, womit man siegreich bestehen kann am bösen Tage, Eph. 6,17, und des Teufels Schliche und Kniffe zu bewältigen vermag: denn oft nimmt der Satan selbst die Gestalt eines Engels des Lichts an, um uns desto sicherer zu verführen: 2. Kor. 11,14. Wie aber der Herr selber die Verteidigung eines Sünders dem anklagenden Satan gegenüber auf sich nimmt, davon haben wir ein sehr tröstliches Beispiel in Sach. 3. Wie andererseits der Herr auch wohl einmal einen seiner Knechte versuchen lässt, bis dass ihm alles schwindet, nur nicht der Gedanke: Gott ist Gott – er kann sich nicht verleugnen und er handelt nicht von Herzen also: das ersehen wir aus dem Buche Hiob. Ganz anders, als die Gläubigen, stehen nun aber die Ungläubigen zum Teufel und seinem Wirken. Von ihnen steht geschrieben, dass Satan sie verblendet habe und dass er sein Werk in ihnen treibe: 2. Kor. 4,4; Eph. 2,2. Ihr Vater ist der Teufel: Joh. 8,44. Es heißt ja Satan wegen dieser Herrschaft über die Ungläubigen der Fürst, ja der Gott dieser Welt, Joh. 14,30; 16,11; 2. Kor. 4,4; 1. Joh. 4,4. Er verführt die ganze Welt, Apoc. 12,9; er und seine Genossen heißen die Weltbeherrscher in der Finsternis hienieden, Eph. 6,12; und im Blick auf Satan redet Paulus ebendasselbst von den geistlichen Kräften der Bosheit in den überirdischen Regionen. Wir haben nicht wider Fleisch und Blut, d. h. gegen andere Menschen, sondern im Grunde wider die genannten hohen Potentaten den Kampf zu kämpfen, laut derselbigen Stelle Eph. 6,12. Diese Stelle Eph. 6,10-17 ist überhaupt sehr wichtig, um das eigentliche Treiben der bösen Engel hier auf Erden tiefer zu ergründen und zwar mit dem Tiefblick des Apostels Jesu Christi. Paulus streift hier dem Kosmos seine blendende Hülle und glänzende Maske ab und lässt die Leser einen Blick tun in das eigentliche Wesen dieser Welt, sofern sie im Argen, d. h. in des Teufels Schoß liegt, 1. Joh. 5,19.

Zum Schluss wollen wir nur noch konstatieren, dass Schleiermacher „Christlicher Glaube“ § 45, nichts vom Teufel wissen will; für ihn ist der Teufel höchstens eine Personifikation für die Liturgie und hat seine Stelle im christlichen Liederschatz. Indem man aber den Teufel wegschafft, so verlegt man die Keime des Bösen in Gottes gutes Wesen; dann liegt aber das letzte Glied an der Kette des Bösen doch in der Ewigkeit, und Gott hat das Böse als Potenz in sich; er kausiert es irgendwie, und wenn er das tut, so ist das Böse kein Böses mehr, oder Gott ist neben dem, dass er Licht ist, voll von Keimen der Finsternis. Diesen Wahngedanken hat auch das parsische System in seiner Weise trefflich umgangen durch das Theologumenon des Ahriman. Diese Zurücktragung des Bösen in Gott beseitigt auch die biblische Lehre. Ihr ist das Böse ein gewordenes – aber die Schrift tut von der ersten Entstehung nicht viel Meldung und macht nicht etwa Satan für Adams Fall verantwortlich. Der Mensch soll sich selber zur Verantwortung ziehen und nicht den Teufel anklagen als der das Böse auf sich nehmen müsse. Wie schon im „Christl. Glauben“, so hat Schleiermacher noch mehr in seinem „Leben Jesu“ seine Meinung auch Christo aufzudringen gesucht, indem er meint, Christus wende diese Vorstellung nur in der Weise an, wie wir von Gespenstern reden – also rein in akkommodierender Weise. Er raubt allen biblischen Stellen vom Teufel durch einen Machtspruch ihren didaktischen Gehalt. Bei Schleiermacher ist der Grund solcher Leugnung des Teufels die Verkennung der Sünde und des Bösen überhaupt. Das Böse ist ihm negative Vorbedingung oder Mitbedingung des Guten; das Böse ist ein notwendiger Durchgangspunkt und in Beziehung auf das Gute von Gott

geordnet. Den Sündenfall in Gen. 3 wirft er aus der Dogmatik einfach heraus und sagt: die uns jetzt angeborene Sündhaftigkeit sei auch schon für die ersten Menschen etwas ursprüngliches gewesen (Chr. Glb. I. S. 404). Sein Grund ist, dass der Fall Adams zu keiner Anschaulichkeit gebracht werden könne: d. h. er kann ihn mit der Vernunft nicht ergründen. Er kann sich die Entstehung des Bösen ohne eine Anknüpfung im früheren Leben Adams nicht denken. Die Anknüpfung aber ist eben in dem nach beiden Richtungen hin zum Guten wie zum Bösen gleich lenksamen Willen gegeben: in der mutabilitas der Kreatur, dass sie also nicht Gott ist und deshalb sich verschlechtern kann; daher sie auch ein Gebot als Schranke haben muss, damit sie der Oberherrschaft Gottes inne werde und inne bleibe. Übrigens ist ein großer Teil der Schüler Schleiermachers, wie Nitzsch, Müller, Twisten und in gewisser Weise auch Rothe von der Verirrung, den Teufel zu leugnen, wieder zurückgekommen und der heiligen Schrift in diesem Punkte gerecht geworden.

Dritte Abteilung

Vom menschlichen Verderben

§ 41. Die Folgen des Falles im Allgemeinen

Die Folgen des Falles, auf einen einheitlichen Ausdruck gebracht, lassen sich in dem Ausdruck „Tod“ zusammenfassen. Tod ist hier als ein Zustand zu nehmen und zwar als das Widerspiel des Lebens, nicht freilich jeglichen Lebens, sondern des wahren Lebens. Wir sind durch nichts genötigt den Tod, von welchem Gen. 2,17 als der Strafe der Sünde redet, von dem leiblichen Tode zu fassen und dann, weil dieser nicht eingetreten, zu behaupten: die abgedrohte Strafe sei aufgeschoben oder gemildert worden. Dies würde mit Gottes Wahrheit streiten, denn es heißt Gen. 2,17: „An welchem Tage du davon issest, wird du gewiss des Todes sterben“. Die Strafe musste eintreten, und wie das geschah, das lehrt die Geschichte. Wir brauchen nun nicht erst lange zu suchen, um zu erfahren, welche eine Veränderung mit dem Menschen vor sich gegangen, und wie in der Tat der Tod dem Menschen sozusagen aus allen Poren drang. Verfolgen wir nur aufmerksam den Bericht Gen. 3,8-13. Vergl. Augustin, De civ. XIII, 15.

Mit einer Hülle von Blättern sucht sich das Elternpaar zu bedecken: dieses Paar, das soeben noch keiner Bedeckung bedurfte, da es gedeckt und beschirmt war vom Bilde Gottes. Ferner sucht sich das gefallene Paar vor dem Allgegenwärtigen zu verbergen. Mit der rechten Hülle ging auch die geordnete Anwendung der Gaben Gottes verloren. Und sofort erheben sich die anklagenden und entschuldigenden Gedanken in der Menschenbrust, denen Adam zuerst Ausdruck verleiht. Adam sucht die Schuld auf das Weib zu wälzen und indirekt auf Gott, der ihm das Weib gegeben. Das Weib schiebt die Schuld auf die Schlange. Aber diese Entschuldigungsgründe verhallen vor Gott. Die Kreatur kann sich nicht vor dem Herzenskündiger reinigen. Alle Reinigungsversuche dienen nur dazu, die eingetretene, gründliche Veränderung oder den eingetretenen Tod zu offenbaren. Tod ist also der Sold gewesen, der dem sündigen Erstmenschen sofort ausbezahlt ward, wogegen erst in Christi Leben wieder ein Gegenwicht gegeben ist, Röm. 6,23. Daher stellt Paulus dem Tode das Leben Christi gegenüber, Röm. 5,17.18, wo ein Zustand dem anderen korrespondiert und gegenübertritt. Dem Zustande des Todes tritt überhaupt oft in der heiligen Schrift als der gerade entgegengesetzte der Zustand des Lebens gegenüber. So tritt das Leben als perennierender Zustand dem Tode gegenüber in Joh. 5,24; ebenso 1. Joh. 3,14. Aus dem Vergleiche mit dem durch Christus erworbenen Leben ergibt sich also, dass der Tod als ein Zustand zu definieren ist, in welchem die Menschen in jedem Momente ihres Daseins des wahren Lebens aus Gott und der Seligkeit entbehren. Dieser

Zustand des Todes trat nun ganz und sofort ein, nachdem Adam gesündigt. Damit war aber der erste Stand, der Stand im Bilde Gottes, aufgehoben und der Mensch wurde dem Leben Gottes entfremdet, Eph. 2,12; 4,18. Die Folge war Ungleichheit mit Gott. Wie nämlich vormals die Menschen in dem Bilde Gottes standen, und somit gemäß der Gleichheit Gottes waren Gen. 1,26; so sind sie jetzt, bei dem nun eingetretenen Todeszustande, Sünder. – Die Folgen des Falles Adams lehrt ausführlich Paulus in Röm. 5,12. Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt – und durch die Sünde der Tod. Der Tod aber drang zu allen Menschen hindurch, das Leben Gottes inhibierend, und unter dem Einfluss dieses Todes sündigten alle. Dass der Tod wirklich ein bei den Nachkommen Adams sich vorfindender Zustand sei, infolge dessen sie alle sündigten, das zeigt Paulus in V. 13 und 14 desselben 5. Kapitels. Er weist darauf hin, dass ja der Tod als unumschränkter König geherrscht habe von Adam bis Mose, ganz abgesehen von den durch ein Gesetz in Anrechnung gebrachten Sünden der Einzelnen; dass er geherrscht habe auch über die, welche gar nicht ein so bestimmtes Gebot übertreten hätten, wie vormals Adam. So zieht denn nicht erst die Übertretung des Gesetzes im Einzelnen und von Fall zu Fall dem Menschen den Tod zu, sondern derselbe ist schon zuvor da infolge der Sünde Adams, und auf der Grundlage dieses Todeszustandes sündigten alle ohne Ausnahme. Durch Vermittlung – unter der Assistenz des Todes – kam die Sünde bei allen Menschen obenauf V. 21. Denn das ἐφ' ᾧ 5,12 ist auf θάνατος zurückzubeziehen, und es sagt diese Präposition ἐπί aus: das Ruhen auf etwas, oder auch das Haften an etwas, das Verbundensein mit etwas, auch bei den Klassikern. Besonders instruktiv ist Herodot VII, 10¹¹¹. Theile, Rothe und Ritschl beziehen ἐφ' ᾧ auf θάνατος; vgl. v. Hofmann I, S. 529. Wie demnach der Tod dem Bilde Gottes diametral gegenüberstellt, so steht andererseits die aus dem Todeszustand resultierende Sünde der Gleichheit mit Gott gegenüber, die der Mensch einst im Paradiese besaß. Der Tod ist also das Erste; er ist die bittere Folge der *einen* Sünde Adams. Ihn müssen wir nun nach seinen Unterarten betrachten. Vergl. zu diesem und dem folgenden § Augustin, De civ. Dei XIII, Kap. 12 und 15. Er umschreibt Gen. 2,17 also: qua die me deserueritis per inobedientiam, deseram vos per iustitiam.

§ 42. Die Unterarten des Todes

Der Begriff Tod zerlegt sich nach Augustins richtiger Erkenntnis in drei Spezies, in den geistlichen, leiblichen und ewigen Tod. Hier ist jede einzelne Unterart nur eine besondere Form, die der Gesamtbegriff „Tod“ für den Menschen annimmt. Es gibt verschiedene Lebenszustände, auf die eine gewisse Art des Todes besondere Anwendung leidet. So erlitt Adam nach seinem Fall zunächst den geistlichen Tod, d. h. er geriet in eine Verfassung, wo die Bedingungen des wahren Lebens ihm fehlten. Es war das ein Zustand der Privation, in welchem der Mensch der Gerechtigkeit ledig und eben damit Knecht der Sünde war, Röm. 6,20. Es wird dieser Zustand in Röm. 3,23 auch so ausgedrückt, dass alle der Herrlichkeit Gottes ermangeln, d. h. der Würde und jenes Glanzes, den Adam von Gottes wegen besessen. Bei denen, die also im Zustande der Privation, oder ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνῃ (Röm. 6,20) leben, ist alles, was ihrerseits nur gedacht und getan wird, Sünde. Mit diesem geistlichen Tode war aber zugleich der ewige Tod schon mitgesetzt; der ja nur eine Fortsetzung des geistlichen ist, sofern er die Scheidung zwischen dem Menschen und Gott, der Quelle des Lebens, zu einer unwiderruflichen macht und sie ins Unendliche fortsetzt, falls keine Änderung eintritt. Endlich begann auch sofort schon die Macht des leiblichen Todes zerstörend zu wirken. Der leibliche Tod verwandelte das ganze irdische Leben in ein kontinuierliches Sterben, dessen Symptome in zahlreichen leiblichen Übeln und Krankheiten zutage traten, die dann endlich in der Ablösung

¹¹¹ Hiernach könnte man auch übersetzen: von ihm abhängig. Vergl. Herodot VII, 10: καίτοι καὶ λόγῳ ἀκοῦσαι δεῖόν, ἐπ' ἀνδρὶ γε ἐνὶ πάντα τὰ βασιλέος πρήγματα γεγενῆσθαι – (d. h. dass alle Interessen des Königs von einem Manne abgehängt hätten, halte er für unerhört).

der Seele von dem Leibe kulminieren. Es kulminiert diese Spezies des Todes in dem leiblichen Tode; sie beginnt aber schon mit der Geburt und setzt sich fort in den vielen Schwächezuständen, die des Menschen Los sind. Manilius¹¹² sagt: „Nascentes morimur finisque ab origine pendet“. „Tota vita cursus ad mortem“, sagt ein anderer tiefer Denker. Vergl. Augustin l. c. XIII, 10. Die Übel also finden hier ihre Stelle in der Dogmatik. Unter den Begriff des leiblichen Todes ist alles zu subsumieren, was die Schrift von Übeln als Strafen der Sünde spricht. Alle Übel sind die Vorboten des leiblichen Todes nach dem Satze: „gutta cavat lapidem“.

Gehen wir auf den Beweis aus der heiligen Schrift ein. Vom geistlichen Tode reden Stellen wie Joh. 5,24; Apoc. 3,1; ferner Eph. 2,1.5; Kol. 2,13; 1. Tim. 5,6; sodann gehören hierher die Stellen, welche die Entfremdung vom Leben Gottes aussagen: Eph. 4,18; Kol. 1,21; 1. Petr. 3,18: Christus führt die ἄδικοι erst noch zu Gott hin. Röm. 5,6.8; 4,5 (ἄσβεβής). Ferner legen für das Vorhandensein des geistlichen Todes solche Stellen Zeugnis ab, die von der Wiedergeburt des Menschen als von einer neuen Schöpfung reden: Joh. 3,5; Eph. 2,10; 2. Kor. 5,17; Gal. 6,15; oder als von einer Auferstehung: Jes. 26,19; Ezech. 37; Joh. 5,25; Apoc. 20,6. Diesen Zustand des geistlichen Todes umschreibt die heilige Schrift an Stellen wie Joh. 1,5; Eph. 5,8; vergl. 1. Petr. 2,9; sofern sie das Leben hienieden als Finsternis beschreibt, oder wenn sie von der Eitelkeit und der φθορά, welcher die Kreaturen unterworfen seien, redet: Röm. 8,20.21; (vergl. 2. Petr. 1,4; 1. Petr. 1,18).

Vom leiblichen Tode ist vielfach die Rede; besonders redet von ihm Ps. 90, der eigentliche Psalm des Todes, der die Hinfälligkeit des Menschen, wie keiner, beschreibt: Ps. 90,3.5-7.10; die Quintessenz dieses Lebens ist „Tod“. Wenn der weise Salomo von der Eitelkeit dieses Lebens (Pred. 1,2), oder wenn David (Ps. 39,7) vom schattenhaften Leben und Wandel redet, so meinen beide diesen Zustand, der im leiblichen Tode kulminiert. Ferner redet vom leiblichen Tode, als einem dem Menschen bestimmten Lose, Hebr. 9,27. Von den Vorspielen dieses Todes redet Hiob 14,1.2, und das ganze Buch überhaupt ist voll von dem Elend, das des Todes Vorbote ist. Gott selber kündigt den ersten Eltern allerlei Übel als Züchtigungen an, die mit dem leiblichen Tode im engen Verband stehen. (Gen. 3,16-19).

Vom ewigen Tode endlich reden Stellen wie Apoc. 2,11; 20,6.14; 21,8; Mt. 25,41.46; 2. Thess. 1,9.

Alle drei Spezies des einen Todes werden uns noch weiterhin in der Dogmatik beschäftigen.

§ 43. Von der Erbsünde

Der Fall Adams hatte für seine Nachkommen entscheidende Folgen. Seit dem Falle und Ungehorsam der ersten Eltern ist der Mensch in eine grundverkehrte Stellung zu Gott geraten; er ist Gott fremd geworden, um fortan sein eigener Herr zu sein (sui iuris). Dieses geschah infolge der Zurechnung der Sünde Adams. Jenen Fall und Ungehorsam der ersten Eltern hat Gott der ganzen Nachkommenschaft zugerechnet, wie es Röm. 5,12 ff. lautet. An der Substanz der menschlichen Natur, an der Substanz der einzelnen Fähigkeiten, ist nichts verändert. Was wir *Sünde* nennen ist ein Akzidenz, das da durch verkehrte Stellung sowie durch Abwesenheit der ehemaligen Lebensbedingungen sich einstellte; aber *Sünde* ist nichts Substantielles; nur die Richtung ist eine andre, und zwar verkehrte geworden. Was sich forterbte, ist nach Röm. 5,12 ff. der Tod nach allen Dimensionen, aber nicht irgendein verdorbener Same der Sünde, der durch natürliche Abstammung von Adam vererbt würde. Das Mittel, wodurch der Tod über alle Menschen kommt, ist die göttliche Anordnung und Imputation, Röm. 5,15-19. Dies ergibt sich aus der Stellung Adams vor dem Falle. Der kreatürliche Mensch war von Anfang an bestimmbar; er ist immer jemandes Knecht; er ist Kreatur,

¹¹² Ein Dichter aus den letzten Zeiten des Augustus.

nicht Gott; auch nicht des eigenen Glückes Schmied, wie das Sprichwort uns solches glauben machen möchte. Der Mensch ist bestimmbar; er ist entweder unter Gott, in Gottes Bilde und dann glücklich, *oder* sein eigener Herr und alsdann unglücklich. Vor dem Falle hat Gott es veranstaltet, dass der Mensch unter dem Einfluss des Guten, des Bildes Gottes, zu stehen kam, und somit das Gute tat; er war geschaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie sie in Wahrheit ist. Eph. 4,24; Kol. 3,10. Nach dem Falle nun bleibt zwar die Substanz des Menschen intakt; aber es ist nach dem Falle der Mensch mit seinen hohen und höchsten Gaben aus der ersten Stellung herausgetreten und unter die Herrschaft des Todes, also unter ein anderes Regiment, geraten: infolge dessen er nunmehr zu seinem früheren Stande in Gegensatz tritt und das Entgegengesetzte tut, wie früher. Der Stand ist schlecht, ebendeshalb ist auch das Werk schlecht.

Die Erbsünde besteht in erster Linie darin, dass der Mensch die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren hat (*caecitas iustitiae originalis, aversio a Deo*). Röm. 6,20 nennt ihn *ἐλεύθερος τῆ δικαιοσύνη*, d. h. frei von der Gerechtigkeit. Der Tod nun, der durch die eine Übertretung über alle Nachkommen kam, ist die Wurzel aller Sünde der Einzelnen. Ganz abgesehen von diesen einzelnen Sünden wider ein Gesetz, ist nach Röm. 5,14 der Tod für alle Einzelnen in Kraft. Von der Übertragung und Vererbung der Sünde als einer bösen Materie durch die natürliche Erzeugung sagt der Apostel nichts. Das *eine* peccatum brachte das ganze Verderben mit sich; ganz deutlich drückt dies der Apostel aus Röm. 5,17.18. Die *eine* Sünde Adams genügt, um über alle Menschen das Verhängnis der Verdammung zu bringen. Dies ist die *eine* Seite des von Adam abzuleitenden Verderbens. Die *andere* Seite dieses Verderbens besteht darin, dass an die Stelle der Hingabe an Gottes Willen sofort getreten ist die Richtung der Seelenkräfte auf alles, was gesetzwidrig ist; d. h. was in Gedanken, Worten und Werken dem Gesetze Gottes widerspricht (vergl. Heid. Kat. 5). Dieser von Adam sich herschreibende Zustand des Sündenverderbens wird aber vom Menschen als Schuld empfunden. Insofern Gott sein Anrecht auf den Menschen als einen gut von ihm erschaffenen nicht aufgibt, kommen die Nachkommen Adams vor Gott in einem Anklagestand (*reatus*), in einem Stande der Schuld zu stehen, welcher Stand verbunden ist mit dem Bewusstsein der Strafwürdigkeit, mit dem Bewusstsein, dass man Gott missfalle, dass man dem Zorne und der Strafe Gottes anheimgefallen sei: Röm. 3,19; 5,16;¹¹³ Joh. 3,36. Aus diesem Anklagestand oder Stande der Schuld wird man nur erlöst und entnommen durch das Gegengewicht (*antidotum*), welches Christi Verdienst uns bringt und welches Paulus Röm. 5,15 ff. genau formuliert. Von solcher Zurechnung der einen Sünde Adams werden wir nun durch die empirisch gegebene allgemeine Verbreitung des Todesverderbens überführt. Bleiben wir zunächst stehen bei dieser allgemeinen Verbreitung des Todes- oder Sündenverderbens.

Das infolge der Zurechnung bestehende Verderben ist zu allen Menschen hindurchgedrungen: Röm. 5,12. Es stehen alle ausnahmslos unter der Zurechnung der Sünde Adams. Die zentrifugale Richtung setzt sich fort; niemand erweist sich als frei von diesem Verderben. Und gesetzt auch, die Offenbarung dieses Todeszustandes sei bei dem einen Menschen geringer, als bei dem andern, so genügt dies nicht, um dem einen (z. B. der Maria) einen Vorzug vor dem andern zuzugestehen. Um eine Ausnahme zu machen, müsste der Betreffende nachweisen können, dass Gott ihn als einen zweiten Adam ins Dasein gerufen und sich zu ihm in ein neues ursprüngliches Verhältnis gesetzt habe, wie einst bei Adam, so dass er also einen ganz neuen Anfang bildete im menschlichen Geschlecht. Dies aber ist nur bei Christus der Fall. So lange man dagegen seinen Stammbaum lediglich auf Adam zurückführen muss und eben nichts weiter ist, als Mensch, – was sehr wenig ist, und doch

¹¹³ An dieser Stelle heißt es: „Das (durch Adams Fall provozierte) Urteil brachte mit sich Verdamnis (über alle Nachkommen)“.

wiederum sehr viel – so lange ist man Kind eines Rebellen und steht, wo Adam stand, vergl. Gen. 2,17 und Gen. 5,3; so lange kommt einem ausschließlich Adams Bild und Eigenart zu. Die heilige Schrift gibt dieses deutlich zu verstehen. Nach Gen. 5,3 stand Adam als *sui iuris* da; er zeugte Kinder gemäß der nach seinem Namen benannten Sphäre, und seine Kinder sind wie er; keines stand und steht außerhalb der Sphäre der Menschheit. Hiob fragt: „Wer wollte einen Reinen finden, der von einem Unreinen käme?“ Hiob 14,4; vgl. Jer. 13,23. Der Fluss ist nicht besser, als die Quelle. Oben in den Bergen, an der Quelle entscheidet sich Richtung und Eigenschaft des die Ebene durchflutenden Gewässers. Niemand ferner kann einen Zeitpunkt angeben, wo er für seine Person abfiel, nachdem er zuvor unschuldig gewesen. Was wir unschuldig nennen, ist solches nur relativ, meist aus Schwachheit oder Gedankenlosigkeit, oder weil man gar *kein* Gesetz hat. Kommt einem die Gelegenheit, so wird man fallen, wie das große Menschenkenner gesagt haben.¹¹⁴ So langt denn der Einzelne bei der Erforschung des Ursprungs seiner Sünde zuletzt bei Adam an. Der Mensch ist einer Erbfolge, einer Sukzession unterstellt, welche anknüpft an Adam. Das Geheimnis einer allgemeinen Sündhaftigkeit ist nur dadurch zu lösen, dass wir auf Adam zurückgehen. Es ist aber auf historischem Wege zu lösen, nicht auf philosophischem. Auf historischem Wege erfahren wir auch das Heilmittel, nämlich aus dem Evangelium. Die Sache ist diese. Gott ist stehengeblieben bei Adam, dem Stammvater; an ihn hielt er sich mit seinen Forderungen, ihn betrachtete er als Rebellen und Abtrünnigen. Zufolge dessen musste der Same Adams entweder gar nicht ins Leben eintreten, oder er musste dieses tun in *der* Verfassung, welche dem Stammvater eigentümlich war. Diese Verfassung war aber ein Zustand der Rebellion, der Entfremdung von Gott und die Neigung, wider alle Gebote Gottes zu handeln, die Neigung, sein eigener Herr zu sein. Die heilige Schrift zeigt, dass der ganze Same Adams in der gleichen Verfassung sich befindet, wie der Stammvater. Die Grundstelle hierfür ist Röm. 5,12. Für das Empfangen- und Geborenwerden in solchem Zustande spricht Psalm 51,7. Die Kinder heißen Hiob 14,4; vergl. 1. Kor. 7,14 unrein. Nach dem Gesetze Moses (Lev. 12,2-8) machte das Gebären die Mutter unrein; sie muss ein Opfer behufs ihrer Reinigung bringen. Die Beschneidung und die Taufe setzen beide voraus, dass der Mensch in einem Zustande geboren sei, der nicht seiner Bestimmung gemäß ist. Beide Sakramente, Beschneidung und Taufe, heben die Zurechnung der Sünde Adams durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi auf, Kol. 2,11. Von der Bosheit des menschlichen Herzens redet Gen. 8,21 als von etwas natürlichem, das von der Geburt an datiert und auch der Anlage nach vorhanden ist, selbst wenn es noch nicht wirkt und nach außen in die Erscheinung tritt; vergl. Gen. 6,5 und Psalm 143,2. Jesus sagt, indem er den Menschen meint, der ganze Baum sei schlecht, und deshalb auch die Frucht schlecht, Mt. 7,18; 12,33; man solle zuerst den Baum gut machen, so werde auch die Frucht gut sein. Vom Herzen des Menschen redet Christus, Mt. 15,19.20; Röm. 3,10-12.23; Eph. 2,1-3 redet von Kindern der Zorns, und zwar φύσει, d. h. wie sie von Natur sind. Endlich der Umstand schon, dass alle des Erbarmens bedürfen, beweist die Allgemeinheit der Zurechnung der Sünde Adams: s. Röm. 11,32 cf. Gal. 3,22.

Demgemäß heißen nun auch die Menschen in der heiligen Schrift ausnahmslos Fleisch. Dieser Ausdruck tritt zunächst in Gen. 6,3 hervor, und zwar erhält er hier sofort seine Erklärung. Mein Geist, sagt Gott hier, soll nicht mehr herrschen im Menschen – als König und Gebieter – indem er ja Fleisch ist. Fleisch ist also etwas, das dem Geiste Gottes so im innersten Wesen antipathisch ist, dass Gott dasselbe durch seinen Geist nicht mehr auf Erden beherrschen und in Ordnung halten lassen will. Mithin bezeichnet Fleisch nicht etwa die Sinnlichkeit als den alles überwiegenden Faktor im Menschen, sondern Fleisch ist der Mensch wie er leibt und lebt im Gegensatz zu dem heiligen Gott. Die ganze menschliche Natur wird durch den Ausdruck Fleisch dem Heiligen Geist oder der

¹¹⁴ Vergl. Kant in der Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ 2. Auflage, S. 29. 38. Kant selber wird zur Aufstellung des radikalen Bösen veranlasst, das aber freilich nicht das biblische Böse ist.

göttlichen Gnade entgegengesetzt.¹¹⁵ Dieser Gegensatz zwischen Fleisch und Geist tritt auch Jes. 31,3 hervor. Am klarsten spricht Jesus sich über das Fleisch aus in Joh. 3,6, wo er das vom Fleisch Geborene schildert als ungeeignet zur Teilnahme am Reiche Gottes, vergl. Joh. 1,13. Das Fleisch hat auch wohl den Charakter eines den Menschen beherrschenden Prinzips in der heiligen Schrift, und wird als Macht über ihn dargestellt und als stärkster Opponent des heiligen Geistes: Gal. 5,17. Auch in dem Bekehrten herrscht es noch derartig, dass Paulus, wo er rein auf sich selbst blickt, sich fleischlich nennt: Röm. 7,14. Fleischlich sein ist hier das Gleiche, wie unter die Sünde verkauft sein. Nur da, wo uns der Geist Gottes treibt, sind wir geistlich und Geist. Als solche, die im Tode liegen und von ihm beherrscht sind, bezeichnet Paulus den Unwiedergeborenen auch als einen alten Menschen Röm. 6,6. Da bezeichnet nun „alter Mensch“ den Menschen als einen solchen, wie er von Adams wegen ist, und dagegen der Ausdruck „neuer Mensch“ bezeichnet den Menschen als einen solchen, wie er von Christi wegen und kraft des Verdienstes Christi ist. Auch die allen Menschen geltende Forderung der Wiedergeburt Joh. 3,3 ff. setzt solchen allen angeborenen Zustand des Verderbens voraus. Endlich ist 1. Kor. 15,22 Christus dem Adam entgegengestellt. Von Christo kommt die Auferstehung, gleichwie von Adam der Tod. Adam ist in allem Bezug ein Typus Christi Röm. 5,14. Wir müssen ganz als Adamskinder uns betrachten lernen, um Anteil zu haben an Christo.

Betrachten wir nun noch näher die Art, wie dieses erbliche Todesverderben im Menschen ist und empfunden wird.

Wir Menschen wissen uns alle von frühester Jugend an als Sünder. Und zwar empfinden wir die Sünde, sowie das Gesetz dazu kommt und mit seinen Vorhaltungen beginnt, als eine Schuld von allem Anfang an, vergl. Röm. 5,13. Dabei wissen wir aber von keinem ursprünglichen Entstehen der Sünde und des Schuldverhältnisses innerhalb unseres individuellen Lebens; wir wissen von keinem speziellen Sündenfall des Einzelnen zu erzählen, durch den unsere besondere Schuld konstituiert würde. Bei der Ergründung des Ursprungs der Sünde werden wir nach rückwärts über unseren Lebensanfang hinaus gewiesen, und zuletzt langen wir an bei Adams Sünde. Aber, wie gesagt, diesen ganzen Zustand mit allen daraus fließenden Sünden empfinden wir als eine Schuld, sowie das Gesetz mit uns zu rechnen beginnt. Aller persönlich kontrahierten Schuld geht also eine Schuld der Gattung voraus. Und ausdrücklich wird diese Allgemeinheit der Schuld – ohne irgendeine Ausnahme – bezeugt von der Schrift: teils unmittelbar in Röm. 5,16.¹¹⁶18; 3,19 (wonach alle Welt als schuldig vor Gott dasteht); teils wird dies mittelbar dadurch bezeugt, dass nach der heiligen Schrift alle Menschen in ihrem natürlichen Zustande Gegenstände des göttlichen Zornes sind, was nur dann Sinn hat, wenn sie schuldig sind; Joh. 3,36: der Zorn Gottes bleibt auf ihn gerichtet; Röm. 5,6.10: „Gottlose und Gottverhasste“. Eph. 2,3. Kinder des Zorns von Natur. Ferner gehören Stellen hierher wie 1. Joh. 2,2; 1,7.9; Röm. 5,18, wo die Allgemeinheit der Sünde und Schuld anerkannt wird und die alle Schuld tilgende Tat Christi als einziges Heilmittel namhaft gemacht wird. Der Tod Christi ist das stärkste Zeugnis für die Tiefe unsrer Verschuldung. Gottes Zorn wider die Sünde ist also groß, dass er dieselbige, ehe denn er sie ungestraft ließ hingehen, an seinem lieben Sohn, Jesu Christo, mit dem bitteren und schmachvollen Tod des Kreuzes gestraft hat. (Worte des Pfälzer Abendmahlformulars). Wir sagen also: die Übertragung der Sünde und Schuld Adams auf die ganze Gattung sei geschehen durch direkte Zurechnung der ersten Sünde Adams und der durch dieselbe kontrahierten Schuld: der selbstverschuldete Bankrott Adams ist auf seine Nachkommen als eine Schuldforderung gekommen. Röm. 5,16.18. Um nun diese direkte Zurechnung oder imputatio pec-

¹¹⁵ S. z. B. Heinrici, „Das Sendschreiben des Apostels Paulus an die Corinthier“ zu I, Kap. 2,14.

¹¹⁶ Das über Adam ergangene, oder durch seinen Fall provozierte Urteil (κρίμα), brachte über die Nachkommen Verdammnis (κατάκριμα); und zwar direkt.

cati Adamitici immediata uns zu veranschaulichen, müssen wir den Gedanken der menschlichen Solidarität uns einprägen. Die Menschen sind Zweige, die alle an einem Stamme gewachsen – nicht ist jeder Einzelne etwa von Gott, wie einst Adam in ein Verhältnis versetzt, in dem er ab ovo anfangen könnte. Die Menschen nun, sofern sie ja ein Geschlecht oder eine Gattung bilden und alle von einem Vater herkommen (Apg. 17,26), sind solidarisch füreinander verpflichtet. Der eine haftet für den andern. Der eine ist ein gleiches Exemplar, wie der andere; wenn man einen kennt, so kennt man alle. Wir sind aus einem Teige; das verrät schon die große Nachgiebigkeit, die der eine für den anderen hat, und die Leichtigkeit, womit man in einer sittlich verpesteten Atmosphäre atmet, Röm. 1,32. Die sittliche Entrüstung liegt nur dünn obenauf, und darunter ist der felsige Boden der Gleichgültigkeit, der Fühllosigkeit, der stupiditas moralis. Diese stammt daher, dass man sich selbst ein Gesetz macht – aber Gottes Gesetz, den höchsten Maßstab, außer Acht lässt. Die Solidarität des Menschengeschlechts wird auch von der Geschichte als allgemein anerkannt erwiesen. Jos. 7 (vergl. 22,20) heißt es: die Kinder Israels vergriffen sich an dem Bann, und doch tat es nur einer, der Judäer Achan nämlich. In Dan. 9,5.6 klagt Daniel seine Sünden mit an, als die das Exil verdient hätten; er aber war als Kind fortgeführt; vergl. auch Klagld. 5,7. In 2. Kön. 22,13 sagt Josia: es ist ein großer Grimm des Herrn über uns entbrannt, darum dass unsre Väter nicht gehorcht haben den Worten dieses Buches. Mt. 27,25 sagt das Volk, als es auf Jesu Kreuzigung besteht; sein Blut komme über uns und unsere Kinder: was dann auch geschehen, indem das Volk Israel bis heute wie ein Gebannter herumirrt. Und dennoch begingen auch diesen Frevel zunächst die Führer von nur einer Generation, und das Volk ward von ihnen verführt. Gerade die Juden sind bis auf heute ein Zeugnis, dass die Solidarität des ganzen Geschlechts für die Sünde der Einzelnen eine Wahrheit sei. Die Sünde und Schuld der Einzelnen lehrt uns auch die Kirchengeschichte als Sünde und Schuld der Gesamtheit behandeln. Die ehemals blühenden christlichen Gemeinden in Kleinasien, Ägypten und Nordafrika sind verschwunden; die Nachkommen, sofern sie noch existieren, sind dem blinden Aberglauben verfallen. Woraus ist das anders zu erklären, als aus der Haftung des einen für den andern, der Söhne für die Schuld der Väter? Es kann eben nicht mit jedem Einzelnen die Weltgeschichte neu anheben. Ebenso verhält es sich mit Frankreich und Österreich, wo auch das Evangelium einst große Siege feierte, und wo jetzt der Aberglaube und Unglaube sich um die Palme streiten. Nur ein armes, geringes Volk ist hie und da übrig geblieben, das nach dem Herrn fragt. Auch die griechische Sage hat schon viele Erzählungen, wo die Schuld durch ein Verhängnis des Fatums noch auf den späten Nachkommen lastet, und durch deren Unglück abgebußt wird. Wir erinnern an die Schicksalstragödien des Sophokles: Oedipus tyrannus, Oedipus auf Kolonos, ferner Antigone, an Eteokles und Polyneikes¹¹⁷ und die Geschichte der Pelopiden, auf deren Geschick die Schuld oder der Frevel des Vaters (Tantalus) einen so überaus finsternen, unheilbringenden Einfluss hatte. Wir erinnern neuerdings an die spanischen und französischen Bourbonen; endlich an die Napoleoniden. Und so geschieht es auch in den gewöhnlichen Lebensverhältnissen. Fällt ein Mann bei dem Landesfürsten in Ungnade, so fallen seine Kinder mit in Ungnade; muss er ins Exil, so müssen seine minderjährigen Kinder dasselbe teilen. Die Tat des Einzelnen wirft einen Flecken auf den ganzen Namen. Es gibt da noch andere Erscheinungen ähnlicher Art. Ein wohlgeratener Sohn wird sich verkriechen vor Scham, wenn sein Vater gestraft wird; er wird nicht die Hand mitanlegen, um den eigenen Vater zu strafen. Des Vaters Schuld ist ihm nichts Fremdes; er fühlt sich als sein Fleisch und Blut. In guten, alten Zeiten tat eine ganze Stadt Buße im Sack und in der Asche, wenn in ihren Mauern auch nur jemand am Pranger stand oder gar hingerichtet wurde. Man dankte Gott, dass er einen nicht in die gleiche Versuchung habe fallen lassen. Er ist eine Schande für sein Volk, ein Schandfleck für seine Nation,

117 Alle Abkömmlinge des Oedipus, der unbewusst seinen Vater Laios erschlagen und seine Mutter geheiratet, kamen um. Vergl. Homer, Ilias XIX, 90 ff.

sein Geschlecht – das sind bekannte, inhaltsschwere Redeweisen. Das alles sind laut redende Tatsachen für die Solidarität¹¹⁸ der Familie, des Volkes und endlich der Menschheit überhaupt. In Hebr. 7,9.10 wird die Solidarität Abrahams und seines Urenkels Levi in sehr drastischer, krasser Weise veranschaulicht. Levi sei als ein in Abrahams Lenden Befindlicher mit dem Zehnten belegt worden. Von dieser überall anerkannten Solidarität, die uns tief im Blute sitzt, müsste man sich erst losmachen, bevor man über die Teilnahme an Adams Sünde und Schuld sich beschwerte. Man erwäge nur einmal ernstlich z. B. jene Tatsache, die unabweislich ist, dass die durch die Kreuzigung Christi kontrahierte Schuld einer Generation die Schuld des ganzen Volkes der Juden und zwar auf immerwährende Zeiten geworden. Man erkenne es an, dass nicht jedem einzelnen Juden, bevor er aus Kanaan vertrieben ward, noch einmal die Wahl gelassen wurde, Christum zu verwerfen oder aber als seinen Heiland anzuerkennen. Was geschehen ist, ist geschehen und lässt sich nie ungeschehen machen. So ist es mit der Verwerfung Gottes und seines Wortes vonseiten Adams gleichfalls. Wie Gott ewig ist, so ist auch sein Zorn und seine Strafe ewig, und Gott kann allein durch eine ewige Genugtuung befriedigt werden, und sonst durch nichts. Es wäre Schwäche, wenn Gott so leicht vergessen würde, wie die Menschen, bei denen die Zeit den Zorn verrauchen lässt. Weil aber Gottes Zorn so durchaus gerecht, so kann er nur durch eine von ihm selbst bestimmte Genugtuung versöhnt, vor dem aber durch nichts gemäßigt werden. Bevor solche Genugtuung geleistet war, musste Gott den Adam ignorieren und annullieren, gleichwie Adam ihn ignoriert hatte. Er musste das um seiner Ehre willen tun, um seiner Gerechtigkeit nichts zu vergeben.

Auch der Kinder Adams noch so gutes Betragen hätte nichts fruchten können, denn Adams Sünde wäre erstlich dadurch nicht gesühnt und ferner hatte Gott ja sich mit Adam eingelassen, nicht aber hatte er sich zu Kain etwa in ein neues Verhältnis gesetzt und ihm den Stand im Bilde Gottes noch einmal geschenkt. Das Gleiche gilt von Seth: Gen. 5,3. Wir müssen uns die Sache nur recht anschaulich machen, wobei wir zunächst von Christo völlig absehen. Adam war gleichsam der Erzsünder; er aber bezahlt nicht und leistet keine Genugtuung. Inzwischen wächst sein Same und erfüllt die Erde. Aber was geht Gott der Same Adams an, wenn der Stammvater ihm nicht vollkommene Satisfaktion leistet. Er wird dem Samen Adams alles geben, was derselbe zum Leben und zur Notdurft nötig hat: dazu hat Gott als Schöpfer sich anheischig gemacht – das tut er den andren Lebewesen auch – aber zu sonst nichts ist er verpflichtet. In das Kindschaftsverhältnis kann Gott den Menschen nicht aufnehmen: es sei denn, dass Adam und der Same Adams erfüllen Gottes Willen, der einmal vollkommene Gesetzeserfüllung verlangt und zweitens eine Abbüßung der kontrahierten Schuld, d. h. also Sühnung des ewigen Zornes Gottes. Aber davon sind Adam und sein Same weit entfernt. Vielmehr betätigten die Genannten dadurch ihre Schuld und erklärten dadurch die Sünde in Permanenz, dass sie vor Gott fliehen Gen. 3,12.13; ja dass sie mit Gott verhandeln wollen, als ob nichts geschehen wäre und sie es gleich noch einmal versuchen könnten. Sie wollen im besten Falle das zerbrochene Gefäß zusammensetzen; sie wollen, dass Gott solches Stückwerk hinnehme für das aus seiner Hand hervorgegangene ganze Gefäß. Alle guten Vorsätze des Menschen nämlich, alle Beiferung, Gott erst noch zu gefallen, zeugen von dem Bewusstsein, dass wir alle etwas wieder gut zu machen haben. Und darüber wird ganz vergessen, dass dies nicht des Menschen Aufgabe war, Scherben zu einem Ganzen zusammensetzen, sondern dass es allein des Menschen Aufgabe war, das Gefäß – also den guten Stand im Bilde Gottes – unversehrt und ganz zu erhalten. Es war nicht

118 Solidarité i. e. engagement, par lequel deux ou plusieurs personnes s'obligent les unes pour les autres et chacun pour toutes s'il est nécessaire. Il se dit aussi en parlant de plusieurs créanciers dont chacun a le droit de réclamer seul la totalité de ce que leur est dû. – Il se dit quelquefois dans le langage ordinaire de la responsabilité mutuelle qui s'établit entre deux ou plusieurs personnes. (Dictionnaire de l'Académie française s. v.) Dasselbe steht in Littrés Dictionnaire.

des Menschen Aufgabe, sich selbst aus einem neutralen oder halbguten Wesen zu einem ganz guten zu machen. So werden wir denn also darauf hingeführt, dass eben unsere Existenz in diesem Zustande der Trennung von Gott eine Schuld involviert. Unsere Unruhe, unsere Besserungsversuche, unser ganzes Jagen und Treiben bezeugt, dass wir nicht im Stande der Unschuld sondern der Schuld geboren sind. Unsere ganze Existenz empfinden wir als etwas Ungehöriges. Es haftet uns ein Gefühl des Gebrochenseins und der Verschuldung an. Man kommt zu dem Gedanken – wer bin ich, dass ich wert sein sollte, einen Platz in dieser Welt einzunehmen und Gottes Güte zu genießen? Kann Gott sich mit andern als seines Gleichen einlassen, und andere zu sich in den Himmel nehmen? Und da ich nun so ganz verschieden von Gott bin, so ist ja meine Existenz ein Ballast in der Welt, ich bin nicht, was ich sein soll – wehe mir, dass ich bin! Dieses Gefühl liegt tiefer im Menschen, als man zunächst denken sollte. Es liegt in gewissen Momenten bei allen vor und kann durch das Gesetz, wenn dieses das Gewissen aufweckt, schreckliche Dimensionen annehmen, ja in Melancholie und Wahnsinn kann jenes Gefühl ausarten, wenn es nicht unter der Zucht des Geistes Gottes steht. Aber freilich mit dem Verstande lässt sich dieses Schuldigstehen vor Gott um der Sünde Adams willen nicht begreifen. Der Geist Gottes muss einen Menschen von dieser unabweislichen Tatsache überführen, wenn anders diese Schriftlehre von der imputatio peccati Adamicum bei ihm zur Lebenswahrheit und zum Ausgangspunkt einer wahrhaftigen Bekehrung werden soll. Denn gerade diese Erkenntnis, dass der Einzelne in und mit Adam eine unendliche Schuld kontrahiert habe, ist eine notwendige, um uns in die rechte Stellung zu Gott zu bringen. Sie allein lehrt uns die nötige Demut und erst von diesem Punkte aus wird uns der Blick auf die Erlösung durch Christum eröffnet.

Wir wollen noch zur Einprägung dessen, dass die Sünde und Schuld Adams uns imputiert wird, auf die freundliche Seite, welche die Imputation des Erwerbes der Väter hat, hinweisen. Da lassen wir Menschen es uns ja gern gefallen, wenn wir um der Gerechtigkeit unserer Väter willen gesegnet werden; ja Völker selbst halten es für einen hohen Ruhm, falls sie fromme Vorfahren haben, um deren willen sie gesegnet werden und nunmehr blühen und gedeihen. Und so bekennen wir auch gern mit dem Apostel Röm. 5,15 ff. in Christo Jesu alles Leben geschenkt erhalten und durch die von ihm erworbene Gerechtigkeit, das Urteil gerecht zu sein, davon getragen zu haben. Hier also preisen wir mit vollem Munde die Zurechnung eines fremden Gutes, der Wohltat Christi, und stoßen uns an gar nichts; warum sollten wir denn bei dem vorliegenden Problem Adam als unseren Vater zurückweisen? Es steht dem Sohn übel an, dass er seinen Vater verleugnet und desselben Schuld für eine fremde achtet! Wo hat der Sohn die Garantie, dass er es im gleichen Falle besser gemacht haben würde? Und dazu kommt nun, dass wir erst dann Christi als des anderen Adams, teilhaftig werden, wenn wir zuvor ganz und gar uns als Erben und legitime Kinder des ersten Adams anerkannt haben. Beide haben sie die gleiche Einwirkung auf die ganze Reihe der ihnen Unterstellten (Röm. 5,12-21). Übrigens sind in der Anerkennung des Satzes, dass uns die Sünde Adams imputiert werde, alle christlichen Kirchen einig.¹¹⁹ Ohne diese Imputation wäre gleich die Taufe ganz unbegreiflich. Schon die Taufe und vor ihr auch die Beschneidung postulierten ein solches zugerechnetes Verderben aufseiten der Neugeborenen. Deshalb stellt auch Paulus in 1. Kor. 7,14 es als ein bekanntes Faktum hin, dass die Kinder an sich unrein seien und nur als Kinder heiliger, d. h. gläubiger Eltern, für heilig gerechnet würden. Wenn also das neugeborene Kind bald nach seinem Eintritte ins Leben gleichsam im Wasser ertränkt wird oder unter das Messer muss, um dann erst zum neuen Leben aufzuerstehen laut Röm. 6,3,4, was heißt das anderes, als dass von Sündern – Sünder, vom Ungehorsamen – Ungehorsame, vom Todeswürdigen – Todeswürdige kommen? Das Taufwasser ist ja nach

119 S. Winer, Comparative Darstellung 2. Ausgabe, S. 50.

Petrus vorausbedeutet worden durch das Wasser der Sintflut 1. Petr. 3,20.21. Mithin ist die Taufhandlung nicht etwas Ehrenvolles für die neugeborenen Kinder, sondern eher ein Keulenschlag der durch Christi Verdienst jedoch zum Gnaden- und Ritterschlag wird. In verschiedenen reformierten Taufformularen findet sich ein diesen petrinischen Gedanken zum Ausdruck bringendes Gebet. Somit lässt die heilige Taufe uns gleichfalls nicht im Unklaren über das Verderben, welches als Gegenstück des Bildes Gottes über uns gekommen ist.

Fragen wir schließlich noch nach der Weise, wie auf uns, die Nachgeborenen, diese Ursünde gelangte, so müssen wir mit Paulus auf die direkte Zurechnung der ersten Sünde Adams verweisen. Diese Sünde Adams wird uns ganz so zugerechnet, als hätten wir selber sie getan: Röm. 5,12 ff.; 1. Kor. 15,21.22. Dies ist so gewiss, wie jenes andere Faktum, dass Christi Gehorsam uns derartig zugerechnet wird, als ob wir selber allen den Gehorsam vollbracht, den Christus für uns geleistet hat. Der erste Adam ist ein Vorbild und Hinweis auf den zukünftigen Adam, nämlich Christum, Röm. 5,14. Jener ist das Haupt aller Menschen vor und in der Sünde; dieser, Christus, das Haupt in dem neuen Reiche Gottes; sein Gehorsam tilgt Adams Ungehorsam aus; das von ihm erworbene Leben ist ein Gegengewicht gegen den durch Adam erwirkten Tod. Und wie dieser Tod alle Menschen zu Sündern machte, so macht das Leben, welches Christus erworben, die Menschen zu Gerechten. Wie also die Sünde, die von dem einen Adam ihren Ursprung nahm, ihre unwiderstehliche Herrschaft geübt in der Sphäre des Todes, dem Gegenstück des Bildes Gottes, so hat andererseits die Gnade durch Gerechtigkeit regiert in dem in die Ewigkeit hineinreichenden Lebensgebiet, und der Urheber davon war Jesus Christus unser Herr, Röm. 5,21.

Demnach haben wir zwei miteinander korrespondierende Schemata, in die wir unsere Namen eintragen müssen:

- 1.) Adams Sünde: Christi Gehorsamstat.
- 2.) Adams Tod: Das durch Christum erworbene Leben.
- 3.) Unser Tod: Das neue Leben Christi, das durch die Gerechtsprechung dem Glauben zugerechnet wird.
- 4.) Unsere Sünde: Unser Herrschen in diesem Leben durch Christum.

Eine andre Art der Imputation, als sie dieses Schema anzeigt, gibt es nicht. Eine Vererbung, die etwa durch den Zeugungsakt geschähe, können wir aus Röm. 5,12-21 nicht ableiten. Das *peccatum originis* ist nichts, was auf materiellem Wege sich fortpflanzte; es lässt sich die Sünde nicht an das semen virile oder an den Akt der *conceptio* binden und also ihre Fortpflanzung materialisieren. Es ist nichts Greifbares im Menschen, sondern die Wurzel der Sünde ist eine Privation und absoluter Mangel, eine *caentia justitiae originalis*. Aber aus dem Mangel entsteht die falsche Richtung und Anwendung aller unserer Fakultäten und Eigenschaften, wenn anders nicht alsbald der heilige Geist als allmächtiges Gegengewicht sich einstellt und jenen Defekt, der durch Adams Fall unser Teil geworden, aufhebt. Hinausgeschleudert aus der Sphäre des Bildes Gottes, befinden wir uns in der Sphäre des Todes. Es umfängt uns fortan nicht mehr die gesunde Atmosphäre des Bildes Gottes, sondern im Stande der Privation, wo der Tod zwischen uns und Gott steht, ist unser Dichten und Trachten böse von der Kindheit an (Gen. 8,21; vergl. 6,5). Eine Fortpflanzung der Sünde mittelst der Substanz des materiellen Fleisches oder der Seele neben jener unmittelbaren Imputation überdies noch anzunehmen, wäre irrig. So irrt denn der zuerst von Tertullian, später auch von den Lutheranern gelehrte Traduzianismus, demzufolge man annahm, die Sünde pflanze sich fort zugleich mit der menschlichen Seele, und diese Mitteilung der Seele geschähe im Akte der Zeugung. Da liegt ein doppelter Irrtum vor: 1.) dass die Seele vom Vater auf den Sohn ebenso übergehe, wie der Leib,

durch das Mittel des semen virile; und 2.) dass diese Seele mit Sünde, gleichwie mit Flecken behaftet sei. Die Seele jedes einzelnen Menschen kommt aber ebensogut aus dem Nichts hervor, wie die Seele Adams: von seiner Seele kann kein Mensch etwas abgeben. Und indem Gott jedesmal zum Leibe die Seele hinzuerschafft, so bringt er in Erfüllung sein bei der Schöpfung des Menschen gegebenes Wort: „seid fruchtbar und mehret euch“. Mit der Sünde, der diese Seele alsdann verfällt, hat der göttliche Schöpfungsakt nichts zu schaffen. Wenn also Gott eine Seele bei jeder Zeugung erschafft, so erschafft er damit keine Sünde; aber freilich ist das nun eine Seele, die nicht zwischen Himmel und Erde herumirrt, sondern dort ihre Stellung nimmt, wo Adam nach dem Fall (Gen. 5,3), wo sodann die Eltern des zu gebärenden Kindes sich befinden: also im Stande des Todes. Der reformierte Kreatianismus muss also in Bezug auf die Abstammung festgehalten werden. Die Furcht ist unbegründet, als ob Gott Sünde schaffe. Vergl. noch Calvin, Inst. II, 1, 7. Dieser sagt u. a. in jenem § 7: „Weder in der Substanz des Fleisches noch der Seele hat die Ansteckung (der Erbsünde) ihren Grund, sondern es war von Gott also verordnet: dass der erste Mensch die ihm mitgeteilten Gaben sowohl für sich als für die Seinigen zugleich haben und verlieren sollte.“ Vergl. Conf. Gall. X.

§ 44. Von den tätlichen Sünden

Tätliche Sünde oder peccatum actuale ist das, was in Gedanken, Worten oder Werken dem Gesetze Gottes widerstreitet. Das peccatum actuale ist die Folge des peccatum originale. Dies ergibt sich aus folgenden Erwägungen.

Im Stande der Unschuld, also im Paradiese war es Adam ganz natürlich, das Gesetz Gottes mit Gedanken, Worten und Werken zu erfüllen. Er stand unter dem Einflusse des Bildes Gottes. Diesem Bilde wandte er sich zu, gleichwie gewisse Blumen den Kelch der Sonne entgegen öffnen. Er nahm die Kräfte der Gottheit, soweit er als Geschöpf dies vermochte, in sich auf und ließ sie Gott zu Ehren und seinem Nächsten zum Besten von sich wieder ausströmen. Er verstand die Dinge Gottes, insoweit als dies zu seinem Glücke diente; er konnte Gott erkennen als den Ursprung alles Guten und fand in Gott alles, was der Mensch von Gerechtigkeit und Heiligkeit, von Wahrheit, Licht und Kraft bedarf, um mit seinem Nächsten glücklich zu leben und denselben des Genusses solcher Glückseligkeit teilhaftig werden zu lassen. Um es kurz zu sagen: Liebe Gottes und des Nächsten war damals ihm zur anderen Natur geworden¹²⁰. Jetzt dagegen – nachdem Adam jenen guten Stand verlassen – trat von dem allem das Gegenteil in Kraft und Wirkung. Der Mensch ward nicht etwa fortan das neutrale Wesen, als welches ihn die römische Kirche betrachten lehrt. Nein, der Mensch liebt

120 Zur weiteren Aufklärung über das oben über das Bild Gottes Gesagte fügen wir noch Folgendes hinzu. Melancthon legt in der Apologie 54 den Satz vom Ebenbilde Gottes (Gen. 1,26) so aus. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et iustitiam effigiatam esse („dass göttliche Weisheit und Gerechtigkeit, die aus Gott ist, sich im Menschen bildet.“ deutsche Apologie), quae Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus.

Dazu bemerkt treffend Lic. Dr. F. Loofs (Studien und Kritiken 1884, 4. Heft, S. 642): „Lediglich in dem religiösen Defectus, in der aversio a deo (Conf. Augustana XIX) liegt die totale Korruption der menschlichen Natur, welche wir Erbsünde nennen; die widersittliche Art des natürlichen Menschen ist nur ein Krankheitssymptom, nicht die Krankheit selbst. Sehr deutlich lässt sich dies machen mithilfe eines, soviel ich weiß, in Vergessenheit geratenen Bildes der deutschen Apologie 54,19. Diese Stelle spricht von dem göttlichen Ebenbilde im Menschen und vermeidet dabei das Bedenkliche, das diesem Bilde anhaftet, wenn man bei seiner Erklärung bewusst oder unbewusst von der sinnlichen Vorstellung eines plastischen Bildes ausgeht, wie Gen. 1,26 f. und 2,7 es allerdings nahe legt. Ein plastisches und ebenso ein gemaltes Bild steht seinem Original so selbständig gegenüber, dass es bestehen kann, auch wenn das Original aus seiner Nähe gerückt wird. Anders ist's mit dem Spiegelbild. Von dieser sinnlichen Vorstellung geht Melancthon a. a. O. aus: die ersten Menschen waren nach dem Bilde Gottes geschaffen, weil sie offen waren für ihn, weil sie „ein fein fröhlich Herz hatten gegen Gott“, so dass Gottes Klarheit sich in ihnen spiegelte. Ist der Mensch nicht offen für Gott, so ist er offen für die Welt: quia non potest Deum timere, quaerit et amat carnalia, gleich wie ein Spiegel, der gen Himmel gekehrt dessen Klarheit widerstrahlt, wenn man ihn umwendet nur Irdisches abspiegeln kann“.

Gott *nicht* mehr; er hat ihn bereits in Adam verletzt und flieht seitdem vor ihm; er tut, redet und begehrt, was sein eigenes Herz, oder der Teufel und die Welt ihm eingeben, und lässt dagegen Gott sagen, was er will. So übertritt er die Gebote der ersten Tafel mit Gedanken, Worten und Werken.

Aber er liebt 2.) auch den Nächsten nicht mehr und übertritt gegebenenfalls die Gebote der zweiten Tafel mit Gedanken, Worten und Werken. Das ist es, was der Heidelberger Katechismus 5. sagt: „der Mensch sei von Natur geneigt, Gott und seinen Nächsten zu hassen“. An die Stelle der Tugenden und der Vollkommenheit, die den Menschen nach Gottes erster Schöpfung zierten, trat die Neigung, alle Gebote Gottes zu übertreten und die tatsächliche Übertretung selber. Das Urteil der heiligen Schrift liegt deutlich vor uns, und wir erfahren daraus, wie alle Menschen dadurch zu Sündern gemacht werden. „Da ist kein Gerechter, auch nicht einer; da ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer“, Röm. 3,10-18 und die Parallelstellen des Alten Testaments, besonders Ps. 14,1-3. Ferner ist zu erinnern an Gen. 6,5; 8,21; Pred. 7,21; 1. Kön. 8,46; Mt. 15,19. Seine Jünger und die Menschen überhaupt nennt Jesus *πονηροί* Mt. 7,11, d. h. die da Mühe machen durch ihr Tun und Lassen; 7,17.18; 12,33; der Mensch ist einem faulen Baume gleich, von dem keine guten Früchte kommen. Vgl. Jer. 13,23; 17,9; Joh. 8,7.34; 1. Joh. 1,8; Röm. 3,23: sie sind allzumal Sünder; 7,14.15; 8,7. Angesichts solcher Lage der Dinge ist es eine große Barmherzigkeit Gottes, dass er uns sein Gesetz hat bekannt werden lassen. Gott war es, der sein Gesetz 1.) einschrieb in die Tafeln des menschlichen Herzens, Röm. 2,14.15; 2.) aber es auf Sinai mit lauter Stimme vom Himmel herab bekannt machte. Dadurch eben blieb sein göttlicher Wille uns im Gedächtnis erhalten. Nichts wäre schrecklicher gewesen, als wenn auch dieser letzte Verbindungsfaden zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf zerrissen wäre. So aber ließ Gott uns sein Gesetz; er beharrte bei seiner Forderung, dass wir so sein müssen, wie er uns gemäß seiner ersten Schöpfung gemacht hat, Pred. 7,29 (30). Ob wir noch imstande sind diese Forderung zu erfüllen, wird nicht als Entschuldigung in Betracht gezogen. Gott hat das seinige getan, und wir sind mit unserem ersten Vater verantwortlich dafür: dass wir nicht können. Preisen wir Gottes Weisheit, wonach er uns so behandelt, als hätten wir allen den Ungehorsam selbst uns zuschulden kommen lassen, welchen Adam an unsrer Statt sich zuschulden kommen ließ. Wenn wir im geringsten diesen Ernst Gottes, wonach er uns als die Schuldigen anspricht, verkleinern würden, so wäre damit die Voraussetzung für die Zurechnung der Wohltat Christi hinfällig geworden. So aber nimmt Gott es ernst mit uns und sieht uns als Sünder an, er behandelt uns als solche, auf dass wir um so viel mehr behalten würden vor seinem Zorn durch die Wohltat Christi (vgl. Röm. 5,8-10).

Das Mittel, wodurch diese Forderungen des Gesetzes lebendig erhalten werden, ist 1.) das Gewissen; 2.) das positive Gesetz.

1.) Das Gewissen

Das Gewissen dient, die unserem Herzen eingeschriebene Aufgabe des Gesetzes, τὸ ἔργον τοῦ νόμου (Röm. 2,15) lebendig zu erhalten und zu beleuchten. Dasselbe erwachte nach dem Falle. Der Mensch macht Erfahrungen betreffs dessen, was gut und böse ist. Bei diesen Erfahrungen kommt ihm das Gewissen zu Hilfe, richtend und ermahmend. Das Gewissen heißt griechisch „συνειδήσις“ und ist ein inneres Wissen, ein *Bewusstsein*, wonach der Mensch um sich selbst weiß (*consciis sibi*), insbesondere weiß, ob das, was er tut oder getan, gut sei oder böse. In diesem *συνειδέσθαι* liegt gewissermaßen eine Verdoppelung des Menschen, ein Herantreten des Gewissens von außen her; denn so erscheint es uns: als ein inneres Wissen nämlich, welches hinzutritt, sei es vor, sei es nach der begangenen Tat und uns zur Rede stellt. Interessant ist die Erzählung der Alten vom Schwerte des Damokles, in welchem das Gewissen gegenständlich über dem Menschen erscheint. Dasselbe besagen auch die Furien oder Erinyen der Volkssage. Das Gewissen beleuchtet in unserem Inneren

die Anforderungen des Gesetzes, welches wir von Natur kennen, und die unserem Herzen eingraviert sind: Röm. 2,14.15. Das Gewissen tritt auf als ein inwendiges Zeugnis, wodurch das Vorhandensein einer angeborenen Erkenntnis von Gottes Wesen und seinem Willen konstatiert wird und zu seinem Rechte kommt, ja erst recht nützlich wird. Durch dieses Gewissen erhebt sich der Mensch über das Tier, sein Vorzug ist, dass er sich verdoppeln kann, wie es wenigstens in der Praxis erscheint. Mit Unkenntnis des Wesens und Willens Gottes kann er sich nicht entschuldigen – das leidet das Gewissen nicht (Röm. 1,19.20; 2,14.15). Aber freilich auch das Gewissen nimmt teil an der Verfinsterung, welche durch die Sünde sich verbreitet hat. Es ist das Gewissen nicht hinreichend, um uns auf den rechten Wege zu bringen und darauf zu erhalten; es irrt mannigfaltig, indem es ebenfalls der Unkenntnis des göttlichen Willens gemäß der Gesamtlage der Menschheit ausgesetzt ist. Es lässt sich auf mancherlei Abwege führen, welche der Mensch betritt infolge schlechter Tradition, schlechter Sitten und Gewohnheiten. Es lässt sich betäuben oder gar zum Schweigen bringen; das Gewissen richtet sich nach Erziehung und Gewohnheit. Der den Herzen eingeschriebene Gotteswille wird verwischt; die Offenbarung Gottes in der Natur vermag nicht durchzudringen – das Gewissen gerät ins Stocken. Eigentlich ist nur in den Anfängen der Geschichte der Menschheit eine relativ reinere religiös-sittliche Substanz vorhanden, die es dem Gewissen leichter macht seine Urteile zu fällen. Später wird diese Aufgabe eine viel verwickeltere, obschon dies Gewissen auch dann immer noch Achtung vor den spärlichen Überresten der religiös-sittlichen Substanz einfordert, und nie aus dem inneren menschlichen Haushalte verschwunden ist. Weiter aber lässt das Gewissen, dieser Wächter über das innere Gleichgewicht im Menschen, meist insofern auf sich warten, bis dass Schwankungen in demselben eintreten. Alsdann tritt es auf – und ist also aufs innigste mit der Schuld verknüpft und kommt zumeist nach, seltener vor der bösen Tat, um die Schuldfrage zu stellen, ohne jedoch von vornherein uns vor dem Bösen zu bewahren. Hierzu fehlt dem Gewissen die nötige Kraft. Unaufhörlich bedarf das Gewissen der Leitung und Pflege durch den Geist Gottes, der dann bei der Wiedergeburt sein Gesetz ins Herz schreibt und selbst für die Erfüllung sorgt (Ezech. 36,26.27; Jer. 31,33). Endlich aber weiß das Gewissen nicht anzugeben, wie wir zur Vergebung der Sünden gelangen – es hält uns fest unter dem Gesetz und weiß nichts vom Bund der Gnade. Es kann also nie den Bann lösen, welchen Adams Fall auf uns gebracht, wenn immer es auch verhindert, dass die Menschen (mit der Konkordienformel p. 662) wie ein Stein oder Klotz zu betrachten sind. Da vielmehr greift es ein und zeigt durch sein Eingreifen, wozu Gott den Menschen die Kenntnis seines Namens und Willens mitgegeben – nämlich um ihn (unter der Assistenz des Gewissens) zu überführen, dass alle diese Kenntnis schlecht verwenden und also der Verdammnis billig unterliegen (Röm. 1,19; 3,20). Das Gewicht dieser Sätze wird besonders § 69 bei der Verhandlung über die „Berufung“ hervortreten. Wir sagen also schließlich: Es dient das Gewissen dazu, um den Menschen die Möglichkeit zu nehmen, dass sie sich mit Unwissenheit entschuldigen, indem ja das eigene innere Zeugnis wider sie spricht.

§ 45. Vom Gesetz Gottes

Wir bemerken, dass vom Gesetz unter allen Reformatoren Zwingli am erleuchtetsten geredet hat; er hat dessen ewigen, über alles erhabenen Charakter nach Gebühr dargelegt. (vgl. Zwinglis Schriften, ed. Usteri und Vögelin, 1. Th. S. 230 ff.). Er wendet sich besonders gegen die Behauptung etlicher, als ob das Gesetz jemals seinen hohen Charakter einbüßte, z. B. da, wo es straft oder verdammt. Das Gesetz Gottes ist die ewige unabänderliche Norm des göttlichen Willens, eingeschrieben in unsere Herzen und oftmals durch Gott selbst verkündigt. Dieses Gesetz ist eine Wohltat; ohne dasselbe wäre unsere Existenz ein Akt der göttlichen Grausamkeit. Zufolge dieser Wohltat will Gott den status quo als etwas absolut ungehöriges hinstellen; durch das Gesetz soll die Sünde stets

dem Menschen aufgezeigt werden und es sollen ihm Ziele gesteckt werden bei seinem Tun und Lassen. Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde: Röm. 3,20; die Kraft der Sünde, das, was in ihr steckt, entwickelt sich erst am Gesetz, 1. Kor. 15,56. Ohne Gesetz ist die Sünde tot, oder wird nicht angeregt: Röm. 5,13; 7,5.8; wir wussten nichts von der Begierde, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: „lass dich nicht gelüsten“: Röm. 7,7. Also das Gesetz ist eine große Wohltat. Gott hätte ja den Menschen in seinem Tode fortvegetieren lassen können. Aber nein, er gibt ihm ein Gesetz und tut ihm damit eine große Wohltat. Der Mensch ist so ohnmächtig, so wenig Herr und Schöpfer seines Glückes, dass er ohne Gesetz gänzlich in sich versunken bliebe, apathisch, wie ein Stein oder Klotz. Zuerst gibt nun Gott das Gesetz in unser Herz hinein und hält es lebendig durch das Gewissen: Röm. 2,14. Dazu kommt, dass das Gewissen bei allem, was wir tun und denken, mit Zeugnis ablegt, wodurch dann Streit und Bewegung in die Gedankenwelt, in die innere Welt des Geistes, gebracht wird: Röm. 2,15. Es ist ein inneres Forum im Menschen; die Parteien ordnen sich; das Gewissen spielt den Ankläger; die Gedanken plädieren pro et contra. Dass aber die Menschen (Heiden) ein solches Gesetz hätten, um durch dasselbe vor Gott gerecht zu werden, sagt Paulus durchaus nicht. Das liegt völlig außerhalb des Horizonts des *natürlichen* Menschen. Er will nur zeigen, dass auch die Heiden sich mit dem Gesetze zu schaffen machen, und wenn man daher auf dem Standpunkte, wo man der eigenen Gerechtigkeit nachjagt, stehen bleiben will, dann braucht man kein Christ, kein Jude zu sein und bedarf keiner Beschneidung. Dann lassen wir nur lieber alles beim alten und die Heiden in Ruhe ihrer Wege gehen, sie sind Mannes genug, um sich auf ihre Weise auch weiter eine Art von Gerechtigkeit aus Werken eines inneren Gesetzes zu verschaffen und auf ihre Weise sich mit der Gottheit abzufinden.

Und ebenso bei Israel! Auch ihm ist das Gesetz nicht um seiner selbst willen gegeben, auf dass sich Israel daran zerarbeite. Die Gerechtigkeit kommt nie aus dem Gesetz, sondern aus dem Glauben an Jesum (Röm. 3,21 ff.). Gleichwohl hat Gott seine dem Volke mit der Erlösung aus Ägypten bewiesene Wohltat dadurch gekrönt, dass er seinen heiligen Willen laut verkündigt hat, und zwar ebenfalls als eine Wohltat, über die sich das Volk zu freuen, nicht aber sich davor zu fürchten hatte: Exod. 20. Auf zwei Tafeln wurde das Gesetz erst dann geschrieben, als Israel floh, und in die Bundeslade wurden die Tafeln erst dann gelegt, als sich das Herz Israels ungeeignet erwies, um sie zu bewahren und um nach ihrem Inhalte sich zu richten. Die 10 Worte des Gesetzes vom Sinai enthalten nun nicht neue Dinge und Forderungen, sondern nur die *lex primitiva*,¹²¹ die schon im Anfang dem Adam oblag. Das Gesetz ist kein neues Phänomen, es misst uns nach dem ersten Maßstabe, der im Paradiese gültig war, nach dem Maßstabe, der aus dem Wesen Gottes selbst entlehnt ist. Das Gesetz ist auf nichts anderes aus, als den Menschen in Übereinstimmung mit diesem Willen und Wesen Gottes zu setzen und zu erhalten. Mit allen seinen Forderungen ist das Gesetz nur darauf bedacht, uns zum Leben zu verhelfen. Wirkt es das Gegenteil, dann ist es Schuld des Menschen, der eben das Gesetz und den Geber des Gesetzes auseinanderreißt und wohl die Gabe etwa will und das Gesetz, so gut es angeht, beobachten möchte, aber nicht den Geber zu ehren willens ist. Gott aber hat gleich zu Anfang der Festversammlung am Sinai im ersten Gebot an die Erlösung aus der Knechtschaft erinnert und eine damit übereinstimmende Haltung seinem Volke ans Herz gelegt. Das Gesetz am Sinai ist eine höchste Wohltat und es schließt alles in sich, sowohl was nur immer jemals vom Menschen verlangt wurde, als auch was durch Christum nachmals verlangt worden ist. Selbst die Heiden haben gewisse Umrisse dieses Gesetzes in ihren Büchern verzeichnet und aus dem Mun-

121 Augustin sagt darüber: *Data est scripta lex, non quia in cordibus scripta non erat, sed quia tu fugitivus eras cordis tui.* Von der Ansicht der Reformatoren über das mosaische Gesetz handelt Diestel, Jahrbücher für deutsche Theol. IV, 1862. Über Gesetz und Bund vergl. mein Werk: *Zum Gesetz und zum Zeugnis.*

de ihrer Weisen je und je erhalten.¹²² Die großen Gesetzgebungen der Völker enthalten viele gleichlautende Gebote; nur freilich das erste Gebot, das den Glauben predigt, fehlt ihnen. Im Übrigen aber braucht man den Heiden gewiss nicht erst zu sagen: „Tue das, so wirst du leben!“ Vergl. hierzu Calvin, Inst. II, 2, 24 und 25.

Genug, die zehn Gebote geben uns in nuce ein Bild davon, wie Gott will, dass der Mensch sei. Sie sind, wie Melancthon sagt, der Inbegriff der gemeinmenschlichen Einsichten, der *κοινὰ ἔννοια* von gut und böse, die Gott dem Menschen ins Herz schrieb (s. Loci v. Jahr 1561). Im Dekalog ist jenes Verhalten für ewig verzeichnet, das einst Adam vor dem Falle schon eigentümlich gewesen, und es ist nicht etwa Exod. 20 ein neues Gesetz gegeben. Das Gesetz ist kein neues Phänomen; es misst nur nach dem Maße, welches Gottes heiliges Wesen in sich trägt und an den Menschen legt. Aus dem Wesen Gottes entlehnt das Gesetz seine Normen. Gott selbst ist der Gute – der allein Gute – das Urbild des Guten – von ihm entlehnt das Gesetz seine Normen. Nicht zum Schein, sondern nach Wahrheit heißt es: tue das, so wirst du leben. Lev. 18, 5; Ezech. 20,11; Gal. 3,12. Auch Christus sagt dem Jüngling: halte die Gebote, Mt. 19,17. Das Gesetz will zurechtstellen, will bewahren vor Irrtum und Unglück, kurz uns mit Gott, dem höchsten Gut, vereinigen durch Gehorsam. Und erst, wo der Mensch widersteht, lässt es seinen Donner hören (Deut. 27,26; Gal. 3,10). – Wir wollen eine kurze Skizze der zehn Worte geben, wobei wir sie auf die in ihnen liegenden Ideen ansehen und sie umschreiben. Daraus lernen wir, dass wir in ihnen ein Kompendium dessen haben, was überhaupt gut zu heißen hat; es wird uns deutlich werden, wie das Gesetz vom Sinai sowohl dasjenige Adams gewesen als auch das gleiche sei mit dem, welches die Heiden in gröberen Umrissen wenigstens in sich tragen:

Nach dem ersten Gebot dürfen wir nur bei Gott Heil, Hilfe und Errettung suchen.

Nach dem zweiten Gebot haben wir den Herrn uns nicht unter irgendeinem Bilde vorzustellen, sondern wir haben uns an sein Wort zu halten.¹²³

Das dritte Gebot verdammt jede Anwendung des Namens Gottes zur Erreichung irgendeines eiteln Zweckes.¹²⁴

Das vierte Gebot verdammt alles, was uns abhalten könnte, zur Ruhe Gottes einzugehen, einer Ruhe, deren erstes Unterpand der Sabbat war Gen. 2,2.3. Vergl. das goldene Zeitalter der Heiden.

Das fünfte Gebot verdammt jede Anmaßung, wonach wir weiser wären, als diejenigen, denen Gott Vorzüge vor uns verliehen, also als unsere Eltern und die Vorgesetzten überhaupt. Das kannten auch die Heiden.

Das sechste Gebot verlangt, dass wir den Nächsten unversehrt lassen. Das forderten auch die heidnischen Gesetze.

Das siebente Gebot verlangt, dass wir die Scham in allen Stücken bewahren.¹²⁵

Das achte Gebot verdammt jeden Anschlag des Menschen, um seines Nächsten Hab und Gut an sich zu bringen.

Das neunte Gebot verdammt jedes Urteil über unseren Nächsten, das der Wahrheit nicht entspricht.

122 Vergl. Duncker, Geschichte des Alterthums I, S. 71 f. Auch die Buddhisten haben ähnliche Gebote.

123 Dass dies Gebot den Heiden einleuchten werde, setzt Paulus in Athen voraus (Apg. 17,29).

124 Der Eid war auch bei den Heiden in löblicher Weise beschränkt.

125 Die Heiden würden sich unsrer Theater und Tänze geschämt haben.

Das zehnte Gebot verdammt selbst die geringste Lust, das haben zu wollen, was Gott dem Nächsten gegeben hat.¹²⁶

Wenn wir in dieser Weise die zehn Gebote auf ihren allgemeinen Inhalt ansehen, dann wird die Bekanntschaft mit diesen Geboten von Anfang der Welt an evident. Ihrem inneren Geiste nach standen sie schon in Adams Herz geschrieben. Indem also Adam an dem einen Gebote Gen. 2,17 sich verging – übertrat er inklusive alle zehn Gebote, den Komplex des Gesetzeswillens Gottes. Und sofort standen diese Gebote wider ihn auf, um ihre Forderung an ihn geltend zu machen und ihn als Furien oder als Eumeniden – wovon selbst bei den Heiden ein Nachklang sich findet – durchs Leben zu geleiten.

Weisen wir kurz nach, dass der Erstmensch die zehn Gebote übertrat mit seiner ersten Sünde. Durch Ungehorsam, Misstrauen und Undank sündigte er wider Gott. Er verlangte nach der Gottgleichheit, und sündigte wider jenes: „Ich bin der Herr dein Gott“ – erstes Gebot. Zur Übertretung des zweiten Gebotes ward mit der Übertretung des ersten wenigstens der Grund gelegt; ebenso zur Übertretung des dritten Gebotes. Solches alles folgt aus der Nichtbeachtung des ersten Gebotes: Ich bin der Herr, dein Gott etc. Adam und Eva verachteten ferner das Wort und die Ruhe Gottes, also das vierte Gebot; sie verachteten Gott ihren Vater und König – fünftes Gebot; mordeten sich und ihre Nachkommenschaft – sechstes Gebot; sie legten den Grund zur Unmäßigkeit – siebentes Gebot; raubten, was Gott ihnen vorenthalten – achttes Gebot; sie vernachlässigten den Wortlaut des Gebotes Gottes und redeten falsches Zeugnis wider Gott – neuntes Gebot, indem Eva Gen. 3,2.3 das Gebot anders darstellte, als es eigentlich lautete; und begehrten endlich nach einer höheren Stufe des Seins, als sie ihnen zugemessen war, waren also unzufrieden mit dem, was Gott ihnen zugeteilt hatte, und übertraten das zehnte Gebot.

Als solches nun geschehen und der Mensch in den Todeszustand versunken war – da trat nach jeder bösen Tat eine Reaktion des Gesetzes ein, welcher das Gewissen Zeugnis gibt. Das soll nicht so sein, das müsstest du nicht getan haben, sagt das Gewissen. Oder das Gewissen warnt *vor* der bösen Tat. Aber da das Gewissen nicht nachhaltig das Böse hindert, so hat Gott für Gesetze und Ordnungen überall in der Welt Sorge getragen, wie denn selbst die Heiden ihre Gesetze von den Göttern ableiten. Gleich nach der Sintflut gab Gott ein doppeltes Gebot, Gen. 9,4-6, wodurch 1.) die Heilighaltung des Bundesblutes und alles Opferblutes gefordert und 2.) die Heiligkeit des Menschenlebens vor allen Angriffen sicher gestellt ward. Das erste dieser zwei dem Noah gegebenen Gebote bezieht sich auf die Verehrung Gottes, das zweite auf die Liebe des Nächsten. Beide Gebote haben sich in den großen Institutionen der Heiden erhalten und sie tragen wirklich die Summe des gesamten Gesetzeswillens Gottes in sich, den Adam einst aus freien Stücken erfüllte, und den Jesus in die Forderung der Liebe Gottes und des Nächsten zusammenfasste Mt. 22,37-40. Auf das Gleiche kommt auch das am Sinai gegebene Gesetz Exod. 20 hinaus. Dasselbe zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste umfasst die Pflichten, die sich auf die Verehrung Gottes beziehen, d. h. also die ersten vier Gebote. Der zweite Abschnitt hat es mit den Liebespflichten gegen den Nächsten zu tun: das sind die sechs letzten Gebote. Da findet sich also wiederum die gleiche Teilung, welche bei Adam schon vorlag, und die sodann Jesus wieder aufnimmt: Liebe Gottes und des Nächsten.

¹²⁶ Auch dies Gebot war den Heiden nicht unbekannt, unter welchen zu nennen ist Seneca, De constantia Kap. 7; de benefic. I. 5, C. 14; ferner Publius Syrus, von dem der Satz stammt: Exseritur opere nequitia, non incipit. Herodot VI, C. 86 erzählt uns davon, dass die Pythia den bloßen Vorsatz, ein anvertrautes Gut zurückzubehalten, dem Betreffenden als Ursache seines Untergangs verkündigte, was auch eintraf. Wiefern freilich die Heiden, bei aller Erkenntnis, in den Geboten der I. Tafel insbesondere zurückstanden hinter Israel, bemerkt wohlweislich Calvin, Inst. II, 2, 24.

Diese zehn Gebote enthalten nun die vollständige Anweisung zur Gerechtigkeit. Und zwar ist stets bei jedem Gebot der umfassendste Rahmen gewählt; das in seiner Art Hässlichste und Abscheulichste oder das Größte, Herrlichste ist als Muster des Ganzen hingestellt. Hier begreift aber das Größte und Abscheulichste das Kleinere und minder Abscheu Erregende schon unter sich. Wenn Gott also sagt: du sollst nicht töten, so will er die ganze Menge der ähnlichen Sünden nicht ausschließen, sondern vielmehr unter dieses eine Hauptlaster zusammenfassen, also z. B. beim 6. Gebot – Zorn, Hass, Neid und andere Affekte, die auf das Gleiche hinauskommen wie das Töten. Ebenso ist es beim Verbot des Ehebruchs, wodurch zunächst die Befriedigung der Geschlechtslust außerhalb der Ehe verboten wird, jedoch auch alles, was dahin führen kann: also auch die lüsterne Begierde, welche die legalen Schranken überschreitet, denn sie ist Wurzel und erster Ansatz zum Ehebruch. Ebenso ist auch bei den Gottes Verehrung fordernden Geboten das Größte und Auffallendste in den Vordergrund gestellt, die feineren Nuancen damit aber nicht ausgeschlossen, sondern stillschweigend darunter subsumiert; unter die ins Auge fallenden Tatsünden sind auch die Wort- und Gedankensünden subsumiert. Denn auch das Alte Testament setzt schon, gerade wie das Neue, die Sünde nicht bloß in die böse Tat, sondern auch in die Gedanken und innere Gesinnung. Es fordert eine heilige Gesinnung Lev. 19,2 und die Liebe des Nächsten: V. 17.18; sowie die Liebe Gottes in Deut. 6,5; 10,12.16; 11,13. Die beste Auslegung der zehn Gebote findet sich in der Bergpredigt. Das rechte Verständnis für die zehn Gebote war dem Volke abhanden gekommen, indem die Pharisäer es zu dem Wahn verführten, als ob man schon das Gesetz erfülle, wenn man nur nicht gegen den äußerlichen Wortlaut des Gebotes verstoße, s. Calvin, Inst. II, 8, 7. Auch Chemnitz, Loc. theol. II, de lege Dei p. 6 bietet Gutes. Nach dieser Auslegung Jesu aber fordert das Gesetz der zehn Worte nicht bloß einen äußerlichen Gehorsam, auch nicht, wie die heidnische Ethik, innerliche Be-zähmung des Willens, damit man nach außen hin gesetzlich erscheine: sondern es fordert die Hingabe des ganzen Menschen aus Liebe zu Gott und dem Nächsten. Das göttliche Gesetz fordert den ganzen Menschen, sein ganzes Herz Deut. 6,5; 5,29; Prov. 23,26; Ps. 119,34.69. – Die reformierte Einteilung der Gebote, wonach vier Gebote auf die erste Tafel und sechs auf die zweite zu stehen kommen, stammt nicht erst aus dem 16. Jahrhundert, sondern ist von Origenes bereits als zu seiner Zeit allgemein gültig anerkannt. Augustin wich von dieser Einteilung erst ab, und ihm folgte das Mittelalter und Luther; dabei fällt dann unser so wichtiges zweites Gebot völlig weg zum Schaden auch der lutherischen Kirche.

Das Gesetz hat einen dreifachen usus: der erste ist der usus politicus sive civilis. Dieser geht die Gläubigen und die Ungläubigen an. Zweitens gibt es einen usus elencticus, letzterer geht nur die Wiedergeborenen an; drittens gibt es einen usus normativus. Der erste gehört in den letzten § der Anthropologie; der zweite und dritte in die Soteriologie.

§ 46. Über das Verhältnis der Sünden zueinander.

Die Sünde lernen wir kennen im Spiegel des Gesetzes Gottes. Gibt es nun aber eine Klassifikation der Sünden? An und für sich und abgesehen von der erlösenden Gnade sind alle Sünden gleich todeswürdig, oder mortalia; venial an sich und ohne Weiteres verzeihlich ist keine. Für den Menschen in seinem natürlichen Zustande sind alle Sünden Todsünden. Denn wie Jakobus 2,10 sagt: so jemand das ganze Gesetz hält und sündigt an einem Gebot, der steht so da, als ob er sich an allen vergangen hätte. Die ganze Harmonie wird gestört, wenn auch nur ein Ton falsch gegriffen wird. Und Mose spricht aus Gottes Munde Deut. 27,26: „Verflucht ist jedermann, der nicht die Worte dieses Gesetzes erfüllt, sie zu tun“, ein Satz, den Paulus Gal. 3,10 adoptiert. Auf jede Übertretung des Gesetzes, geschehe sie auch nur mit dem leisesten Gedanken, steht der Fluch, d. h. also das Urteil,

dass man vor Gott zu leicht befunden, dass man nicht vollwichtig ist in Gottes Gericht. Dieser Fluch währt so lange, bis dass sowohl der ganze Wille Gottes erfüllt, als auch für die begangene Sünde Genugtuung geschehen ist. Also Gott gegenüber machen uns alle Sünden ohne Ausnahme gleich schuldig und gleich verdammungswert. Solches folgt schon daraus, dass bereits vor den Sünden im Einzelnen der ganze Zustand, die verkehrte Stellung zu Gott, den Menschen verdammlich macht vor Gottes Gericht. Johannes sagt in diesem Sinne 3,36: wer an den Sohn nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm. Also der Zorn Gottes kommt nicht erst infolge der einzelnen Tatsünde eigens über ihn, sondern er bleibt nur auf den Ungläubigen gerichtet, indem er schon zuvor da ist. Paulus in Röm. 5,13.14 zeigt, dass, abgesehen von der einzelnen Sünde, der Tod sich wirksam erwies und uns alle beherrschte. Ein jeder Mensch hat überdies im Grunde seines Herzens ein dunkles Bewusstsein von der Todeswürdigkeit der Sünden. Röm. 1,32; Hebr. 2,15. Auch die kleinen Sünden mahnen uns nach jenen Schriftstellen gleich dem Pendelschlag der Uhr, dass wir geschäftigen Fußes die Bahn des Todesverderbens dahineilen und wir unsre Schuld noch täglich größer machen. (Heid. Kat. 13) Und vor Gott sind oftmals die Sünden groß, die nach menschlichem Urteil klein erscheinen. Wir meinen hier die Übertretung der Gebote der ersten Tafel, worin die rechten Hauptsünden gelegen sind, da wir hier nicht den Nächsten, sondern Gott an seiner Ehre verkürzen. Aber die menschliche Vernunft ist so antichristlich und atheistisch, dass sie den Grad der Sünden stets danach taxiert, ob man durch dieselben dem Menschen zu nahe getreten, ob man Menschen mehr oder weniger verletzt. Die Sünden gegen Gott schlägt die menschliche Vernunft gering an. Und nun gar jene Sünden, die stets im Volke Israel und selbst bei den Jüngern zu Tage traten, als man den Herrn kreuzigte! Welche Ethik weiß davon? Welche Ethik – sie sei denn von Gottes Geist diktiert – weiß den Neid, Hass und Totschlag mit der Zunge, an dem Nächsten begangen, recht zu würdigen? Menschliches Urteil legt bei der Wertschätzung der Sünde einen ganz subjektiven Maßstab an; Gott aber sieht das Herz an. Ihm kommt alles darauf an, ob der Baum, an dem die Früchte wachsen, gut oder faul sei. Mt. 7,17.18; 12,33. Die krassen Sünden, als da sind Mord, Ehebruch etc. offenbaren nur kräftiger das ohnedies vorhandene Verderben; obgleich Neid, Hass, sowie das Begehren nach einem Weibe, das nicht das unsrige ist, geschehe es auch nur mit den Augen, uns nach Jesu Auslegung (Mt. 5,22.28) schon ebenso verdammlich machen, wie die groben Ausbrüche der Sünde. Zu diesen gehört schon ein gewisser Heroismus, dessen kleine Seelen unfähig sind. Es war ein bekannter Irrtum der Pharisäer, dass sie das Volk etliche Gebote als große betrachten lehrten, etliche dagegen als kleine, um deren Übertretung Gott sich weniger kümmern: Mt. 5,18.19. Dagegen stellt Jesus das Jota und Häkchen des Gesetzes, d. h. die nach ihrer Meinung kleineren Gebote, als ebenfalls von hohem Gewicht hin. Mt. 5,19: „Wer eins von diesen kleinsten Geboten auflöst und so die Menschen lehrt, der soll der kleinste heißen“, d. h. verworfen sein im Reiche Gottes.

Was freilich die Strafe der Sünden betrifft, so hat dieselbe ihre Abstufungen auf dieser Welt; je nach dem Maße der begangenen Sünde und je nach der darin liegenden Verletzung des Nächsten, ist die Strafe größer oder geringer. Das fordert schon der gesunde Menschenverstand. Der Neid und Hass wird auch von Gottes Gesetz nicht so heimgesucht, wie der Mord. Das hat aber seinen Grund nicht darin, dass etwa der Hass Gott verzeihlicher und entschuldbarer erschiene; Mt. 5,22; 1. Joh. 3,15. Gott ist viel zu groß, als dass man mit ihm rechnen könnte, oder dass er etwas von seiner Gerechtigkeit vergeben würde. Gott hätte das Gebot „du sollst nicht töten“ nicht über ganz Israel ergehen lassen, wenn er auch nur einen solcher Missetat für unfähig gehalten. Es liegt bei dem Unwiedergeborenen rein an den Umständen und am Charakter, dass sein Hass und Neid wider den Nächsten nicht bis zum Totschlag fortschreitet. Auch das mit der Sünde verbundene Schuldgefühl ist in der Praxis minder stark bei den feineren, als bei den gröbereren Sünden. Aber auch davon ist die Ur-

sache beim Menschen zu suchen. Das kommt daher, dass man die ersteren leichter vor sich und andren entschuldigen kann, die letzteren dagegen nicht. Im Morde z. B. nimmt die Sünde des Hasses und Neides eine solche Schreckensgestalt an, dass der verstockteste Sünder davor erschrickt und zurückbebt. In der Lieblosigkeit ist die Sünde zwerghaft klein – vor Gott jedoch ist solches ebenso verdammlich. Vor Gott sind alle Sünden in gleicher Weise Verschuldungen, um deren Vergebung wir unterschiedslos bitten sollen; Mt. 6,12. Es liegt nur an unseres Herzens Härteigkeit und an dem Mangel der Erkenntnis der Sünde im Spiegel des Gesetzes, dass wir den Hass des Nächsten für eine geringere Schuld erachten, als z. B. den Mord des Nächsten. Und doch bewahrt den Menschen vor letzterem vielfach nur die Feigheit und die Furcht vor Strafe. Als allgemein feststehender Satz gilt bei allen protestantischen Dogmatikern der Satz: dass bei den Unwiedergeborenen alle tätlichen Sünden *mortalia* seien, *sicut originale peccatum*. S. Calvin und Wolleb bei Heppe I, 257.

Will man aber eine gewisse Übersicht über die Sünde sich verschaffen, so betrachte man sie als einen Baum, an dem Unglaube und Verachtung des Wortes Gottes die Wurzel ist, und alle übrigen nur denkbaren Sünden die Äste und Zweige ausmachen. Und hier ist nun auch eine Einteilung der einzelnen Sünden aus verschiedenen Gesichtspunkten ganz berechtigt. Da können die Sünden zergliedert werden 1.) in Bezug auf das Objekt, in Sünden wider Gott und den Nächsten; 2.) in Bezug auf die Gebote, in Begehungs- und Unterlassungssünden; 3.) in wissentliche und unwissentliche Sünden Num. 15,29.30; 4.) in fremde und eigene Sünden; 5.) in verborgene und offenbare Sünden; 6.) in innere und äußerliche, oder Sünden des Herzens und des Mundes. Gegen diese Sünden tritt sodann eine Reaktion in der zeitlichen Strafe ein und zwar bald stärker bald schwächer, je nachdem die Tat war, zu der der Mensch sich hat hinreißen lassen. Es gibt also Arten und Grade des Bösen, es gibt ein beziehungsweise minder Böses oder verhältnismäßig Besseres, zwischen dem den Menschen die Wahl freisteht. Es ist dies das Gebiet der sogenannten bürgerlichen Gerechtigkeit (wovon s. § 49). Aber von da bis zur Wahl des schlechthin Guten (*bonum spirituale*) ist ein Sprung, der ohne die göttliche Gnade nicht gemacht wird. Der größere oder geringere Grad der Sünde gibt keinen Ausschlag bei der Frage, ob der Mensch gerecht vor Gott sei, ob er des ewigen Lebens teilhaftig werde, oder aber nicht. Das ewige Leben wird aus Gnaden geschenkt (Röm. 6,23) und Barmherzigkeit widerfährt, wie Paulus sagt, auch dem Vornehmsten, dem Ersten der Sünder: 1. Tim. 1,15.16.

§ 47. Das Wesen des Menschen nach dem Falle

(De viribus humanis)

Wir haben in der ersten Abteilung der Anthropologie die Beobachtung gemacht: dass der Mensch zwar im Bilde Gottes geschaffen worden, aber dabei sein besonderes Wesen für sich habe. Wir zählten § 34 die Wesensmomente des Menschen auf. Was wir nun dort als das dem Menschen eigentümliche Wesen bezeichnen mussten, ist auch nach dem Falle übriggeblieben.

Wir müssen uns hier zunächst gegen die Meinung der Mehrzahl älterer und neuerer Theologen aussprechen, als ob unter die Folgen des Falles Adams auch eine solche Änderung des Wesensbestandes des Menschen zu rechnen sei, die durch die Erzeugung von dem einen auf den andren übertragen würde. Es ist eine vielfach erörterte Frage: was es denn sei, das an dem natürlichen Menschen den Charakter ererbter Sünde habe? Die besten Lehrer der Kirche versuchen eine Antwort zu geben¹²⁷; unter ihnen besonders Calvin, wo er gegen die Wiedertäufer polemisiert (in dem *Consil. ad Micronium* 1545; Corp. Ref. Opp. X, S. 175) und unter den Lutheranern Chemnitz und Gerhard (s. *Loci* von Joh. Gerhard, loc. IX, § 49–51 u. loc. X, § 94), wenn sie gegen Flacius und dessen An-

¹²⁷ Vergl. Heppe I, S. 245. 247. 250-254.; H. Schmid, S. 201 ff., sowie den S. 134 zitierten Artikel von Loofs, Stud. u. Krit. 1884, S. 640 ff.

hänger polemisieren.¹²⁸ Sie halten dafür, dass die Erbsünde nicht irgendwie zur Substanz des Menschen gehöre, sondern ein Akzidens sei. Nur ist, was aus diesem Satze notwendig folgt, nicht immer genügend beachtet worden. Man redet von Vergiftung und Korruption der menschlichen Natur, gleich als habe Adam bei seinem Falle das Gift in sich gesogen¹²⁹ und dies sei nun durch die Zeugung von den Eltern auf die Kinder fortgepflanzt. Diese der Natur der Menschen inhärierende Korruption trennen sie nun zwar von der Natur; sie unterscheiden weislich zwischen den Begierden, den appetitus naturales, und der ἀταξία appetituum (s. Gerhard l. c).¹³⁰ Die verkehrte Richtung entscheidet auch bei ihnen alles – dennoch aber mischen sie den irreführenden Gesichtspunkt einer Krankheit, eines Verderbnisses oder eines Schadens ein. Aber auf solche Weise verirren wir uns in eine materialistische Anschauung von der Sünde. Der Apostel sagt jedoch in Röm. 5,12 deutlich: die Sünde sei in die Welt gekommen durch *einen* Menschen, und durch die Sünde der Tod; dieser aber sei zu allen Menschen hindurchgedrungen, auf welcher Grundlage (ἐφ’ ᾧ) sie alle gesündigt haben. Hier haben wir Anfang, Mitte und Ende der Sünde; wir lernen sie hier nach ihrem Ursprung und ihrer wahren Gestalt kennen. Die Sünde trat ein in die Welt durch Adam – die Folge war der Tod¹³¹ in jener Ausdehnung, die ihm durch den Vergleich mit dem früheren Leben aus Gott beizumessen ist. Standen also ehemals die Menschen im Bilde Gottes und eben damit nach seiner Gleichheit da, so stehen sie nunmehr unter der Herrschaft des Todes und eben damit Gotte ungleich und als Gesetzwidrige da (ἄνομοι). Was also nach Paulus sich von jener ersten Sünde (Adams) herschreibt und zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, heißt Tod oder Todesverderben. Dasselbe besteht aber näher nach § 43 aus der carentia iustitiae originalis und dem daraus resultierenden impetus in omnibus viribus humanis contra legem Dei. Wiederholt redet die Schrift von diesem Tode (vergl. § 42). Paulus gibt sodann aber in Römer 5,12 ff. eine andre Reihe von Tatsachen an, die jener ersten Reihe parallel läuft. Er nennt den Gehorsam Christi (δικαίωμα) – ferner Leben Christi; – neues Leben oder διακίωσις ζωῆς (Rechtfertigung,¹³² die das Leben mit sich führt), – und daraus endlich geht hervor das Herrschen der Gerechtfertigten in diesem Leben (s. Röm. 5,16-21 vergl. S. 133). In Anbetracht dieser von Adam absteigenden und in Christo – in strengem Parallelismus dazu – aufsteigenden Linie, welche Paulus hier mit großer Meisterschaft zeichnet, bleibt der menschliche Wesensbestand seiner Substanz nach unberührt. Wir schreiben dem Falle Adams nicht die Gewalt zu, dass unsre Natur infolge desselben substantiell geändert sei. Unsre menschliche Natur ist also nicht ihrer Substanz nach unrein und verderbt geworden, sondern lediglich akzidentiell, d. h. vi peccati Adamitici. Unsre Natur besaß vor dem Falle eine angeborene Geradheit (rectitudo), die erst seit dem Fall in Ungeradheit (perversitas) zwar umgesetzt, aber nicht infolge einer Substanzveränderung verwandelt worden ist¹³³. Unsre Natur war stets abhängig und bestimmbar. Vor dem Fall war sie bestimmt durch das Bild Gottes. Nach dem Fall war sie aus der guten Wehr des Bildes Gottes (s. § 33) entlassen, und ohne Halt, wie sie war, schwankt sie hin und her; das Gesetz

128 Vergl. meine Schrift von der Incarnation des göttlichen Wortes, Abschnitt II.

129 Vergl. z. B. auch Olevian, De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos; Genf 1585, S. 10: Quodnam letalius venenum e serpentis lingua sugere parentes potuissent?

130 Joh. Gerhard, Loc. X, § 94 sagt, indem er sich auf die Zustimmung des berühmten Theologen Chemnitz beruft: quod peccatum proprie ac formaliter sit ἀνομία ipsa a lege exorbitatio (Abweichung) – manet interim perpetuum discrimen inter facultates ipsas et adhaerentem corruptionem, inter naturam et naturae vitium. In Loc. IX, § 50 unterscheidet er zwischen den Begierden, die von Gott erschaffen sind, und der Unordnung der Begierden, die lediglich aus der verkehrten Richtung herstamme.

131 Irenaeus adv. haer. V, 27 sagt: der Tod sei die Trennung von Gott: χωρισμός τοῦ θεοῦ. Mit tiefer Wahrheit hat, wie schon § 41 bemerkt worden, Augustin die Todesdrohung Gen. 2,17 als Androhung der mors angesehen, ubi anima deseritur a Deo (de civ. Dei XIII, Kap. 15), in der dann sogleich alles, was Tod heißt, beschlossen ist.

132 Rechtfertigung des Lebens steht gegenüber dem Unheil oder der Verurteilung, die den Tod mit sich führt.

133 Vergl. Richtiges darüber aus den Reformierten Maestricht und Keckermann bei Heppe I, S. 247, Note 15.

Gottes wird übertreten; an die Stelle der Ordnung tritt die Unordnung, und das Ende war der leibliche und ewige Tod, der auf diesen geistlichen Tod folgte. Alle Schriftstellen also, die von uns aussagen, dass wir unrein seien (Hiob 14,4), oder ein fauler Baum (Mt. 7,17), oder wonach ἀκαθαρσία uns beigemessen wird, 1. Kor. 7,14, und dem entsprechend von einem Reinigen von der Sünde reden, sind aus der symbolischen Sprache der heiligen Schrift zu erläutern. Sie sind uneigentlich gemeint; denn der Geist hat keine Farbe und ist nicht empfänglich für die sinnlichen Begriffe von rein und unrein. Wenn aber selbst die Engel (Hiob 15,15) unrein heißen im Vergleich zu Gott, so tritt darin schon zutage, dass wir es hier mit einem Verhältnisbegriff zu tun haben. In Anbetracht des Abstandes von Gottes Heiligkeit, dessen Größe das göttliche Gesetz uns erst zur Erkenntnis bringt (Röm. 4,15; 7,13), tritt die Unreinheit an den Geistern zutage. Aber an und für sich ist die von Gott jedesmal bei der Zeugung neu erschaffene Seele ihrer ersten Art nicht entfremdet – sie ist ein einfaches, geistiges Wesen – aber nach dem Falle schwach, blöde, und per accidens (infolge der ersten Sünde Adams) der Sünde unterworfen, fremd der Gerechtigkeit (Röm. 6,20), dem Zorne Gottes ausgesetzt (Eph. 2,3; Joh. 3,36), tot in Sünden und Übertretungen (Eph. 2,1), unter einem Gesetz der Sünde gefangen (Röm. 7,23).

Würden wir dagegen mit den Quäkern¹³⁴ und andren von einem Samen der Sünde sprechen, der sich durch Zeugung auf alle Menschen vererbte, so kämen wir, um der Schrift gerecht zu werden, nicht zum Abschluss, bis wir mit Flacius die ganze Natur des Menschen zur Sünde machten. Es bliebe sonst ja stets noch ein von diesem Samen unberührter, neutraler Boden im Menschen, der dem heiligen Geiste entgegenkommen könnte. Und freilich um dies letztere handelt es sich bei den Quäkern und allen Neueren, die bewusst oder unbewusst den Quäkern diese Theorie von der Erbsünde nachsprechen.

Wir sagen dagegen: Die Leibes- und Seelenkräfte sind dem Menschen gelassen worden, aber sie sind geschwächt und in Disharmonie untereinander geraten.

Was zunächst den Leib betrifft, so trat an die Stelle der Verwandlung des Leibes, wodurch er zu einer höheren Form des Daseins gelangt sein würde, jetzt Verwesung des Leibes, der dann spät erst die Auferstehung folgen sollte. Durch ein ganzes Heer von Übeln ward der Leib überdies geschwächt. Dieselben brachten einen langsamen Abzehrungsprozess und eine kontinuierliche Abnutzung der menschlichen Kräfte, endlich den Tod hervor.

Was zweitens den Geist betrifft, so ist zu sagen, dass die drei Grundvermögen, Verstand, Gefühl und Wille, dem Menschen gleichfalls geblieben sind, als von seiner Natur unabtrennlich. Der Verstand des Menschen aber ward in den Dingen Gottes gänzlich verdunkelt, da nicht mehr das helle Licht von oben ihm auf dem Pfade des Lebens vorleuchtete. Dabei blieb ihm für die Dinge dieses Lebens freilich Einsicht, Kraft und Geschicklichkeit übrig, so dass die Menschen zur Genüge ihre Erhabenheit über die Tiere auf allen Gebieten beweisen. Die Gefühle gerieten ins Schwanken und trachteten vergebens nach einem Halt gebenden Zentrum, das ihnen nur sehr vorübergehend gewährt ward, indem ja die verschiedenen Lebensinteressen keinen dauernden Halt zu geben vermögen. Was den Willen anlangt, so geriet dieser infolge mangelhafter Leitung seitens des Erkenntnis- und Gefühlsvermögens auf Abwege: die Affekte bekamen die Oberhand und durchschnitten oftmals die Verbindung zwischen *Verstand und Willen*, oder sie umstrickten die Vernunft und lockten den Willen auf *ihre* Wege. Es kann bei solcher Lage der Dinge nicht mehr von einem nach allen Seiten hin freien Willen oder einem wirklichen liberum arbitrium des gefallen Menschen die Rede sein. Denn der Wille ist eben ein in die vom Menschen erwählte Sphäre gebannt; es kann der Fall eintreten, dass er in Bezug auf die Dinge Gottes ein unfreier wird, ein servum arbitrium – und dieser

¹³⁴ s. Barclaii Apol. thes. 4,5. S. 62.

Fall ist eingetreten: wie solches nach der Schrift von Augustin, Luther und Calvin hervorgehoben wird. Vergl. Joh. 8,34; Röm. 6,17.20; cf. 22; ferner die Anschauung, dass wir unter die Sünde beschossen sind: Gal. 3,22; Röm. 11,32, sowie auch, dass ein Gesetz der Sünde uns in Beschlag nimmt (Röm. 7,23), setzt ebenfalls dem Willen Schranken. Aus Liebe zur Philosophie behielten die alten lateinischen Kirchenväter freilich den Namen *liberum arbitrium* bei, und die griechischen Väter scheuten sich selbst nicht, das Prädikat *αὐτεξούσιος* dem Menschen zu lassen, wonach er einer wäre, der aus eigenem Vermögen alles täte¹³⁵. Aber doch meinten viele der besseren Kirchenväter mit jenem freien Willen nur den Willen, sofern er sich auf das Gute richtet, also den Willen der Wiedergeborenen, den die Gnade unterstützt: 2. Kor. 3,17; Joh. 8,36; 15, 5; vergl. Augustin bei Calvin, Inst. II. 2, 8; und überhaupt Calvin contra Pighium, C. II und III.

Abgesehen von der ziehenden und erziehenden Gnade hat der Mensch keinen freien Willen, um sich für das höchste Gut zu bestimmen. Die Seele kann nicht nach dem höchsten Gut verlangen; vergeblich berief sich Origenes, vergeblich die Scholastiker auf Röm. 7,15.17-20. Dieses Kapitel geht nicht auf den natürlichen Menschen, sondern zunächst redet Paulus von sich und zwar von sich, dem Apostel, er schreibt nach der Bekehrung vor Damaskus. Der Unwiedergeborene könnte gar nicht sagen: so tue ich das Böse nicht, sondern die Sünde, die in mir wohnt. Das wäre eine Entschuldigung seiner selbst von der schlimmsten Art. Beim Wiedergeborenen dagegen verhält sich die Sache ganz anders, da sind diese Worte ein Bekenntnis der Ohnmacht zufolge der neu empfangenen Selbsterkenntnis. Er gesteht die Ohnmacht des eigenen Ichs ein, welches immer noch der Sünde Dienste leistet, aber doch dagegen ankämpft. Also im Munde des Wiedergeborenen ist diese Klage von der Übermacht des Gesetzes in unseren Gliedern, das uns gefangen nimmt unter ein Gesetz der Sünde, ganz berechtigt; beim Unwiedergeborenen aber wäre solches unerträglich. Dass Röm. 7 vom Wiedergeborenen handle, erörtert Calvin im Gegensatz zu Pighius a. a. O. S. 356.

Wir haben hier aber die Frage zu beantworten: tut etwa der gefallene Mensch alles gezwungen, und ist er bei seinem Handeln einer Gewalt unterworfen, die ihn wider Willen, wider die eigene Natur treibt? Da ist zu antworten, dass die Unfreiheit, die wir dem Menschen gegenüber Gott vindizieren, ihn nicht zum Zwange, zum zwangsweisen Tun verurteilt. Alles vielmehr, was die Menschen tun, geschieht mit Wissen und Willen und also mit Freiheit, d. h. sie verüben das Böse oder Gute nicht gezwungen, sondern gern, spontan, indem sie entweder freiwillig das Gesetz befolgen, oder sich freiwillig erheben über das Gesetz und über die Einsprache des Gewissens. Die Knechtschaft des Willens, von der die Schrift redet, ist nicht etwas passives, wobei der Mensch wider Willen böse wäre, sondern sie ist eine freiwillig übernommene, gern vom Menschen getragene – der Mensch weiß es nicht besser. Täte der Mensch das Böse wider Willen, dann wäre es kein Böses mehr, sondern eine Unvollkommenheit und Krankheit. Unter diesen Symptomen vollzieht sich denn auch erfahrungsgemäß das Böse nicht. – Ein ganz anderes aber ist es, ob nicht der Wille gebunden ist an die von der Menschheit eingeschlagene Richtung, die er jedoch immer freiwillig, weil er eben nicht anders berichtet ist, verfolgt. Sklavisch wäre er dann nur, insofern er nicht anders kann, als Gott und der Gerechtigkeit den Rücken zuwenden, Röm. 6,17.20. Knechtisch heißt der Wille, insofern er von der Freiheit, zu der Gott in Christo Jesu beruft, sich abwendet: Gal. 5,1.13. Die Dogmatik redet nicht vom knechtischen Willen, weil der Wille in Fesseln geboren wäre, die er widerwillig trüge. Dann wäre er ja kein Wille mehr; zwangsweise auferlegtes Tun stände im Widerspruch mit dem Begriff des Willens. Hingegen widerstreitet diesem Begriffe nicht, dass der Mensch infolge der einen Abweichung Adams nunmehr in einer immer weiter vom Ausgangspunkte abführenden Richtung sich bewegt, und dass er in derselben sich gern bewegt und die entgegengesetzte Richtung hasst.

¹³⁵ Vergl. Calvin contra Pighium, Opp. omnia VII. p. 291; er nimmt Chrysostomus aber davon aus.

Der Irrtum bezüglich der Willensfreiheit besteht in einer Überspannung des Begriffes „Wille.“ Mit der philosophischen Verteidigung aber des freien Wahlvermögens ist es durchaus schlecht bestellt auch in der Gegenwart.¹³⁶

Sowie man nämlich dem Menschen durch irgendwelche Mittel höhere Wahrheiten mitteilen lässt, welche die Kraft haben, sich dem Verstande zu beglaubigen und von da aus auch Gemüt und Willen zu beeinflussen, so ist der Wille offenbar schon nicht mehr frei. Zwar fordern die Neueren¹³⁷ eine solche gleichsam neutrale und objektive Darbietung an den Willen, damit es diesem möglich gemacht werde, sich frei seine Stellung zu wählen und nur durch sich selbst bestimmt zu sein bei seinem Handeln: aber man kommt nicht hinaus über Redensarten, welche lediglich die Schwierigkeiten zu verdecken dienen. Es gibt hier nur ein Entweder – Oder. Entweder bekommt der Wille von Außen her einen Anstoß – sei es durch objektive Offenbarung, sei es durch ein im Innern niedergelegtes Sittengesetz (Röm. 2,15) – oder er bekommt keinen Anstoß und er verhält sich in absoluter Indifferenz, durch nichts von vornherein präokkupiert. Nur im letzteren Falle ist er frei – und nicht schon prädisponiert, im ersteren Fall dagegen ist er unfrei, ein *servum arbitrium*.

Beweisen wir dies und beginnen wir mit dem letzteren Fall, dass also der Wille eine ungeschmälerte Wahlfreiheit habe. Damit der menschliche Wille solche habe, dafür ist unbedingtes Erfordernis, dass er seine volle Selbständigkeit und Indifferenz gegenüber allen Anerbietungen vonseiten Gottes oder des Sittengesetzes im Innern sich zu bewahren weiß. Was immer ihm von dorthin beigebracht werden will, muss ihn indifferent lassen und darf sich nicht auch innerlich durch Verstand und Gemüt hindurch an ihm bezeugen. Täte es dies, würde ihm das Gute in seiner lockenden, das Böse in seiner abstoßenden Gestalt sich präsentieren, so wäre der Wille bei seiner Wahl bestimmt; und würde er gleichwohl trotz des Beweises des Geistes und der Kraft, das dem Guten beiwohnt, sich abweisend dazu verhalten, so wäre er schon der Wille eines gänzlich bösen, ja verstockten Menschen. Denn jeder Mensch will in seiner Weise das Gute, und Objekt des Willens ist das Gute, d. h. dasjenige, was ihm als solches erscheint (wie richtig Melanchthon sagt.¹³⁸) Um also dem Willen seine völlige Independenz zu wahren, müsste man ihn gleich weit entfernt stellen von Einflüssen des Guten wie des Bösen. Würde sich nämlich diesem Willen das Gute durch innerliche Bezeugung aufdringen, so dass er einen inneren Zug zu ihm empfände, so müsste er von vornherein ein guter, ein auf das Gute angelegter, also unfreier sein; der Wille wäre bereits sittlich bestimmt. Würde der Wille dagegen vom Bösen sich beeinflussen lassen, so müsste er mit dem Bösen in einer inneren Wahlverwandtschaft stehen, d. h. des Bösen Art an sich tragen, weshalb er dann auch zugänglich für dasselbe erscheint.

Bei dieser Reserve, die sich der Wille nach rechts und nach links, nach dem Guten wie dem Bösen hin auferlegen muss, kommt er dazustehen wie Buridans Esel zwischen den bekannten zwei Bündeln Heu. Er muss in absoluter Indifferenz verharren; oder, wenn er wählt, muss er blindlings zutappen und damit notwendig alles in die größte Unordnung bringen. Das Ende wäre die Zwangsjacke.

Sehr richtig sagt W. Meyer in einem vortrefflichen Aufsatz über die Wahlfreiheit des Willens:¹³⁹ „Wir werden, um den Willen in den Stand zu setzen, eine sittliche, die Selbstverantwortlichkeit begründende Entscheidung zwischen gut und böse zu treffen, niemals auskommen mit bloß formellen Begriffsbestimmungen, sondern wir werden ihm einen klaren Einblick gewähren müssen in das Wesen des Guten und Bösen“. Ganz natürlich; aber dann ist er eben schon nicht mehr frei, wie das im

136 Vergl. auch mein Werk von der Incarnation, S. 71 ff.

137 So z. B. Dorner, a. a. O. I, S. 581.

138 Vergl. Böhl, Allgemeine Pädagogik S. 24. 37 f.

139 Theol. Studien und Kritiken, 1885 I. Heft S. 80.

weiteren Verlauf jenes Aufsatzes vortrefflich auseinandergesetzt ist. Bei allen Zumutungen an den Willen, dass er sich entscheide für das Gute und gegen das Böse, setzen wir irgendein Verhältnis, das der Wille zu diesen Kategorien bereits hat, voraus. Jene Freiheit, die zugleich frei ist von jeder Bestimmtheit, ist schlechte Willkür.

Wir müssen also irgendeine Bestimmtheit oder irgendeinen dem Willen zugeführten Gehalt zugestehen. Und da bleibt nun freilich nichts übrig, als zu sagen: der Wille ist entweder gut oder böse, d. h. er ist entweder in einer guten oder in einer bösen Richtung befangen. Ein dritter Fall: dass man nämlich den Willen zwischen dem Guten und Bösen in suspenso stehen lässt, wo er dann erst das eine oder das andre beliebig sich zur Richtschnur seines Handelns dienen ließe – ist, wie wir oben gesehen, ein unvollziehbarer Gedanke. Es wird dabei immer vorausgesetzt, dass er es könne, weil das Gebot fordert, er solle es! Dies aber ist etwas gänzlich Erschlichenes – eine *petitio principii*. Ist aber der Wille in der einen oder andren Richtung befangen, so folgt, dass wir es mit einem unfreien, d. h. nicht sich selbst setzenden, sondern einem irgendwie schon bestimmten Willen zu tun haben. Die meisten besonneneren Theologen reden daher auch von einem gebundenen Willen. Aber sofort wiederholt sich nun bei ihnen das alte Spiel; sie trachten alsbald doch wiederum eine Indifferenz des Willens herauszubekommen, damit die Freiheit in der Aneignung der Gnade nicht geschädigt, und der Wille nicht als Natur, sondern (was die Kehrseite ist) als Hervorbringer und Schöpfer seiner Zukunft dazustehen komme. Der Wille ist zwar gebunden, er bedarf der Erleuchtung von oben – aber er kann widerstehen, wie schon die Arminianer und die Lutheraner der nachklassischen Zeit behaupten. Für einige Augenblicke seiner Existenz entnehmen sie den Willen seinem Zustand der Gebundenheit, sie versetzen ihn in den reinen Äther der Indifferenz, und lassen die göttliche Gnade den Atem einhalten, damit der Wille Zeit finde entweder zu widerstehen oder nicht zu widerstehen. Denn nur so glauben sie die Verantwortlichkeit für diese wichtigste Entscheidung im Leben dem Willen wahren zu können¹⁴⁰. Dagegen ist zu sagen, bliebe der Wille jemals allein und ohne Gottes Geist, käme ein Augenblick, wo die Freiheit der Entscheidung rein bei ihm läge; wäre er im gegebenen Momente der Entscheidung auf sich gestellt (s. Dorner II, 2. S. 720), so müsste man ihm für diesen Moment eine über seine kreatürlichen Grenzen hinausgehende Kraft beimessen. Wir meinen die Kraft: aus sich selbst das ewige Gut, einen Moment wenigstens, zu schaffen und die Lücke, die Gottes Geist, bei seinem Ziehen, lässt, aus eigenen Mitteln auszufüllen. Wenn der Wille aber das vermag, so kann er auch Himmel und Seligkeit¹⁴¹ schaffen, oder er bedarf ihrer nur zur Ergänzung und zur Ausfüllung jenes Glücks, dessen Urheber er, einen Moment wenigstens, selber ist, und nach Gottes Rechnung auch immer bleiben muss. Dorner steht auch wirklich nicht an (a. a. O. II, 1. S. 146) von einem Wunder der Freiheit zu jeden, als einem Analogon der schöpferischen Macht, die aus nichts etwas setzt.

Statt aber also den Knoten zu zerhauen und mit Dorner von einem Wunder zu reden, bescheiden wir uns, ohne solche willkürliche Auskunft, den Willen streng nach dem Maß der heiligen Schrift zu messen. Wir gehen hier abermals, wie schon § 39, den Mittelweg zwischen dem Determinismus (oder Pantheismus) und dem Dualismus.

Vom Pantheismus sind alle Theorien angekränkelt, welche Gott als die absolute Kausalität betrachten, welche keine Schranke, keine relative Kausalität, die nicht erst von ihr gesetzt wäre, zulässt. Ob man nun in Schleiermacher'scher oder in Hegel'scher Weise diesen Determinismus fasst, – es ist dasselbige – man hat weder einen lebendigen persönlichen Gott, noch auch eine wahre Menschennatur. Schleiermacher, Chr. Glaube § 119 und 163 fand die Gnade in der von Christus ausge-

140 S. Dorner a. a. O. II, 2. S. 720.

141 Wer Himmel und Seligkeit antizipieren kann, ist ihrer gewiss in vollem Maße wert.

gangenen Mitteilung des höheren Gottesbewusstseins innerhalb der Gemeinde; er nahm eine göttliche Vorherbestimmung an, wobei aber der Gegensatz von Erwählten und Verworfenen zu einem fließenden wird – sie kommen alle letztlich herein. Vatke¹⁴² behauptet: Die Einwirkung der göttlichen Gnade ist nicht verschieden von der immanenten Entfaltung des tiefsten göttlichen Lebensgrundes im Menschen ... das Denken – d. h. der höchste Standpunkt – lässt die Gnade aus dem Ansich des menschlichen Innern kommen. Ähnlich urteilt O. Pfleiderer, Grundriss § 177. Die Hegelianer sind nämlich naiv genug, sich (?) und andre glauben machen zu wollen, dass auch *sie* die altkirchliche Lehre von Gnade und Freiheit wieder zur Geltung gebracht hätten. Man weiß alles besser und dünkt sich selbst höher als Schleiermacher; aber dies erreicht man nur dadurch, dass man *alle* religiösen Begriffe auf das Wasser seiner im voraus fertigen Phraseologie setzt und sie also in das Phrasenweltmeer schafft, wo alle Hegel'schen Begriffe sich lustig untereinander tummeln. Wer dann nachmals lebt, mag sehen, wie er sich damit abfindet. *Après nous le déluge!*

Der entgegengesetzte Abweg, der im Verlauf auch der protestantischen Lehrentwicklung immerdar schon und neuerdings ganz ungescheut hervortritt, ist der Dualismus. Mit diesem Dualismus ist der Synergismus oder Semipelagianismus der neueren Lutherischen und Vermittlungstheologie behaftet. Die göttliche Gnade wird, statt alleinige Heilsursache zu bleiben, erst semipelagianisch zur koordinierten und weiterhin zur subordinierten Mitursache mit der menschlichen Freiheit (Synergismus, Arminianismus, älterer Supranaturalismus), zuletzt aber wird sie pelagianisch zur bloß mittelbaren Wirksamkeit der allgemeinen dürftigst gefassten Offenbarung und Vorsehung, wobei überdies die Präzienz im Interesse der Freiheit fallen gelassen wurde (Rationalismus, nach dem Vorgang der Socinianer).¹⁴³ Hier nun macht man den Willen zum Gott, indem man die Willensfreiheit in die Fähigkeit, in jedem Momente sich frei für das Gute oder Böse zu entscheiden, verlegt und was der Mensch im moralischen Sinne ist, gänzlich von seinem freien Willen abhängen lässt (s. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Aufl. S. 48). Alles neben der Entscheidung des freien Willens Hergehende ist nebensächlich und im Grunde eher hinderlich. Man frönt besonders dem Irrtum, dass es an Gott und an den ungünstigen Umständen liegt, dass unser Wille noch nicht zur rechten Geltung, zur vollen Kraftäußerung gelangte, man hofft noch immer auf einen besonderen Aufschwung. Man hofft, dass ihm Flügel wachsen werden, damit er hinwegkomme über alle Hindernisse. Die Moral setzt ihm Flügel an, befestigt sie aber mit Wachs, und kommt nun das Feuer der Prüfung oder der Versuchung, so stürzt dieser mit wächsernen Flügeln begabte Ikarus hilflos zu Boden. Man hofft: alles wird gut werden. Man fängt nicht damit an zu erkennen, *wie* groß unsre Sünde und Elend sei, womit doch der erste Teil des Heidelberger Katechismus wohlweislich beginnt.

Legen wir nun dar, was die Dogmatik aufgrund der heiligen Schrift über dieses Problem der Willensfreiheit zu lehren hat. In Bezug auf die Kreatur steht fest, dass der Wille gebunden ist an den „status quo“ des Menschen. Es besteht ja zwischen dem Willen und dem Verstande die engste Verbindung. Aus der Verbindung beider geht die Wahl hervor. Ist nun dies Erkenntnisvermögen irre geleitet, dann natürlich auch der Wille. Erst dann, wenn das Erkenntnisvermögen vom heiligen Geiste erleuchtet ist, geht der Mensch rechte Wege. Vorher wird es dem Menschen unmöglich sein, sich aus sich selbst – aus purer Willkür – für das höchste Gut zu entscheiden. Also die Freiheit, von der wir reden, ist keine independente, die sich nach jeder Richtung beliebig betätigen könnte und so auch in der Richtung nach Gott hin. Es gibt keine Willensfreiheit, wobei man wie ein absoluter Monarch verführe. Dem Willen kommt nur eine „libertas a coactione“ zu, aber nicht „independen-

142 Die menschliche Freiheit S. 372.

143 S. Otto Pfleiderer a. a. O. § 175.

tiae.“ Die Freiheit steht nicht im Gegensatz zu jeglicher Notwendigkeit, sondern nur im Gegensatz zum Zwang. Denn nur ein gezwungener Wille wäre kein Wille mehr. Ein irregeleiteter ist aber ein solcher, und zwar ist er frei in der eingeschlagenen Bahn sich zu bewegen, wenn er auch nicht die Fähigkeit besitzt, aus diesem Labyrinth den Rückweg zu finden.

Denn das ist kein notwendiges Requisit für den Willen, dass er independent, rein auf sich selbst gestellt, beständig die Wahl zwischen Gut und Böse habe. Auch der Wille der guten Engel bewegt sich nicht auf der scharfen Linie zwischen zwei Gegensätzen, sondern in einem Elemente und ist doch frei, und so ist auch beim Menschen der Wille in einer bestimmten Richtung befangen. – Daneben hat man, wo es sich handelt um den Willen des natürlichen Menschen, demselben die Freiheit zu lassen, in natürlichen Dingen zwischen Gut und Böse auszuwählen: was die Alten die Freiheit „in rebus externis“ nannten. Also in Dingen, die dem Menschen zur Verfügung stehen, die gleichsam seinen Horizont nicht überschreiten, gibt es eine gewisse Freiheit. Und da ist es Sache der Erziehung, den Willen zu zügeln und ihm durch rechte Ausbildung des Verstandes und Pflege des Gemütes eine gute Leitung für das Leben zu geben. Die Pädagogik ruht auf den Voraussetzungen, dass der Wille in den Dingen dieses Lebens eine Wahlfreiheit habe, die freilich auch vielfach gemindert und durch viele Schwierigkeiten hindurchdringen muss. Jedoch die Freiheit, über den Stand hinauszukommen, in welchen wir durch Adams Fall geraten sind, besitzt der Wille nicht. Der Wille hat nicht die Kraft zu ermessen, was hier alles auf dem Spiel steht; er kann sich selbst nicht übertreffen, nicht selbst das Siegel der Sünde lösen, unter das wir beschlossen sind, Gal. 3,22; Röm. 11,32; er kann das Gesetz der Sünde und des Todes nicht brechen, unter das wir nach Gottes gerechtem Urteil dahingegeben sind, seinen Willen zu tun, und nicht den Willen des Geistes des Lebens in Christo Jesu (Röm. 7,23.25; 8,2). Denn wir haben es hier zu tun mit einem Gesetz der Sünde und des Todes. D. h. das Gesetz tötet und ruft der Sünde, weil es, zufolge der natürlichen menschlichen Verfassung, es nicht weiter bringt und bringen kann, als Tod und Sünde zu mehren. Und da liegt dann das Tötende des Gesetzes in der *conditio meriti*, die der Mensch sich gefallen lässt, nicht aber darin, dass das Gesetz befiehlt. Denn nicht das Tun des Gesetzes ist verkehrt, sondern das Tun unter der Bedingung von und mit der Aussicht auf Lohn. Der natürliche Mensch jedoch ist bei all seinem Tun und Lassen einem Gesetz, das nur Sünde und Tod wirkt, unterworfen, weil er gar nichts anderes weiß, als dass er sich durch das Gesetz das Leben erwerben müsse. In diesem Sinne sagt der Apostel, wir seien unter die Sünde verschlossen (Gal. 3,22; Röm. 11,32)¹⁴⁴; ja, er nennt das Gesetz etwas, das die Sünde erst recht in Bewegung setzt (1. Kor. 15,56). Von einer Freiheit also, wonach man sich entscheiden könnte für oder gegen das Heil, für oder gegen das Evangelium, so dass nun Gott diese Entscheidung respektieren müsste, davon weiß die heilige Schrift nichts. Das Heil wird aus Gnaden gegeben. Es ist eine Folge des Verdienstes Christi. Die Schrift kennt keine relative Unschuld oder Neutralität. Sie urteilt über den natürlichen Menschen nach Jer. 13,23; sie weiß, dass nur da, wo der Geist des Herrn ist, oder wo uns die Wahrheit, oder der Sohn frei macht, die wahre Freiheit vorhanden ist. Joh. 8,32.36.

Trotz seines Verderbens ist aber der Mensch das frühere Geschöpf Gottes seiner Substanz nach geblieben. Die Menschen sind und bleiben hohe Geister – entthronte Könige: und die Entwicklung zum Schlechteren nimmt nur allmählich zu und tritt erst im Verlauf der Geschichte krass auf. Nach der Geschichte ist der Satz, dass der Mensch böse sei, nicht so zu verstehen, als ob nichts als eine schwarze, finstere Seelensubstanz ihn erfülle; nein, es zeigt sich der Erfahrung nach auf dem schwarzen Hintergrunde mancher lichte Punkt, es zeigen sich manche *semina virtutis* und bessere Regungen, aber selbige erhöhen nur unser Unglück und unseren Unfrieden, denn aus ihnen zieht der

144 Vergl. mein Werk; Von der Incarnation des göttlichen Wortes, S. 73-75.

Kampf im Innern, dass also die Gedanken einander verklagen, Röm. 2,14.15, nur immer neue Nahrung. Es beginnt immer wieder derselbe Aufreibungsprozess, bis nichts mehr übrig bleibt, und zwar um so schneller, je konsequenter man verfährt. Es herrscht nicht absolute Finsternis, es regt sich etwas im Innern, ohne zu einem bleibenden Resultat zu führen. Dies beweisen die vielfältigen Besserungs- und Reformationsversuche in der Geschichte der Menschheit. Wenn nämlich die Auflösung überhand genommen, wenn das innere Rad ganz ins Stocken zu geraten droht, dann treten Philosophen oder Religionsstifter auf, und es wird im Lichte, das jene leuchtenden Funken¹⁴⁵ verbreiten, ein Übereinkommen getroffen, die Tugend wird das Ziel der Bestrebungen, und nun soll es auf einmal besser werden; man muss sich anstrengen, um aus dem status quo herauszukommen: das ist die Losung. Das Übermaß des Bösen ist es also, was den Menschen zeitweilig zur Besinnung bringt. Das Übermaß des Bösen gibt nach der Geschichte Anlass zu einer gewissen rückläufigen Bewegung, oder zu einem Stillstand. Virgil erzählt in den Georgicis III, 537 ff.: Als einst die Tiere von einer Pest ergriffen wurden, da sind selbst die Wölfe zahm geworden und haben vergessen zu rauben, die Hunde taten den in die Dörfer sich verirrenden Hirschen kein Leid an; der hohe Grad des Bösen hatte ihre Wildheit gezähmt. So auch hier. Nicht der reine Glanz des Guten ist das Motiv der Umkehr, sondern vielmehr das Leib- und Seelenmörderische des Bösen. Auch die biblische Geschichte gibt uns den Stoff zu ähnlichen Wahrnehmungen. Wir lernen auch hier: der Baum ist faul – darum wird auch die Frucht faul (Mt. 12,33). So war Kain durchaus nicht von Anfang an ein so schwarzer Sünder. Er wird den Unterricht seiner Eltern genossen haben; er folgte seinem Vater nach in dessen Beruf, und dass er kein niederträchtiger Sünder war, zeigt schon der Umstand, dass er darüber zu Falle kam, dass Gott sein Opfer nicht gnädig anblickte, wohl aber dasjenige Abels. Darüber ergrimmt er so, dass er den Bruder erst hasste, also im Herzen Totschlag beging, und dann ihn wirklich erschlug. Gen. 4, vergl. mit 1. Joh. 3,12-15. In der gleichen Weise lässt sich ein Anwachsen und eine Steigerung der Tatsünden, bis sie endlich zum Himmel schreien, überall wahrnehmen. Die erste welthistorische Steigerung zeigt sich gegen die Zeit der Sintflut hin Gen. 6,5; die zweite um die Zeit des Turmbaues zu Babel Gen. 11. Dann werden die Stämme des bisher geeinten Menschengeschlechts getrennt, und Gott lässt die Heiden ihre eigenen Wege gehen. Apg. 14,16. Abram wird berufen. Auch nach der Zerstreung nimmt man eine Steigerung der Tatsünden wahr, die Paulus schließlich in Röm. 1,18-32 für seine Zeit schildert.

Wir entnehmen aus den gegebenen Beispielen folgendes für die menschliche Entwicklung nach dem Falle: die aktuellen Sünden traten im Anfang der jeweiligen Entwicklung nicht gleich im höchsten Maße hervor; erst allmählich werden sie himmelschreiend. Aber darum ist die Voraussetzung bei dieser Entwicklung, das Todesverderben, die innerliche Gottentfremdung, also die Erbsünde – bei aller angeborenen und ererbten Kenntnis von Gott und seinem Gesetze immer die gleiche und immerdar – schon vorhanden. Diese Voraussetzung aber kann nur durch eine wahrhaftige Bekehrung aufgehoben werden. Man vergl. zu diesem § Calvin, Inst. II, 2 und Contra Pighium; s. Corp. Reform., Opera omnia B. VII. Bernardi, In Cant. canticorum, sermo VI, 2. 3.

§ 48. Gottes Verhalten zum gefallenem Menschen

Wir wollen nunmehr das Verhältnis Gottes zum Menschen nach dem Falle beleuchten. Der Mensch ist herausgefallen aus dem Stande, in dem allein er Gotte wohlgefiel. Gott ist stehen geblieben, Er bleibet, wie Er ist. (Ps. 102,28) Aber gerade deshalb wird es dem so schrecklich veränderten Menschen zur Unmöglichkeit, es in Gottes Nähe auszuhalten. Gottes Dasein ist ihm ein Vorwurf. Schon Adam, sahen wir, flieht vor Gott: und doch ist Gott derselbe geblieben. Sein an Adam gerich-

¹⁴⁵ Es sind aber nur scintillae, nicht faces, wie Comenius, Didactica magna S. 30 sehr richtig sagt.

teter Ruf: „wo bist du?“ dünkt demselben ein Donner des Gerichts zu sein. Als einem zürnenden Richter steht Kain Gott gegenüber, als derselbe fragte: „wo ist Abel, dein Bruder?“ Gen. 4,9. Wo Gott sich nur zeigt, wo er eingreift, da senken sich die Augen scheu zu Boden, da erbebt der Mensch, wie der ungerechte Haushalter, den der an sich so gütige Hausherr vor sich fordert, Lk. 16,5; er sucht sich schnell mit dem Gesetz abzufinden, so gut es geht. Das Gleiche bezeugt der Evangelist Johannes. Das Licht, Christus, scheint in der Finsternis (unter allen Völkern, Röm. 10,18), aber die Finsternis nahm es nicht auf; die Menschen hassten das Licht, damit sie nicht in ihrer ganzen Finsternis offenbar, und ihre Werke gestraft würden. Joh. 1,5; 3,19.20. Was an sich so süß ist – Gottes Licht und seine Gegenwart, verkehrt sich in sein Gegenteil für den sündigen Menschen; er empfindet die Gegenwart des heiligen Gottes als die Gegenwart des zürnenden Richters. Warum das? Gott ist es eben, der die rechte Linie einhält, der sozusagen nicht aus der Wahrheit gewichen ist. Wenn nun das Gleiche vom Menschen offenbar nicht gilt, so wird derselbe in seinem Wahne, er wisse, was gut und was böse sei, hin und her irren, und wo er Gott in den Weg kommt – da empfindet er eine Reaktion des heiligen Gottes, die wir Zorn nennen; vergl. § 16. Dieser Zorn Gottes ist keine böse Leidenschaft, so dass Gott etwa hier dem Menschen sich gleichstellte, sondern Zorn ist sein allerheiligster, durchaus würdevoller Wille, das Böse nicht ruhig anzusehen, sondern die Sünde zu strafen und nicht zuzulassen, dass der Sünder Gottes Wege, die nach dem Maße der Gerechtigkeit normiert sind, durchkreuze, kurz: dass er das Gesetz übertrete. Gott bleibt seinem Wesen ganz getreu, auch wo er zürnt; er kann es nur nicht ignorieren, dass der Mensch gefallen. Er kann sein heiliges Gesetz nicht einfach beiseite setzen lassen. Gerade das wäre lieblos, wenn er den Menschen schalten ließe, wie er will, wenn er die Zügel lockern würde. Also Gott muss wider die Sünder reagieren, wo immer sie ihm sich entgegenstellen. Selbst ein Mose lernte das Wesen Gottes in dieser Weise kennen. Exod. 4,24 vgl. Ps. 7,12-14. Also weil wir Menschen so heftig Gotte zuwider handeln, so ist auch die ganz gerechte und aus seinem Wesen fließende Reaktion eine heftige. Weil wir einen bitteren Geschmack haben, so ist auch die Süßigkeit der Güte Gottes uns bitter. Auf Seiten des Menschen findet die Änderung statt. Gott selber bleibt aber auch als zürnender, wie er ist; die Leidenschaft des menschlichen Zornes bleibt ihm fremd. Den Eindruck der Heftigkeit macht der Zorn Gottes deshalb, weil der Mensch mit Ungestüm Gotte entgegenwirkt, also gegen diesen Felsen anläuft und sein Gesetz beseitigt. Von dieser Empfindung des göttlichen Zornes auf Seiten des Menschen schreibt es sich auch her, dass die hebräischen Wörter, welche den Zorn Gottes bezeichnen, die Glut, Bitterkeit und Erregtheit¹⁴⁶ des zürnenden Subjekts aussagen. Gott ist ein verzehrendes Feuer, sagt die Schrift Deut. 4,24; 9,3; Hebr. 12,29. Weil eben die Menschen sich heranzuwagen an Gottes Heiligkeit, so empfinden sie dieselbe als ein Feuer, das sie aufreißt. Sie würden solches nicht empfinden, wenn sie auf ihrem Platze blieben, der durch das göttliche Gesetz umschrieben ist. Auch die Gott beigemessene Reue (Gen. 6,6.7) sagt keine Selbstkorrektur der Gottheit aus, sondern stellt nur das Herzeleid, welches die damalige Menschheit, seine Geschöpfe, ihm bereitet, ins hellste Licht. Im unmittelbaren Anschluss steht ja Gen. 6,8: Noah aber fand Gnade vor Jehova – und die Menschheit besteht also um Noahs (d. h. aber Christi) willen weiter.

Neben dem Zorn gibt Gott auch dem natürlichen Menschen seine Güte zu erfahren (vergl. Röm. 11,22). Er hat weder Adam noch auch Kain vernichtet, sondern er lässt sie seine Güte, Geduld und Langmut erfahren – ob dieselbe sie zur Buße leiten möchte nach Röm. 2,4; 2. Petr. 3,15. Überdies tilgt Gott die großen Monumente seiner Macht und göttlichen Gesinnung gegen die Geschöpfe nicht von der Erde weg. Röm. 1,20; Ps. 19,1. Alles Gute, was Gott dem Menschen angedeihen lässt (Apg. 14,17; 17,25-28; Mt. 5,45) soll ihn veranlassen, dass er zu Gott zurückkehre, und nicht an seiner

146 z. B. נָחַם von נָחַם = נָחַם schauben, נָחַם im Nifal = bei sich selbst stark atmen – Zorn, Reue empfinden.

Güte verzweifle, sich nicht verstocke in selbsterwählten Wegen, wie Kain tat Gen. 4,13.14. Und wie die Güte, so soll auch die Geduld und Langmut den Menschen zur Sinnesänderung leiten. Die Langmut Gottes, welche Noahs Zeitgenossen erfuhren, 1. Petr. 3,20, und der Umstand, dass Gott zuwartet, nicht aber sofort alle Sünden nach Verdienst straft, Röm. 2,4, vielmehr auch die Heiden vor Sünde behütet, z. B. Gen. 20,6 – alles dies sollte den Menschen zur Buße führen. Wir erinnern ferner an Ps. 19. Hier sagt David, dass die ganze Schöpfung eine göttliche Pädagogie enthalte; die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, d. h. sie zeugen laut, dass Gott gütig sei gegen alle seine Kreaturen, dass er Licht und Leben ausströmen lasse über die Bösen und Guten, Mt. 5,45. Solches wussten die Heiden gar wohl; ihr ganzer Kultus ruht auf der Verehrung der Sonne und des Lichtes; David ist es, der diesen Gefühlen den rechten, wohlbemessenen Ausdruck gibt. Die Himmel erzählen davon, dass Gott den Tod des Sünders nicht will – das ist es, was diese Offenbarung mit all ihren Segnungen über den ganzen Erdkreis hin bezweckt. Ps. 19,3.4. Wenn jeden Morgen sich über dem Sünder der Himmel aufs Neue wölbt; wenn Gott alle Morgen die Menschen füllt mit Speise und Frohsinn oder Lebensmut; Apg. 14,15-17; vergl. Ps. 145,16; wenn er Plagen von ihnen abwendet und Balsam gießt in ihre Wunden – dann tut Gott ja das Seine, um den Menschen zum Dank herauszufordern. Wenn Gottes Güte derartig erwärmend auf den Menschen herniederstrahlt, dass die Herzen unwillkürlich sich öffnen und dem Geber alles Guten entgegenschlagen, ja ihm die Ehre geben müssen: hat dann Gott die Schuld, wenn der Mensch sich dennoch bald wieder verhärtet wider die Sprache, welche der Himmel und das Firmament von der Güte und Herrlichkeit Gottes nach Ps. 19,4 ff.; Röm. 10,18 reden? Wenn des Himmels beredte Verkündigung von der Güte Gottes den Menschen nicht beschämt, wenn ihn die Erkenntnis Gottes aus der Natur nicht niederbeugt und dann erhebt, dass er Gott anruft und ihm wahrhaft dankt, wer hat dann Schuld: Gott, der alle seine Geschöpfe geduldig trägt und pflegt, oder der Mensch? Wer hat Schuld, wenn die Heiden verloren gehen, wo doch Gott sich in seiner Güte ihnen so nahe stellt? Wir sagen also: eine Bürgschaft und ein Angeld für die Erlösung in Christo hat Gott dem natürlichen Menschen gegeben. Gottes Bereitschaft zu erlösen lässt sich aus der Sprache, die die Natur führt, ahnen. In der Himmel Verkündigung von der Herrlichkeit Gottes liegt, wie Calvin¹⁴⁷ treffend bemerkt, ein Vorspiel des Evangelii – *amplioris doctrinae praeludium*. In der Natur schon wallt und wogt die Güte Gottes mit einer Gewalt, dass sie den sündigen Menschen billig zur innerlichen Umkehr und Beugung unter Gott bringen sollte, wenn eben das Herz des Menschen durch ein anderes Mittel als die allmächtige Gnade zu bekehren wäre. In der Natur hat Gott sich den Menschen zu erkennen gegeben, so dass sie ihn kraft ihrer angeborenen Gotteserkenntnis kannten, aber sodann Gott weder priesen noch ihm dankten. Röm. 1,19-21. Es ist alles so eingerichtet, dass die Heiden ohne Entschuldigung seien. Röm. 1,20. Gott hat sich ihnen gerade insoweit zu erkennen gegeben, als er dazu seinen Kreaturen gegenüber verpflichtet war, wenn wir von dem Gnadenwege vorerst noch absehen. Und das Gleiche wiederholt sich innerhalb Israels und der Christenheit. Gott offenbarte ihnen Christum durch Wort und Sakrament – aber obschon Israel Gottes Volk hieß, so haben sie es die längste Zeit die beste nicht weiter gebracht als bis zum Höhendienst, und nach dem Exil versanken sie in den toten Buchstabendienst. Und wo nicht die allmächtige Gnade hinzukommt in der Christenheit, da zieht man die Gnade ebenfalls auf Mutwillen und verkennt Gott. Zeichen und Wunder sah Israel zur Zeit Jesu – aber sie bekehrten sich nicht. Zeichen und Wunder sehen die Christen an denjenigen unter ihnen, die Gottes Wort lieb haben – aber sie bekehren sich nicht; Christus ist eben vielen gesetzt zum Fall (Lk. 2,34). Statt dass man auf Gottes wohlgemeinte Absichten einginge und in seine liebevoll dargebotene Hand einschlug, stattdessen wurden die Heiden und auch die meisten Christen mehr und mehr zu Toren; mit ihrer Weisheit kamen sie auf Narrheit hinaus. Die Heiden aber sind nur ein abschre-

147 Calvin zu Psalm 19,4.

ckendes Beispiel von dem, was bei den Namenschristen und dem Israel κατὰ σάρκα ebenso sich findet Es ging hier nach 1. Kor. 1,21, dass nämlich die Welt mit ihrer Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte. Wie weit die Heiden es brachten, sehen wir aus Apg. 17,22-31. Hiernach hat Gott die Menschen gemacht, dass sie ihn suchen sollten, ob sie ihn denn etwa greifen und finden möchten, indem Gott ja nicht ferne sei von uns, sondern wir allein in ihm Bestand hätten. Und ob nun gleich die Menschen Gottes Geschlecht seien (nach dem Worte eines griechischen Dichters, der es von Zeus gebraucht, und das Paulus akzeptiert), so haben sie es nicht weiter, als bis zum Götzen-dienst gebracht (V. 29.) Die ganze heidnische Vorzeit in allen ihren Perioden wird von Paulus eine Zeit der Unwissenheit genannt. (V. 30.) Nach V. 23 sind sie nicht weiter als bis zu einem unbekann-ten Gott gekommen, und das mitten in der Stadt der höchsten Intelligenz, und obgleich sie, – wie wir dies im ersten Teil der Theologie § 2 sahen – eine angeborene Gotteserkenntnis besaßen. Und die Illustrationen zu der gesamten heidnischen Theologie und Weisheitslehre, sowie deren prakti-sche Folgen im Leben lieferten die Sünden und Laster der Heidenwelt, die Paulus Röm. 1,24 ff. auf-zählt, und liefern abermals jetzt die Sünden einer ganzen abgefallenen Christenheit. Das Wort: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ veranlasst uns über die gesamte Entwicklung der Menschheit vom Standpunkt des Wortes Gottes aus den Stab zu brechen. So schließen wir denn mit den Worten Pauli Röm. 2,12: Die, welche ohne ein Gesetz (wie das vom Sinai) gesündigt haben, gehen auch ohne den Richterspruch eines solchen Gesetzes verloren, d. h. sie bedürfen nicht eines positiven Ge-setzes oder des historischen Evangeliums, um der Verdammnis anheimzufallen. Andererseits werden die, welche unter einem Gesetz (wie Israel) stehen, zwar durch dasselbe gerichtet werden, aber gleichwohl verloren gehen. (Röm 2,12; vergl. Gal. 6,15) Bei dem Gesetz also ist in alle Ewigkeit das Heil nicht zu schöpfen. Die Schuld liegt am Menschen; das Gesetz und so auch Gott, der aller-höchste Gesetzgeber, bleiben rein, wenn sie gerichtet werden. (Röm. 3,4 vergl. Psalm 51,6)

§ 49. Vom ersten Nutzen des göttlichen Gesetzes

Wenn es nach dem vorigen § nicht weiter mit den natürlichen Menschen, seien es nun Juden oder Heiden, kommt, als dass das Urteil Gottes über alle ohne Ausnahme, ein Verdammungsurteil ist – wozu soll ihnen dann noch das Gesetz dienen; warum hat Gott selber es in ihr Herz geschrieben; warum halten wir allen ohne Unterschied das Gesetz vor, und warum verpflichtet man auch die Un-wiedergeborenen zur Beobachtung des Gesetzes? Wäre es nicht besser, Gott hätte ihnen das Zorn und Verdammnis wirkende Gesetz vorenthalten, und sie wären niemals mit dem Gesetz in Berüh-rung gekommen? Nein, sagen wir: das Gesetz hat seinen Wirkungskreis schon außerhalb der Pro-vinz des Glaubens. Es ist sein gutes Recht, dass es befiehlt und droht, unter Vorhaltung des Lohnes oder der Strafe. Und wie alles, was aus Gott hervorgeht, kehrt auch dieses Gesetz nicht leer zu sei-nem Urheber zurück, sondern tut, wozu er es gesandt. Es ist daher ein schwerer Irrtum, dass man in der Kirche oftmals durch falsche Darstellung den Schein erweckte, als ob das Gesetz etwas Böses sei (Röm. 7,7) oder etwas, das jemals überflüssig werden könne. Wir fürchten uns nicht vor dem Gesetz, auch wo es gebietet, sondern beugen uns vor ihm, als dem göttlichen und guten, ohne wel-ches das Leben nicht lebenswert sein würde. Und so urteilen wir vom Gesetz auch schon dort, wo es sich im Vorhofe der Heiden, oder gegenüber dem natürlichen Menschen nützlich erweist und hier bereits dasjenige tut, wozu es gesandt ist.

Es hat aber das Gesetz, wie 1. Tim. 1,9.10 und Röm. 2,14.15 bezeugt wird, einen bedeutenden Nutzen, noch ganz abgesehen von der erlösenden Gnade, bei den Heiden, den Juden und Namens-christen. Dieser große Nutzen des Gesetzes Gottes besteht darin, dass es durch sein Zeugnis wider die Sünde den Menschen in gewisse Schranken weist, und demjenigen Fesseln anlegt, der sonst

nicht einmal in seinem gesunden Instinkt einen Zaum finden würde, um seine losgelassenen Begierden zu zügeln. So sehr zu seinem Nachteil unterscheidet sich ja der Mensch vom Tiere. Gott lässt also das Gesetz bei den Völkern, insbesondere bei Israel, streng handhaben und verknüpft mit dem Gebot Lohn und Strafe. Auch bei den Völkern insgesamt sorgte Gott für Handhabung des Gesetzes, indem er ihnen weise Männer verlieh, welche Gesetze vorschrieben (1. Petr. 2,13). Das Gesetz soll die Bösen durch Strafe schrecken, die Guten mittelst Versprechung von Lohn locken. Furcht einzufloßen und Lohn zu verheißen ist seine vornehmste Bestimmung auf dieser untersten Stufe seiner Wirksamkeit. Es sieht auf diesem Gebiet das Gesetz noch völlig ab von der Gesinnung des Herzens. Dennoch bringt das Gesetz in diesem Stadium soviel zuwege, dass die Heiden, und die Ungläubigen überhaupt, ein jeder in seiner Weise, Gottesdienst, Liebe, Treue, Mäßigkeit, Keuschheit oder sogenannte gute Grundsätze loben, die Tugend ehren, das Laster dagegen verdammen. Röm. 1,32; 2,1. ff. Sie erweisen sich als solche, die sich selbst ein Gesetz sind, Röm. 2,14, und die des Gesetz Aufgabe in ihrem Innern verzeichnet haben (V. 15) und demzufolge die Tugend und Frömmigkeit zu schätzen wissen. Aber freilich ist der Apostel weit entfernt, ihnen zuzugestehen, dass sie durch solche Gesetzesbefolgung wirklich Gerechtigkeit vor Gott erlangen. Zu hoch spannt er seine Forderungen Röm. 2,7-10, als dass die Heiden und Ungläubigen sie erfüllen könnten. Auf diesem Gebiete, innerhalb des Vorhofes der Heiden, führt also das Gesetz keineswegs zu einer Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, – sondern es führt nur zu folgenden Resultaten. Die Stimme des Gesetzes erhält:

1.) den natürlichen Menschen in Furcht, dass er bange wird vor der Hölle, vor Gottes Gericht, oder den Qualen des Tartarus, kurz, vor der *sera numinis vindicta*. Und diese Furcht ist eine ganz heilsame. Alle sollen es wissen, dass auf die Übertretung der Gebote Gottes der Fluch folgen muss. Aber diese Furcht bessert den Menschen nicht dauerhaft. Sie richtet vielmehr Hochmut, Heuchelei und Verstocktheit an. Entweder glaubt man hoch gekommen zu sein, falls man die wichtigeren Gebote befolgt, und überhebt sich über den Nächsten; man tut so, als ob man das Gebot liebe. Und wird man endlich doch überführt, so will man das Gebot nicht übertreten haben. Der Dieb will kein Dieb, der Mörder will kein Mörder sein, bis man ihm das Messer auf die Kehle setzt, kurz der Mensch rechtfertigt sich selber – und verstockt sich.

2.) Ein zweiter Hebel, der durch das Gesetz auf dieser Stufe in Bewegung gesetzt wird, ist die Lohnsucht. Es gibt eine Klasse von Menschen, die, um Lohn bei der Gottheit zu erlangen, das Gesetz zu erfüllen strebt. Diese Menschen können, weil sie ihrem Eigennutz frönen, es sehr weit bringen, ja einen Heiligenschein sich erwerben – aber bei alledem haben sie keinen inneren Frieden.

Erscheint nun gleich zunächst das Gesetz als kraftlos um der Sünde willen; scheint es auch seinen göttlichen Zweck nicht zu erreichen, so ist und bleibt es doch sehr notwendig im Hause und im Staat, wie nicht minder in der Kirche, und sein Nutzen ist ein sehr bedeutender. Das Gesetz dient, um dem allzugroßen Überhandnehmen der Sünde zu wehren. Dies ist der sogenannte *usus legis politicus sive civilis*, der erste wirkliche *usus legis*, der bei der Lehre vom Gesetz in Betracht kommt. Und so dienen bis auf heute die Gesetze und Ordnungen, ja auch die gute Sitte zur Abgrenzung und Sicherstellung der Lebenssphäre des Menschen. Und geschieht es nun, dass die Menschen nach diesen Geboten handeln, so gibt Gott seinen Segen zu solchem Handeln. Nach dem Maße, womit einer misst, wird ihm wiederum gemessen. Was der Mensch säet, das wird er ernten. In dem Maße, als man z. B. ehrlich ist, fließen auch die Erwerbsquellen reichlicher, und es kommt das Erworbene auf die späten Erben. In dem Maße, als jemand fleißig ist, wird er gesegnet von Gott. Wer Vater und Mutter ehrt und sie im Alter unterstützt, dessen Tun wird nicht unbelohnt bleiben. Der Keusche hat gesunde Kinder zu erwarten, die auch den Eltern in der Keuschheit nacharten; der Mäßige und Sparsame desgleichen. Kurz Gott belohnt das Gute und bestraft das Böse. Alle bürgerlichen und

häuslichen Tugenden sind ihm wert, er sieht es gern, dass den Völkern seine Gesetze und Ordnungen in Fleisch und Blut übergehen. Es verhält sich damit wie bei einer Krankheit, wo auch der Arzt sich freut, wenn er die Krankheitserscheinungen durch geeignete Mittel zu lindern vermag; – dass die Krankheit selbst trotz alledem bestehen bleibt, weiß er dabei natürlich aufs genaueste. All solcher bürgerlicher Gehorsam nämlich, solche äußerliche Beobachtung der Gesetze ist nicht genügend, um uns die Seligkeit zu verdienen. Denn unsere Tugenden schrumpfen zusammen und werden zunichte, wenn wir bedenken, dass das Gesetz geistlich ist und also eine Befolgung nach Geist und Wahrheit vom Menschen fordert laut Röm. 7,14. Wo diese Beurteilung des Menschen Platz greift, dient das Gesetz nur, uns von unserer völligen Ungleichheit mit Gott¹⁴⁸ zu überführen, und selbst alle in diesem § gerühmten Werke erscheinen da nicht als reines Gold, sondern als voller Schlacken, denn sie sind nicht in Gott getan. Vergl. dazu Melanchthon, Apol. 65, 33 vgl. 35.

§ 50. Resultat

Aus dem Inhalt des zweiten Teils der Dogmatik ergibt sich die allgemeine Unfähigkeit des Menschengeschlechtes, aus eigener Kraft seine uranfängliche Bestimmung zu realisieren. Der Mensch kann den Stand im Bilde Gottes (Gen. 1,26) nicht aus eigenen Kräften wiedereinnehmen. Der Mensch ist von Natur ein in der Schuldhaft Geborener; er ist als solcher dem ewigen Zorne Gottes und ewigen Strafen ausgesetzt. Gott ist ihm gegenüber zu nichts verbunden. Wenn nun Gott den Menschen trotz seiner Ohnmacht verpflichtet, sein Gesetz zu halten, so tut er das nicht in der Hoffnung, dass der Mensch das Gesetz doch endlich noch erfüllen werde, sondern kraft seines innersten Wesens, weil er Kreaturen, die ohne Gesetz leben, vor sich nicht dulden kann. Wenn Gott den Menschen für die Gesetzesübertretungen straft, so tut er dies, um den Rechtsanspruch des beleidigten Gesetzes zu wahren, welches dem Sünder flucht Deut. 27,26; Gal. 3,10; es soll so zu sagen keine Verjährung eintreten. Der Fluch des Gesetzes liegt auf uns, s. auch Gal. 3,13, und wir sind verpflichtet, denselben zu tragen und dabei immer noch das Gesetz vollkommen zu halten. Diese Verbindlichkeit hat Gott den Menschen nicht abgenommen. Es ist der Mensch also noch immer ein für seine Gedanken, Worte und Werke verantwortliches Wesen. Und darin irren die Neueren nicht, dass sie solches betonen und den Menschen ein sittliches Wesen nennen. Es darf mit Bestimmtheit behauptet werden und wurde dies auch von uns § 48, dass in dem Menschen *semina* übrig seien, die nur der Entwicklung bedürfen, um wieder zu einer Art von *sapientia*, *religio* und *politia* zu erwachsen. Hierauf legt mit Recht Comenius, *Didactica magna* p. 30. 47 allen Nachdruck. Und im Blick hierauf pflegen unsre Alten von Resten des Ebenbildes Gottes zu reden (vergl. oben § 34 am Ende). Aber darin irren unsre neueren Theologen gewaltig, dass sie den Trugschluss machen: weil das Gesetz dem Menschen unbedingt gebietet, er *solle* es befolgen, so müsse er es auch *können*, und sein Wille sei also frei¹⁴⁹ dazu. Dass das göttliche Gesetz stets unbedingt gebietet, gehört zu seinem Wesen; aber jenes andre, dass der Mensch ebendeshalb das Gesetz befolgen könne, gehört nicht unbedingt zum Wesen des kreatürlichen Menschen; es gehört wohl zum *bene esse*, aber nicht zum *esse*.

Und es ist nur einer der zahlreichen Trugschlüsse der neueren Theologie und Philosophie, von dem Sollen, welches die Pflicht und das Gesetz den Menschen vorschreiben, den Schluss zu machen auf das *Können*. Wie aber dann, wenn der Apostel uns in den Weg tritt mit dem Ausspruch: Gott hat alles unter Sünde – oder Ungehorsam – beschlossen, auf dass die Verheißung käme durch den Glauben an Jesum Christum, gegeben denen, die da glauben (Gal. 3,22; vergl. Röm. 11,32)? Gibt es da noch einen andren Rekurs als den auf Jesum Christum? Ist nunmehr nicht Jesus Christus an die Stelle aller, die also unter Ungehorsam beschlossen sind, getreten – und nimmt er – der

148 S. Gen. 1,26.

149 Vergl. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 2. Aufl. S. 58.

Fleisch gewordene Logos – nicht auf seine Schultern die Last, welche zu tragen wir insgesamt als unfähig uns erweisen? Ja, ist es nicht ein wunderbarer Tausch, des Lobpreises der Äonen würdig, dass an unsre Stelle eintritt der Sohn eines Menschen, der zugleich der im Himmel Seiende heißt (Joh. 3,13), und unter das Gesetz getan wird und also die unter des Gesetzes Fluch Befindlichen freikaufte (Gal. 4,4.5)?

Wenn also dieser Christus von Ewigkeit her nach Gottes Rat dem Menschengeschlecht einverleibt erscheint, so ist das Gesetz eine höchste Wohltat, gerade da, wenn es auf Erfüllung dem Menschen gegenüber besteht.

Denn der Mensch Christus Jesus ist es, der es an unsrer Stelle erfüllt, und es zeigt sich also oder wird sich alsbald zeigen, dass der göttliche Ratschluss, indem er Christum einschloss in dieses Geschlecht, ja vielmehr indem er von allen andren absieht und allein auf ihn als Retter Bedacht nimmt, nicht über das Ziel hinausschießt, wenn er – was wir in diesem § feststellen müssen – vom Menschen Dinge fordert, die zu erfüllen er nicht imstande erscheint. Dass das Gesetz so unerbittlich bleibt, trotz der Schwachheit des Fleisches, findet seine Lösung in der Sendung des Sohnes Gottes, der zugleich des Menschen Sohn wird. Dieser erfüllt, was dem Gesetze darzustellen unmöglich war. Durch sein Tun und Leiden leistet er Gott alles das, was bis dahin vergeblich von seinen Brüdern geheischt ward. Und das Gesetz Gottes hat also nicht vergeblich an den Menschen seine Forderungen gestellt – denn Christus Jesus ist auch ein Mensch – und auch er unterzieht sich mit seinen Brüdern, ja vielmehr für sie, allen Verpflichtungen, die auf allem Fleische liegen.

Eine doppelte Verpflichtung ist es aber, die auf allem Fleische liegt.¹⁵⁰

1.) Die Verpflichtung, Gottes Gesetz vollkömmlich zu halten, oder die obligatio ad obedientiam, sofern ja Gott uns von dem Gehorsam nicht entbunden hat, sondern der Mensch selbst die süßen Bande des Gehorsams von sich warf.

2.) Für den also Gefallenen besteht die Verpflichtung, alle Strafen der Sünde und die Abbüßung der Schuld auf sich zu nehmen, d. h. die obligatio ad poenam. Denn Sünde und Sündenstrafe sind unabtrennlich voneinander.

Und eben diese doppelte obligatio, diese Leistung, die der Mensch, wie wir wissen, nicht abtragen kann, obschon Gott trotz seiner Ohnmacht sie von ihm fordert, erfüllt Jesus Christus. Wie solches geschieht, darauf gibt der dritte Teil Antwort.

¹⁵⁰ So formuliert zuerst bei Luther (Thesen wider die Antinomer XX, 2050): Dass das Gesetz schlechterdings erfüllt und die Schuld bis aufs letzte bezahlt werden müsse; ferner Melancthon, wo er die *Lex moralis* nach ihren zwei Richtungen hin beschreibt (Expl. Symb. Niceni, Corp. Ref. XXIII, 549); und sodann bei den älteren Dogmatikern insgemein, z. B. Chemnitz, Loci II, 311; Hepp, Dogmatik der ev.-reform. Kirche S. 325. 336 ff. Vergl. Frank, Die Theologie der Concordienformel I, 2, S. 31 ff.; Thomasius, Dogmengeschichte, 2. Band S. 272 ff. In letzteren zwei Werken wird der Verband mit der obedientia activa und passiva Christi gebührend beleuchtet.

III. Teil

Soterologie

Lehre vom Erlöser nach seiner Person und seinem Werke

I. Lehrstück

Die Person des Erlösers

§ 51. Einleitung

Wir haben uns im ersten Teile mit der Erkenntnis Gottes und im zweiten Teile mit der Erkenntnis des Menschen beschäftigt. Damit haben wir nun die Voraussetzungen der Lehre vom Erlöser erledigt.

Wir wenden uns nunmehr im dritten Teile der Dogmatik zu dieser Lehre vom Erlöser, oder zur Lehre von Christi Person und Werk. Diesen Teil nennen wir Soterologie, denn derselbe hat zunächst und hauptsächlich vom Erlöser (vom σωτήρ) zu handeln. Erst aus der Erkenntnis der Person des Erlösers fließt uns die Erkenntnis seines Erlösungswerkes, welches in einem besonderen Lehrstück zur Sprache kommen wird.

Was nun *Erlöser* bedeutet, ist nicht zunächst aus dem Griechischen zu entnehmen, sondern wir müssen aufs Hebräische zurückgehen. Diese heilige Sprache ist die Vorratskammer, aus der die profanen griechischen Wörter erst mit ihrem wahren Inhalt erfüllt werden müssen.

Da übersetzt nun die LXX das hebräische Verbum, welches dem deutschen „erlösen“ entspricht, mit σώζειν. Die Wurzel נָשַׁב weist auf einen weiten Raum; das Verbum bedeutet „geräumig sein“, „amplus et patulus fuit“, und das für unser „erlösen“ gebräuchliche Hifil heißt: „es jemandem geräumig machen“, oder „Raum machen für ihn“. Gehen wir nun dem hebräischen Wort für „erlösen“ weiter nach, so kommen wir notwendig auf die Vorstellung der Enge oder Beengung, in welcher der zu Erlösende sich befindet, während der Erlöser ihm Raum macht und aus der Enge in die Weite, in einen luftigen, erquickenden Raum versetzt. Der Erlöser ist also eigentlich einer, der da Raum macht, ein Bahnbrecher, der allen Widerstand überwindet, so dass andere es leicht haben, vgl. Mich. 2,13. Es ist gar wohl zu beachten, dass unser Heiland Jesus hieß, was von יְהוֹשֻׁעַ abzuleiten ist, wie solches der ausdrückliche Befehl des Engels Mt. 1,21 an die Hand gibt. In Jesu ist Erlösung, der weite, freie Raum für uns in der Beengung Sitzende in persona erschienen. Wer in Jesu bleibt, ist im weiten Raume, im neuen Leben, das der Enge und dem Tode entgegentritt. Ganz übereinstimmend damit heißt nun die Botschaft von Jesus Christus εὐαγγέλιον , was aus dem hebräischen „besorah“ den Sinn einer erheiternden, fröhlich machenden Botschaft erhält. Das Evangelium ist die erfreuende Ankündigung an die in Betrübniß Dasitzenden (Mt. 4,16), dass der von ihnen längst erwartete Erlöser endlich erschienen sei: Röm. 1,1-3. Damit entfallen alle irrigen Meinungen, als ob das Evangelium etwa eine neue vervollkommnete Lehre, eine *lex perfecta*, eine neue Summe von Geboten, Lebensanschauungen und Lebenssitten enthalte, wie solches die Socinianer (Catech. Racov. p. 145), die römisch-katholische Kirche (s. Bellarmin, *De iustificatione* L. IV, Kap. 2 und 3), und nach ihnen die Rationalisten annehmen. Man vergl. dagegen Lk. 2,29-32; Mt. 4,13-17; Jes. 61,1 f. u. a. m.

ERSTE ABTEILUNG

Der göttliche Ratschluss zur Erlösung des Menschen und seine erste Ausführung

§ 52. Vom Erlösungsrate Gottes

Es ist Gottes Wesen und seiner Würde allein entsprechend, dass der Fall Adams Gott nicht unvorbereitet traf; dass Gott also, gleichwie er den Fall vorausgesehen und nicht hat hindern wollen, nun auch einen Ausweg aus demselben bereitet habe. Wir haben schon im ersten Teil von Gottes Vorsehung und Weltregierung gehandelt; in derselben nimmt der Erlösungsrate die hervorragendste Stelle ein. Und so reden denn auch Stellen wie Eph. 1,5.9-11; 3,10.11; Apg. 4,28; 2. Tim. 1,9 von einem Ratschlusse Gottes, den er von Ewigkeit gefasst zu unserer Erlösung; oder dann von einem Geheimnis, das bei ihm verborgen gewesen von Ewigkeit her: Röm. 16,25; Eph. 3,9; Kol. 1,26. Die Predigt von Christo reicht nach erstgenannter Stelle in die Vorzeit zurück; man hätte von dem Heilsgeheimnis, das diese Predigt bringt, seit undenklichen Zeiten reden können; aber man hat davon geschwiegen, d. h. also es unter den Scheffel gestellt; geoffenbart sei es aber schon durch die prophetischen Schriften (Röm. 16,25.26).

Dieser Ratschluss Gottes hatte es aber nicht mit einem Abstraktum zu tun, etwa mit der Erlösung im Allgemeinen, sondern er bezieht sich auf eine ganz konkrete Person, auf Christum, als das neue Haupt und den neuen Anfänger aller Dinge (Eph. 1,10). Schon Jesaja in Kap. 53,10 sagt vom Mesias aus, dass Jehovas Vornehmen (Ratschluss) durch seine Hand glücklichen Fortgang haben werde. Nach 1. Petr. 1,20 hat Gott in seinem Ratschluss Christum zuvorversehen, d. h. bestimmt zum Mittler und Exekutor seines Rates zur Wiederherstellung der gefallenen Menschen. Nach 1. Kor. 3,11 heißt Christus der Grund der Gemeinde, der schon (im Ratschluss) da liegt. In gleichem Sinne heißt Christus dann auch das Lamm, das von Grundlegung der Welt an geschlachtet sei: Apoc. 13,8. Mehr im Allgemeinen redet Paulus von der verborgenen Weisheit, die Gott bestimmt hat vor der Weltzeiten Beginn zu unserer Verherrlichung in 1. Kor. 2,7; diese Weisheit ist Christus; vergl. Spr. 8,22-25. Sodann heißt es, Gott habe den Ratschluss in Christo, im Hinblick auf ihn, gefasst: Eph. 1,4.5; 3,10.11; oder es heißt: wir sind in Christo erwählt, d. h. weil er vorhanden ist als der Grund- und Eckstein des ganzen Baues. Also der einzige Mitarbeiter Gottes in dem vorweltlichen Ratschluss war Christus. Und von hier aus eröffnet sich nun ein Blick in die Tiefen des Geheimnisses der Dreieinigkeit, der höchsten Beachtung wert ist. Erst in Verbindung nämlich mit unserem Abfall und unserer darauffolgenden Wiederherstellung tritt auch die ganze Tiefe und der volle Gehalt der Trinitätslehre in das rechte Licht. Alles andere Verhandeln über die Trinität, das nicht im Hinblick auf diese Offenbarung geschieht – ist müßige Spekulation. Nur von dem festen Grunde dieser Offenbarung aus können wir auf eine ewige Wesenstrinität zurückschließen, von der wir ohne solche Manifestation nichts wüssten. Der Ratschluss der Erlösung hat in der Ewigkeit seine Wurzeln; hier ist er durch das Zusammenwirken der Dreieinigkeit zustande gekommen. Dieser Ratschluss war auf die Sendung des Sohnes durch den Vater gerichtet, auf die Mitwirkung Christi und des heiligen Geistes war er gegründet.

Vom Standpunkt der Offenbarungstrinität aus stellt sich nunmehr der Ratschluss Gottes in folgender Weise dar:

Adam ist Sohn Gottes Lk. 3,38; er ist geschaffen im Bilde und nach der Gleichheit Gottes, und wir partizipieren daran, insofern als er unser Stammvater und Haupt war. Adam jedoch, da er in solcher Herrlichkeit stand¹⁵¹, hat dieselbe nicht bewahrt, sondern er hat aus eigenwilligem Ungehorsam

¹⁵¹ Vergl. Conf. Belg. XIV: Verum cum in honore esset, nescivit, et excellentiam suam non cognovit etc.

gesündigt und ist demzufolge in den Zustand des Todes hineingeraten, der das gerade Gegenteil des ursprünglichen Lebens aus Gott ist. Wie kann das nun wiedergutmacht werden? Wie kann überhaupt die Sünde des Menschen annulliert und seine Schuld gesühnt werden? Wie kann Genugtuung und Sündenvergebung stattfinden? Kann man etwas, das nun einmal geschehen ist, ungeschehen machen? Man sollte denken, – das sei absolut unmöglich. Wir aber sind aus der heiligen Schrift eines Besseren belehrt. Diese sagt uns, dass Gott Vater noch einen Sohn habe, gleichen Wesens mit ihm selbst. Und während nun der eine Sohn Gottes, Adam, nach Lk. 3,38, nicht stehenblieb – so trat dieser andere Sohn in die durch Adams Abfall entstandene Lücke ein, und zwar dadurch, dass er Adams Sohn und Erbe wurde (Lk. 3,38; Röm. 1,1-3). Adam ist nach Röm. 5,14 Typus Christi. Der eine ist auf den anderen angelegt, der irdische entspricht dem himmlischen, der erste Adam dem zweiten; s. 1. Kor. 15,45-49. Das will also sagen: Adams ganze Stellung und seine Art ist darauf angelegt, dass er den Sohn Gottes repräsentiert und zwar in vorbildlicher Weise. Dadurch ist aber die Möglichkeit offen gelassen, dass das Urbild Adams, der Sohn Gottes, an die Stelle seines Typus, an die Stelle Adams, treten und sozusagen dessen Rolle übernehmen kann. Als nun der Typus sich als hinfällig erwies, als Adam fiel – da trat in seine Stelle Christus ein¹⁵². Dieser Parallelismus zwischen dem ersten und zweiten Adam wird von Paulus vielfältig umschrieben. An die Stelle des Irdischen trat der Himmlische laut 1. Kor. 15,49. An die Stelle des ersten Adam trat der zweite Adam 1. Kor. 15,45, aus dem Himmel stammend: V. 47. Röm. 5,12-21 ruht ganz auf diesem Parallelismus zwischen Adam und Christus. Es war also in Gottes Ratschluss von vornherein alles so bestellt, dass wo der eine Adam hinfällig geworden, gleich sein Stellvertreter vorhanden sei, der das in bleibender Weise wiederbringen würde, was mit Adams Fall uns verloren gegangen war. Es enthüllt sich also ein ratschlussmäßiger wundervoller Bau der Weisheit Gottes in den Worten Pauli: Adam sei Typus dessen, der da zukünftig kommen werde, Röm. 5,14. Und große Dinge folgert Paulus auch sonst daraus, dass Adam Typus Christi sei, so z. B. Eph. 5,30-32, woselbst er von dem näherliegenden Verhältnis zwischen Adam und seinem Weibe aufsteigt zu dem Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde. Es ist also mit Adams Fall noch nicht alles aus und vorbei. Christi, seines Sohnes, Sendung in die Welt hat Gott sich vorbehalten, als er Adam schuf. Gleichwie nun Adam uns mit sich in den Abgrund des Todes gerissen, so steigt der andere Adam hinab in die Tiefe des Todesverderbens und führt uns mit sich hinauf zum Leben. Der zweite Adam geht ganz in den Fußstapfen des ersten Adam einher; er begab sich in unseren verlorenen, von Gott entfremdeten Zustand hinein, den die Schrift „Fleisch“ nennt, um ihn gleichfalls zu schmecken, jedoch zu dem Zweck, dass er ihn aufhöbe. Röm. 8,3. Er begab sich in eine solche Lage hinein, dass auch er dem Worte Gottes zu glauben hatte, dass er dem Gesetze gehorsam sein musste, und es fordernd sich gegenübertreten sah; aber er tat dies, um Glauben zu halten und das Gesetz zu erfüllen. Gal. 4,4.5. Er starb den Tod der Missetäter am Kreuze, aber nur, damit er den Tod vernichte und an unserer Statt auch diesen Höhegrad der Strafe erdulde. 1. Kor. 15,55. Hebr. 2,9.14. Kurz es geht der zweite Adam, Christus, dem ersten auf Schritt und Tritt nach, um in den Todesspuren, die jener hinterlassen, Quellen des ewigen Lebens hervorzurufen und das finstere Todestal zu wandeln in sein Gegenteil (vergl. Athanasius, Contra Apollin, ed. Bened. Opp. tom. I, 2. p. 927 ff.)

Was Gott Vater dergestalt im Ratschluss sich vorgenommen und was er verfügt hat – das darzustellen übernimmt Gott der Sohn. Es geht bei der zweiten Schöpfung gerade so her, wie bei der ersten Schöpfung. Gott Vater verordnet die Erlösung, und der Logos stellt sie dar. Aber auch die dritte Person in der Gottheit ist wie bei der ersten Schöpfung, also auch beim Zustandekommen der zweiten Schöpfung nicht untätig gewesen. Alles, was der Vater in der Ewigkeit verordnet, und was der

¹⁵² Dieser Gedanke findet sich besonders ausgeführt bei Athanasius in seinen Reden gegen die Arianer I, 51; II, 77; III, 33.

Sohn Gottes zu vollbringen auf sich genommen hat, das kommt allein denjenigen zugute, auf welche der heilige Geist sich niederlässt. Mag der Sohn Gottes vom Himmel herniedersteigen, mag er das glänzendste Zeugnis ablegen von der Liebe des Vaters, mag er den Menschen mit Wohltaten überschütten: es liegt doch allein dem heiligen Geiste ob, jene Wohltat Christi uns innerlich anzueignen. Dem Geiste Gottes ist es vorbehalten, dass durch seine Wirkung das steinerne Herz weggenommen und dem Menschen ein fleischernes gegeben werde; und es hängt also von seiner Wirkung auf den Menschen, die ebenfalls göttlich und unwiderstehlich ist, die Applikation der Erlösung ab. Röm. 8,16.26. Vergl. ferner Joh. 16,8-11, woselbst die unterweisende Tätigkeit des heiligen Geistes beschrieben ist. Also die Dreieinigkeit wirkt bei der zweiten Schöpfung, der Schöpfung der Gnade, zusammen, um den Menschen neu zu schaffen, gleichwie sie bei der ersten Schöpfung bereits wirkte. Und so musste es in der Tat sein, wenn der Mensch nicht sein eigener Erlöser sein und *sein* Geist den heiligen Geist ersetzen sollte, worauf es bei allen Neueren doch mehr oder weniger hinauskommt.

Wenn wir nun nach den leitenden Motiven, die bei der Fassung des Ratschlusses obwalteten, fragen, so sind die Liebe und die Gerechtigkeit als solche zu bezeichnen. Was 1.) die Liebe betrifft, so äußerte sie sich den Gefallenen gegenüber als Erbarmen. Unseres jammervollen Zustandes hat Gott schon vor der Welt Grundlegung sich erbarmt. Da bereits fasste er den Entschluss, uns freiwillig zu lieben, als wir noch Sünder, ja Gottlose und Gottverhasste waren. Röm. 5,6.8.10; Joh. 3,16. Seine freiwillige Liebe wollte er beweisen; eine Welt wollte er lieben, die nichts Liebenswertes an sich hat, denn sie liegt ja ganz und gar im Schoße des Argen, 1. Joh. 5,19. Mit einem staunenswerten Wunder haben wir es hier zu tun, dass Gott nämlich eine fluch- und verdammungswürdige Welt hat lieben wollen und zwar aus eigener Initiative, ohne irgendwelchen Anlass, den ihm die Welt geboten hätte. Diese Liebe Gottes aber, wenn sie anders ein dauerhaftes und ewiges Verhältnis Gottes zu den Menschen begründen sollte, musste nach Gerechtigkeit bemessen sein. Vgl. § 14.15. Die göttliche Liebe musste mit der Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes in Einklang gebracht werden. Als demnach der Fall eintrat, konnte die Liebe nicht sich aufdringen. Das Strafwort Gen. 2,17 musste zuvor seine Erfüllung finden und der Gerechtigkeit freier Lauf gelassen werden. Gegenüber der Schuld des gefallenen Menschen galt es alsbald ein Äquivalent zu finden, auf dass die Liebe einen Rechtsgrund und Rechtstitel habe bei der Beseligung des Menschen. Und das geschieht denn auch Gen. 3,15. Es handeln hier die Gerechtigkeit und die Liebe in Harmonie miteinander: dass also die Erweisung der Liebe nicht stattfinden konnte, ohne dass der Gerechtigkeit Gottes dabei genug geschehen wäre (vergl. darüber schon Athanasius, *De incarnatione Verbi Dei*, tom. I, 1. p. 52 ff.) Christus nun ist der aus dem Weibe Geborene und unter das Gesetz Gestellte, auf dass er die unter dem Gesetz Verhafteten erlöst habe nach Gal. 4,4.5. Er hat die auf den Menschen lautende, doppelte obligatio – ad obedientiam und ad poenam (s. § 50) – eingelöst; er hat Gott dem Vater bezahlt mit seinem Blute; die Dahingabe seines Lebens hat den Charakter eines λύτρον (Mt. 20,28; vgl. 1. Tim. 2,5.6), wodurch die vielen, die in der Haft sich befanden und des Todes gewärtig sein mussten, frei ausgingen. Aber nicht genug damit – seine Dahingabe in den Tod hat zugleich den Charakter eines büßenden Aktes; es ist ein Erleiden des Todes unter williger Anerkennung des Fluches, der auf den Menschen lastete, – des Fluches, der den Tod am Kreuze nach sich zog (Gal. 3,13).

Es ist nun aufs Entschiedenste behauptet worden, und zwar auch von den Lutheranern, speziell seit der Formula Concordiae, dass der Ratschluss Gottes ein allgemeiner, alle Menschen ohne Ausnahme umspannender sei: diese Universalität leide durchaus keine Einschränkung. Dieselben Lutheraner, welche den freien Willen auf dem Altar des Buches Luthers: *De servo arbitrio* geschlachtet haben – gestatten sich, den göttlichen Ratschluss zu einem allgemeinen zu stempeln, wonach Gott

wirklich und ernstlich die Erlösung aller, Haupt für Haupt, gewollt. Obwohl nun alles der Gnade zugeschrieben wird, so soll Gott dennoch bei der Prädestination zur Seligkeit intuitu fidei (so Joh. Gerhard) verfahren sein, bei der Prädestination zur Verdammnis aber den beharrlichen Unglauben der Verworfenen angesehen haben. So lehrt der orthodoxe Lutheraner Philippi, Kirchl. Glaubenslehre IV, 1. S. 15: Gott habe nicht nur diejenigen zum Tode vorherbestimmt, deren beharrlichen Unglauben er vorhergesehen sondern auch diejenigen zum Leben vorherbestimmt, deren beharrlichen Glauben er vorhergesehen hat. So sehr diese Behauptung, wie wir sehen werden, gegen zahlreiche Schriftstellen verstößt – so ist doch ein Protonpseudos der Lutheraner von vornherein abzuweisen, indem sie, gestützt auf die von ihnen behauptete Allgemeinheit der göttlichen Liebe und auf die gleichfalls mit Unrecht behauptete Allgemeingültigkeit des Werkes Christi, nun auch die Allgemeinheit der göttlichen Berufung zu behaupten, kurz den Universalismus des Erlösungsratschlusses zu statuieren für gut finden. Und wir müssen daher diesem Protonpseudos hier zunächst das exegetische Fundament entreißen und nachweisen: dass das Reden von einer Allgemeinheit auf brüchigen Voraussetzungen beruht. Weder ist die Liebe in dem Sinne eine allgemeine, wie es die Lutheraner behaupten, noch auch ist die satisfactio Christi pro omnibus efficaciter geschehen, wie wir gleich sehen werden; noch endlich kann man aufgrund gewisser aus dem Zusammenhang gerissener Stellen den Ratschluss allgemein nennen.

Was das Erste anlangt, so haben wir § 14 auseinandergesetzt, dass die göttliche Liebe im Kreise der Eigenschaften nicht in der Weise obenan gestellt werden dürfe, dass man ihr die Gerechtigkeit und Heiligkeit unterordne. Was ist an der Kreatur, das die Liebe Gottes herausforderte, ohne dass dieselbe sich zuvor mit der Weisheit beraten und mit der Gerechtigkeit und Heiligkeit auseinandergesetzt hätte? Unsre menschliche Auffassung der Liebe – im Stande der Sünde – bewegt uns, von einer göttlichen Liebe zu träumen, die nicht besteht. Das Objekt wurde der göttlichen Liebe durch den weisen Ratschluss Gottes *gegeben* (s. o. S. 60).

Was nun zweitens die Allgemeingültigkeit der Genugtuung Jesu Christi betrifft, so ruht dieselbe auf der falschen Voraussetzung der Allgemeinheit der göttlichen Liebe. Zwar behaupten wir keineswegs, dass Christi Tod *nicht* ausgereicht hätte, alle zu erlösen, wenn anders dies Gottes weiser Ratschluss verfügt haben würde. Aber gleichwohl werden wir § 74 beweisen, dass die heilbringende Wirksamkeit des Todes Christi nur in den Erwählten zur Geltung kam (s. Can. Dordrac. Cap. II, § 8). Mt. 1,21 (*sein Volk*); Joh. 10,14; Eph. 5,23 (seines Leibes Heiland); Apg. 20,28; Joh. 17,9 (ich bitte nicht für die Welt).

Was nun drittens die Stellen anlangt, nach welchen die Wohltat Christi sich auf *alle* zu beziehen scheint, so sind dieselben nach gesunden Auslegungsgrundsätzen und vor allem nach der Analogie des Glaubens zu erklären.

Bekanntlich legt man besonderes Gewicht darauf, dass an zwei Hauptstellen der heiligen Schrift die Welt als von Gott geliebt und durch Christus versöhnt hingestellt werde: Joh. 3,16; 1. Joh. 2,2. Ferner trete die Allgemeinheit dieses Ratschlusses in 1. Tim. 2,4; Titus 2,11 zutage, wo der Wille Gottes zu retten ganz deutlich als ein universaler erscheine.

Aber zur Erklärung des Wortes „Welt“ in jenen Stellen bedarf es der genauesten Erwägung des Sinnes, den Jesus und Johannes damit verbunden haben. Wir erwägen:

1). Dass in Jesu Munde der Ausdruck „Welt“ zur Beugung des Hochmuts eines Pharisäers diene und sonach auch engherzig gesinnter, exklusiv denkender Christen.

2). Diente dieser Ausdruck zur Bewahrheitung der Verheißungen Gottes.

Was den ersten Punkt anlangt, so haben wir zu bedenken, dass Jesus es mit dem Pharisäer Nikodemus zu tun hatte, dessen Blick nicht hinausreichte über seine Kaste, oder bestenfalls über sein Volk. Der Pharisäer hoffte auf das Kommen des Messias zum Gericht über die Heiden und zur Beglückung seines Volkes. Die Juden hielten sich für die Schoßkinder Gottes; „wir sind Abrahams Kinder“ war ihr stolzes Wort, und sie vergaßen, dass der Segen Abrahams auch die Familien des Erdbodens angehe. Gen. 12,3. Und damit kommen wir auf den zweiten Grund, weshalb Jesus diesen Ausdruck anwandte. Der Segen, welchen der Same Abrahams, Christus, mit sich brachte, sollte sich nicht beschränken auf die Juden, sondern es sollte gerade jetzt eine Entschränkung stattfinden, ein Überfließen des Segens auch auf die Heiden. Gal. 3,14. Und weil die Juden solches im Hochmut verkannten, deshalb musste ihnen Christus den Ausdruck „Welt“ entgegenhalten. Wollen sie nun teilhaben an Christi Opfertod, so müssen sie sich subsumieren lassen unter diesen Ausdruck „Welt“. Das war dann freilich nicht schmeichelhaft, aber doch heilsam. Schmeichelhaft war der Ausdruck deshalb nicht, weil der Ausdruck „Welt“ ähnliche Vorstellungen in Nikodemus erregen musste, wie in Petrus das in Apg. 10,10-16 vom Himmel herabgelassene Tuch voll reiner und unreiner Tiere, von denen ohne Unterschied zu essen ihm zugemutet wurde. An Jesu Ausspruch über die Liebe Gottes zur Welt musste ein engherziger Jude sich ebenso sehr stoßen, wie daran, dass Jesus den Zöllnern und Sündern das Evangelium verkündigte. Lk. 15,1.2.11-32. Aus diesem Kapitel des Lukas vernehmen wir die übliche Beschuldigung der Pharisäer wider Jesum, die dahin lautete: dass dieser Mensch die Sünder annehme und mit ihnen esse. Lk. 7,34. Genug, der Ausdruck „Welt“ besagt im Grunde nicht mehr, als Pauli Aussage in Röm. 1,16, dass das Evangelium eine Kraft Gottes sei den Juden vornehmlich und auch den Hellenen.¹⁵³

Auch in 1 Joh. 2,2 soll der Ausdruck „die ganze Welt“ jede solche Beschränkung abschneiden und Jesu über, das Judenvolk hinausreichende Bedeutung hervorheben, nicht aber so beiläufig einen Universalismus lehren, an den weder Jesus noch seine Jünger auch nur von fern gedacht haben. Denn wie würde Jesus sonst Worte haben sagen können, wie jenes im hohenpriesterlichen Gebet Joh. 17,9.20; ferner Joh. 11,52? An letzterer Stelle nennt er neben dem Volk Israel die überall zerstreut sich findenden Kinder Gottes; für diese und für das Volk sollte Jesus sterben. Der Gedanke eines absoluten Universalismus, den der Ratschluss Gottes in sich schließe, ist aus der Schrift nicht zu eliminieren. Nur diejenigen, welche den freien Willen behaupten und deswegen für eine allgemeine Gnade, statt für die souveräne und freie, eifern, pflegen sich an solche Sprüche zu hängen, die sie aus dem Kontext herausreißen und dabei Worte, wie z. B. „Welt“ weit über das rechte Maß hinauspressen. Der Ausdruck „Welt“ meint nicht sofort „alle“, sondern wenn man den Sinn des Ausdrucks „κόσμος“ recht ergründen will, so hat man Stellen, wie Mt. 13,38; Lk. 12,29.30; 1. Joh. 2,16.17 zu berücksichtigen.

Auch Paulus wird für die Universalität des Ratschlusses als Zeuge aufgerufen. In 1. Tim. 2,4 heißt es: „Gott will, dass allen Menschen geholfen werde, und dass sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen – denn es ist ein Gott und so auch ein Mittler Gottes und der Menschen – der Mensch Christus Jesus.“ Wenn nach dieser Stelle der Wille Gottes ein solcher wäre, wonach Gott alle, Haupt für Haupt, retten wollte: so würde das auch geschehen, oder es gäbe nichts gebrechlicheres und hilfloseres, als den Willen Gottes, der sich an der größeren Zahl der Menschen von Adam bis jetzt

¹⁵³ Wollten wir den Ausdruck „Welt“ in abstruser Allgemeinheit nehmen, so würde er auch für die damals bereits in der Hölle Befindlichen gestorben sein müssen, und eine weitere Aussaat von Irrlehren würde also von hier aus als notwendig sich ergeben: die Lehre der Neueren vom Hades z. B.; oder die Predigt an die ohne Kenntnis Christi Gestorbenen. Schon das 3. Konzil zu Valence 855 hat jedoch in seinem 4. Kanon solche Irrtümer verworfen und gesagt: Christus sei für die gestorben, von denen unser Herr Joh. 3,14.15 sagt: *ut omnis qui credit in ipso non pereat, sed habeat vitam aeternam*; ferner Hebr. 9,28: *Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata*.

nicht realisiert hätte. Und ein Paulus, der Röm. 9 und 11 geschrieben, sollte also sich widersprochen haben? Es muss auffallen, dass man den mahrenden, zurechtweisenden Charakter in dieser Hauptstelle 1. Tim. 2,1 ff. so völlig übersehen hat. Paulus redet hier vom Willen Gottes, „alle“ zu erretten, mit polemischem Hinblick auf die schon bei den damaligen Christen beliebte Anschauungsweise: als ob einige Menschen als zu schlecht von vornherein von Christo auszuschließen und der Fürbitte für unwert zu halten wären. So waren besonders die ersten Christen in Gefahr, Gefühle der Rache und Erbitterung gegen den römischen Kaiser¹⁵⁴ und dessen Behörden oder Unterkönige zu hegen; und so kam es, dass sie dann Gebete für dieselben als nicht notwendig erachteten. Die Christen sollen nun aber die Obrigkeit nicht als eine verlorene Provinz aufgeben, sondern sie einschließen in ihr Gebet:

1.) soll dies deshalb geschehen, weil Gott allen Menschen wohl will d. h. also (nach dem Zusammenhang) „allen ohne Unterschied des Standes und Ranges“ oder aber genauer: Gott will, dass *allerlei* Menschen geholfen werde. Den Sinn von „allerlei“¹⁵⁵ hat „alle“ z. B. Gen. 2,16 nach Luther; auch Mt. 3,5 ist *πᾶσα* zu beschränken.

2.) soll dies Gebet für „allerlei“ Menschen deshalb stattfinden, weil ja nach V. 5. nur *ein* Gott und auch nur *ein* Mittler Gottes und der Menschen vorhanden sei; schlösse man z. B. die Obrigkeit, die Könige aus, so wären dieselben völlig ohne Hoffnung in der Welt, hätten weder einen Gott, noch einen Mittler bei Gott: denn es gibt nur einen d. i. Christum! Damit zugleich verschlossen sich ja aber auch die Christen die Hoffnung auf eine sichere, ungestörte Zukunft, wofern sie nämlich ihre heidnische Obrigkeit von vornherein so ansähen, als ob Gott über sie keine Macht hätte; vergl. Calvin zu 1. Tim. 2,4. Das *πάντες* also in 1. Tim. 2,4 weist die Sucht auch der christlichen Leser zurück, Scheidewände aufzurichten in der menschlichen Gesellschaft und für sich kleine Konventikel zu bilden; und demnach etwa die Obrigkeit oder gar die Reichen auszuschließen und die Armen allein zu berücksichtigen, wie die Essäer – eine jüdische Sekte – taten. Das Gleiche ist zu sagen von Titus 2,11: „Die heilsame Gnade Gottes ist erschienen *allen* Menschen“. Hier soll nach den vorausgehenden Versen der Unterschied des Alters und des Standes als gleichgültig in diesem Bezug hingestellt werden. Dass man nun „alle“ in der Tat für „allerlei“ nehmen darf, dafür geben wir folgende drei Beweise:

1.) der alttestamentliche Sprachgebrauch spricht dafür; vergl. Exod. 9,6.25, wonach alles Vieh und alles Grün des Feldes geschlagen ward, während doch für die folgende Plage davon noch Etwas übrigblieb: also ist „alles“ hier mit „allerlei“ zu übersetzen. Wenn der Ausdruck „alle“ unbeschränkt sein und einen mathematisch genauen Wert haben sollte, dann müsste noch eine Umschreibung hinzutreten; denn „alle“ ist zu abgegriffen. Wo man auf hebr. Sprachgebiet schlechthin „alle“ bezeichnen will, da bedient man sich verschiedener Ausführungen; z. B. alle, die auf Erden sind, oder vom Großen bis zum Kleinen (2 Kön. 23,2; 2. Chron. 34,30; Jer. 6,13). Jes. 6,11 findet auch eine Umschreibung für „alle“ statt. Vgl. endlich Aristoteles Poetik Kap. 25, § 8: τὸ πάντες ἀντὶ τοῦ πολλοῦ κατὰ μεταφορὰν αἴρηται· τὸ γὰρ πᾶν πολὺ τι.

2.) Die prophetische Ausdeutung des Wortes „alle“ bei Joel zeugt für eine Einschränkung dieses Wortes (vergl. Joel 3,1.2). Hier wird eine Geistesausgießung über „alles“ Fleisch geweissagt; aber es wird sofort auch der Ausdruck „alles“ näher bestimmt. Drei Alterstufen und zwei Rangklassen werden bei Joel namhaft gemacht als solche, die der Geistesausgießung teilhaftig werden sollten. Der Ausdruck „alles Fleisch“ richtet sich also wider alle falsche Distinktionen, oder gegen eine fal-

¹⁵⁴ Der Kaiser ist übrigens hier *nicht* vom Apostel genannt, weil nach Mommsens Forschungen die Idee eines absoluten Monarchen erst seit Diocletian entstand. Bis dahin war der princeps in Rom stets mit dem Senat zusammengefasst der Regent des römischen Weltreiches.

¹⁵⁵ So übersetzt 1. Tim. 2,4 die böhmische Bibel des Reformationsjahrhunderts.

sche Exklusivität, ganz wie Titus 2,11, wo, wie bemerkt, die Beschränkung des Alters und Standes durch den Ausdruck „alle“ abgelehnt werden soll.

3.) Auch das N. T. gebraucht das Wort „alle“ für „allerlei“: Mt. 3,5; 8,16; nach vielen auch Hebr. 13,4 (s. Bleek dazu).

Am deutlichsten werden wir zu einer solchen Beschränkung des „πάντες“ veranlasst durch Joh. 12,32. Hier sagt Christus entweder Unmögliches aus, dass er nämlich alle ohne Ausnahme bei sich aufnehmen werde; dies aber würde zum rohesten Universalismus führen, wonach absolut alle Menschen selig würden. Oder aber, was allein richtig ist, Jesus meint mit dem Worte „alle“ – in Übereinstimmung mit dem Zusammenhange – Hellenen und Israeliten, d. h. alle ohne Unterschied der Nation und Berücksichtigung der ererbten Vorrechte. Hellenen nämlich waren es, die kurz zuvor gefragt hatten, ob sie Jesum einmal sehen dürften, Joh. 12,20.21.

So haben wir denn drei der wichtigsten Stellen, welche man herbeizieht für die Universalität des Ratschlusses Gottes von vornherein abgewiesen. Es lässt sich aus denselben keineswegs ein universaler Ratschluss herausdeuten, wenn man nicht eben den Kanon vernachlässigt, die einzelnen Schriftstellen aus dem Zusammenhange zu erklären. Wir weisen aber schon hier, wenn auch im Vorbeigehen, auf die Schwierigkeiten hin, in die solche Universalität des Ratschlusses uns führen würde. Ist Christus für alle ohne Ausnahme gestorben, dann müssen auch alle ohne Ausnahme selig werden; oder aber man setzt eine Kraft im Menschen voraus, sich für oder gegen Christum zu entscheiden. Aber nun ist ja gerade Christus deshalb für die Menschen gestorben, weil in denselben keine Kraft irgendwelcher Art vorhanden ist. Diejenigen, welche den universalen Ratschluss annehmen, setzen hier etwas voraus im Menschen, was erst noch zu beweisen wäre. Wir verweisen schließlich noch zum Erweis der Partikularität dieses in Rede stehenden Ratschlusses Gottes im Vorbeigehen auf Stellen wie Eph. 1,5.11; Röm. 8,28-30; 9,11-23; Apg. 13,48; 2. Tim. 1,9. Aus diesen Stellen ergibt sich ganz unwidersprechlich, dass, wie einerseits Christus in dem Rate des Friedens zuvor versehen ist oder prädestiniert (laut 1. Petr. 1,20) – so auch die Christo Angehörigen eine von Gott festgesetzte Anzahl gläubiger Personen ausmachen. Das Äquivalent, welches Christus für die Arbeit seiner Seele erhält, ist kein schwankendes, sondern ein von vornherein im göttlichen Ratschlusse fixiertes; die Zahl derjenigen, welche die Braut Christi, oder seine Kirche auszumachen berufen sind, ist eine von vornherein feststehende; sie schwankt nicht zwischen allen oder keinem: Joh. 17,12; 10,28. Alle in Christo Erwählten sind solches überdies nicht auf ein unsicheres Ziel hin, so dass es ungewiss bliebe, ob sie bei ihm bleiben werden, oder nicht. Vielmehr sind sie laut Eph. 1,4 gleich dazu erwählt, heilig und untadelig zu sein vor Gott; vergl. V. 6. Sie sind erwählt in Christo, um bei Christo zu bleiben.

§ 53. Die Ausführung des göttlichen Ratschlusses im Alten Testamente

Schon in der alten Zeit gab es in der Kirche solche, die da behaupteten, dass die Menschen vor Christus auch ohne Ihn, durch Erfüllung der *lex naturae* oder *lex Mosaica* von Gott zu seinen Kindern angenommen würden¹⁵⁶. Pelagius war es, der im Interesse des freien Willens solche relative Entbehrlichkeit des Heiles durch Christum hervorhob und diese Ansicht sogar als diejenige des kirchlichen Altertums hinstellen wollte. Aber Augustin bewies ihm das Gegenteil. Das Gleiche tat Calvin in seiner wichtigen *Responsio contra Pighium*, s. *Corp. Ref.* Bd. 6 der *Opp. Calvini*. Es ist in der Tat dies als die orthodoxe, sowohl alt-kirchliche, als auch reformatorische Ansicht hinzustellen: dass Gott sich seinem Volke während der alten Ökonomie niemals gnädig erwiesen und überhaupt

¹⁵⁶ Cf. Maresius, *Systema* loc. VIII, § 32.

im Heidentum Niemand auf Gnade hoffen ließ, ohne den Mittler des neuen Bundes, Christus¹⁵⁷. Wir können in der Dogmatik nur die rezipierten loca probantia der Messiaslehre im Alten Testamente angeben. Die exegetische Begründung derselben gehört der alttestamentlichen Christologie an¹⁵⁸.

Gleich nach dem Falle Adams lassen wir, wie billig, mit Luther und den andern Begründern der Reformation, die Manifestation des verheißenen Mittlers, Christi, beginnen. Die Verheißung von einem Samen des Weibes wird den gefallenen Ersteltern vorgehalten, Gen. 3,15; ihn nennt Eva den Mann, den Jehova, Kap. 4,1,¹⁵⁹ und zeigt damit, wie sie jene Verheißung vom Weibessamen aufgefasst habe. Sie erwartet in diesem Sohne zugleich ihren Herrn und Gott: ein Hoffnungsmoment der alten Heiligen, das in der prophetischen Zeit wieder recht zur Geltung gelangte. Jener Weibessame soll an der Ersteltern Stelle den Kampf mit der Schlange aufnehmen, und das Leiden, welches er dabei zu erdulden haben wird, ist als Zermalmung seiner Ferse durch einen Biss der Schlange dargestellt. Der Weibessame stirbt; sein Tod ist sühnend. Hier haben wir das Evangelium der Patres, das Evangelium von Adam bis auf Abram.

Der Weibessame, den Eva nach Gen. 4,1, als Jehova begrüßt, – ist der Inhalt des frühesten Evangeliums. Eva nennt ihren ersten Sohn Jehova – freilich indem sie sich irrt in der Person, aber doch in ihr Herz uns blicken lässt: wo wir deutlich die Erwartung von einem Erlöser, der Gott sein werde, finden. Aus diesen zwei Namen „Weibessame“ und „Jehova“ wird nun alles genommen, was später von der göttlichen und menschlichen Natur des Erlösers geredet wird. Bald wird der Nachdruck mehr auf die menschliche Seite gelegt – so bei Abraham, in dessen Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, Gen. 22,17.18; – bald wird mehr auf die göttliche Seite gesehen, wie bei den Erscheinungen des Engels Jehovas, oder bei der Ausführung aus Ägypten, wo der Engel des Herrn, d. h. Jehova, den Zug leitete. David sieht ebenfalls den Messias bald als Mensch, bald als Gott; ebenso die Propheten. Die Propheten teilen sich den Stoff; etliche reden von der menschlichen Natur des Erlösers; etliche reden von der göttlichen Natur. Die Hauptstellen, welche die menschliche Natur des Erlösers im Alten Testamente hervorheben, sind, außer Gen. 3,15, Gen. 22,18: durch deinen Samen; Gen. 49,10 – Schilo; Deut. 18,15 – der Prophet wie Mose; 1. Sam. 2,10; 2. Sam. 7,12.13. Auf die durch letztere Stelle gegebene Anregung hin haben dann die Propheten den Messias bald David, bald Davids Sohn, oder Spross oder bloß König genannt, der jedoch die erhabensten, ja göttliche Attribute führt: vgl. Hos. 1,11; 3,5; Jes. 11,1 ff.; Jer. 23,5.6; Ezech. 34,23-25; 37,24-26; Mich. 2,13; 5,1 ff.; Sach. 3,8; 6,12; 9,9. Aufgrund von Deut. 18,15 nannten die Propheten den Messias Knecht Gottes. Knecht Gottes heißt der Messias bei Jesaja (diesem Evangelisten unter den Propheten nach Hieronymus) in Kap. 42,1; 49,1; besonders aber Kap. 53: ein Kapitel, welches man mit Recht ein Kompendium des gesamten Evangeliums genannt hat, indem hier die Leidensgestalt, der Grund dieser Leiden, das Begräbnis und die Auferstehung Christi, nebst Angabe der aus der Auferstehung sich ergebenden Früchte beschrieben wird. Das prophetische Amt des Messias beschreibt vornehmlich Jes. 42,1 ff.; 49,1 ff.; 61,1 ff.; das hohepriesterliche Jes. 53; Dan. 9,24 ff.; Sach. 3,8.9; das königliche Jes. 9,6; Jer. 23,5.6; Dan. 7,13.14.

Die Hauptstellen, welche die göttliche Natur vom Erlöser präzisieren, sind hauptsächlich Gen. 4,1; unter den messianischen Psalmen Ps. 45,7; 110,1.5; ferner bei den Propheten Jes. 9,5; Jer. 23,6; Mal. 3,1 (Adôn).

An anderen Stellen gehen die Propheten von dem messianischen Reiche aus; so nennt Jesaja den Ort, von wo das Reich Christi seinen Ausgang nehmen wird, in Kap. 2,2.3; dieses Reich selber wird

157 Zwingli und Luther, Calvin und Melanchthon, stimmen darin überein.

158 Vergl. Meine Christologie des Alten Testaments. 1883, holländisch 1885.

159 So übersetzt nach Anastasius Sinaita, Hexaëmeron XII, Einer der von Origenes in den Hexapla zitierten Übersetzer: ἐκ της σήμερον ἀνθρώπων Κύριον – wobei Anastasius an Thomas (Joh. 20,28) erinnert.

beschrieben 11,3 ff.; 25; 32; 35; 60; dann Hos. 1,10.11; Amos 9,11; Obad. V. 17 ff.; Micha 4,1 ff. 8; Dan. 2,35.44. Wo aber dergestalt vom messianischen Reiche die Rede ist, da ist die Person des Messias stets mit hinzuzudenken; ohne dieselbe wäre auch kein Reich da.

Neben diese zwei Klassen tritt noch eine dritte Klasse der prophetischen Weissagungen; in dieser wird die Herbeiführung des messianischen Heiles Jehova übertragen. Es wird hier an Jehova geknüpft, was in anderen Stellen an die Zukunft des Messias verbunden ward. Hierher gehört z. B. Ps. 93,1; Ps. 97,1; Ps. 98,9; Ps. 99,1; Obad. V. 21; Jes. 11,10 ff.; Joel 4,21; Jes. 24–27; Sach. 12–14.

§ 54. Von der Ähnlichkeit des Alten und Neuen Testamentes

Wir haben die frohe Botschaft von dem Kommen des Erlösers in eine durch den Fall Adams gänzlich zerrüttete Welt vom Paradiese an durch Mose und die Propheten sich mitteilen sehen. Gott hat von Anbeginn an den Erlöser in die Welt eingeführt, und das geschah zunächst durch das Mittel des lebendigen und kräftigen Wortes Gottes. Man hatte von Anfang an einem *Worte* zu glauben, das von dem Erlöser redete. Hebr. 1,6; 10,5 wird von dieser Einführung des Sohnes Gottes und von dem Eintreten Christi in die Welt geredet. Die Botschaft von Christus ist also bei seiner Geburt nichts Neues auf Erden, sondern der Messias ist in sein Eigentum gekommen, so oft als ein Wort, das ihn verkündigte, aus dem Munde gottgesandter Männer hervorging. Bevor wir uns nun zu der Realisierung dieser Verheißungen, die mit der Ankunft Jesu Christi auf Erden anhub, wenden, fragen wir uns, wie sich die Erfüllung zur Weissagung verhalte. Diese Frage ist identisch mit der Frage nach dem Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen, oder nach ihrer Ähnlichkeit und ihrer Verschiedenheit. Mit der bloßen göttlichen Zusage – so sicher dieselbe auch ist, weil ja Gott sie gegeben, war es nicht genug. Es musste nun auch noch geschehen, was da verheißen war. Gibt es darum aber einen Unterschied zwischen alt- und neutestamentlichem Heil? Nein! Die Differenz, welche zwischen dem Heil vor Christi Geburt und dem in Jesu Person gegebenen obwaltet, ist eine rein zeitliche. Eine spezifische Differenz, der zufolge die Gläubigen vor Christus noch nicht so Genügendes von ihm erfahren hätten, wie die nach Christus lebenden Glaubenden, gibt es nicht. Die Annahme, dass die alten Väter vor Christo noch unbefriedigt gewesen, oder dass ihre Befriedigung wohl gar im Gegensatz zu der vollen Befriedigung der nach Christo Lebenden gestanden, ist unzulässig. Der Unterschied zwischen der alt- und neutestamentlichen Ökonomie ist, wie schon die alten Theologen wiederholt behaupteten, kein anderer, als der zwischen *credere in Christum exhibendum* und *in Christum exhibitum*¹⁶⁰. Wir haben es ja mit dem Heil und der Erlösung der Menschen zu tun, d. h. mit geistlichen Lebensbedingungen. Diese dulden es aber nicht, dass man sie bald mit diesem, bald mit jenem Maße den Menschen zumesse. Ist das Heil in Christo wirklich eine solche Lebensbedingung, so muss dasselbe den Alten gleichfalls zuteil geworden sein, oder aber sie waren ohne geistliches Leben. Abraham wäre dann nicht das hohe Exempel des Glaubens, sondern müsste erst noch bei dem einfachsten Christen in die Schule gehen – im Widerspruch mit Röm. 4,12.18; seine Rechtfertigung wäre nicht das Vorbild unserer Rechtfertigung, Röm. 4,22-24; sein Glaube nicht das Vorbild unseres Glaubens; vergeblich hieße er der Vater aller Gläubigen, Röm. 4,16. Wichtig ist hier die Schlussfolgerung in dem Satze Gal. 3,29, dass, wenn wir Christi Eigentum sind, wir alsdann Abrahams Same und Erben der Verheißung seien. Abrahams Same müssen wir sein, um Gottes Kinder zu heißen. Entschieden sprechen ferner gegen solche Trennung der Gemeinde der Erlösten vor und nach Christus Stellen wie: Joh. 8,56. Apg. 15,11: Wir glauben durch die Gnade Jesu Christi errettet zu werden in gleicher Weise, wie auch jene, d. h. die Väter. Vgl. ferner 1. Kor. 10,4. 9; Hebr. 3,9.19. Nach Hebr. 2,10 ist Christus der Herzog ihrer, d. h. der Juden Seligkeit, was aus Mich. 5,1. genom-

¹⁶⁰ Vergl. Bischof Leo, *De passione Domini sermo III: Nunc imaginibus figurisque cessantibus hoc prodest credere iam effectum, quod antea profuit credidisse faciendum.*

men ist. Das ganze 11. Kapitel des Hebräerbriefs zeigt, dass schon in der alten Ökonomie derselbe seligmachende Glaube und die gleiche Hoffnung ewigen Lebens, wie in der neuen Ökonomie geherrscht habe. In Apg. 7,51 klagt Stephanus darüber, dass die Väter allezeit dem Heiligen Geist widerstanden hätten. Vgl. auch Calv. II. c. 10.

Es gibt nun aber auch Instanzen, die gegen diese Gleichsetzung des Alten und Neuen Testaments angeführt werden.

Da heißt es freilich in Hebr. 11,39.40, dass diese Gläubigen alle, welche von Gott ein gutes Zeugnis sich erwarben durch den Glauben, die Verheißung nicht erfüllt gesehen hätten. Also die Erfüllung war für sie noch eine in der Zukunft liegende; und dies geschah deshalb, weil laut V. 40 Gott nicht wollte, dass sie ohne uns (die Nachgeborenen) zum Ziel gelangten. Um unseretwillen gab Gott den alten Vätern noch nicht das Vollmaß der Erfüllung, dass sie es sehen und tasten konnten; sie begrüßten die Erfüllung nur von fern. Hebr. 11,13. Gott stellte seinen Sohn in die Mitte der Zeiten, auf dass gewissermaßen die Letzten die Ersten würden, die Ersten aber die Letzten, und dass es den Nachgeborenen nicht zum Schaden gereiche, erst so spät zur Existenz gelangt zu sein. Gott hat für uns sowohl, wie für jene alten Väter Sorge getragen und die Erfüllung der Verheißung in die Mitte der Zeiten gestellt, auf dass die Spätgeborenen einen recht deutlichen Eindruck von Christo bekämen. Gott trug für *alle* Sorge, und wenn er zu benachteiligen scheint, so gibt er doppelt, wenn er endlich gibt. In gleichem Sinne preist Jesus in Mt. 13,16 die Jünger selig, weil sie sahen, was viele Propheten und Gerechte zu sehen beehrten, und weil sie hörten, was jene zu hören beehrten – aber nicht hörten. Auch hier ist die wunderbare Herrlichkeit der nun erschienenen Gnade Gottes, die von Christo Jesu abstrahlt, ins Auge gefasst. So Herrliches ist in der Tat nicht in praxi erlebt worden bis jetzt, wenn auch die Alten schon immerdar hinreichende Nahrung für ihre Seele hatten. Überschwängliches tut Gott, wenn er nun endlich seine Verheißung erfüllt; er überbietet sich immerdar und gibt mehr, als man erwartete. Wenn aber auch ein Simeon und eine Hanna, wie alle Jünger, Herrlicheres gesehen haben, als die Propheten, so beeinträchtigt das nicht die objektive Genügsamkeit der alttestamentlichen Verheißung, durch die den Patriarchen zum seligen Leben verholfen ward. Desgleichen widerspricht Joh. 1,17 dieser Anschauung nicht; Christus wird dort nicht Mose gegenübergestellt, sondern einfach koordiniert. Die Heilslehre, die Thora, ward durch Moses Hand gegeben; in Christo ist die Gnade und Wahrheit in Person erschienen, hier ist sie Fleisch geworden. Der Evangelist denkt hier durchaus nicht an eine Antithese. Demnach besitzen wir freilich alles reichlicher in Christo, was zu unserem Heile dient; aber mit Unrecht schließt man daraus: dass die alten Heiligen etwas Wesentliches entbehrt hätten. Nachdem Christus gen Himmel gefahren, so gilt nun auch von uns der Satz des Apostels, dass wir hienieden nur in der Hoffnung selig sind, Röm. 8,24, und also noch nicht in den vollen Besitz der durch Christus erworbenen Wohltaten gelangt, mithin gerade wie die alten Heiligen hienieden aufs Hoffen angewiesen sind. Zwar sind wir aus dem Tode in das Leben übergegangen durch den Glauben in Christum, aber wir dürfen nicht die Worte Johannis im 1. Briefe 3,2 übersehen: dass noch nicht erschienen ist, was wir sein werden; wenn das aber eingetroffen sein wird, so werden wir ihm gleich sein und dann erst ihn völlig erkennen. Es ruht also auch für die Christen der *volle* Genuss der Wohlthat Christi im Schoße der Zukunft; wir wandeln im Glauben, und was den Genuss anlangt, so hoffen wir, – bis wir, des verweslichen Leibes entledigt, den sehen werden, der uns von Anfang geliebt hat. Bis dahin müssen wir uns, wie die Patriarchen, an die Verheißungen halten; 2. Kor. 7,1; 2. Petr. 1,4; 1. Tim. 4,8; denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen, 2. Kor. 5,7. Nach Hebr. 11,1 vermittelt aber der Glaube lediglich gehoffte Dinge; er ist ein Aufweisen von Dingen, die durchaus nicht gesehen werden.

Auch die Taufe Johannis ist so wenig, wie seine Person ein Grenzstein zwischen der sogenannten alten und neuen Ökonomie, wie unsre älteren Theologen stets anerkannt haben. Johannis Name darf nicht gemissbraucht werden, um die innere Einheit der heiligen Schrift zu zerstören, wie die römische und die neuere Theologie tun. In Mt. 11,11 stellt Jesus dem verzagten Johannes, der übrigens der notorisch Größte unter allen vom Weibe Geborenen sei, den entgegen, welcher kleiner, d. h. demütiger als er ist unter den Bürgern des Himmelreiches. Johannis Frage nämlich in Mt. 11,3 war nicht von der Demut eingegeben. Wir haben in V. 11 die gleiche Mahnung, wie jene, da Jesus ein Kind seinen Aposteln vor Augen führt: Lk. 9,47.48. Die Taufe Johannis war identisch mit der apostolischen Taufe; sie wird ebenso eine Taufe zur Vergebung der Sünden genannt, Lk. 3,3, wie die des Petrus am Pfingstfest: Apg. 2,38. Johannes wies seine Täuflinge auch auf Christum Joh. 1,36; Apg. 19,4, gerade wie die Apostel; und Paulus hat die Johannesjünger in Apg. 19 auch nicht abermals getauft, sondern ihnen nur die Hände aufgelegt: V. 6, worauf dann die Erfüllung mit den für jene Zeit verliehenen wunderbaren Geistesgaben erfolgte. Vgl. Beza und Calvin in Comm. a. h. l. Ihnen folgen wir, wie auch bei den Lutheranern Gerhard u. a. getan.

Es bilden demnach die Schriften der alten und neuen Ökonomie keinen Gegensatz zueinander; vielmehr, was dem sogenannten Neuen Testamente seinen absoluten Wert gibt für unsere christlichen Bedürfnisse – das liegt auch bereits im Alten vor; das Evangelium oder die frohe Botschaft steht nicht im Widerspruch zum richtig verstandenen Gesetz und zu den Propheten. Der Christus der neuen Ökonomie ist die reife Frucht, die entfaltete Blüte des Messias Moses und der Propheten¹⁶¹.

Bucer in dem Bericht an die Kirche zu Münster sagt: Weil man den Paulus, der Gesetz und Evangelium einander wohl entgegensezte, missverstanden, habe man den „alten Bund“ zu einem fleischlichen und irdischen gemacht, als ob dort nichts, als Figuren, Zeremonien und tote Werke wären, und als ob erst wir Christen den reinen Geist und die wahre Frömmigkeit hätten. Nach Hebr. 11 kam es vielmehr im Alten wie im Neuen Bund auf den Glauben an. Von Anfang bis ans Ende der Welt ist nur *ein* Volk Gottes gewesen – nur *ein* Bund der Gnade – *ein* Geist, *ein* Glaube etc. – Dass dies zugleich die Anschauung aller Derjenigen war, durch die Gott vor dreieinhalb Jahrhunderten seine Kirche hat lehren wollen, ist zu bekannt, als dass wir es hier näher ausführen müssten¹⁶².

ZWEITE ABTEILUNG

Der göttliche Ratschluss zu unserer Erlösung in seiner schließlichen Ausführung

§ 55. Von der Fleischwerdung des Logos

Das Wort – das im Anfang bei Gott war, welches selbst Gott, und durch welches alles geschaffen ist (Joh. 1,1-3) – ward Fleisch und wohnte unter uns, so steht geschrieben Joh. 1,14; es steht aber nirgend geschrieben: das Wort ward Mensch. Menschliche Natur hat zwar der Logos angenommen, aber dies dadurch, dass er Fleisch ward. „Fleisch werden“ bedeutet: der Logos ging ein in unsren von Gott entfremdeten Zustand, oder in die Natur, welche gesündigt hat¹⁶³. Unser Zustand ist aber:

161 S. Usteri, Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage, in den Studien und Kritiken 1884, 3. Heft. S. 509.

162 M. vergl. Diestel, Geschichte des Alten Testaments, bes. S. 290 ff. 300, 306 und meine Christologie des A. T., sowie „Zum Gesetz und zum Zeugnis“; Abschnitt 1 und 2.

163 S. das Niederl. Glaubensbekenntnis Art. 20: Gott hat seinen Sohn gesandt, dass er die Natur annähme, in welcher der Ungehorsam begangen war, um in derselben auszusöhnen und zu tragen die Strafe der Sünde etc. Damit ist zu vergleichen, was eine römische Synode unter Damasus gegen apollinaristische Irrtümer (376 p. Chr.) sagt: Der

dass wir durch Adam in Schuldhaft geraten und dem Tode anheimgefallen sind, infolge dessen wir Feinde Gottes und ihm verhasst sind. Dieser elende Zustand ist das Antezedenz, die peccata actualia erst das Konsequenz. Zu solchen Sünden treibt und zieht uns der Zustand hin, wenn Gottes Geist nicht den Menschen erfüllt und ihn zu himmlischen Dingen erhebt. Als solche, die in diesem Zustande sind, heißen die Menschen Fleisch in der Schrift, gleichwie die in der Finsternis Befindlichen laut Joh. 1,5 geradezu „Finsternis“ heißen.

So stehen sich nach Joh. 1,13 Gott und Fleisch gegenüber; in Gen. 6,3 ist ganz dieselbe Gegenüberstellung, wonach die Menschen Fleisch und nicht Geist sind. In der Bezeichnung der menschlichen Natur als Fleisch liegt aber nach der heiligen Schrift der böse Sinn der Untauglichkeit, der Ohnmacht. Der im Fleische Lebende kann Gott nicht gefallen. Röm. 8,7.8. Der Grund liegt in dem Widerstreite zwischen Geist und Fleisch: Gal. 5,17. Das Fleisch steht hiernach dem Geiste entgegen und es schwächt die Wirkung des Gesetzes, s. Röm. 8,3. Fleisch ist nicht das Ergebnis von allem menschlichen Handeln, sondern die Voraussetzung dazu. Es liegt darin das Menschsein, wie es geworden ist nach Adams Fall und seitdem der Tod über uns herrscht¹⁶⁴. Der ewige Logos also wird, was er zuvor nicht war; er tritt hinüber in eine Existenz, die den Namen des Fleisches trägt; er wird geoffenbart im Fleisch 1. Tim. 3,16; oder Jesus Christus geht im Fleische einher: 1. Joh. 4,2; 2. Joh. 7. Die letzteren Stellen besagen: Jesus Christus sei gekommen, so dass er nun im Fleische ist, also nicht als ein Phantom, nicht als ein solcher, der seine besondere Art, auf Erden zu erscheinen, aus dem Himmel mit sich brächte (Apollinaris, Wiedertäufer), sondern der unter denselbigen Bedingungen, wie andere Menschen einhergeht. Er ist nicht ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, sondern ein wahrhaftiger Mensch, und das ist dem Apostel so wichtig, dass er von solcher Erkenntnis die Kindschaft Gottes abhängig macht. Röm. 8,3 heißt es: in Gleichheit eines Fleisches der Sünde, also nicht im Bilde Gottes, wie Adam, hat Gott seinen Sohn gesandt. Jenes Fleisch also, das der Erlöser angenommen, war nach seiner Substanz und seinen Qualitäten gänzlich dem unsrigen ähnlich und kein andres, als dasjenige Fleisch, was die Herkunft aus einem Menschenkinde vermitteln kann, nämlich σάρξ ἁμαρτίας, d. h. ein Fleisch, das der Sünde unterworfen ist (peccato obnoxia)¹⁶⁵.

Die Frage erhebt sich: wozu das alles? Und die Gegenfrage ist zunächst, wie hätte Er sonst kommen sollen? Als Engel, als ein apartes Wesen? Dann würde er ein Phantom gewesen, für Phantome und nicht für Menschen würde er gekommen sein. Sobald wir dem Messias etwas von der wahren menschlichen Natur abdingen, so haben wir eben ein apartes Wesen, das nun nicht mehr zu uns passt und auch Gott nicht mehr Bürgschaft und Genugtuung leistet. Denn nicht für eingebildete Wesen, sondern für ganz konkrete, auf Erden wandelnde Sünder sollte der Messias ins Mittel treten; es sollte ein für allemal abgehandelt werden, was zwischen Gott und Menschen in Richtigkeit zu bringen war; es sollte zwischen beiden der Friede gemacht, Genugtuung gebracht, und der geziemende Gehorsam geleistet werden. Sondern wir den Messias von der Gemeinschaft der Menschen aus und stellen ihn auf eine Höhe oberhalb derselben, dann müssen wir noch eines anderen warten, der uns näher stünde, oder wir müssen uns selbst, jeder für sich, ins Mittel legen, um Gott zu befriedigen.

Sohn Gottes hat selbst menschlichen Leib, Seele und Geist (νοῦν) angenommen, d. h. den vollständigen Adam, oder unsren ganzen alten Menschen, ohne die Sünde. S. Thomasius, Dogmengesch. I, S. 305.

164 Die Daten zum richtigen Verständnis des oben Gesagten liegen in § 47. Die Sünde ist nicht „de“ oder „ex“ natura hominis, was manichäisch wäre.

165 Athanasius Opp. I, p. 934. Ἐν μορφῇ τοῦ καταδικασθέντος, ἀκαταδικάστῳ καὶ ἁμαρτήτῳ ὄφθεις – womit die Gegensätze krass nebeneinander gestellt sind. In der Gestalt des Verdammten, – er selbst aber von der Verdammung und Sünde an und für sich frei – erschien Christus. Man lese den ganzen §. Damit ist zu vergleichen Gregor von Nazianz, Oratio II. de Filio, die Sendung Christi sei geschehen ἵνα πρὸς ἑαυτὸν ἐνώσας τὸ κατακριθέν ὄλον λύση κακρίματος; d. h. damit er, indem er das Verdammte (das Fleisch) mit sich vereint hatte, das Gesamte vom Verdammungsurteil erlöse.

Soll wirklich eine Erlösung zustande kommen, dann muss sie nicht über unsern Köpfen geschehen, etwa durch eine Geistererscheinung zustande kommen, oder als eine Theophanie über unsern Köpfen oder als eine Idee (wie bei Plato) hinter unserm Rücken dahinziehen, sondern in unserer Natur muss die Wiederherstellung statthaben, so dass jeder getrost sagen kann: hier haben wir unser Fleisch und Blut, einen unseres Gleichen, der das wieder in Richtigkeit bringt, was Adam verdorben hat. Wir dagegen stehen fortan so da, als hätten wir nie eine Sünde begangen noch gehabt, sondern selbst all den Gehorsam vollbracht, den Christus für uns geleistet: Heid. Kat. 60.

Entweder also führt der Bürge, das zweite Haupt der Menschheit, der Weibessame, unsre Sache aus, oder sie ist eben nicht ausgeführt, und wir sind noch in unsern Sünden, noch nicht erlöst. Entweder bringt der Sohn Gottes unter den gleichen Verhältnissen, in denen wir leben, das Heil zustande, indem er alle Gerechtigkeit erfüllt und für alle Sünden leidet, oder aber es hat ein jeder die Sache wieder von vorn anzufangen und die Forderungen Gottes an uns selbständig ins Reine zu bringen. Ist nun aber der Logos Fleisch geworden, ist er Adams Rechtsnachfolger und Erbe geworden, hat er sich herabgelassen, die Natur anzunehmen, in welcher der Ungehorsam begangen war (Conf. Belg. 20; Heid. Kat. 16), hat er sich mit jener Natur befassen wollen, die Gottes Zorn herausfordert; ist er in den Menschenorden eingetreten, als Davids Sohn, Abrahams Sohn und des Weibes Same: dann ist freilich seitdem des Menschen Stellung Gott gegenüber gänzlich verändert. Das Alte ist vergangen – siehe es ist alles neu geworden, gilt fortan vom Menschen, der in Christo ist (2. Kor. 5,17). Nunmehr fordert der Erlöser und Bürge Gott heraus, den Sünder zu begnadigen, nachdem er, obwohl Gottes Sohn, *im Fleische* mit allen Folgen dieses Zustandes sich auseinandergesetzt hat. Er, der Fleisch gewordene Logos, ist es, der von der Empfängnis an bis zum Tode am Kreuze den Anforderungen des Gesetzes an alles Fleisch sich gehorsam bezeigt hat; er ist es, der den Fluch Gottes getragen und dem Zorne Gottes sich bloßgestellt hat; er ist es, der durch alle Nachteile dieser unserer Existenz sich hindurchgerungen hat, und gestorben, und begraben ist. Er ist es, der durch seinen Gehorsam Gott herausgefordert hat, ihn danach anzuerkennen als seinen lieben Sohn, als den einzigen, der Gehorsam geleistet, und das dadurch, dass er endlich ihn wieder auferweckt aus den Toten und ihn aufnimmt in die Herrlichkeit. Der ganze status quo des Menschen, der Umstand, dass wir Fleisch sind, ist dadurch, dass der Logos unter uns wohnte, Gott nicht mehr hinderlich und im Wege. Der Sünder ist ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens geworden um Christi willen. Es ist keine Notwendigkeit mehr vorhanden, dass Gott den Menschen verdamme, nachdem der Sohn Gottes im Fleische erschienen und alle Gerechtigkeit erfüllt hat. Vielmehr um seines lieben Sohnes willen, der im Fleische seiend nicht nach Fleisch wandelte, sondern Gerechtigkeit getan hat, wird nunmehr Gott uns gnädig sein.

Die Analogien aus dem Alten Testament illustrieren dies näher. Der Logos war in den Patriarchen, so große Sünder sie waren; er wohnte durch den Glauben an das Verheißungswort in den Herzen derjenigen, aus deren Samen er dem Fleische nach hervorgehen wollte (Röm. 1,3; vgl. Eph. 3,17)¹⁶⁶. In Noah predigte er den Geistern im Gefängnisse: 1. Petr. 3,19, vergl. Gen. 6,3; dass Christus in ihnen lebte, bewirkte, dass sie die Welt überwandten, dass sie durch eine Welt hindurchkamen, in welcher Sünde und Tod regieren. Christus in ihnen – das hat sie siegen lassen über Sünde, Tod und Teufel, im Kampfe wider ihr eigenes Fleisch. Aber freilich, dies alles hat noch keinen absoluten Wert vor Gott. Jene ganze Reihe von Typen Christi endet schließlich damit, dass eine ganz neue und völlige Vereinigung des Logos mit dem Fleische stattfindet. Hier wird die Einwohnung des Logos im Fleische vollgültig vollzogen. Es wird das Recht, sich mit Fleisch einzulassen, einzuwohnen im Menschen, dem Sünder auf grundlegende Weise erworben, und zwar durch einen zweiten Adam,

¹⁶⁶ Vergl. dazu meine Schrift: Von der Incarnation des göttlichen Wortes. S. 100.103.

durch den Gott ein für allemal Genugtuung geschieht und das Recht des Gesetzes zur Anerkennung gelangt. Hier also ist der Tausch vollzogen, dass Gottes Sohn unser wird, und was unser ist, sein Eigentum wird. Was das unsrige ist, das sehen wir in innigster Verbindung mit ihm von der Empfängnis an bis zum Kreuze und weiter bis in die Ewigkeit. Weissagend weist auf dieses engste Verhältnis, das zwischen ihm und uns statthat, der Name Goel (= Blutsverwandter und Bluträcher), in den Hiob Kap. 19,25 seine Hoffnungen auf Erlösung zusammengefasst hat. Ihm also, dem Sohne Gottes, hat es gefallen, in keiner Beziehung etwas apartes haben zu wollen, sondern in eben diesem „status quo“ alle Gerechtigkeit zu erfüllen und die ganze Genugtuung dem Vater im Himmel zu leisten. Er, der Sünde nicht gekannt hat, ist Sünde gemacht an unserer Statt (2. Kor. 5,21). Er ist den Brüdern in allen Stücken gleich geworden (Hebr. 2,17); er ist versucht worden in allen Stücken, wie wir, ohne Sünde (Hebr. 4,15).

Auf der anderen Seite ist, was sein ist, unser eigen geworden; er hat durch seinen Gehorsam viele gerecht gemacht. 2. Kor. 5,21; Hebr. 2,15; Röm. 4,25; 5,14.16.18. Er hat durch sein gerechtes Tun Adams Ungehorsam aufgewogen; er hat durch sein „benefactum“ aufgehoben unser „malefactum“; er ist unser Stellvertreter, der zweite Adam.

Es erhebt sich nun die Frage, ob der Logos, indem er anhub, Fleisch zu werden, aufgegeben hat Logos zu sein. Das widerspricht dem Wortsinn in Joh. 1,14. Wenn der Logos Gott ist, gibt er sein Gottsein nicht auf. Die Analogien fehlen uns, weil es ein Faktum ohne Gleichen ist. Aber so wenig als ein Königssohn, wenn er von unten auf den Kriegsdienst beginnt, damit seine königliche Geburt und Hoheit aufgibt, ebensowenig gibt der Logos auf, was er von Ewigkeit ist, wenn er Fleisch wird. Er zeigt gerade in diesem Wege und durch solches Tun seine Gnade und Wahrheit, dass nämlich der Schöpfer selbst kommt und die Gefallenen erlöst. Joh. 1,14. Aber so fragt der Verstand weiter: wenn der Logos Fleisch wurde, so kam er in Berührung mit der Sünde, er nahm die Sünde auf in sein Wesen, und als nach der Erniedrigung die Erhöhung eintrat, da wurde der Logos, was er noch nicht war, er wurde erhöht – wie stimmt das mit der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur? Trat der Logos mit der Sünde in Verbindung, als er Fleisch ward? Diese schon bei den Apollinaristen und Mennoniten ganz gewöhnliche Folgerung ist irrig¹⁶⁷. Der Sünde wäre unser Herr nur dann verfallen, wenn er Adams Kind geworden nach dem Naturlaufe (Joh. 3,6), nicht kraft eigener allergnädigster Willensentschließung; mit anderen Worten, wenn er an der menschlichen Natur ganz von selbst hätte Anteil gehabt, wie wir übrigen. Dann allein hätte der Umstand, dass der Logos Fleisch geworden, es mit sich gebracht, dass er rückhaltlos der Sünde verfallen wäre, und es hätte der Heiland eines Heilandes bedurft. So aber war der Logos Gott, durch den und in Bezug auf den alle Dinge gemacht sind. Als er sich dazu herabließ Fleisch zu werden, so war das eine freiwillige Tat seiner Liebe und keine Notwendigkeit. Er begab sich freiwillig in den Bann, um ihn zu brechen, er trat freiwillig die Erbschaft an, um das ganze Inventar zu übernehmen.

167 Athanasius I, S. 945 f. (Vergl. S. 944 und 948) klagt den Apollinarismus an, dass derselbe dem Marcion und Manichäus folge, welcher letztere das Fleisch des Menschen und seine Geburt dem Fürsten der Bosheit (dualistisch) unterstelle. Dieser Leute Meinung erneuern Apollinaris und seine Anhänger, indem sie den geistigen Teil, die Psyche, noch dazugäben (in die Herrschaft des Fürsten der Bosheit) und damit die Seele für der Sünde *unentrinnbar* anheimgegeben erklärten. Alsdann weist er aus Mt. 10,28 und 1. Petr. 3,19 nach, dass es doch Schriftstellen gäbe, welche die Seele (oder die Geister) anders ansehen lehrten. Ebenso zeigt Athanasius, dass sie irrig annähmen, der menschlichen Natur Christi geschehe Gewalt, sofern sie als in der göttlichen Natur gehalten keine Sünde tat, die sie sonst tun würde. Da müsste also das Sündigen zur menschlichen Natur gehören, und würde somit der Schöpfer die Sünde bewirken. Nun aber sei das Sündigen vielmehr ein Akzidens und offenbar das Nichtsündigen naturgemäß S. 934. 944. Der Nerv der Leugnung der wahren menschlichen Natur Christi liegt bei den Apollinaristen darin, dass sie das Heil von den Gläubigen erreicht wissen wollen τῆ ὁμοίωσει καὶ τῆ μίμησει – durch aufstrebende Nachahmung – nicht aber τῆ ἀνακαινίσει und τῆ ἀπαρχῆ – durch Erneuerung (des Sinnes) und sofern Christus der Erstling war (S. 948).

Er nahm den ganz fleischlichen Zustand Adams¹⁶⁸ nicht an, um sich davon beherrschen zu lassen, sondern um über ihn zu herrschen. Er kam nicht um der Sünde nachzugeben, sondern um ein neues Gesetz an die Stelle des alten zu setzen, ein Gesetz des Geistes des Lebens an die Stelle des Gesetzes der Sünde und des Todes (Röm. 8,2). Durch ihn kam es dahin, dass die Sünde dort vernichtet und fortgeschafft wurde, wo sie bis dahin mit der Kraft eines Gesetzes regierte (Röm. 8,3). Solches geschah dadurch, dass der Erlöser in jedem Moment seines Lebens Gott gehorsam war und nicht dem Fleische folgte oder nach Fleisch wandelte. Gestorben ist er der Sünde, nicht dass er ihr gelebt hätte, sondern er lebte Gott und ward gehorsam. Röm. 6,10; Phil. 2,8. Hineingestellt in diesen Kampf zwischen Geist und Fleisch, wie alle seine Brüder, verhielt er sich nicht wehrlos und ließ sich nicht wie jene in die Gefangenschaft der Sünde führen, sondern er stellte sich Gott gehorsam dar. In jedem Momente seines Lebens von der Empfängnis bis zum letzten Atemzug war er Gott gehorsam. Ps. 40,7. Vergl. Hebr. 10,5-10; Phil. 2,8-9; Mt. 3,15; Joh. 5,19.30; Joh. 17,4.

Wenn sodann Gott Christum wiederholt als seinen lieben Sohn anerkennt, so tut er das nicht um des Sohnes willen an sich, auch nicht um etwas Selbstverständliches zu sagen, denn der Sohn bedurfte solches nicht, sondern er tut es, weil der Sohn unser Stellvertreter ist, also um unseretwillen: Mt. 3,17; Joh. 12,28; Hebr. 1,4.5; Phil. 2,9. Solche Erhöhung wird dem Sohne zugesprochen um unseretwillen, es gilt das ihm als dem Haupte vieler Erlösten. Der Sohn hat sich mit uns eingelassen, hat sich hineingeworfen in unsere Existenzweise, und nunmehr wird er durch Gottes Urteil Schritt für Schritt, von Moment zu Moment anerkannt und wiederholt ausdrücklich als der Sohn proklamiert (Mt. 3,17); er wird der Herrlichkeit teilhaftig: Röm. 1,4.7; Hebr. 2,9; Eph. 2,5.6. Aber also wird er ihrer teilhaftig, dass wir dabei in ihm sind und in ihm hineinversetzt wurden in das Himmlische, wie denn Paulus sagt Eph. 2,5: „Er hat uns samt Christo lebendig gemacht“. (Vergl. dazu Athanasius, *De incarnatione*, I, 2, S. 874 u. *Contra Arianos* 1,41 ff.). Man vergl. für dieses Geheimnis des Glaubens, was Luther zu Gen. 49,11 sagt, wo er das Bild vom Bräutigam und der Braut zur Erläuterung der Gemeinschaft zwischen Christus und dem Christen herbeizieht. Für den ganzen § aber ist wichtig Athanasius, *Zwei Bücher gegen den Apollinarismus* (tom. I, 2, S. 921 ff.). In den großartigsten Zügen werden hier die Hauptpunkte der Inkarnation des Logos festgestellt und entworfen und wider die Anwürfe des Apollinarismus verteidigt. Der Sohn Gottes sei gekommen, dass er die Werke des Teufels zerstöre. Sein Hauptwerk ist aber, dass er durch seine Verführung die Sünde gewirkt. Der Teufel habe die *lex peccati* in die menschliche Natur eingeführt und den durch das Mittel der Sünde herrschenden Tod. Nun meinten die Gegner des Athanasius, es sei genug an dem, dass der Erlöser diese Werke des Teufels zu zerstören kam, indem er einfach nicht sündigte. So einfach ging das aber nicht her, gibt Athanasius zu bedenken. Sondern die vernünftige Natur des Menschen war unfähig, sich selbst der Freiheit zurückzugeben (nach Röm. 8,3). Daher sei der Sohn Gottes selbst gekommen, diese menschliche Natur in seiner eignen herzustellen zufolge neuen Anfangs und wunderbarer Geburt. Denn Er wollte nicht den anfänglichen Zustand etwa in seine Teile auflösen (zerstören), sondern die daraufgesäte (akzidentielle) Abrogation abrogieren (Jes. 7,16), m. a. W. das Ungehörige fortschaffen. Wo nicht in der Natur, die gesündigt hatte, die Sündlosigkeit erschienen wäre, wie wäre da die Sünde in dem Fleisch (Christi) verdammt worden, da dieses Fleisch praktisch zu der Sünde in keinem Bezug stand, und die Gottheit (die göttliche Natur) Sünde nicht kannte? Wie konnte der Apostel sagen: Wo die Sünde reichlich geworden, da ist die Gnade darüber hin-

168 Vergl. Leo, *De passione Domini*, Sermo XIV: Omnes enim infirmitates nostras, quae veniunt de peccato, absque peccati communione accepit, und ebenso: permanens in forma Dei carnis forma peccati fieri dignatus est. Vergl. *ferner Athanasius l. c. I, S. 948: Καίτοι καὶ ψύχην καὶ σῶμα καὶ ὄλον τὸν πρῶτον μεμαθήκαμεν ἔχειν τὸν δεῦτερον Ἀδὰμ; d. h. wir haben gelernt, dass der zweite Adam sowohl Seele als Leib, kurz den ganzen ersten Adam besessen habe.*

aus reichlich erschienen (Röm. 5,20), – womit er eben keinen bloßen Ort, sondern eine Natur (die menschliche) bezeichnen wollte? Damit eintreffe, was der Apostel sagt: „Gleichwie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, also hat durch einen Menschen, Jesus Christus, die Gnade geherrscht durch Gerechtigkeit ins ewige Leben.“ Damit durch dieselbe Natur, durch welche die Sünde ihren Fortgang nahm, auch die Offenbarung (ἐπίδειξις) der Gerechtigkeit geschehe – und auf solchem Wege die Werke des Teufels zerstört würden, nachdem die menschliche Natur von der Sünde befreit worden und Gott dadurch verherrlicht wäre. Weiter unten § 8 (S. 945) wendet sich Athanasius nochmals gegen die Meinung, als ob in der Fleischwerdung des Logos Teilnahme an der Sünde des Menschen eingeschlossen wäre, was er manichäisch nennt.

In meinem Werke, „Von der Incarnation des göttlichen Wortes“, besonders in Abschnitt 3, habe ich mich über den Gegenstand eingehender ausgesprochen und weiß mich im Einklang mit Luther und Athanasius. Des Letzteren Schriften über die Inkarnation im 2. Bande des ersten Tomus der Benedictiner Ausgabe (1698) S. 871 ff. S. 921 ff. gehören in erster Linie hierher. Hier steht er auf der Höhe des Problems.

§ 56. Von der wahren Menschheit des Erlösers

(De natura humana)¹⁶⁹

Der Logos ward Fleisch – dies Wort des Johannes 1,14 dient uns als Ausgangspunkt für die neutestamentliche Christologie. An dieses Wort fügen wir nun andere Aussagen der Schrift an, die uns eingehender noch auseinanderlegen, was unter Fleischwerdung des Logos zu verstehen ist. Eine genaue Parallele zu jenem Worte des Johannes findet sich nirgend wieder. Wir haben nun die nähere Erklärung dieses rätselhaften Wortes zu suchen. In der Fleischwerdung liegt die volle menschliche Natur Christi einbegriffen; σάρξ bezeichnet aber noch näher die menschliche Natur, wie sie infolge der Sünde ist. Fragen wir nun nach dem Mittelglied, oder wie es gekommen, dass der Logos Fleisch ward und nach 1. Joh. 4,2 im Fleische einhergegangen, so nennt uns Paulus den Samen Davids, ἐκ σπέρματος Δαβὶδ (Röm. 1,3) vergl. ἐξ ὧν ὁ Χριστός (Röm. 9,5). Hebr. 2,14 umschreibt desgleichen, wie sich die Sache zugetragen. Er partizipierte am Fleisch und Blut, wie alle Kinder, und zwar substantiell; seine menschliche Natur war keine andre, als die aller Kinder. Paulus nennt Christum ohne weiteres einen Menschen 1. Tim. 2,5 und stellt ihn als unseres Gleichen dar in Hebr. 2,14. Und mit ausgesprochener Vorliebe, ja fast ausschließlich nennt Jesus sich selber „des Menschen Sohn“, ohne doch zu leugnen, dass er Gottes Sohn sei: Mt. 11,27; 26,24; Mk. 13,32. Der Ausdruck „des Menschen Sohn“ gilt Jesu so viel als das Pronomen „Ich“. Jesus will mittelst dieses Namens seine innige Beziehung, in der er durch seine Geburt aus der Maria zu den Menschen steht, zu erkennen geben. Was des Menschen ist, nimmt er durch diese Benennung auf sich; er schämt sich des Menschen nicht, Hebr. 2,11, sondern erklärt sich beständig als Adamskind, als Erbe der ganzen Schuld Adams; als ein solcher, der sich in unseren menschlichen Zustand versetzt und eingelebt hat; kurz als der Fleisch Gewordene.

Wie er des Menschen Sohn geworden sei, sagen folgende Stellen aus: Gal. 4,4; Hebr. 2,14; Apg. 2,30. Er ist aus einem Weibe oder, was seine Genealogie anlangt, aus Samen Davids geworden. Röm. 1,3; 2. Tim. 2,8¹⁷⁰. Bei dem Werden, bei der Genesis Jesu war ein Weib der alleinige mensch-

¹⁶⁹ Vergl. zu diesem § mein obengenanntes Werk von der Inkarnation, S 35-45.

¹⁷⁰ Dass nach diesen Stellen Maria eine Tochter aus Davids Stamm gewesen sein muss, ist selbstverständlich – und, weil Lk. 3. die Genealogie Josephs enthält, so liegt es bei der Verschiedenheit der Stammväter seit Salomo, nahe, dass Matthäus 1 diejenige Marias enthalte, die dann als letzte Erbtöchter – nach einem bekannten Rechtssatz des mosaischen Gesetzes – ihrem Verlobten Joseph die Fortsetzung des Geschlechts seines Schwiegervaters (Jakob)

liche Faktor. Ein Weib teilte ihm, wie schon Gen. 3,15 verheißen war, ausschließlich das menschliche Sein und Leben mit; aus der Maria ist er nach Leib und Seele geworden. Gal. 4,4. Befähigt ward sie zu so Großem durch die Kraft des heiligen Geistes. Das Evangelium Matthäi sagt dies am deutlichsten. „Aus heiligem Geist ist das in ihr Ausgeborene“, – sagt der Engel zu Joseph Mt. 1,20. Die Jungfrau Maria ward schwanger erfunden aus Wirkung des heiligen Geistes, Mt. 1,18; und Lk. 1,35 wird uns in anschaulicher Weise der ganze Vorgang beschrieben, wobei die dort gebrauchten Ausdrücke nach der Analogie des Glaubens zu erklären sind und nicht etwa Aufklärung über den physischen Hergang zu geben dienen sollen. Es galt hier Maria durch göttliche Allmacht zu unterstützen. Diese Empfängnis Jesu durch Vermittlung des heiligen Geistes hat der Erfüllung der Verheißung dienen müssen, und zwar dann, als alle Aussicht nach menschlichem Ermessen geschwunden war, und also nur eine neue Schöpfung und eine wunderbare Geburt übrigblieb. Maria war aus Davids Stamm, aber eine Jungfrau, die letzte Erbtöchter der älteren königlichen Linie; und gerade dies war geschehen, um die Verheißung Jes. 7,14, dass die Jungfrau schwanger ist, zu erfüllen; vgl. Kap. 11,1, wo das Wort Baumstumpf zu beachten ist. Die Einwirkung des heiligen Geistes bei der Empfängnis Jesu ist eine durch den Glauben der Maria sich vermittelnde. Maria glaubt, trotzdem, dass alles unmöglich schien, dem Worte des Engels „du wirst schwanger werden“, Lk. 1,38.45, und indem sie glaubt an das vom Engel geredete Wort Gottes, wird sie dadurch befähigt, das ewige Wort in sich aufzunehmen und selbständig den Lebensanfang des Erlösers zu setzen. So urteilen unter den Reformierten Maresius, unter den Lutheranern Joh. Gerhard. An irgendwelche Reinigung der Blutmasse der Maria seitens des heiligen Geistes ist dabei absolut nicht zu denken; – wir dürfen uns nicht anmaßen, das zu ergänzen, was die heilige Schrift verschwiegen hat. Die Geburt aus einer Jungfrau ohne Zutun eines Mannes hat nun Gründe, die in Jes. 7,14 und Gen. 3,15 zu suchen sind. Durch die Verheißung nämlich ist die Bahn schon abgesteckt, welche die Erfüllung in den Evangelien verfolgen soll. Oder wie es Mt. 1,22 lautet: Das alles (was von der Geburt Jesu zu berichten ist) geschah, auf dass erfüllt würde, was der Herr durch den Propheten geredet. Nicht aus eines Mannes Kraft und Willen, nicht aus Davids Haus, nach dem natürlichen Verlauf der Dinge, nicht aus Adam, dem Manne, – sondern aus dem schwachen, zuerst gefallenem Weibe erbaut sich die *natura humana* nach Leib und Seele, mit welcher der Logos zu einer Person sich vereinigte, – aus der Jungfrau soll Immanuel geboren werden (Jes. 7,14). Solches aber geschah: 1.) darum, weil Gott schon im Paradiese dem zuerst verführten und demzufolge der Verachtung preisgegebenen Weibe den Weibesamen zugesagt hatte, Gen. 3,15, denn Er liebt es ja, an dem schwachen Gefäße sich zu verherrlichen, auf dass die Kraft sei Gottes und nicht aus uns; 2.) geschah solche Geburt aus der Jungfrau, weil eben der Mensch nicht im natürlichen Verlaufe des Zeugens und Gebärens den an die Welt setzen sollte, der ihn erlösen würde; die neue Schöpfung der Gnade sollte zwar die Kontinuität mit Adam wahren, aber doch neu anfangen, ganz wie die erste. Der erste Mensch – aus der Erde – ist von Gott gebildet aus Erde; der zweite Mensch – aus dem Himmel – ist abermals von Gott gebildet aus dem Fleisch und Blut der Maria (s. 1. Kor. 15,47). Der erste Adam ist gleich hier Typus des zweiten Adams: Röm. 5,14.

Das auf diese Weise durch des heiligen Geistes Wirkung aus der Jungfrau Geborene war heilig und ein ganz Neues auf Erden laut Jer. 31,22. Und eben dies heilige Kind nun soll Sohn Gottes heißen nach des Engels Wort Lk. 1,35, das will sagen: er wird es sein. Der Erlöser ist also einerseits aus der Maria geworden und nicht bloß von ihr geboren und durch sie als einen Kanal hindurchge-

auferte (vergl. 1. Chron. 2,21-23.34.35; Esra 2,61). Die uralte kirchliche Tradition nennt die Mutter Jesu eine Tochter Davids; dem Justin steht in Matthäus 1 die Geschichtslinie der Maria vor Augen (s. Dial. c. Tryph. 43, 1; 45, 12; 100). Um Josephs Abstammung kümmert sich Justin gar nicht näher; im Dial. 78 sagt er bloß, dass Joseph vom Stamme Juda gewesen. Vergl. auch Thomasius II, S. 129.

gangen, weil eben Gal. 4,4 ausdrücklich sagt γενόμενος; wahrhafter Mensch ist Er, aus dem Fleisch und Blut der Jungfrau Maria, und damit ein Sohn Davids und ein Sohn Abrahams, Mt. 1,1. Röm. 1,3. Er hat kraft dieser Geburt gerade so eine völlig menschliche Natur, wie wir, und ist als solcher der Zurechnung der Sünde Adams, wie wir alle, teilhaftig; er ist in allen Stücken seinen Brüdern gleich geworden (Hebr. 2,17). Er fühlt Gottes Zorn, er schmeckt den Tod. Dennoch aber war er nicht Fleisch aus dem Fleisch geboren, bloß so wie wir, sondern Er, der Logos, ist Fleisch geworden aus freiwilliger Liebe und Barmherzigkeit. Er hat sich in das große Schuldbuch der Menschheit eintragen lassen zur Ehre Gottes und zum Heile seines Volkes. Und so ist und bleibt der Erlöser andererseits auch nach seiner Geburt aus einem sündigen Weibe laut der Angabe in Lk. 1,35 Gotte heilig; obschon er die Last des Zornes Gottes trägt, bleibt er Gott wohlgefällig. Er ist Gott heilig, wie einst Adam; es ist ein Neues mit ihm geschaffen auf Erden, das in einer ganz eigenartigen Beziehung zu Gott steht. Was ihn heilig macht, das ist nun nicht die Abwesenheit des menschlichen Vaters bei seiner Erzeugung, sondern der Umstand, dass in diesem Kinde das ewige Wort Fleisch wurde durch den Willen und die Kraft des Allerhöchsten. Vgl. für den Ausdruck ἅγιον in Lk. 1,35 den ähnlichen in Richt. 13,7, wo es von Simson heißt: θεοῦ ἅγιον ἔσται τὸ παιδάριον (nach LXX). Das Wort ἅγιον ist so viel als Gotte heilig, Gott abgesondert und geweiht sein. Im Urtext steht Richt. 13,7: er wird ein Nasir Elohims sein; der Ausdruck hat also nichts zu tun mit einer Reinigung vom Schmutz der Sünde.

Gott hatte eben noch einen Sohn, einen neuen Anfänger, übrig, und dieser macht alles neu, wenn auch in der alten Form und also, dass er sich die Sünde und Schuld Adams zurechnen lässt, als hätte er sie getan. Er hat sich als Sünde und Fluch von Gott behandeln und also ans Kreuz schlagen lassen als der Welt Sündopfer (Gal. 3,13; 2. Kor. 5,21; 1. Joh. 2,2; Lk. 22,19.20 etc.), – dazu musste er wahre menschliche Natur angenommen haben. Gehen wir auf weitere Zeugnisse für die wahre Menschheit Jesu ein.

Indem Paulus Gal. 4,4 von der Geburt Jesu das Gleiche, wie die Evangelien, aussagt: dass nämlich der Sohn Gottes geworden sei aus einem Weibe, so setzt er weiter hinzu: geworden unter Gesetz. Auch dies ist ein weiterer Beweis für die wahre menschliche Natur des Sohnes Gottes. Unter ein Gesetz geraten, um dessen Verpflichtung auf sich zu nehmen, – das kann nur Sache eines wahren Menschen sein. Als Sohn Gottes war der Erlöser Herr über Mose und der Gesetzgeber; erst als wahrhafter Mensch war er Diener Gottes, Jes. 42,1, Diener der Beschneidung, Röm. 15,8, und unterworfen dem Gesetze, um dasselbe in allen Stücken zu erfüllen und des Gesetzes Anforderungen (Beschneidung, Reinigungsopfer, Lk. 2,21.22), die von Gottes Missfallen wider alles Fleisch lautes Zeugnis ablegten, zu befriedigen, sie gleichsam für seine Rechnung zu übernehmen. Sofern er Mensch war, gilt von ihm, dass er etwas lernte und beten und flehen musste. Der Hebräerbrief sagt Kap. 5,8: obgleich er Sohn ist, – lernte er daran, dass er litt, den Gehorsam, und V. 7: er wurde erhört von wegen seiner Scheu (Ehrfurcht). Diese Gebete stiegen hervor aus einer Seele, wo Angst und Not empfunden ward; das kann aber von Jesu nur insofern, als er Mensch war, gesagt werden; dass er zunahm an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen, Lk. 2,52, zeugt für die wahre Menschheit. Es hat nirgend die Gottheit die Entwicklung der vollen Menschheit beeinträchtigt und unterdrückt, vielmehr alles nahm den gewöhnlichen Gang für das Auge der Eltern. Antizipiert ward nichts.

Die wahre Menschheit resultiert weiter daraus, dass der Sohn Gottes versuchbar und leidensfähig war, ja endlich, dass er sterben konnte. Als Gott kann der Erlöser weder versucht werden, noch auch leiden und sterben. Gehen wir auf das Gesagte etwas näher ein. Gleich nach der Taufe ward der Heiland vom Geiste Gottes in die Wüste geführt, um daselbst vom Teufel versucht zu werden und

um den Teufel zu schlagen; Mt. 4,1; Lk. 4,1. Es erging dem zweiten Adam, wie dem ersten. Beidemal hatte es der Teufel darauf abgesehen, den jeweiligen Anfänger unseres Geschlechtes irre zu machen an seinem Gott. Erwägen wir zunächst, wie klug die Berechnung des Verführers bei diesen Versuchungen war, und wie fein Satan auf Jesu wahre Menschheit spekulierte. Wenn Jesus Sohn Gottes war, warum hungerte ihn dann, und warum sollte er es nicht beweisen können dadurch, dass er aus Steinen Brot machte, gleichwie er nachmals bei den Speisungswundern dem Volke Brot verschaffte? Wenn Jesus Gottes Sohn war, so konnte er es leicht wagen, sich durch ein wunderbares Herabfahren von des Tempels Zinne bei seinem Volke einzuführen. Auch Elia trat gleich mit einer wunderbaren Handlung vor seinem Volke auf, 1. Kön. 17,1. Aber bei der Speisung der 5000 stand die Sache anders; da trieb die Barmherzigkeit Jesum zum Wundertun; hier in der Wüste aber war Abwarten Jesu Aufgabe, die Engel kamen ja endlich doch. Und was Elia anlangt, so handelte dieser im Auftrag Gottes, – hier aber lag kein solcher Auftrag vor. Schließlich stellte der Teufel Jesum vor das Dilemma, dass er ihn, den Teufel, anerkenne als Herrn der Welt, wo er ihm dann alle Herrlichkeiten dieser Welt mitteilen wolle – oder aber, dass er allen Widerstand bis zum Tode erfahre, den der Teufel und seine Helfershelfer nur immer leisten können. Aber diese letzte Versuchung entlarvte den Teufel völlig. Zwar war es eine Tatsache, dass der Teufel Herr dieser Welt ist (Joh. 12,31), aber dass Jesus die Welt von ihm zu Lehen nehmen und einen Kompromiss mit ihm machen sollte, – diese Zumutung brachte dem Satan die offene Kriegserklärung Jesu zuwege: weiche von hinnen, Satan, Mt. 4,10. Die Berechnung des Verführers war eine sehr kluge, und der Augenblick fein gewählt. Auf Jesu schwache versuchbare Menschheit spekulierte Satan. Und eine Entscheidung zu treffen am Anfang seines Berufswegs – lag dem Erlöser gerade damals nahe. Solche Entscheidung – aber ohne Gott zu Rate zu ziehen – wollte Satan provozieren. Um so höher steigt der Wert der Zurückweisung, welche er von Jesu erfuhr. Das Wichtigste bei diesen drei Versuchungen ist nun, dass Jesus alle drei mittelst eines Wortes Gottes zurückwies. Durch den dem Worte Gottes aus Gen. 2,17 gegenüber bewiesenen Ungehorsam war die erste Welt und die erste Schöpfung dem Verfall überliefert; der dem Worte Gottes gegenüber bewiesene Gehorsam Jesu legt hier den Grundstein zu einer neuen Schöpfung. Durch das Festhalten an Gottes Wort siegte der zweite Adam und ward so Urheber einer ewigen Erlösung, einer Erlösung aus allen Versuchungen auch für uns, Hebr. 5,7.9; vergl. Hebr. 2,18. – Das Versucherische dieser drei Anläufe des Satans lag darin, dass Jesus, als der Fleisch gewordene Logos, dem nunmehr die ganze Reparation der Seinen in die Hand gegeben war, sich der Wucht und Gewalt dieser Anläufe, die ihm zu erfahren gegeben ward, nicht entziehen wollte. Er sah und empfand also die hier sich nahende Gefahr; aber nicht, um ihr auszuweichen, sondern um ihr an unserer Statt die Spitze zu bieten und sie zu beseitigen. Das Mittel war ein einfaches. Er übte Gehorsam gegenüber Gottes Wort, dessen Realität er als Mensch, wie wir, zunächst nicht sah, sondern zu glauben hatte, und deckte zu (versöhnte) damit die Nachgiebigkeit, die alles Fleisch in seiner Schwäche sonst dem Teufel beweist; er ersetzte unseren Defekt. Er fühlte die Schwachheit des Fleisches an sich, des Fleisches Ungeschicklichkeit, den Weg der Niedrigkeit und des Untergangs einzuschlagen; aber er fühlte dies, ohne dem Fleisch nachzugeben, sondern er überwand die Schwachheit durch das Festhalten am Worte Gottes, – und so hat er in seiner Person den Menschen dorthin gestellt, wohin er gehörte, d. h. vor Gott in Gerechtigkeit. So wollte er denn den Nachteil, das ganze detrimentum, das uns aus dem Falle Adams erwachsen ist, an sich erfahren, er wollte es sein eigen nennen, er hatte mit uns einen gemeinsamen Ausgangspunkt sich erwählt, um aber beständig darüber hinauszukommen und sich Gotte darzustellen in Gehorsam und Unterwürfigkeit. So verdiente er durch seinen Glauben und sein Festhalten an Gott und Gottes Wort dessen ganzes Wohlgefallen, Jes. 42,1; Hebr. 5,7. Er tat das Umgekehrte wie Adam und zwar mit dem Erfolg, dass er uns Gottes Gnade, Gerechtigkeit und ewiges Leben erwarb (Heid. Kat. 37). Wenn nach solchen

siegreich bestandenen Anläufen des Satans, wie wir sie in der Versuchungsgeschichte erblicken, die Engel kamen und ihm dienten, wenn Gott ihn stärkte durch eine Stimme vom Himmel, Mt. 4,11; Joh. 12,28, so geschah das um der zu Erlösenden willen: Joh. 12,30. Gott rehabilitierte Jesum und bezeugte sich ihm gnädig – als des Menschen Sohn, als dem Anfänger und Vollender unseres Glaubens, Hebr. 12,2; als dem anderen Adam und als dem Vorläufer vieler Erlösten, ja als dem Urheber einer ewigen Erlösung, Hebr. 5,7-9; 2,17.18; 12,2; Kol. 1,17.18. Wie es nun hier bei der ersten Versuchung auf seinem Berufswege dem Herrn erging, also erging es ihm noch oft, Lk. 4,13. So lesen wir, dass Jesus von den Menschen sich entfernte und manche Nacht auf den Bergen zubrachte, um Gebet und Flehen dem darzubringen, der ihm vom Tode konnte aushelfen, nämlich Gott. Mt. 14,23; Mk. 6,46; Lk. 3,21; 6,12; 9,28; Joh. 6,15. Auch hieraus erkennen wir abermals seine wahre Menschheit während des weiteren Verlaufes seines Lebens.

Besonders ist aber das Leiden, wie solches der Heiland in Gethsemane erduldet, nur erklärlich unter der Voraussetzung seiner wahren Menschheit. Hier in Gethsemane ist kein Gott, wie Luther sagt, sondern lauter Mensch, dazu betrübter und verzagter *Mensch*, Mt. 26,37 ff.; Lk. 22,40¹⁷¹, welcher seinen Trost und seine Stütze sogar bei den vom Schläfe überwältigten Jüngern sucht. Wir hören ihn den Vater bitten, er möge, wo es möglich sei, diesen Kelch, d. h. diese schwerste Stunde, von ihm nehmen. „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber“, so spricht er und hält sich eben damit genau in den Schranken des Willens Gottes; er stellt es Gotte anheim, ob es möglich sei, Mt. 26,39. Und gerade damit hält er sich aufrecht mitten in der Versuchung, die das Fleisch zur Selbsthilfe antreiben will, durch deren Sieg jedoch die Erlösung in nichts zerfließen würde. Es hat sich der Herr auch in Gethsemane im Glauben durchgekämpft, durch alles Widerstreben des Fleisches und durch die Macht der Sichtbarkeit¹⁷²; er hat sich Gotte an unserer Statt übergeben und mit sich machen lassen, was Gott über ihn, unseren Stellvertreter, verhängt hat.

Groß also ist der Trost, den wir aus der wahren Menschheit des Erlösers schöpfen dürfen. In allen Stücken hat er den Brüdern, an deren Leben im Fleische er Anteil hatte, gleich werden wollen, um dieselben verstehen zu können, und ihnen, gestützt auf die eigene Erfahrung, zur Hilfe zu kommen. Hebr. 2,14.17.18. Das ist höchst tröstlich. Soll er uns nämlich in unserem Leiden verstehen können, soll ferner sein Leiden satisfaktorisch sein und keine Spiegelfechtereie, kein Schein, so muss er gewesen sein, was wir sind. Es ist durchaus billig, dass er versucht gewesen ist in allen Stücken, versucht insbesondere durch allerlei Schwachheiten, die ihn befielen und von Gottes Willen abziehen wollten, wie es bei uns geschieht, nur dass er freilich in keine Sünde willigte, d. h. also: ohne den Schwachheiten nachzugeben, wie wir zu tun pflegen. Hebr. 4,15. Und so wird es Hebr. 2,10 geradezu als Gott geziemend hingestellt, dass Gott mit Christo den Weg des Leidens eingeschlagen habe; es ziemte Gott: weil dies allein dem hohen Zwecke der Erlösung entsprechend war. Indem er dergestalt schwach gewesen, kann er Mitleid haben mit unseren Schwachheiten und denen, die versucht werden, helfen, dass sie nicht in den Versuchungen unterliegen. Hebr. 2,18.

Endlich zeugt noch der Tod für seine wahre Menschheit. Aus Schwachheit, weil er nicht mehr widerstehen konnte, erlitt er den Kreuzestod, 2. Kor. 13,4, und rief nach Gott, der ihn verlassen, an dem er aber trotz alledem noch festhielt auch im Tode. Auch das legt, wie gesagt, Zeugnis ab für seine wahre Menschheit.

171 Etliche alte Schriftsteller haben die Stelle Lk. 22,43.44 als des Heilandes unwürdig in ihren Exemplaren getilgt; s. darüber M. Chemnitius, *De duabus naturis in Christo*, Cap. III, S. 16. Den Kommentar zu Gethsemane gibt Hebr. 5,7.

172 Das Fleisch ist schwach, sagte der Erlöser nach Mt. 26,41 seinen Jüngern, und zwar aus eigener Erfahrung; vergl. Athanasius, *De incarnatione*, Opp. II, 2, S. 887 f. wo es u. a. heißt: den Menschen gleich bittet er sich los vom Leiden; s. auch Thomasius, *Christi Person und Werk II*, S. 132.

Alles zusammenfassend sagt Paulus in Phil. 2,5 ff.: wir sollten wie Christus gesinnt sein. Und alsdann entfaltet er, wie Christus, dem die Kraft, Macht und Herrlichkeit Gottes eigen ist, sich solcher Vorzüge nicht bediente, als ob er sie geraubt oder sich angemäßt hätte. Sondern (V. 7) er habe sich alles dessen entäußert; er hat im Eifer seiner Liebe das alles haben wollen, als ob er es nicht hätte, – und hat angenommen die volle Seinsweise eines Knechtes; er hat sein wollen, was jeder andere Mensch ist, und hat völlig in der Haltung eines Menschen sich erfinden lassen wollen. Er hat sich erniedrigt, immer nur unser Bestes, nicht sein eigenes im Auge haltend, und so ist er in seinem Berufe gehorsam geworden bis zum Tode, der ein Tod am schimpflichen Kreuzholz war.

Das Gleiche sagt Paulus in 2. Kor. 8,9: reich seiend, war er um unseretwillen arm, auf dass wir im Wege solcher Armut (Christi) reich geworden seien. So bringt also Christus Jesus, der andere Adam, das Verlorene wieder, nicht aber im Triumph und als Sieger von vornherein. Nein, im Stande des von Gott entfremdeten Menschen, im Fleische hat es ihm gefallen zu erscheinen; er hat kein Privileg haben und geltend machen wollen, sondern ist schrittweise durch den bittersten Kampf und Leiden des Todes hindurch vollendet worden, d. h. zum Ziel gelangt: durch einen Kampf wider die Schwachheit des Fleisches, wider Tod und Teufel, und das alles, obgleich er „Sohn Gottes“ ist. Hebr 5,8.9. Er tritt an Adams Stelle, er wird ein Adamskind: und während der erste Adam eines Reichen Kind war, und sodann uns alle arm machte, wird der Erlöser eines Armen Kind, um uns reich zu machen. Adam stand im Bilde Gottes, das ewige Wort ward Fleisch. Adam fiel trotz seines Standes im Bilde Gottes, der Sohn Gottes beharrte, trotzdem dass er in Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde hier auf Erden war. Adam lebt im Überfluss und ihn gelüstet. Christus lebt in Armut und ihn gelüstet nicht. Treffend redet von diesem Parallelismus zwischen Adam und Christus Bischof Leo, indem er einerseits den weitgreifenden Einfluss, den diese zwei auf die Menschen äußern, betont, andererseits die Unähnlichkeit der Mittel, durch die sie diesen Einfluss gewonnen haben, nach Gebühr hervorhebt (s. Sermo V. De nativitate Domini a. E.)¹⁷³ Groß aber ist der Trost, der aus dem also dargelegten Verständnis der wahren Menschheit Jesu Christi folgt. Nicht mit einem schönen Gemälde, sondern mit Lebensbrot haben wir es zu tun. Dass und wie Christus Jesus jene Wiederherstellung unternommen, bleibt ein Geheimnis; es ist aber ein Geheimnis, zu dem seine Liebe den Schlüssel hat.

§ 57. Von der wahren Gottheit Christi

(De natura divina)

Wir lernten im vorigen §, dass dort, wo der erste Adam den Faden fallen gelassen, der zweite Adam ihn wieder aufgenommen, aber im Besitze aller Nachteile Adams und als Erbe eines solchen, dessen Element der Tod ist. Trotz alledem hat der zweite Adam das Werk der Erlösung vollbracht. Warum? Weil er Sohn Gottes, Gott von Person war. Eben darum vermochte er die Last des Zornes Gottes an seiner Menschheit zu ertragen und uns die Gerechtigkeit und das Leben zu erwerben. Er hatte den Beruf dazu. Diese wahre Gottheit Christi müssen wir nochmals an dieser Stelle hervorheben, obgleich der Beweis für dieselbe schon § 20 bei Gelegenheit der Lehre von der Trinität gegeben ist. Wir reden hier nur von der Gottheit Christi, sofern dieselbe zum Werke der Erlösung durchaus nötig war. Wir dringen damit bis auf die Wurzel des Gegensatzes gegen die Gottheit Christi, nämlich den Widerspruch gegen die echtchristliche Lehre von der Erlösung überhaupt. Deutlich und

¹⁷³ Adam praecepta Dei negligens peccati induxit damnationem; Jesus factus sub lege reddidit justitiae libertatem. Ille diabolo obtemperans usque ad praevaricationem meruit, ut in ipso omnes morerentur. Hic patri obediens usque ad crucem fecit, ut in ipso omnes vivificarentur. Ille cupidus honoris angelici naturae suae perdidit dignitatem. Hic infirmitatis nostrae suscipiens conditionem propter quos ad inferna descendit – eosdem in coelestibus collocavit. Postremo: illi per elationem lapsus dictum est: Terra es et in terram ibis; Huic per subiectionem exaltatus dictum est: Sede a dextris meis (Ps. 110,1).

in summarischer Weise sagt die Schrift: „Gott ist geoffenbart im Fleisch“ (1. Tim. 3,16). Warum aber Gott? so fragt man. Weil Fleisch sich nicht selber retten konnte. Diese große Grund- und Hauptwahrheit von der wahren Gottheit des Erlösers wird nun aber sehr verkannt in der gesamten häretischen Theologie, von Arius an bis herab auf Schleiermacher. Diese Theologie ist darauf aus, die wahre Gottheit Jesu Christi zu verdunkeln, ja sie zu leugnen. Das leitende Interesse ist dabei ein doppeltes:

1.) geschieht diese Verdunkelung im intellektuellen Interesse: damit das uralte Mysterium von der Gottheit des Erlösers der gemeinen Begreiflichkeit näher gebracht werde und nicht dem Gespötte der philosophierenden Feinde des Christentums ausgesetzt sei. Das Evangelium soll den Griechen keine Torheit sein (1. Kor. 1,23).

2.) geschieht diese Verdunkelung aus einem praktischen Interesse: damit die gesamte Erlösung auf Kosten der Menschheit geschehen sei. Das Evangelium soll den selbstgerechten Juden kein Ärgernis geben (1. Kor. 1,23). So sucht man denn den Menschen Jesum Christum zu isolieren, ihn von der Einwirkung der *natura divina* möglichst fernzuhalten¹⁷⁴, und seine Gottheit in ein bloßes potenziertes Gottesbewusstsein umzusetzen. Der Logos war in Christo als Prinzip wirksam, nicht als Person, heißt es bei Schweizer a. a. O. II, S. 62. Dass der Erlöser wahrer Gott gewesen – im Sinn des 2. Artikels unsres christlichen Glaubens – ist der große Stein des Anstoßes für alle Neueren bis auf Rothe, Ritschl und Dörner herab¹⁷⁵. Schleiermacher gab auch hier den Ton an. Schleiermacher redet nur von einem Sein Gottes in Christo; dasselbe soll sich dann in einem besonders starken Gottesbewusstsein Christi äußern. Wäre er Gott – so sagen die besonders von Schleiermacher inspirierten Theologen – unter ihnen Rothe, Dogmatik II, 151 – wie könnte er da leiden, wie versucht werden, da würde ja alles zum baren Spiel für ihn. Die Gottheit verzehrt die menschliche Natur, und alle ihre Aufgaben sind leicht für sie; kurz man verfallt dem Dokerismus. So wird denn ein bloßer Mensch, wenn auch ein ganz aparter, in dem die Idee der Menschheit sich realisierte, an die Stelle des Sohnes Gottes gesetzt, und nur allerlei Göttliches wird diesem Erlöser beigemessen; endlich aber werden nur Impulse, Antriebe zu einem neuen Leben, nicht das neue Leben selber von diesem Heiland abgeleitet und erwartet. Gott war in Christo, ähnlich wie sodann in den anderen Heiligen; Christus ist nur ein Gottesmensch, wie wir alle werden sollen und der Anlage nach bereits sind. So lautet das Diktat der Schleiermacher'schen Theologie. Aber was geschieht nun? Der Mensch setzt sich in diesem Christus, wenn auch mit Hilfe Gottes, selber auf Gottes Thron! So räumt man den Griechen das Törichte des Evangeliums aus dem Wege. Aber zugleich wird mit dieser Lehre von Christo noch ein Weiteres angestrebt. Hinter der rationalistischen Forderung des Verstandes steckt der Pelagianismus des Willens. Diese Christologie dient ferner, um den Juden aller Zeiten das Ärgernis aus dem Weg zu räumen, dass Christus alles tue, und dem Menschen nichts übrig bleibe. Christi Leistung ist nicht jene stellvertretende, die unsre Tätigkeit in Schranken weisen will, sondern eine vorbildliche, der jeder Mensch nachzueifern hat. Im letzten Grunde ist also diese ganze Christologie auch im pelagianischen Interesse erdacht; sie soll dem freien Willen Vorschub leisten und macht Christum zum Vorbild. Die Arianer waren Pelagianer vor Pelagius. Der Christus der alten Kirche und unsrer Dogmatik schlägt dem menschlichen Wollen und Laufen den Boden ein. Dieser Christus der Arianer, Rationalisten und Schleiermachers ist dagegen die reife Frucht des menschlichen Wollens und Laufens, ein Christus, in dem sich der Genius der Menschheit auf den Thron Gottes setzt. Diese ganze

¹⁷⁴ Der oben ausgesprochene Tadel gilt auch den neueren Kenotikern (Gess, Thomsaius) welche im Interesse eines wahren geschichtlichen Lebensbildes Christi sich eine Theorie von der Selbstentleerung („Kenosis“) des Logos erdacht haben, die der Zersprengung des Dogmas gleichkommt (wie Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie S. 215 bemerkt).

¹⁷⁵ Vergl. meine Schrift: Von der Incarnation des göttlichen Wortes, S. 5 ff.

Christologie ist dazu erfunden, um im Sinne der Hellenen aller Zeiten den Menschen zu erhöhen, und um den selbstgerechten Juden aller Jahrhunderte zu schmeicheln: 1. Kor. 1,23. Aber sie steht im Widerspruch zur heiligen Schrift und Erfahrung¹⁷⁶. Diese Christologie ruht auf einer völlig verkehrten Anthropologie, speziell Sündenlehre. Voraussetzung ist des Menschen relative Güte; daher braucht Christus auch nicht mehr zu sein, als der die angeborene Güte des Menschen zum Durchbruch bringende und sie vollendende Heros, das Vorbild und Ideal des Menschengeschlechtes. Alle solche Irrwege schneidet die heilige Schrift kurzweg ab. Der Tote steht nicht auf – es sei denn, dass man ihn erwecke; die Sünde weicht nicht – es sei denn, dass sie getötet werde; das Leben aus Gott wird uns nicht zuteil, wo es nicht zuvor erworben wird; der Fluch wird nicht von uns genommen, ohne dass ein Stellvertreter ihn trägt! Einen bloßen Menschen für so Großes als genügend zu statuieren – ist eine reine *petitio principii*. War der Erlöser bloßer Mensch, so wäre die Kreatur geblieben, was sie war. So aber ist Gott selber geoffenbart im Fleisch; das ist der schriftgemäße Hauptpunkt, der nicht verschleiert werden darf. Gehen wir ein auf die bereits von Athanasius und Anselm (*Cur Deus Homo*) angewiesenen Gründe.

War Christus nicht Gott – im höchsten Sinne des Wortes – dann war all sein Tun höchstens für ihn von Wert, so dass er allein bei Gott zu Gnaden angenommen würde. Eine solche Ausnahmstellung hätte ihn aber noch nicht zu unsrem Erlöser gemacht, außer wenn Gott ihn als bloßes Vorbild, als Menschheitsideal hätte betrachtet wissen wollen. Alsdann aber hätte Gott einen Teil der ihm gebührenden Ehre einem Geschöpfe abtreten müssen, und wir kämen an beim Heidentum. Denn Christus als bloß gottähnlicher Erlöser, als bloßer Gottesmensch hätte nunmehr alle Blicke und alle Huldigungen der Menschen auf sich ziehen müssen. Es wäre ein Kultus des Geschöpfes entstanden, und der Dienst des wahren Gottes verdrängt worden. Gott hätte seine Ehre teilen müssen mit einem Geschöpf, das sich zum Erlöser und Vorbild emporgeschwungen. Endlich ist gar nicht abzusehen, wie von einem Erlöser, der bloß als sittliches Vorbild wirkt, die Kräfte ausgehen sollen, welche zur Erlösung der Menschen nötig sind. Ein Vorbild lässt uns das eigne Elend nur noch tiefer erkennen und drückt uns nieder, anstatt aufzurichten: denn vom Vorbilde geht ja keine lebendig machende Kraft, sondern nur eine an den Verstand sich wendende Aufforderung aus, ihm nachzufolgen. Die heilige Schrift sieht davon völlig ab und weist auf einen vom Himmel zu erwartenden, durch das Wort der Weissagung bereits angekündigten Erretter hin (vergl. u. a. Hiob 33,23). Ausdrücklich stellt Ps. 49,8 in Abrede, dass ein Mensch den anderen erlösen könne; nur Elohim kann dies nach V. 16 desselben Psalms. Jes. 43,22-24 heißt es, dass nicht Israel, sondern Gott selbst die Kosten der Erlösung getragen habe. Also die Person des Menschen reicht zu solcher Mittlerschaft und Erlöserstellung nicht aus.

Das Gleiche wird aber noch schärfer hervortreten, wenn wir das Werk, das dem Erlöser oblag, berücksichtigen. Schon die Betrachtung der erhabenen Aufgabe, die diesem Erlöser gestellt war, ist genügend, um seine § 20 nachgewiesene Gottheit zu postulieren. Die Annahme, dass der Sohn eine Kreatur sei, hieße geradezu das ganze Christentum vernichten, wie solches Athanasius gegen die Arianer in vier großen Reden siegreich bewies. In dem Gebiete des Todes das Leben schaffen, 1. Joh. 1,2; nicht etwa bloß das Alte zu reformieren, sondern ein Neues zu schaffen, Gal. 6,15; Apoc. 21,5; das vermag nur ein Gottgleicher, der wirklich schaffen kann Die Sünde in ihrem Elemente aufzusuchen, ihr hier den Kampf anzubieten, und sie hier hinzurichten, Röm. 8,3 – wer sonst, als

¹⁷⁶ In welcher Weise schon Athanasius dieser häretischen Christologie begegnete, lernen wir aus seinen vier *Orationes contra Arianos*; z. B. I, 39: „Niemand konnte uns zu Kindern Gottes machen, als der, welcher der wahre und wesentliche Sohn des Vaters ist.“ Ebenso *Orat. II*, 67. 68. 69; *III*, 13: ob der Untrennbarkeit zwischen dem Vater und dem Sohn war der Segen (Röm. 1,7) fest und sicher. I, 49: Es bedurfte eines Gottes, um die Kreaturen unter dem Fluche zu befreien.

der Heilige Gottes vermöchte dies wohl? Den ewigen Zorn Gottes wider die Sünder auszuhalten, Jes. 33,14, dem Gerichte Gottes sich zu stellen, ohne darunter zu vergehen, den Teufel als den Stärkeren zu binden, Mt. 12,29, ja sein verdientes Gericht an ihm zu vollziehen, Gen. 3,15; Joh. 16,11 – wer sonst vermöchte dies, als ein solcher, der unvergängliches Wesen in sich hat und stärker ist, als der Teufel? Die Sünde der Welt zu tragen, Joh. 1,29, ohne davon vernichtet zu werden, den Tod in seiner ganzen Ausdehnung zu erdulden, um ihn zu beseitigen, Jes. 25,8; Hos. 13,14; Hebr. 2,14, das Gesetz mit seiner vollen Schuldforderung zufriedenzustellen und die Schuldforderung am Kreuze zu vernichten, Gal. 4,45; Kol. 2,14.15 – das kann nur ein solcher Erlöser, der zugleich Gott ist. Den Fluch, der auf uns lag, zu tragen, indem er ein Fluch wird an unserer Statt als der Gekreuzigte, Gal. 3,13, wie vermöchte der Erlöser dies, wenn nicht ein aus seiner Gottheit fließendes Leben in ihm gewesen wäre, das nicht zu vernichten war?¹⁷⁷

Auch die Güter, welche uns der Erlöser wiedererworben, postulieren seine Gottheit. Das Bild Gottes, dem wir entfallen sind, uns wiederzubringen, gebührt allein dem, der das Ebenbild Gottes in persona ist, Col. 1,15. Wer könnte uns füglicher die Kindschaft Gottes verschaffen, als der Sohn Gottes, der dies von Ewigkeit her ist? Gal. 4,4.5. Wer könnte wohl besser mit dem ewigen Leben uns beschenken, als der das Leben in Person ist, Joh. 1,4; 1. Joh. 1,2; wer uns den Geist Gottes erwerben, wo nicht der, von dem der Geist ausgeht und dessen Geist kein anderer ist, als der Geist des Vaters? Gal. 4,6; Röm. 8,14.15. Dass nun Christus in der Tat „Gott“ in der Schrift genannt wird, ergab sich uns mit größter Entschiedenheit in § 20. Gehen wir jetzt dazu über, die Art der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur aus der Schrift kennen zu lernen unter Berücksichtigung der kirchlichen Darstellung.

§ 58. Die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur

Die Möglichkeit der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur liegt darin begründet, dass der Logos selber an der Schöpfung des Menschen anfänglich teilgenommen hat: Joh. 1,3. Im Bilde Gottes, nach der Gleichheit Gottes war der Mensch gemacht, Gen. 1,26, somit hat sich der Schöpfer von vornherein den Weg gebahnt, um sich mit seinem Geschöpf zu vereinigen (s. Hebr. 2,16). Die natura humana ist nicht eine dem Logos inadäquate Sphäre, sondern durch die Fleischwerdung eignet sich der Logos eine Natur an, die gleich im Hinblick auf ihn und durch ihn geschaffen ward. Der Ratschluss der Erlösung korrespondiert mit dem Ratschluss der Schöpfung; beide sind von einem Gott gefasst und der eine ist auf den andren angelegt. Noch andre Zeugnisse führen auf das Gleiche hin. Der Erlöser ist der Sohn von Ewigkeit, wir die Söhne; er ist im vorweltlichen Rate der Erbe, wir die Miterben; er der Christus, wir die Christen; er das Haupt, wir der Leib oder die Glieder; er heißt der Mann, die Gemeinde das Weib; er ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern: Röm. 8,17.29; Kol. 1,15-20; Eph. 5,25.31.32.

Betrachten wir nun in summarischer Weise, wie die orthodoxe Kirche seit alter Zeit sich des Logos Vereinigung mit der menschlichen Natur dachte. Das große Problem findet sich bereits scharf und reinlich nach seinen großen Umrissen umschrieben in den Werken des Athanasius gegen die Arianer und Apollinaristen. Hier sind gleichsam schon die Gefäße hingestellt, in die das aus den heiligen Schriften gezogene Öl der Lehre von allen späteren rechtgläubigen Lehrern gegossen ward. Athanasius hat bereits entschieden die vollständige Menschheit Christi und andererseits die vollständige Gottheit behauptet, jenes in seinen 2 Büchern gegen die Apollinaristen; dieses besonders in den vier Reden gegen die Arianer. Er will weder eine Vermischung noch eine Verwandlung beider zulas-

¹⁷⁷ Athanasius l. c. II. 67: Ακολούθιος δι' αὐτοῦ τοῦ Λόγου καὶ ἐν αὐτῷ ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ λύσις τῆς κατακρίσεως γεγένηται – d. h. ganz folgerichtig wurde durch denselben Logos und in ihm die Befreiung und die Lösung von der Verdammnis hergestellt.

sen (s. besonders Ep. ad Epictetum 4-7; 8-12). Das Wort hat durch die Menschheit keinen Zuwachs oder Änderung gewonnen; Erniedrigung und Erhöhung, Wachstum und Leiden treffen nur das Menschliche (τὸ ἀνθρώπινον) im Erlöser oder das Fleisch (Contra Arianos I, 45; III, 34.45.51-53; IV, 6). Und solches sollte zur um so höheren Bewunderung dieses Erlösers anregen (III, 58); denn er habe das alles für uns getan; „um euretwillen bin ich geworden wie ihr“ (III, 45; IV, 6. u. a.). Und dabei leugnet Athanasius die bloße Einwohnung des Logos in dem Menschen Jesus, wie er etwa in den Propheten und alten Heiligen gewohnt, um sie zu heiligen; nein: „das Wort ward Fleisch“ und „er nahm Knechtsgestalt an.“ (C. Arianos III, 30. 31; C. Apoll. II, 1). Der Herr ist aus Samen Davids geworden, aus dem Fleische der Maria (ad Epictetum 2); mittelst eingehender Exegese wird (ibid. 4) die wahre Menschheit des Herrn erhärtet.

Die Vereinigung der beiden Naturen war die denkbar innigste, ohne dass freilich eine feste Formel dafür aus den Werken des Athanasius hergestellt werden kann. Aber wenn auch die *Formel* fehlt, so hat er doch die Früchte solcher Vereinigung sehr wohl zu würdigen gewusst. Die wichtigste Stelle contra Arianos III, 32 lautet: „Als daher das Fleisch litt, so war der Logos nicht außerhalb desselben, weshalb auch sein (des Logos) das Leiden genannt wird. Und währenddem er auf göttliche Weise (θεικῶς) die Werke des Vaters verrichtete, so war das Fleisch nicht außerhalb des Logos; sondern der Herr tat auch dies wieder in ebendemselben Leibe“. Der Herr nahm menschliches Fleisch ganz und gar mit seinen Affekten an, um sie sein zu nennen, jedoch ohne dass die Gottheit dadurch angetastet worden wäre. Desjenigen aber, dessen eigen die Affektionen (τὰ πάνθη) sind – eben desselbigen Eigentum ist auch das κατόρθωμα und die χάρις, d. h. die Taten zu unsrer Erlösung. Beides ist von dem ungeschiedenen Gott und Menschen zumal herzuleiten. Also kam es (a. a. O. § 33) in diesem Erlöser zu einer vollkommenen Erlösung; ohne dem wäre es nie zu einer radikalen Befreiung des Menschen gekommen. – Was aber die Hauptsache ist: bei Athanasius spitzt sich alles auf die Erlösung zu. Contra Apoll. I, 7 heißt es: Das Fleisch, welches Adam empfänglich für die Sünde gemacht und in Verderben und Verdammnis gebracht – hat Christus als vom Verderben und Tode frei hingestellt – er hat die Werke des Teufels zerstört (ibid. II, 6).¹⁷⁸ Nicht um Nachahmung Christi, sondern um eine neue Schöpfung handelt es sich bei der Erlösung (ibid. I, 28). Genug, die tiefsten Gedanken, welche dann Luther besonders wiederaufnahm, und die bis heute die Christenheit zu erneuern geeignet wären, hat Athanasius schon angedeutet.

Cyrill zog die Linie der Orthodoxie weiter. Er strebte nach einer intensiven und allumfassenden Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in Christo, um mittelst derselben zu einer wirklichen Teilnahme der göttlichen Natur an den Zuständen und Leiden der menschlichen zu gelangen. Er bereits redet von einer Zusammenfassung der *idiomata* der beiden Naturen, wonach also die disparaten Ausdrücke und Handlungen einem und demselben zugeschrieben werden müssen¹⁷⁹. Als Gottes Logos noch nicht Mensch geworden war, kannte er auch so die menschliche Schwachheit als Schöpfer (nach Ps. 103,14): aber wenn es gestattet ist, so menschlich über ihn zu reden: er war noch nicht in selbsteigene Erfahrung unsrer Schwachheit eingegangen. Erst nachdem er unser Fleisch angezogen, hat er sie auf alle Weise erfahren¹⁸⁰. Die Vollendung durch Leiden – bleibt dem Logos nicht fremd. Es ist nur ein Wahn, dass diese (Vollendung) sich ausschließlich auf den vom Weibe geborenen Menschen, nicht auf den vom Vater stammenden Logos beziehe. Unter dem Vollendenden sei Hebr. 2,10 Gott der Vater zu verstehen der den Sohn durch Leiden vollendet, was zu unsrer Erlösung notwendig war. Cyrill trachtet durchwegs, innerhalb der Einheit der Person die volle Wahrheit beider Naturen zu bewahren. Man sieht überall bei ihm die Tendenz auf die Erlösung

178 M. vergleiche die Zitate aus Athanasius in § 55 und 57 der Dogmatik.

179 S. die Beweise bei Thomasius, Dogmengeschichte I, S. 333 f.

180 Mansi tom. V, 850. 878. Ibidem 838 ff.

durchscheinen, wie bei Athanasius u. a. Die Erlösung ist ihnen eine neue Schöpfung. Sie begegnen mit aller Macht dem Irrwahn einerseits des Arius, andererseits des Nestorius, dass die Erlösung ein Operat des sittlichen Wollens des zum Gott (Arius), oder des an die Seite der Gottheit (Nestorius) erhobenen Menschen Christus sei. Auf dem ökumenischen Konzil von Ephesus 431 wurde die Lehre des Nestorius verworfen und die orthodoxe Linie, welche die Lehrbegriffe des Athanasius und Cyrill schon gezeichnet hatten, energisch weitergezogen, bis dieselbe auf dem Konzil zu Chalcedon 451 in den sicheren Hafen der Anerkennung seitens der gesamten Kirche einmündete. Die abendländischen Kirchenlehrer (Ambrosius, Augustin) hatten sich an Athanasius angeschlossen. Bischof Leo der Große erfasste mit warmem Herzen die hier infrage kommenden Heilsinteressen und präzierte für immer den orthodoxen Lehrausdruck, während er die Gegner zur Rechten und zur Linken – Nestorius und Eutyches – in seinem Brief an Flavian als Ketzer stigmatisierte. Nach dieser die Ergebnisse der christologischen Lehrentwicklung zusammenfassenden *Epistola ad Flavianum* stellt sich der kirchliche Lehrbegriff näher so dar. Nur eine menschliche Natur nahm der Logos an, nicht aber eine menschliche Person, wie die Antiochener und Nestorius meinten. Vielmehr brachte der Logos das Personbildende mit sich; das Ich des Logos ist das eigentliche Personbildende bei dem Erlöser; die menschliche Natur subsistiert in ihm. Um das zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass die Schrift nie sagt: der Logos wurde „Mensch“, sondern „Fleisch“. Nach der Lehre der heiligen Schrift sollte man eigentlich nur von einer Fleischwerdung, Inkarnation oder griechisch *σάρκωσις* reden. Dagegen soll man Phrasen, wie „der Sohn Gottes ist Mensch geworden“ – *filius Dei assumpsit hominem* – meiden, oder dann den Ausdruck *hominem* sofort durch *naturam humanam* erläutern (s. Gerhard, loc. IV, cap. 6, § 96). Wir müssen demnach die menschliche Natur mit allen ihren Vermögen und Anlagen von dem menschlichen Ich trennen, durch welches letzteres eben nur die *natura* in eins zusammengefasst wird (s. Gerhard, loc. IV, cap. 6, § 93). Mit der aus der Maria nach Leib und Seele gewordenen menschlichen Natur geht der Logos mit seiner Natur zur Einheit eines Subjektes zusammen. Das ist es nun freilich – wie Bischof Leo in seinem berühmten Briefe¹⁸¹ sagt – ein unbegreifliches Ding, allein für des Glaubens Auge anschaulich: „dass in Christo Jesu die menschliche Natur nicht ohne die wahre göttliche, und die göttliche Natur nicht ohne die wahre menschliche wirksam ist“, dass somit weder das Menschliche in Jesu dem Göttlichen, noch auch das Göttliche dem Menschlichen präjudiziert oder es beeinträchtigt. „*Quid cuius naturae sit, ex operum qualitate sentimus: nec divina enim humanis praeiudicant, nec humana divinis, cum ita in idipsum utraque concurrant, ut in eis nec proprietates absumantur, nec persona geminetur*“ sagt Leo, *De passione Domini, Sermo XV.* „*Nec sine homine divina, nec sine Deo aguntur humana*“ sagt derselbe Leo in der *Epistola 83 ad Palaestinos episcopos* (vergl. dazu *Sermo XII. de passione Domini*). Beide Naturen konkurrieren also nach Leo derartig bei den einzelnen Handlungen des Erlösers, dass einerseits weder die Eigentümlichkeit der zwei Naturen aufgehoben, noch auch andererseits die Person verdoppelt wird. Diese Anschauung Leos bezeichnet die rechte Mitte; Leo zieht die Grenzen dieses Dogmas, und sein Brief ward seit alter Zeit als Kennzeichen der Orthodoxie betrachtet¹⁸². Im Concilium Chalcedonense 451 ward seine Anschauung im Allgemeinen sanktioniert, und über dieselbe ist die alte Kirche nicht hinausgekommen. Die zwei protestantischen Kirchen nahmen in ihren Symbolen die altkirchlichen Bestimmungen des Ephesinischen und Chalcedonischen Konzils auf. Die Theologen prägten aber dieselben um in die Lehre von der sogenannten *communio naturarum s. idiomatum*. Man ging aber dabei allzu scholastisch zu Werke, die Formel an Stelle des Lebens set-

181 Ep. X. ad Flavianum.

182 Dieser Brief bringt wiederum nur die Lehrweise des Ambrosius und Augustin, noch mehr aber des Athanasius zum Ausdruck, und er war – wie auch Reuter, *Augustinische Studien in Briegers Zeitschr. für Kirchenrecht* VI, 2, S. 188. 191 nebst Thomasius und a. anerkennt, – die reifste Frucht der christologischen Entwicklung des Abendlandes.

zend, in beständiger Angst, entweder nach links oder nach rechts auszugleiten. Und daher kam es nicht zu einer rechten Freude an dem also mühsam konstruierten Erlöserbilde.

Gehen wir einmal einfach von der Schrift aus und gewinnen wir also eine Vorstellung von der Vereinigung der zwei Naturen in Christo. Wir gehen davon aus, dass jede Trennung der zwei Naturen in Christo auf Kosten der Einheit der Person zu vermeiden sei, obgleich wir uns ebensowohl vor einer Vermischung derselben zu hüten haben. Und zwar stellen wir für das Zusammensein oder die *communio* der zwei Naturen und die Bewahrung der Eigenartigkeit oder *idiomata* den Maßstab der heiligen Schrift als entscheidend hin. Wir nehmen dabei mit unsren reformierten Bekenntnisschriften (Conf. Gall. 15; Belg. 19; Heid. Kat. 48) unsren Standort in dem Concilium Chalcedonense und dessen Symbol v. J. 451. Die 2. Helvetische Confession adoptiert ausdrücklich (am Schluss von Art. XI) alles dasjenige, was über die Inkarnation auf den vier ökumenischen Synoden von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon (samt dem Symb. Athanasianum) aufgestellt worden, und bekennt, solches mit aufrichtigem Herzen zu glauben und alles Gegenteilige verdammen zu müssen. Wir wünschen nunmehr erst aus der heiligen Schrift zu entnehmen, von welcher Art die Vereinigung der zwei Naturen, der göttlichen und menschlichen, in Christo sei, nicht aber uns eine bestimmte Formel der *unio* beider Naturen aufdringen zu lassen, – um sodann erst zur Einheit der Person Christi zu gelangen. Die Einheit der Person steht uns obenan fest, und in welcher Weise nun dabei die zwei Naturen zusammenbestehen, das muss uns die heilige Schrift lehren. Die Formel tötet; der Geist macht lebendig.

Führen wir uns demnach einige Schriftstellen vor Augen, aus denen das Zusammensein der zwei Naturen in gewissen Lebensmomenten der einen Person Christi uns entgegentritt. Auf besonders deutliche Weise tritt dies hervor in Joh. 3,13. „Niemand ist gen Himmel gefahren, denn der vom Himmel hernieder gekommen ist, des Menschen Sohn, der Seiende in dem Himmel.“ Dem staunenden Nikodemus enthüllt sich hier der unscheinbare Sohn eines Menschen als den gleichzeitig im Himmel Anwesenden. Er, der hier vor Nikodemus steht, lebt doch zugleich im Himmel. In ihm haben wir die einzige Verbindung mit dem Vater anzuerkennen. Niemand, als Er, vermittelt den Verkehr der Glaubenden mit dem Vater, weil keiner außer ihm zu gleicher Zeit auf Erden und im Himmel ist. Also der hier Redende war zu gleicher Zeit der Seiende im Himmel und wahrhaftiger Mensch, dessen Nikodemus sich schämte, und der sich zur Sünde und zum Fluch machen ließ an unsrer Statt. 2. Kor. 5,21; Gal. 3,13; Hebr. 5,8. Als der Ärmste der Armen einerseits, tritt uns doch andererseits Jesus wiederholt entgegen als der über alles zu verfügen hat: Mt. 11,27; Joh. 3,35; 5,19-23; vergl. Joh. 11,43. Er ruft: Lazarus, komm heraus, während die ihn Umgebenden an seiner Macht zweifeln. Lk. 23,43 ist besonders merkwürdig. Hier sagt er als ein für uns am Kreuze Hängender in der äußersten Verlassenheit zum Schächer: „Wahrlich, heute wirst du mit mir im Paradiese sein.“ Wenn also mitten in der Niedrigkeit die Gottheit vorhanden ist und wirkt, und sie dennoch den ganzen Lebensprozess Jesu nicht zu einem Schein herabdrücken soll, so müssen wir ein Zusammengehen der zwei Naturen statuieren, bei dem die eine der anderen sich akkommodiert, ohne dass die göttliche dabei an ihrem Adel, ihrem Glanz und ihrer Hoheit etwas einbüßt. Leo, Ep. 10 sagt treffend: *inclinatio fuit miserationis, non defectus potestatis*. Wegen solcher *inclinatio* konnte Paulus 1. Kor. 1,25 reden von dem „Törichten“ und „Schwachen“ Gottes, was dennoch stärker sei, als der Menschen Kraft und Weisheit. Und in der Tat, Jesus Christus hat uns während seines Wandels auf Erden nicht imponieren, sondern erlösen wollen; er hat nicht herrschen, sondern dienen wollen. Seine spezifisch göttlichen Eigenschaften: Liebe, Gerechtigkeit, Heiligkeit – hat er uns gerade so, während seines Leben im Fleische, aufs reichlichste anzuschauen gegeben. Im übrigen aber war er nicht

darauf bedacht, sich als Gott hier hervorzutun und etwa die Eigenschaften der Macht geltend zu machen und damit das Ärgernis des Kreuzes aufhören zu lassen.

Die für die Vereinigung der zwei Naturen in Christo grundlegende Stelle des Philipperbriefes Kap. 2 ist vom 3. und 4. Verse aus zu verstehen. Paulus verlangt daselbst, dass die Philipper demütig einer den andern höher achten, als sich selber. Auch solle ein jeder nicht auf das Eigene sehen, sondern auf des Nächsten Wohl Rücksicht nehmen. Und nun ermahnt er sie, die Gesinnung zu haben, die auch in Christo Jesu war, der in Gestalt Gottes dastehend – das ὑπάρχων bezeichnet den bleibenden Besitz; es ist particip. präs. im Griechischen¹⁸³ – es nicht für einen Raub hielt das „mit Gott gleich sein“, oder mit Gott sich gleichzustellen, um seiner Würde nichts zu vergeben. Er handelte demnach anders, als die christlichen Leser, welche nur allzu eifrig darauf hielten, andre von ihrer Stellung und Würde auf das Eindringlichste und zugleich Liebloseste zu überzeugen. Jesus Christus dagegen, wie es V. 7 lautet, entleerte sich, angenommen habend die Gestalt eines Dienstknechtes und indem er geworden gerade wie andere Menschen auch sind. Und als solcher erniedrigte er sich, von einer Tat¹⁸⁴ demütigen Gehorsams fortschreitend zur andren, ja er erniedrigte sich sogar bis zum Kreuzestod laut V. 8. In dieser Erniedrigung für die Brüder hat er selbst die Schmach des Kreuzes nicht gescheut. Die Sache liegt demnach so:

Jesus Christus in seinem Wandel auf Erden, obgleich dastehend in der Herrlichkeitsgestalt eines eingeborenen Sohnes vom Vater, Joh. 1,14, ging mit solchem Besitz nicht wie mit einem unverdient erlangtem Gut um. Er bediente sich dieses Besitzes nicht, wo solches nicht am Platze war, sondern er entäußerte sich desselbigen und ward unser Bruder, schwach mit den Schwachen, weinend mit den Weinenden. Er sah in keinem Stücke auf das Seinige, sondern auf das, was dem Nächsten nützlich war – und ob solches auch unsägliche Erniedrigung mit sich führte, so blieb er doch treu seinem Berufe bis zum Kreuzestode – und das ist es nun gerade, was laut V. 4 den Philippern durch das Vorbild Jesu Christi eingeschärft werden soll¹⁸⁵. Selbstverleugnung zierte den Erlöser. Diese Selbstverleugnung, diese Kenosis und ταπεινώσις, die Christus laut der Philipperstelle V. 7 und 8 geübt, ist nun nach dem Text nicht eine einmalige, die der Zeit nach etwa bloß mit seiner Fleischwerdung zusammenfiel. Vielmehr ist diese Selbstentäußerung und Erniedrigung eine im Willen Christi stetig begründete und fortwährende; es ist eine Entsagung, der zufolge Christus seine Gottesförmigkeit nach ihrer Macht und Allhabenheit nicht geltend machte, sondern, obschon im Besitz jener Eigenschaften seiend und bleibend, sie doch nicht andren aufdringen wollte¹⁸⁶. Zwar kann der Sohn Gottes seine Gottesförmigkeit – die μορφή θεοῦ – nicht in der Weise von sich abtun, dass er sie im Himmel zurückließe, um ohne sie auf Erden zu erscheinen – wie solches unnötiger Weise die modernen Vertreter der Kenosis (Thomasius, Gess) annehmen –; aber wohl kann er sich ihrer fort und fort entäußern, soweit er sie zu seinem Beruf nicht nötig hat. Die Liebe zu den Verlorenen lässt ihn dieses höchste Wunder der Selbstverleugnung verrichten. Christus kann diese Eigenschaften, sofern sein hoher Beruf dies mit sich bringt, bis dahin verleugnen, dass er nicht weiß, dass er sie hat; dass er sie hat, um uns eines Wortes Pauli zu bedienen, als habe er sie nicht. 1. Kor. 7,30. Wir sagen also: Jesus Christus lebte nicht sich, sondern andern zu Gefallen hier auf Erden, Röm.

183 Vergl. Demosthenes, Rede über den Chersonnes § 3: ἐχθρὸς ὑπάρχων – „ein notorischer Feind“, der tatsächlich vorhanden und sich nicht wegräsonieren lässt (Westermann, in der Ausgabe dieser Rede).

184 Wir denken hier besonders an die Beschneidung und Taufe Jesu, an die Versuchung in der Wüste u. a. m.

185 Auch die Christen sollen die hohen Vorzüge zwar nicht ablegen, die ihnen ja zugeeignet sind durch die Einverleibung in Christus, aber sie sollen an dem Vorbild Christi lernen, wie man sich ihrer zu bedienen habe.

186 Leo, De passione Domini, Serm. XVII, sagt über das Verlassensein des Erlösers am Kreuz, dasselbe sei dahin zu verstehen: ut eum non solum pater relinqueret, sed etiam ipse se quadam ratione desereret, non trepida discessione, sed voluntaria cessione etc.

15,3. Als unser Bürge und Stellvertreter bequemte er sich der menschlichen Art völlig an; er nennt sich des Menschen Sohn: und eben also ward sein Tun und Leiden satisfaktorisch.

So wollte denn Jesus der Allwissenheit sich nicht bedienen, wie wir uns ihrer bedient haben würden, um seine Leiden illusorisch zu machen, und durch die Gewissheit der Errettung und Auferstehung die Versenkung in das Leiden und in den Tod zu hindern. Er rang vielmehr mit dem Tode, Lk. 22,44, und erhob sich nicht über ihn durch seine Allwissenheit.

Der Allmacht wollte er sich nicht bedienen, wie es uns nur allzu nahe gelegen hätte, um die Feinde und den Satan von vornherein gänzlich niederzuschmettern.

Der Allweisheit wollte er sich nicht bedienen, um sein Wachstum und seine geistige Entwicklung untunlich zu machen. – Der Allgegenwart bediente er sich nicht, um das Sein im Fleische zu negieren und doketisch zu machen.

Er bediente sich in keinem Falle dieser Gottförmigkeit, – der μορφή θεοῦ – um die Knechtsgestalt illusorisch zu machen¹⁸⁷. Denn was er war, das wollte er auch ganz sein; er konzentrierte sich und verlegte den Schwerpunkt seines Wollens und Denkens in den Rahmen dieses armen Menschenlebens.

In welcher Weise diese Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung begreiflich zu machen ist – das anzugeben sind wir außerstande. Das Bekenntnis, nichts zu wissen, ist hier die höchste Weisheit¹⁸⁸. Soviel jedoch sehen wir, dass diese Selbstverleugnung geschah und zwar nach dem Kanon des für sein Amt und seinen Beruf Angemessenen. Sehen wir uns in dieser Beziehung das Bild Jesu, das die Evangelien bieten, einmal näher an.

Da heißt es von Jesus Christus Lk. 2,52: „Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Wohlgefälligkeit, die er bei Gott und den Menschen fand.“ Das gilt hier von der ganzen Persönlichkeit des Mittlers. Der ganze Jesus Christus ist also dem Wachstum an Körper und Geist unterworfen, er ist nicht, wie Adam, als vollkommener Mann auf die Welt gekommen. Dieses Wachsen ist ganz ebenso von Jesus ausgesagt, wie von Simson (Richt. 13,24), von Samuel (1. Sam. 2,26) und von Johannes dem Täufer (Lk. 1,80). Auch Jesus also hat nicht gleich alles gewusst und nicht alles von vornherein besser wissen wollen, als z. B. seine Eltern. Was sollte es auch heißen, eine Eigenschaft geltend zu machen, die über das Ziel hinausgeschossen und die wahre Menschheit Jesu zerstört hätte. Also Jesus Christus, die ewige Weisheit, wendete diese Weisheit nicht an. Rationell erklären lässt sich das nicht; wir können nicht angeben, wie er die Allweisheit verleugnen und sozusagen vergessen konnte. Aber dass er sie nicht anwandte steht historisch fest und war angemessen wie auch geziemend für seinen Beruf. Auch ein Kind will er sein und an unsrer Statt sich Huld bei Gott und Menschen verdienen, auf dass er heilige das zarte Kindesalter und dessen Entwicklung. In allerlei menschlicher Schwachheit und Bedürftigkeit ward er groß. Wenn er schon im zwölften Jahre weiß, dass er sein müsse in dem, was seines Vaters ist, so rühmt er damit nicht selbstgefällig seinen höheren Ursprung. Er bleibt auch hier (Lk. 2,49) ganz des Menschen Sohn. Es ist das bloß eine Mahnung an seine Eltern mitten

187 Vergl. dazu mein Werk: „Von der Incarnation des göttlichen Wortes, S. 93 f.“

188 Etliche Kirchenväter vergegenwärtigen sich solches durch die Vorstellung eines velare, (griechisch κρύψις) oder der evacuatio. Ersteres findet sich bei Ambrosius und Augustin; die evacuatio bei Hilarius von Poitiers (s. Reuter, Augustinische Studien IV, a. a. O. S. 179 f.). Sie betonen damit nur, dass Jesus sich zwar des Besitzes der absoluten göttlichen Eigenschaften nicht begeben, dass aber die äußere, dem Wesen adäquate Erscheinung derselben aufgehört habe; sie wurde eine latente, aber darum doch nicht weniger wirkliche. Die alten Väter sind ganz auf der rechten Spur, aber wissen dabei sehr wohl, dass sie nur Unsagbares auszusagen versuchen und über die Anfänge des Lallens nicht hinauskommen. Ebenso lallt Bernhard, In ascensione Domini, Sermo II: „Sola est humilitas, quae exaltat, sola est, quae ducit ad vitam. Christus enim cum per naturam divinitatis non haberet quo cresceret, vel ascenderet, quia ultra Deum nihil est, per descensum quomodo cresceret invenit, veniens incarnari, pati, mori, ne moreremur in aeternum: propter quod Deus exaltavit eum“ etc.

in der tiefsten Niedrigkeit, dass er den Eltern nicht so sehr gehöre, wie seinem Vater in den Himmeln. Denn die Eltern vergessen immerdar, was es Großes mit diesem Kinde auf sich habe.

Bis zum vollkommenen Mannesalter ward darauf Jesus seinen Eltern untertan, und das geschah völlig aufrichtig, nicht aber zum Scheine, was ja die Eltern hätte niederdrücken und beleidigen müssen, und der Wahrheit ermangelt haben würde, Lk. 2,51. Sodann tritt er hervor, um sich alsbald der tiefsten Erniedrigung preiszugeben, indem er der Taufe Johannis sich unterzieht. Von seiner ewigen Herrlichkeit, vor der die Engel ihr Antlitz verbergen, will er hier nichts wissen, er entäußert sich derselben; er wirft sich in das Wasserbad, um darin unterzugehen mit seinem Fleisch und Gottes Zorn wider dasselbe zu sühnen. Gerade hier aber tat sich der Himmel auf über ihm, und seine Gottesherrlichkeit wird im Momente der tiefsten Erniedrigung und Gleichstellung mit den Sündern vom Vater anerkannt (Mt. 3,17). Johannes verkündet ihn von der Zeit an auch ganz unumwunden als den die Sünde der Welt sühnend davontragenden Messias, Joh. 1,32. In der Niedrigkeit offenbart sich hier seine Hoheit; sie leuchtet innerhalb des Lebens im Fleische hervor. Wir werden ihrer in der Praxis inne und brauchen die göttliche Natur nicht als ein dogmatisch Gewusstes zu Jesu wahrer menschlicher Natur hinzuzuaddieren. Es bleibt dessen ungeachtet dabei: Wir sahen seine Herrlichkeit, wie es Joh. 1,14 (vgl. 1. Joh. 1,2) von den Jüngern heißt. Laut Mt. 8,23 ff. schläft Christus im Schiffe während des Sturmes; aufgeweckt von den Jüngern stillt er den Sturm durch sein Schelten. Er ist also auf der einen Seite so schwach, dass ihn nicht einmal der Sturm weckt, und dann stillt er den Sturm durch sein Machtgebot. Beides geschieht so, dass die göttliche Natur und die menschliche innigst vereint wirken, nicht einander vorgreifend, sondern in angemessener Unterordnung der einen unter die andere und beider unter den Vater, wie es für den Fleischgewordenen sich ziemte. So kommt es, dass er (Joh. 14,9) sagen kann, als Philippus bittet, zeige uns den Vater: „Philippe, wer mich siehet, der siehet den Vater;“ und doch ist er andererseits der Mensch nach Jes. 53, der von Menschen Verachtete. Das Gleiche lässt uns die Verhandlung Jesu mit Nikodemus erkennen, s. Joh. 3,13. Hier stellt sich Jesus zunächst in aller Niedrigkeit dar als des Menschen Sohn; aber zugleich behauptet er sich als den, der κατ' ἐξοχήν Verkehr mit Gott habe. Er nennt sich nämlich den Seienden im Himmel, und zwar während dieser seiner Niedrigkeit. Damit will Jesus nicht selbstgefällig seine Gottheit rühmen. Der Sinn ist: Alle Tage fahre er gen Himmel, nicht dem Leibe nach, sondern πνεύματι, mit seinem Geiste, und hier lerne er Erkenntnis von den Dingen Gottes (V. 12). – Was er also von dem Vater sah und hörte, das tat, das redete er, wenn er unter den Menschen war; vgl. Joh. 5,19.30.43; 8,38; 9,4. Nicht also aus eigener Machtvollkommenheit redete er – nach Aussage der letzteren Stellen – sondern nur, was ihm der Vater in den Mund gab; so viel, wie er ihm in diesem oder jenem Moment offenbarte, so viel teilte er den Seinigen mit. Es tritt also Jesus Christus nach dieser Betrachtungsweise ganz in unsere Stelle ein; er erscheint als unser Mittler; er lernte vom Vater; er empfängt Befehle vom Vater (Joh. 10,18); er ist dessen gehorsames Organ; er ist der Knecht Jehovas nach Mt. 12,16-21. Auch war ihm die Salbung mit dem heiligen Geiste verliehen, Jes. 61,1 f.; Lk. 4,21, der bei der Taufe auch wirklich sichtbar auf ihn sich herabsenkte. Mt. 3,16; Lk. 3,22. Er hat also in den Tagen seines Fleisches stets in Unterordnung unter den Vater, im Gehorsam des Glaubens und nach der Norm des Wortes Gottes gehandelt. Er ward geführt vom heiligen Geiste, Mt. 4,1; Lk. 4,1. Er wollte nicht alles auf einmal wissen, sondern sukzessive, je nachdem der Geist es ihm gab, vergl. auch Joh. 19,28. Es hatte alles auch für ihn seine Zeit und Stunde, s. Joh. 2,4; 7,6. Er ist gehorsam geworden Phil. 2,8; er betete k. 3,21; s. Joh. 11,41; er hat in seinem Leidenswege Gehorsam gelernt, Hebr. 5,8, und dieser Unterwürfigkeit unter den Willen des Vaters, diesem Leben des Glaubens und des Gehorsams gegen das Wort Gottes tat die göttliche Natur keinen Abbruch. Sie setzte sich in Einklang mit den Fähigkeiten der menschlichen Natur, ohne ihr vorzu-

greifen¹⁸⁹. So weit ging die Herablassung des Sohnes zu dem Maße der menschlichen Natur, dass der Sohn Gottes etliches nicht wusste, Mk. 13,32; ja dass auch etliches nicht in seiner Macht stand, Mt. 20,23. Er hat das Sitzen zu seiner Rechten und Linken nicht zu verleihen. Solches überlässt er Gott dem Vater, den Paulus deshalb auch Christi Haupt nennt, in Anbetracht der stellvertretenden Handlungen des Erlösers, 1. Kor. 11,3, vergl. 3,23. Er wollte nicht glänzen mit eigenem Wissen und eigener Macht¹⁹⁰, wodurch die Erlösung nicht gefördert, sondern nur dem Fleische gedient worden wäre. Was soll der Erlöser in den Tagen seines Fleisches auch von solchen Dingen Notiz nehmen, die gar nicht im Verband stehen mit der ihm aufgetragenen Errettung, sondern nur ihr vorgreifen würden? Er will sich ganz menschenförmig erweisen, und gerade darin soll sich sein Erlöserberuf bewähren.

Wir stehen auf dem Boden unserer Kirche, greifen dabei aber nach rückwärts, und zwar benutzen wir zur Erläuterung dieses Geheimnisses besonders Bischof Leos granitene Auseinandersetzungen. Das Mysterium ist groß; nur der Gläubige vermag ahnungsvolle Blicke in dasselbe zu tun, denn sein Leben verläuft in ähnlichen Gegensätzen, wie das Phil. 2,5 ff. angedeutet wird.

Wir schließen hier ab, indem wir auf ein treffendes Wort Melancthons im Kommentar zum Römerbriefe verweisen, wo er sagt: dass er sich freue auf die himmlische Schule, in der er dieses Geheimnis von der Verbindung der zwei Naturen in Christo durchschauen werde. (Melancthon, *Opp. omnia*, Wittenberg 1577, vol. IV, S. 88) Das ist auch unser Standpunkt.

Und mit Calvin sagen wir (Instit. II, 13, 4): Er kam vom Himmel herab, ohne jedoch den Himmel zu verlassen; auf eine wunderbare Weise wollte er aus der Jungfrau geboren werden, auf Erden wandeln und am Kreuze hängen, um immerdar die Welt, wie von Anfang her, zu erfüllen. – Vergl. noch Inst. II, 14, 3; bes. 16, 5; dort redet Calvin von dieser völligen Verleugnung seiner selbst, die Christus gezeigt habe, da er sich Gott unterwarf und in seinen Willen völlig ergab. –

Als Anhang folge hier noch ein Blick auf die *communicatio idiomatum*, wie sie in der reformierten Kirche nach Abschluss unserer großen kirchlichen Bekenntnisse üblich wurde. Aus der persönlichen Einheit, zu welcher die zwei Naturen zusammengingen, resultierte für die spätere reformierte Kirchenlehre ein doppeltes *genus der communicatio idiomatum*, bei dem auch wir verharren. Wir folgen hierbei, nachdem Calvin die Sache nur kurz berührt (Inst. II, 14, 1), Zanchius und Maresius. – Die erste Art der *communicatio idiomatum*, welche aus der *unio naturarum* folgte, ist jene, wonach *quicquid est singularum naturarum, illud totum de Christo ipso sive per propriae personae nomina, sive per nomina naturarum in concreto expressarum significato ac denominato verissime et realissime praedicatur* (Zanchius l. c. tom. VIII, S. 39) D. h. Die eine Person eignet sich das von beiden Naturen Gewirkte zu, und umgekehrt, jede der beiden Naturen, d. h. aber ihr Konkretum (Menschensohn, Gottes Sohn), kann sich das der Person Zugehörige als von ihr verrichtet zuschreiben. Nach diesem *genus der communicatio idiomatum* (dem *genus idiomaticum*) können die Idiome der Naturen von der Person prädiert werden. Ganz einfach liegt die Sache, wo Göttliches von dem nach seiner göttlichen Natur benannten Erlöser ausgesagt wird, und Menschliches von dem nach seiner menschlichen Natur benannten Heiland. Z. B. Das Wort war Gott, Joh. 1,1, und „des Menschen Sohn wird den Heiden überliefert werden“ (Lk. 18,32). Verwickelter wird die Sache aber, wo

189 Leo, *Sermo XV de passione Domini*, drückt dies so aus, dass er sagt: *Cohibita est potentia deitatis, ut perveniret ad gloriam passionis*. Der ganze *Sermo* ist wichtig. Vergl. Calvin im Genfer Katechismus p. 133: *delitescebat eius divinitas*. Ebenso Zanchius, *De incarnatione* (tom. VIII, p. 34. 60): *Adde et hoc, quod eadem Deitas efficiebat, ut caro sibi unita pati posset. Quomodo? quiescendo scilicet (ut loquitur Irenaeus) et eam pro sua natura pati sinendo. En, quomodo Deitas cooperabatur in passionibus carni*.

190 Die Forderung des Volkes, er möge Wunder tun, weist er zurück (Joh. 6,15.30 ff.); er will nicht vom Fleische als Messias anerkannt sein.

wir Sätze finden wie z. B. Joh. 3,13 – „des Menschen Sohn, der im Himmel ist,“ oder, „den Fürsten des Lebens habt ihr getötet“ (Apg. 3,15, vergl. 20,28). Hier ist nun zu unterscheiden und zuzusehen, nach welcher Natur in jedem einzelnen Fall die betreffende Aussage gemacht wird. Obige Aussagen sind solche, die zwar von derselben Person promiscue gültig sind, aber *κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο*, d. h. nach verschiedenen Beziehungen hin, welche dieser Person eigen sind. Zanchius sagt: *Non talia dicuntur secundum idem, licet de eodem* (a. a. O., S. 43). Diese *communicatio idiomatum* ist nur insofern realis, als das Einheitsband der Person zwischen beiden Naturen besteht. Sie ist dagegen nur figurlich zu nehmen oder verbalis, sofern wir die Naturen abstrakt fassen: denn da ist es ein unmögliches Ding, dass die göttliche Natur gelitten, oder die menschliche im Himmel wäre, was auch nie von einem der maßgebenden Väter behauptet, von Leo in seiner *Epistola ad Flavianum* deutlich in Abrede gestellt ward.

Die zweite Art der *communicatio idiomatum* ist das *genus apotelesmaticum*, wonach, zufolge der Vereinigung der zwei Naturen zu einer Person des Logos, *opera Christi mediatoria, ad quae utraque natura confert quod suum est, pro suae constitutionis et virium suarum conditione competit Christo secundum utramque naturam* (Maresius, *Systema*, loc. IX, 33). Der Erlöser hat die Versöhnung vollbracht, dies ist sein vornehmstes Apotelesma (Werk). Er hat sie aber so vollbracht, dass er seiner menschlichen Natur nach gelitten hat, und durch seine göttliche Natur die menschliche getragen in ihrem Tun und Leiden, und beidem unendlichen Wert verliehen hat. Und daher hat man bei allen Leistungen des Erlösers Bedacht zu nehmen auf die Person, die beiden Naturen gemeinsam, und das Ziel (das Apotelesma), wozu sie zusammenwirken. Die alten Kirchenväter erläuterten dies durch das Gleichnis vom glühenden Stahl, bei welchem die Tätigkeit des Hammers zwar eine ist, jedoch mit dem doppelten Effekt, dass eine Schnitt- und Brandwunde erfolgt. *Nec ustio est simpliciter nec sectio, sed ustio secta et usta sectio*, sagt Maresius. Der Grund dieser *communio idiomatum* ist besonders von Leo in der *epistola ad Flavianum* trefflich auseinandergesetzt und vom Concilium Chalcedonense akzeptiert worden.

Die außer diesen beiden von der lutherischen Kirche noch adoptierte dritte Art der *communicatio idiomatum* verwerfen wir. Es ist dies das *genus majesticum* oder *auchematicum*. Dasselbe handelt von der realen Mitteilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche und wurde im Gegensatz zu Zwingli ausgebildet, welcher die Anwesenheit des Leibes Christi auf Erden, besonders im heiligen Abendmahl, bestritt.

Sowie wir nämlich als Objekt solcher Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur jene Natur einsetzen, die der unsrigen nach dem Falle Adams vorhandenen gleich ist – so zerfällt die ganze Annahme eines dritten *genus* alsbald. Man könnte sich unmöglich etwas denken bei einer menschlichen Natur des Erlösers, welcher Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, sowie auch die lebendigmachende Kraft von der Empfängnis an realiter mitgeteilt worden wäre, und die zugleich unter göttlicher Schuldhaft von der Empfängnis an stünde. Wir würden hier auf den barsten Schein hinauskommen. Es würde alles Leiden des Erlösers, es würden alle seine Schwachheits- und Subordinationszustände nur noch der äußern Erscheinung angehören und der kongruente Faktor der Genugtuung gegenüber einem erzürnten Gott würde uns gänzlich abhanden kommen. Vor einer mit der göttlichen Natur von der Inkarnation an in eins zusammenfließenden menschlichen Natur des Erlösers, die nur mit Mühe innerhalb des Rahmens des *status exinanitionis* gehalten werden kann (s. § 59), erschrickt das Gesetz und flieht der Tod, vor ihr treten die Kinder Gottes scheu beiseite, denn das ist nicht mehr ihr Erlöser nach Hebr. 2,14-18.

§ 59. Vom doppelten Stande Jesu Christi

In dem Willen Christi liegt nach Phil. 2,5 ff. der Grund für sein menschliches Sichhervortun bei aller ihm eigenen Gottförmigkeit. Er wollte nicht mehr sein, als wir; er hat es sich nicht leicht machen wollen; er hat im Glauben, im Gebet und Flehen seinen Weg auf Erden vollenden wollen. Er wandelte an des Geistes Hand, nicht aber im Schauen. Er hat unsere Errettung im Elende beschafft, im Gehorsam unter des Vaters Willen hat er ein großes Heil erworben. Sonst wären wir mächtiger und mehr vermögend als er, die wir im Elend, und gehalten allein durch den Glauben, hienieden wallen. In diesem Willen liegt es nun auch begründet, dass von einer Zweiteilung der Stände oder Zustände Jesu Christi in der Dogmatik die Rede sein kann. Der eine ist der der Erniedrigung, der zweite der der Erhöhung; beide nennt Paulus in Phil. 2,7-9. Auf diese zwei Stände lässt sich die ganze Reihe von Tatsachen verteilen, auf denen unsere Errettung beruht und welche der zweite Artikel des Apostolikums in der Kürze angibt.

Die Ständelehre tritt nun aber in der Reformationszeit noch zu sehr zurück. In der lutherischen Kirche wird sie zwar gelehrt, aber als das Subjekt der Erniedrigung wird der schon im Schoße der Jungfrau empfangene, gottmenschliche Erlöser statuiert. Um der heiligen Schrift tunlichst gerecht zu werden, half man sich lutherischerseits mit einer Erniedrigung der eigentlich im Akt der Konzeption aufs höchste erhöhten menschlichen Natur des Erlösers, damit nur die göttlichen Prädikate die menschlichen zur Ruhe kommen ließen. Die letzteren sollten Zeit gewinnen sich menschlich zu äußern, nicht aber in die göttlichen untergehen¹⁹¹. Man hatte seine liebe Not, um die menschlichen Qualitäten aus der Umarmung der göttlichen zu befreien, was auch noch wunderlich genug bei dem neusten Vertreter, Philippi (Glaubenslehre IV, 1. 439 Note) zutage tritt. S. 444 heißt es: „Er war wahrer und wirklicher Mensch, aber als der Gottmensch und der durchgottete Mensch hätte er auch als Mensch gottähnlich erscheinen können, zog es indes vor – menschenähnlich aufzutreten. Da er dabei aber in göttlicher Gestalt blieb, so bestand die Annahme der Knechtsgestalt in dem Zurückziehen der Strahlen der Gottesherrlichkeit, welche seinem Fleische fortdauernd einwohnte, und die er nun mit dem Vorhang des Fleisches verhing und dämpfte.“ Als Subjekt der Erhöhung wird dann immer der Mensch Jesus vorgeschoben, der doch aber abgesehen vom Logos gar nicht subsistierte. Das Problem ist bei Philippi nur in seiner ganzen Schroffheit reproduziert.

In der reformierten Kirche ließ man die Erniedrigung durch die Annahme der Knechtsgestalt sich vollziehen, gründete sie also auf Phil. 2,7 statt auf Röm. 8,3.

In beiden Kirchen aber drohte immer wieder der feste Boden für einen Status exinanitionis verloren zu gehen. Man suchte vergeblich nach einem, Christum mit uns verbindenden Gliede; die Anknüpfung an unsre Natur wurde vergebens versucht, wo die Fleischwerdung des Logos nicht gründlich festgehalten und in ihren Folgen durchdacht wurde. Das, was die Inkarnation zur Exinanition macht, fällt weg, sowie wir den Eintritt des Logos in das Lebensgebiet der *gefallenen* Menschheit leugnen. Erst die Fleischwerdung des Logos fällt unter den Gesichtspunkt des Erduldens von etwas, das seiner unwürdig war, und worin das tiefste Geheimnis seiner Liebe sich kündlich groß offenbart. Nun erst haben wir jenen erwünschten Anknüpfungspunkt seiner Natur mit der unsrigen. Er nimmt den Fluch auf sich, um ihn aber zu brechen. Hier in der Fleischwerdung des Logos haben wir tiefste Erniedrigung und dabei zugleich weisheitsvolle Liebe, die den Kelch nicht von sich weist, den der Vater ihr gibt; hier haben wir den Durchgang durch das Todestal zum Leben – aber nicht so, dass alles ein Schein und nicht Wesen wäre, was der Erlöser getan und gelitten. Auf ihm ruhte wirklich von wegen der Annahme unsrer gegenwärtigen menschlichen Natur Gottes Bann und Fluch (vergl. Thomasius, Christi Person und Werk III, 1, 92 f.). Und das hat er tragen wollen – er hat den

¹⁹¹ S. Schneckenburger, Zur Kirchlichen Christologie. S. 24.

Zorn, der wider diese Natur gerichtet war – ertragen wollen und dieses Band, das ihn mit uns verknüpfte, nie wieder zerrissen, auch da nicht, als es ihn zum Tode, ja zum Tode am Kreuz führte.

Wirklich behauptet nun aber Heppe (Dogmatik S. 351): die Erniedrigung bestehe nicht in der Menschwerdung als solcher – Christus erniedrigte sich dadurch, dass er die *Knechtsgestalt* annahm etc. Er irrt und kann sich dafür nicht auf die älteren reformierten Dogmatiker berufen, welche vielmehr die Erniedrigung für zusammenfallend mit der Inkarnation hielten (s. mein Buch: Von der Incarnation des göttlichen Wortes S. 19). Immerhin verlor man aber doch allmählich reformierterseits das Interesse an der Ständelehre, und etliche, wie W. v. Brakel, Heydanus und andre, leugneten allen Ernstes, dass die Menschwerdung an sich schon eine Erniedrigung in sich schließe und zogen damit eigentlich nur die Konsequenz aus dem Lehrbegriff der älteren Theologen. Wenn man die Bedeutung der Fleischwerdung des Logos verkennt, so kommt man nie zu einem wahren Stande der Erniedrigung. Wir wiederholen es: Nicht dies, dass etwa Gott zum Menschen gemacht worden, begründet die Erniedrigung – sondern allein dies: dass nach Joh. 1,14 der Logos *Fleisch* wurde (§ 55). Mensch zu werden, ist an sich nichts Erniedrigendes – dagegen Fleisch zu werden, ist für den Logos eine Sache der äußersten Erniedrigung¹⁹². Denn hier ging seine Natur mit einer andren in eins zusammen, die unter göttlicher Schuldhaft, d. h. unter dem von Adam herrührenden *κατάκριμα* (im Zustand der Verdammung) sich befand.

Von dem Augenblicke an, da der Logos Fleisch geworden und der Sohn Gottes eben damit Knechtsgestalt annahm, begann der Zustand der Erniedrigung und mit ihm zugleich das Werk der Erlösung. Wie sehr schon gleich dieser Akt der Fleischwerdung im Willen des Sohnes Gottes beruhe, zeigt uns Hebr. 10,5-10. Hier ist vom Zweck der Ankunft Christi in die Welt die Rede: Gott habe Opfer und Darbringung nicht gewollt, sondern einen Leib Christo zubereitet. Und V. 6.7 heißt es dann weiter, dass Christus gesagt durch Davids Mund, was in Ps. 40,7 ff. weiter geschrieben steht. In diesen Worten, durch die Christus sich bereit erklärt, in die Welt zu kommen, offenbart sich Christi Wille, durch seine Selbstaufopferung Gottes ganzen Ratschluss zu erfüllen, die Feindschaft zwischen uns und Gott aufzuheben und die Gerechtigkeit wiederzubringen: weshalb es auch V. 10 heißt: „Ich will predigen die Gerechtigkeit in der großen Gemeinde.“ Auch bei der Taufe spricht Jesus seinen Willen aus, der dahin geht, dass es sich zieme, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Mt. 3,15. Johannis des Täufers Wille ist, dass Christus lieber ihn taufe; das wäre jedoch eine Erlösung ohne Genugtuung gewesen. Christus aber will erst Genugtuung leisten, will sich selber erst hineinwerfen in den Tod des Wasserbades, will Gottes gerechter Anforderung, die in dieser Taufe an alles Fleisch erging, genügen, auf dass er Gottes Wohlgefallen sich im Namen der an ihn Glaubenden erwerbe und Gott also zur Rehabilitation herausfordere, die dann auch erfolgte nach Mt. 3,17.

Die darauf folgende, durch das Festhalten an Gottes Wort siegreich bestandene Versuchung durch Satan (Mt. 4; Lk. 4) war eine Bewährung an unsrer Statt; in der selbsterwählten, und konsequent von ihm durchgeführten Erniedrigung hat Christus unsere Erlösung beschafft.

Auch der Wille seiner Jünger, besonders Petri, demzufolge Jesus dem Leiden zu Jerusalem aus dem Wege gehen sollte, wird von Jesu abgewiesen. Mt. 16,22.23 (σκάνδαλόν μου εἶ). Jesus behauptet seinen auf unsere Errettung abzielenden Willen. Ganz so handelt er in Gethsemane Mt. 26,39 und bei der Gefangennahme 26,53.54; Joh. 18,8. Auch am Kreuz stirbt Jesus freiwillig; er neigt zuvor das Haupt und stirbt sodann, Joh. 19,30. Da erfüllte sich sein Wort: „Niemand nimmt das Leben von mir“; – er selber ist es, der seinen Geist in die Hände des Vaters übergibt, Joh. 10,17.18. Den gesamten Zustand der Erniedrigung fasst der Hebräerbrief aufgrund von Ps. 8,5-7 in das Wort zusammen, dass Jesus geringer gemacht sei, als die Engel, auf dass er den Tod schmecke für alles

192 Vergl. mein Werk Von der Incarnation des göttlichen Wortes, S. 19. 110.

(ihm Gegebene) Hebr. 2,9. In dieser Weise hat er von seinem Lebensanfang bis zum Ende desselben am Kreuze seinen Willen gehorsam dem Willen des Vaters untergeordnet, Phil. 2,8. Worauf nun dieser Wille des Vaters im letzten Grunde abzielte – daran wollen wir hier mit den Worten Jesajas nur erinnern Kap. 53,10: „Wenn seine Seele ein Schuldopfer wird gebracht haben, so wird er Samen sehen und der Rat des Herrn wird Fortgang haben durch ihn.“ Vergl. Bernhard, In ascensione Domini Sermo III, 2: *Singularis illa maiestas voluit mori, ut viveremus, servire ut regnaremus, exsulare ut repatriemur et usque ad servilissima opera inclinari, ut constitueret nos super omnia opera sua.*

Bernhard hat die Weise, wie die göttliche Natur an der Erniedrigung teilgenommen, treffend angedeutet, nach dem Vorgang von Cyrill (§ 58) und Hilarius in der alten Kirche. Der Erlöser hat alle göttlichen Eigenschaften an sich, aber wie Bernhard treffend bemerkt, er übt sie im Werke der Erlösung mit Anstrengung, was von dem Werke der Schöpfung nicht zu sagen ist¹⁹³. In der Tat: was kann hier auch die *maiestas* ausrichten, wo nur die *humilitas* das Feld behauptet? Die Beweise für das Wirken der göttlichen Natur, sie liegen in der Krippe; sie begegnen uns dort, wo der Erlöser leidet und bezahlen muss, was er nicht geraubt hat (Ps. 69: 5); wo er sich durch Geißeln den Rücken aufreißen, beleidigen und ans Kreuz nageln lässt; wo er ruft: „Mich dürstet!“ wo er stirbt und drei Tage im Schoß der Erde liegt! Wir sagen, in diesen Werken hat der Erlöser stärker seine Gottheit bewiesen, als es durch lange Beweisreden über dieselbe je hätte geschehen können. Er tut hier in der Tat nur dasjenige, was er als Schöpfer und Erhalter der Welt je und je getan, wie solches Bernhard in sehr zutreffender Weise hervorhebt in s. Canticum canticorum, sermo VI, 3: „Dum in carne et per carnem facit opera non carnis sed Dei, naturae utique imperans superansque fortunam, stultam faciens sapientiam hominum daemonumque debellans tyrannidem, manifeste ipsum se esse indicat, per quem eadem et ante fiebant, quando fiebant. In carne, inquam, et per carnem potenter et patenter operatus mira, locutus salubria, *passus indigna*, evidenter ostendit, quia ipse sit, qui potenter sed invisibiliter secula condidisset, sapienter regeret, benigne protegeret. Denique dum evangelizat ingratiss, signa praebet infidelibus, pro suis crucifixoribus orat, nonne liquido ipsum se esse declarat, qui cum patre suo quotidie oriri facit solem super bonos et malos, pluit super iustos et iniustos?“ Zu dieser Stelle bemerkt Ritschl (Studien und Kritiken 1879, S. 324) unter anderem Folgendes. *Passus indigna*: „Die Erduldung von Gegenwirkungen, die seiner unwürdig sind, kann Christo unter dem Gesichtspunkt beigelegt werden, dass dieselbe das Mittel ist, durch welches er die Weltordnung auf das Heil der Menschen hinweist und und gütig leitet. Die Allmacht steht, nach Bernhard, nicht dem Leiden oder der Geduld Christi entgegen.“ – Es ist dies eine wahre und fruchtbare Durchführung der *communicatio idiomatum*, fügen wir hinzu. Wir werden nun sagen, dass auch die Fleischwerdung des Logos unter dem Gesichtspunkte des Erduldens von etwas seiner Unwürdigem aufgefasst werden darf, ein Erdulden, dem sich der Logos aus großer Liebe zu dem gefallen Menschen unterzogen hat und wobei er der Allmacht nicht, wie die Vertreter der *Kenosis* wollen, entraten konnte, sondern ihrer erst recht bedurfte. Und wir sind gewiss nicht genugsam in dem göttlichen Wesen zu Hause, um in Abrede zu stellen, dass dieses Zusammenwohnen des Starken mit dem Schwachen möglich gewesen sei. Insofern aber die Liebe den Logos zur Fleischwerdung bewog, so kann er

193 Bernhard, Sermo XX, 2: *Multum quippe laboravit in eo salvator, nec in omni mundi fabrica tantum fatigationis auctor assumpsit. Illa denique dixit, et facta sunt, mandavit et creata sunt (Ps. 33,9). At vero hic et in dictis suis sustinuit contradictores et in factis observatores et in tormentis illusores et in morte exprobratores. Ecce quomodo dilexit. Ferner vergl. sermo in feria IV. Hebdomadae sanctae § 13. Vide ergo quam magnificaverit facere tecum illa maiestas. De omnibus, quae in coelo et sub coelo sunt, dixit, et facta sunt (Ps. 145,5). Et quid facilius dictu? Sed nunquid solo verbo factum est, cum te quem fecerat refecit? Triginta et tribus annis supra terram visus, et cum hominibus conversatus, etiam habuit in factis calumniatores, in dictis insultatores etc. Quart: hoc? Quia verbum a sua subtilitate descenderat et grossius acceperat indumentum. Nam verbum caro factum erat, et ideo grossiori et morosiori opere utebatur.*

selbst seinen *Kreuzestod* unter den Gesichtspunkt der Erhöhung und Verherrlichung stellen (Joh. 17,1; vergl. 12,23). Der Akt der höchsten Demut und Selbstverleugnung war zugleich der Akt der Verherrlichung des Sohnes Gottes. Bernhards Aussagen greifen also in die Tiefen des Geheimnisses der Gottseligkeit, und die Reformatoren, bes. Luther, haben Ähnliches gesagt (Ritschl III. S. 365 f.) Ebenso tiefsinnig sind schon die merkwürdigen Stellen über dieses Geheimnis bei Hilarius, z. B. in *De trinitate* IX, 14.: *Deo proprium fuit, esse aliud, quam manebat, nec tamen non esse quod manserat: nasci in hominem Deum nec tamen Deum esse desinere, contrahere se usque ad conceptum et cunas et infantiam, nec tamen Dei potestate decedere. Hoc non sibi sed nobis est sacramentum, neque assumptio nostra Deo profectus est, sed contumeliae suae voluntas nostra perfectio est, dum nec amittit ille, quod Deus est, et homini acquirit, ut Deus sit.* Mit diesen Worten will Hilarius das wunderbare Geheimnis, von dem wir im § reden, nach Möglichkeit uns nahe bringen. Menschliche Natur geht vom Niederen zum Höheren, nicht so die göttliche. „Gott (so übersetzen wir obiges) war es eigentümlich, ein andres zu sein, als was er verblieb, und doch nicht *nicht* zu sein, was er verblieben war (ἐν μορφῇ θεοῦ): als Mensch geboren zu werden, und doch nicht aufzuhören, Gott zu sein; sich zusammenzuziehen bis zu Empfängnis und Wiege und Kindesweise, und doch der Gottesmacht nicht zu entsagen. Das ist ein Geheimnis nicht für ihn, sondern uns zu gut. Auch ist das Annehmen unsrer Natur für Gott kein Fortschritt: aber dass er sich solche Schmach antun wollte, geschieht zu unserer Vollendung, da er nicht verliert, was er als Gott ist, und dem Menschen erwirbt, dass er Gott werde. Man vergl. über Hilarius G. Thomasius, *Christi Person und Werk II*, S. 172-189.

Wegen seines Gehorsams bis zum Tode hat nun Gott auch Jesum erhöht, und zwar, um so höher erhoben, je tiefer seine Erniedrigung zuvor gewesen. Phil. 2,9¹⁹⁴. Die Erhöhung oder der status exaltationis beginnt mit der Auferstehung. Durch diese Auferstehung wird der Erlöser nach Röm. 1,4 öffentlich erwiesen als der Sohn Gottes, der er war. Er hat sich den Sohnesnamen verdient durch seine Werke, verdient hat er ihn sich für uns, Hebr. 1,4, und bestätigt wird ihm dieses sein Verdienst durch die Auferstehung. Dasselbe empfängt durch die Auferstehung eine für alle ersichtliche Anerkennung. Weiter offenbart Jesus bei der Auferstehung seine siegende Macht über den Tod, Apg. 2,24; Röm. 6,9; 1. Kor. 15,55.57; er zeigt dadurch öffentlich, dass sein Werk vollbracht und unsere Frei- und Gerechtersprechung vor Gottes Gericht vollzogen sei, indem das Haupt freigesprochen ist. Röm. 4,25; 1. Kor. 15,17.

Endlich begründet Christus durch seine Auferstehung die Hoffnung der Seinen auf eine gleichfalls herrliche Auferweckung ihres Leibes: 1. Kor. 15,20-22.45-49. Und zwar ist diese Auferstehung eine leibliche gewesen, die sich den zweifelnden Jüngern unwiderstehlich aufdrängte. Der Evangelist Markus 16,11-14 hebt die Zweifel der Jünger ganz besonders hervor. Desgleichen stehen Petrus und Paulus mit ihrer ganzen Autorität für die leibliche Auferstehung des Herrn ein; dieselbe ist ein Grundbestandteil der apostolischen Verkündigung. Apg. 2,31; 1. Kor. 15,4-8. Und wahrlich, nachdem die Auferstehung Christi lange zuvor verheißen worden durch David und die Propheten, z. B. Ps. 16,10.11; Jes. 53,8.10.12; 55,3 vergl. Apg. 2,31; 13,34.35 – so ist es nur billig, dass sie endlich auch eintrete. Auf der Tatsache der leiblichen Auferstehung Christi ruht unser ganzes Heil (vergl. 1. Petr. 1,3) und besonders unseres Leibes Auferstehung nach 1. Kor. 15,19.22.23.

Die mit der Auferstehung beginnende Erhöhung vollendet sich in der Himmelfahrt und dem Sitzen zur rechten Hand Gottes. Röm. 8,34; 1. Petr. 3,22; Mt. 26,64. Lk. 24, 51. Apg. 1,9.11; 3,21.

Was da zu unserem ewigen Heile auf Erden begonnen – das vollendet sich in den Regionen des Himmels. Die sichtbare und tastbare Gegenwart des Herrn ward zunächst 40 Tage hindurch den Jüngern wiederholt gewährt. Da sahen sie, dass er lebte und gesiegt hatte, und somit keine Ver-

194 Die lutherische Dogmatik muss stattdessen sagen: „der Logos hat sich selbst erhöht.“

dammnis mehr vorhanden sei für sie. Röm. 8,34. Und als er nun sichtbar vor ihren Augen gen Himmel fuhr – da befestigte sich die Überzeugung: dass der mit der Auferstehung gefeierte Triumph ein ewiger sei. Sie lernten dadurch (Heid. Kat. 49): dass ihr Fleisch und Blut im Himmel sei als ein sicheres Pfand, dass er, als das Haupt, uns seine Glieder auch zu sich werde nehmen, Joh. 14,3. Sie lernten, dass ihr Bruder und Herr als Fürsprecher bei dem Vater die einmal erworbene Erlösung fort und fort geltend machen werde. Es stand seitdem bei ihnen fest: dass, wie Joh. 14,18 verheißen, Christus auch von dort aus seine Kirche regieren, ihr seinen Geist senden, und endlich von dort her zum Gericht wiederkommen und seine Kirche einsammeln werde in das Reich der ewigen Herrlichkeit. Joh. 14,16-18; 16,13.14; Apg. 1,11; Röm. 4,25; Hebr. 7,25.26; 9,24; Kol. 3,4; 1. Thess. 4,14-17.

Beides, die Auferstehung und die Himmelfahrt, wird gern im Neuen Testamente als ein Stück der Erhöhung zusammengefasst: Phil. 2,9; Eph. 4,8-10; Kol. 2,15; 1. Tim. 3,16; Hebr. 1,3. Beides wird auch als ein Lohn für die Arbeit der Seele Christi angeschaut: Phil. 2,9; Hebr. 2,9; vgl. Jes. 53,10. Es erteilt ihm der Vater, als dem Mittler Gottes und der Menschen, einen Lohn, der bereits in dem ewigen Ratschluss festgesetzt worden: Jes. 53,10. Christus trägt die Erhöhung als einen Kampfpfeil davon, und zwar als der Mittler und unser Stellvertreter. An allen Orten der heiligen Schrift, wo von Christo ein Erben und eine Besitznahme ausgesagt wird, oder wo es heißt, dass ihm etwas geschenkt worden, ja dass er gekrönt und als etwas deklariert worden ist, dass ihm alles unter die Füße gelegt worden, gilt solches von dem Mittler Gottes und der Menschen, dem Menschen Christus Jesus und zugleich wahrhaftigem Gott. Mt. 28,18 (potestas officii nach Olevian) Röm. 1,4; Hebr. 1,2-4; 2,8.9; 5,5.6; 1. Kor. 15,25.27 – vgl. Ps. 8,7; Phil. 2,9; Eph. 1,20-23. Auf unsere Seite wollte der Sohn Gottes ganz und gar hinübertreten, und als des Menschen Sohn sich alles erwerben und mitteilen lassen, was uns fehlte, auf dass er es fortan als die reife Frucht seines prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amtes durch Vermittlung des heiligen Geistes seiner Gemeinde zufließen lasse. In solchem Willen Christi hat das selige Geheimnis seiner Erniedrigung und Erhöhung seinen Grund.

Die Weise also, in der die menschliche Natur Christi an der Erhöhung und Verherrlichung des Erlösers teilnimmt, ist durchaus nicht durch eine der Konsequenz des Systems entstammende Formel zu bestimmen, wie in der Lutherischen Kirche bei Aufstellung des tertium genus der Communicatio idiomatum geschah (des g. maiestaticum). Mit Recht wiesen die reformierten Theologen (z. B. Zanchius, Opp. tom. VIII, 170 ff. und Maresius, Systema, loc. IX, 35-37) es ab, dass solche Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi, sei es von dem Moment der Fleischwerdung an, sei es von der Erhöhung an stattgehabt habe (beides wird vertreten unter den Lutheranern). Eine derartige Mitteilung göttlicher Eigenschaften zerstört den festen Grund unsres Glaubens, indem sie die wahre menschliche Natur verflüchtigt und auf Eutychianismus hinausszulaufen droht.

Bei dem genus majestaticum der Lutherischen Kirche verliert der Glaube sein Objekt, die natura humana geht auf in die divina und die Früchte des hohenpriesterlichen Amtes Christi werden verflüchtigt.

Die natura humana wird die natura divina. In der Vergangenheit läge, was Christus getan, sein allgegenwärtig gewordener Leib zeigte keine Wundenmale mehr – und was an dem Herrn das teuerste ist für die Gemeinde, seine Niedrigkeit auch in der Erhöhung, wonach er bittet für uns, Hebr. 7,25, und *abwartet*, bis Gott ihm alle seine Feinde zu Füßen legt, wäre nur noch in der Erinnerung konserviert. Vor unsren Augen stände die zufolge der Transfusion der essentiell göttlichen Eigenschaften in die menschliche Natur nun erst komplett gewordene persona θεανθρώπου: ein

ganz erschreckliches Wesen, vor dem wir zittern müssten, wenn wir seiner gedenken. Non enim finitum ab infinito potest adaequate inhabitari, quidquid contra pertendant Ubiquitarii, sagt sehr richtig Maresius (Systema, loc. IX, 30). Und wir fügen, im Hinblick auf Olevians Ausführungen betreffs dieses Problems, hinzu: Wer uns den nexus, welchen die göttliche und menschliche Natur des Erlösers hier auf Erden gehabt, auflösen wollte, löst für uns das Erlösungswerk auf, das ewig an der wahren menschlichen Natur haftet, und leugnet, dass wir ihn so wiederkehren sehen werden, wie ihn die Apostel von hinnen haben gehen sehen (Apg. 1,11; vergl. Hebr. 9,28). Dies war ja gerade die Sünde Adams, dass er Gotte gleich sein wollte; Christus kam, diesen Schaden zu heilen (contrario remedio wie Olevian, De substantia foederis gratuiti I, 6, 31 sagt). Wie sollte der Erlöser nun die geschaffene menschliche Natur gleichwohl vergotten lassen und die Grenzen zwischen beiden Seinsweisen überschreiten? Wir sagen vielmehr mit Olevian (l. c. § 31): *Ut dixi: summa gloria est humilitas palam manifestata: quod nimirum in coelesti luce humiliatio in terra exhibitae aeternam vim exserit coram Patre, et in animo Sacerdotis, qui utcunque patiendo non amplius se humiliet, humiliationis tamen in terra exhibitae dignitate palam manifestata fulget; eiusque fons, quod mitis sit Pontifex et humilis corde haudquaquam exaruit. Quin potius e luce et throno coelesti in coelum et terram scaturit intercedendo pro nobis, non seorsim a Λόγῳ; (neque enim est individuum per se subsistens humana natura) sed Λόγῳ in aeternum unita.*

Diese Worte Olevians, die entnommen sind aus dem gewichtigen 6. Abschnitt seines Werkes vom Wesen des Gnadenbundes, lauten: „Wie ich gesagt habe: die höchste Herrlichkeit (des erhöhten Mittlers) ist die vor der Welt geoffenbarte Demut, wonach also die auf Erden bewährte Demut droben im himmlischen Lichte ihre ewige Kraft vor dem Vater beweist und (zugleich) im Gemüte des Hohenpriesters (Christi), der, obschon selbst nicht mehr durch Leiden sich erniedrigend, gleichwohl durch die Würdigkeit seiner hier auf Erden bewiesenen Demut, die nunmehr vor aller Augen offengelegt wird, sich in seinem wahren Glanze zeigt. Und das geschieht so, dass die Quelle, wonach er ein sanfter und von Herzen demütiger Hoherpriester ist, keineswegs versiegt ist, sondern vielmehr reichlich fließt aus dem himmlischen Lichte und vom Thron herab, sich über Himmel und Erde verbreitend, dadurch dass er für uns bittet. Und dies tut die menschliche Natur nicht abgesondert von dem Logos (denn sie ist nichts für sich bestehendes) sondern als mit dem Logos ewiglich vereint.“ Die Einheit der Person des Logos wird überhaupt nicht durch menschliche Mittel der theologischen Spekulation gefördert; – wenn wir sie nicht im Glauben besitzen und antizipieren, so werden wir sie durch kein Netz der theologischen Spekulation zusammenhalten können. – Wenn also Christus Joh. 17,5 bittet: Und nun, Vater, verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, vor dem dass die Welt war – so fordert er nicht für seine menschliche Natur eine Fülle der Herrlichkeit, welche er in der Ewigkeit besessen (diese hatte er ja nie abgelegt), sondern diese Herrlichkeit ist die im ewigen Friedensrate nun auch für die Seinen bestimmte. Und diese kam dem Erlöser wirklich zu in den großen Akten der Auferstehung, Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten Gottes, kurz in der ganzen vom Erlöser wiederholt (auch beim letzten Passahmahl, Lk. 22,16) in Aussicht genommenen Zukunft, die auf sein Dulderleben folgen sollte. (Vergl. das Erben des Sohnesnamens, den er bereits besaß, Hebr. 1,4)

Was nun besonders die Art des Leibes Christi seit der Erhöhung betrifft, so ist dieselbe von dem festen Grunde der Auferstehung aus zu bestimmen. Christus behielt seinen beschränkten menschlichen Körper; aber so, dass derselbe frei sich bewegt als ganz gefügiges Organ des in ihm wohnenden Geistes. Bald erscheint Christus hier, bald dort den Jüngern, selbst bei verschlossenen Türen tritt er ein Joh. 20,26. Was aber vom Leibe der Auferstehung gilt, gilt auch von dem Leibe, den der Erlöser bei der Himmelfahrt mit sich nahm. Wie ihn die Jünger auf Erden gesehen, so wird er wie-

derkommen, Apg. 1,11; so sahen ihn später Stephanus Apg. 7,55 und Paulus Apg. 22,14; 1. Kor. 15,8. Auch der Leib Christi nimmt also nur in dem Maße teil an der Erhöhung und dem Mitbesitz göttlicher Majestät, als es ihm durch die ihm eigene lokale Beschränktheit und Begrenztheit möglich ist. Endlich darf dieser Leib Christi nie seine Ähnlichkeit mit dem unsrigen verlieren, weil er das Urbild unsres verklärten Leibes sein soll (Phil. 3,21; 1. Kor. 15,49). Es muss daher dem Christenherzen billig weh tun, dass über diese Ubiquitätslehre so viel Streit stattgefunden, und dadurch Bande gelöst wurden, die unzerreißbar hätten sein sollen.

Diesen doppelten Stand der Erniedrigung und Erhöhung charakterisiert ebenfalls die verschiedene Stellung, die der Geist Gottes einmal zum Fleisch gewordenen, sodann aber zum erhöhten Erlöser einnimmt. Der Logos wurde ja, was er nicht war; er wurde Fleisch. Und da war er nun als Fleischgewordener in dem Falle, mit dem heiligen Geist noch erst erfüllt zu werden, damit er in allem uns gleich wäre: Jes. 11,2; 42,1; 61,1; Lk. 4,18¹⁹⁵. Der Geist Gottes kam bereits bei der Empfängnis im mütterlichen Schoß über den Erlöser und ist seitdem bei ihm geblieben. Die Stellung unseres Herrn, als des Mittlers und Bürgen der Seinen, als des unter die Engel Erniedrigten, Hebr. 2,9, als des zweiten Adam: – diese Stellung brachte es mit sich, dass er in Abhängigkeit vom Geiste Gottes dastand, dass er an der Hand des Geistes und von ihm gehalten wandelte, Matth. 4,1; Luc. 4,1. Seine Stellung als der zweite Adam brachte es mit sich, dass er vom heiligen Geiste sich die Gaben mitteilen lassen wollte, die er zu seinem Werke jeweilig nötig hatte. Welche die Gaben waren, mit denen der heilige Geist Christum ausgerüstet, das ist klar – es sind Amtsgaben, und nicht etwa göttliche Eigenschaften, die die göttliche Natur der menschlichen in Christo mitgeteilt hätte. Wir lernen sie kennen aus Jes. 11,1-5; 42,1.2; 61,1.2. Es sind Gaben, deren der Messias als Prophet, Hoherpriester und König bedarf. Unter diesen Gaben ragt die *humilitas*, die Demut¹⁹⁶, hervor, von der Jes. 52,13.14 als des einen Lineaments Christi prophezeit. Zugleich ersehen wir hieraus, dass der Tätigkeit des heiligen Geistes Spielraum genug geboten war; denn bei der Leitung des Messias durch den heiligen Geist war es nicht etwa genügend, dass die göttliche Natur in die menschliche ihre Gaben übergoss, sondern der Fleisch gewordene Logos erhielt besondere Amtsgaben, die von den wesenhaften Eigenschaften Gottes (*dona essentialia*) wohl zu unterscheiden sind. Unser Herr im Stande seiner Erniedrigung tat nichts ohne den heiligen Geist; Alles vielmehr tat er, durch denselben getrieben; er wandelte nicht im Schauen, sondern im Glauben. Der Geist macht sich Jesum zum gefügigen Organ seines Wirkens. Mt. 4,1; 12,18.28; Lk. 4,14.18; Joh. 3,34; Apg. 1,2; Jes. 11,2 ff.; 42,1; 61,1.2. Auch seine Aufopferung ist in der Kraft dieses Geistes geschehen Hebr. 9,14, und die Auferstehung ist nach Maßgabe des Geistes der Heiligung vor sich gegangen, d. h. unter der Guttheißung desselben: Röm. 1,4; 1. Petr. 3,18. Der Geist Gottes ist es, der den Fleisch gewordenen Logos überschattet, ihn mit Kraft ausrüstet (Apg. 10,38) – Gott war mit ihm – ihn aufrecht erhält, ja wieder aufrichtet, indem er einmal selbst sichtbarlich in Gestalt einer Taube auf Jesum herabkommt Lk. 3,22.

Von der Erhöhung an dagegen verfügt unser Herr über diesen Geist Gottes als seinen, des Fleisch gewordenen Geist; er verfügt über den Geist Gottes, dessen Einwohnen in unseren sterblichen Leibesorganen er erworben, der daher auch der Geist des Sohnes heißt. Gal. 4,6; Röm. 8,10.11; Phil.

195 Unsre alten reformierten Dogmatiker fassen diese Mitteilung von Gaben (*gratiae habituales*) als eine Konsequenz der *unio naturarum* auf, aber nach den oben angeführten Schriftstellen kommen diese Gaben durch die Mitteilung des heiligen Geistes auf Christum herab, eine Mitteilung, die auch den Propheten zuteil wurde. Der Unterschied liegt lediglich in dem *οὐ γὰρ ἐκ μέτρον* (Joh. 3,34) d. h.: *ei non – ut ceteris – admetitur* (= zumessen) Deus Spiritum; Christus empfängt gemäß der Wichtigkeit seines Berufs Gaben in Fülle. Unsre Alten widersetzten sich gerade zu dieser Stelle tapfer der Lutherischen Annahme einer Mitteilung der metaphysischen göttlichen Gaben ohne Maß (Maresius IX, 32.)

196 Vergl. Olevian, *De subst. foed.* gr. 1, 6 § 30.

1,19. Ja, der erhöhte Christus selber wird ihn senden Joh. 15,26; er gießt ihn aus Apg. 2,33. Mit dem Hingang Christi zum Vater hängt namentlich die außerordentliche Geistesausgießung am Pfingstfeste in Apg. 2 zusammen nach Joh. 14,12.16-18; Apg. 2,33: denn er hat den Geist erworben; ferner hat er, das gehorsame Kind Gottes, den Geist der Kindschaft uns erworben, kraft dessen wir nunmehr Gott mit dem Vaternamen nennen laut Röm. 8,15; Gal. 4,4.5. Was wir fortan sind, wissen, wollen und können durch Wirkung des heiligen Geistes – das ist alles sein Erwerb, eine Frucht der Arbeit seiner Seele; das hat er alles dargestellt, s. 1. Petr. 1,2 ff.; 2. Thess. 2,13 f.

Wir kommen nunmehr auf den Wert der Erniedrigung und Erhöhung unseres Herrn für uns zu reden. Diesen Wert aber können wir nicht anders als nach dem in den zwei Ständen vollführten Werke beurteilen und somit kommen wir zu dem Lehrstück von dem Werke Christi.

II. LEHRSTÜCK

Vom Werke des Erlösers

(De officio mediatoris)

§ 60. Einleitung

Die Person des Erlösers war schon zur Zeit der alten Ökonomie in die Welt eingeführt und dem Volke Gottes bekannt gegeben worden. Das Alte Testament enthüllt uns den seine Erscheinung im Voraus ankündigenden, das Neue Testament den erschienenen Erlöser. So ist nun auch in Bezug auf das Werk Christi das Neue Testament nur die Erfüllung des Alten Testaments. Das Werk Christi lässt sich nach den verschiedenen Funktionen, die zur Erfüllung des menschlichen Lebenszweckes erforderlich sind, in drei Teile zerlegen. Diese drei Funktionen sind: Reden, Handeln, Herrschen. Im alten Volke Gottes gab es schon Repräsentanten dieser drei Lebenstätigkeiten oder Funktionen: Propheten, Hohepriester und Könige.

Die prophetische Funktion besteht im Reden aus der Fülle des Geistes, im Lobe Gottes und in dem Gotte schuldigen Danke, endlich auch im Lehren und Vermahnen der Mitmenschen. – Die priesterliche Funktion besteht im Handeln vor Gott nach seinem Willen und in seiner nächsten Nähe. – Die königliche Funktion besteht im Herrschen über alles, jedoch unter Gott, der den Menschen zum Herrscher auf Erden bestellt hat. Reden – handeln – herrschen: das ist die dreifache Erweisung, in der des Menschen Leben völlig aufgehen sollte. Sofern nun seit Adams Fall niemand aus sich selbst weder recht redete, noch auch recht handelte, noch endlich auch herrschte, wie er sollte: so hatte Gott dafür stellvertretende Organe in seinem Volke bestellt. Was des Menschen anfängliche Bestimmung war, das soll nicht verloren gehen, und davon dispensiert Gott den Menschen auch nicht, und zwar zu seinem eignen Besten. Er sorgt vielmehr, dass solcherlei Funktionen stetig unterhalten bleiben und in die dazu allein befugten Hände von Anfang der Welt an bis zu Ende gelegt werden. So gab es denn stets Propheten, Priester und Könige im Volke Gottes, teils in freier Weise, so lange als kein Gesetz vom Sinai herab gegeben war, – Adam, Noah, Abraham usw. waren alles in einer Person – teils waren sie seit Mose von Gott selbst dem auserwählten Volke zugeteilt. Christus nun als derjenige, in dem alle Verheißungen Gottes ihre Erfüllung fanden, vereinigt alle drei Funktionen, welche der Mensch und dann speziell Israel auszuüben berufen waren, in sich. Er redet recht von Gott, er handelt recht vor Gott, und er herrscht unter Gott; mit anderen Worten: er ist der wahre Prophet, der rechte Hohepriester und der rechte König.

Das Subjekt dieser dreifachen Funktion ist nun der Fleisch gewordene Logos nach seinen beiden Naturen, und zwar vom Anfang seines Lebens bis zur Vollendung seiner hohen Aufgabe im Jenseits nach 1. Kor. 15,24.

Den Anlass zu dieser dreifachen Tätigkeit gab die Sünde und der tiefe Fall des Menschen.

Der Zweck war Ausführung des ewigen Ratschlusses Gottes, der dahin zielte, den sündigen Menschen nach allen Beziehungen hin wieder gerecht vor Gott hinzustellen, die kontrahierte Schuld des Menschen auf einen Bürgen zu laden und so eine Abtragung derselben zu bewirken: d. h. also Gott mit dem Menschen, und den Menschen mit Gott zu versöhnen.

Der Erlöser unterzog sich der genannten dreifachen Tätigkeit, näher betrachtet,

1) Als des Menschen Sohn, durch welchen Namen er sich als den zu erkennen gibt, der menschliche Natur und Wesen durch seine Abstammung von einem Menschen an sich genommen und an der Brüder Stelle alles in Richtigkeit bringen wollte.

2) Als der Mittler Gottes und der Menschen: 1. Tim. 2,5. Es will dies sagen: dass Gott sich seiner bedient, sowie andererseits dass der Mensch sich an ihn hält: und so kommt es in seiner Person zu einer Wiederherstellung des durch Adams Ungehorsam abgebrochenen Verhältnisses zwischen Gott und uns. In Christo wird Gotte dasjenige zuteil, was ihm von unseretwegen gebührt – und uns dagegen wird in Christo Gott, wie wir ihn haben müssen, als versöhnter Vater nämlich, offenbart. Gott war, wie 2. Kor. 5,19 so klar sagt, in Christo, d. h. er bediente sich seiner als des gehorsamen Knechtes und versöhnte eine Welt mit sich durch Jesum Christum¹⁹⁷.

Desgleichen haben wir 3) Christum in dieser dreifältigen Tätigkeit anzusehen als den Bundesbürgen und als den Ausführer des Gnadenbundes. Er ist das einzige lebenskräftige Glied und Haupt des Samens Abrahams, mit dem Gott auch den Gnadenbund eingegangen ist nach Gal. 3,16.19. Mit den Menschen insgesamt war kein Bund zu schließen; da trat der Sohn Gottes auf unsere Seite, er warf sich selbst in die Waagschale, und so hatte der Bund Festigkeit; es war einer vorhanden, der für seine Bundesgenossen eintreten wollte und konnte. Hebr. 7,22.

Weiter 4) haben wir den Erlöser in dieser dreifachen Funktion als den zweiten Adam ins Auge zu fassen. 1. Kor. 15,45.

5) Als den Vorläufer Hebr. 6,20, der allen andern vorausgeht. Kol. 1,18.

6) Als das Haupt. Eph. 1,22; 4,15; 5,23; Kol. 2,10.19.

7) Als den Erstgeborenen unter vielen Brüdern. Röm. 8,29; Kol. 1,15.18; Hebr. 1,6.

Wir haben ihn anzusehen

8) Als den, in welchem nach Gottes Ratschluss alles in eins zusammengefasst wird: so dass nichts, was außer ihm sich befindet, ein Gott wohlgefälliges Dasein hat: Eph. 1,10, womit zu vergleichen Kol. 1,16.20, wonach alles von vornherein gegründet ist in Christo und nur in ihm seinen Bestand haben soll, oder dann, laut V. 20, wonach alles seine rechte Richtung zu Gott hin durch

¹⁹⁷ In 2. Makk. 1,5; 7,33; 8,29 wird das Passiv auch von Gott gebraucht, wie 2. Kor. 5,18 (vergl. 1. Kor. 7,11) von Menschen. Das N. T. kennt jedoch solches nicht. Das Verrücken oder Vertauschen des Standpunktes ist im N. T. lediglich vom Menschen prädiert, und Gott bleibt als derjenige, welcher den Ratschluss der Versöhnung fasst, außerhalb des fälschlich behaupteten Widerstreits der Liebe und der Gerechtigkeit (s. § 14 und 15). Der Begriff des Opfers und der Sühne, wie solche der mosaische Kultus darbietet, weist zwar deutlich auf ein durch das Opferblut verändertes Verhältnis Gottes zum Sünder hin, s. Gen. 8,21; Lev. 1,9, wo von einer Gott zufriedenstellenden Wirkung des Opfers die Rede ist. Aber diese Änderung der göttlichen Gesinnung ist keine absolute, sondern nur die Kundgebung davon, dass Gott praestitis praestandis (ἐν Χριστῷ) die Sünder nach seiner Gerechtigkeit gnädig ansieht. Die Opfer kamen vor Gott, damit sie sein Wohlgefallen gegen den Sünder erweckten (Lev. 1,4; vergl. Jes. 56,7) aber sie kamen auch von Gott zur Belehrung, wie ernst Gott es mit der Sünde nimmt, und wiesen den Sünder auf Christus. Vergl. Delitzsch zu Hebr. 2,17.

Christum empfangen solle. Auch Hebr. 1,2 sind die Worte ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων wohl hierherzuziehen – nachdem alle andere enterbt worden waren (durch die Sünde), ist er zum Erben über alles gesetzt (vergl. Eph. 1,11).

Kurz wir haben bei diesem Werke des Erlösers festzuhalten das Wort: alles und in allen ist Christus, Kol. 3,11, und außer ihm ist keine Errettung Apg. 4,12. Wir haben alles in ihm, was zu unserer Seligkeit nötig ist. (Heid. Kat. Fr. 20.) Als der zu dieser dreifachen Tätigkeit von Gott gesalbte, d. h. mit dem heiligen Geist ausgerüstete, führt der Erlöser den Namen Christus oder Messias: Apg. 4,26; 10,38, sofern bekanntlich in den Tagen des Gesetzes Propheten, Priester und Könige mit heiligem Öl gesalbt wurden. So wurde Aaron durch Mose, David von Samuel gesalbt, und so sollte Elisa von Elia gesalbt werden; das Gleiche sagt Ps. 45,8 vom Messias als dem Könige von Israel aus. Dan. 9,24 redet von der Salbung eines Allerheiligsten – womit der priesterliche Charakter des Messias angedeutet wird; und Jes. 61,1.2 wird eine Salbung des Messias als des Propheten geweissagt. Das Öl symbolisierte den heiligen Geist. Christus also ist der Amtsname unsres Herrn. Daneben steht der Name Jesus, sein Wesensname; sofern er Erlöser und Wiederhersteller ist laut Mt. 1,21, vergl. Num. 13,16.

§ 61. Das prophetische Amt Christi

(Munus propheticum)

Christus selber bezeichnet sich als Propheten. Mt. 13,57; Lk. 13,33; Joh. 4,44; und das Gleiche geschieht auch seitens des Volkes und der Jünger: Lk. 7,16; 24,19; Joh. 4,19. Es war das eine ausgemachte Sache, dass der von Gott gesandte Erlöser der Prophet κατ' ἐξοχήν sein würde. Schon als der Logos, der im Anfang bei Gott war, hatte er der prophetischen Funktion in den Patriarchen und Propheten Genüge geleistet. Er prophezeite durch den Engel Gabriel und tat der Elisabeth, der Maria und dem Zacharias den Mund auf. In Deut. 18,15. ff. war ausdrücklich vom prophetischen Amt des Erlösers geweissagt; desgleichen Ps. 22,23; 40,11; Jes. 42,1-4; 49,1 ff.; 50,4. Ja, Gott hat ihn gesalbt zu diesem Amt mit dem heiligen Geist Jes. 11,1.2; 61,1 ff. Aus Lk. 4,18; Apg. 3,22; 7,37 lernen wir, wie jene Stellen von Christo wirklich zu gelten haben. Die Eigentümlichkeit des Propheten besteht darin, dass er aus der Fülle des Geistes, der ihn innerlich drängt, redete. 2. Petr. 1,20. 21. Es liegt dies im hebr. Wort „Nabi“. Bei den Propheten wohnt die rechte Weisheit, die in Erkenntnis des Willens Gottes zu unsrer Seligkeit besteht. Das gilt nun vor allen von Christo. Als Prophet hat uns Christus aus der Fülle des heiligen Geistes den heimlichen Rat und den ganzen Willen Gottes in Bezug auf unsere Seligkeit vollkÖmmlich offenbart (Heid. Kat. 31).

Zunächst tat er dies durch seine neue Handhabung und Einschärfung des Gesetzes Gottes, wie dasselbe nach Geist und in Wahrheit zu verstehen ist. Dies geschah besonders in der Bergrede Mt. 5–7; vergl. Lk. 6,20 ff. Hier tritt nun Christus nicht als der Urheber eines neuen Gesetzes auf, sondern er will das Gesetz erfüllen oder aufrichten, und das in keinem andern Sinne, als in welchem er auch die Propheten zu erfüllen kam, d. h. durch sein Tun und Leiden; vergl. Mt. 5,17. Der pharisäischen, traditionell gewordenen Auslegung der Worte Gottes bei Mose stellt er die rechte, vom heiligen Geist erfüllte Auslegung gegenüber. Wie wenig er in der Bergrede gegen das recht verstandene Gesetz Moses polemisieren will, zeigt schon die Weise, wie er die zu bekämpfenden Sätze zitiert: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist“. Das war eine durchaus andere Formel als jene: „Es steht geschrieben“. Es war das eine neutrale Formel, wobei außer Betracht gelassen wird, ob alles wirklich so im Gesetze stehe. Jedenfalls steht nicht alles dort, was von Jesus in Mt. 5 angeführt wird; vergl. z. B. V. 31.43. Von den letzten zwei Sätzen war der erste von der damaligen Gesetzesverdrehung aus dem Gesetz vermittelt falscher Exegese herausgerissen (aus Deut. 24,1); der zweite

enthielt eine Konzession an die laxe Praxis. So ist denn mit Recht von Calvin (Inst. II, 8, 7) und anderen Reformatoren geltend gemacht worden, dass Christus keineswegs als Urheber eines neuen Gesetzes zu gelten habe, wie das die römische Kirche, die Socinianer und neuerdings die Rationalisten, u. a. auch Baur und seine Schule behaupten. Jesu Gesetzesauslegung hat nur eine antipharisäische Tendenz, nicht aber eine antimosaische. Der Sohn Gottes stellt sich nicht in Widerspruch mit dem Worte seines Vaters nach Deut. 4,2. Ausdrücklich sagt er in der Bergrede: es werde kein Buchstabe vom Gesetze Moses vergehen, und wer das geringste Gebot aufhebe, der werde auch der Geringste im Himmelreich heißen, Mt. 5,18.19.

An eine Fortentwicklung und Vollendung des Gesetzes durch Jesus, welche die meisten Neueren, u. a. auch Ritschl (Lehre von der Rechtfertigung, II, 274) annehmen, ist nach dem Gesagten ebenso wenig zu denken.

Das Gesetz hebt Jesus auch dort nicht auf, wo er das Ährenraufen seiner Jünger am Sabbat in Schutz nimmt. Mt. 12,1-8. Bei diesem Vorfall ist zu beachten, dass Ähren auszuraufen im Gesetz erlaubt war. Deut. 23,25. Dass die Pharisäer die Jünger darüber hart anfuhrten, dafür liegt der Grund nicht im Gesetze Moses, sondern das taten sie aus einer falschen, gesetzlichen Ängstlichkeit und Befangenheit, oder auch, um Jesu etwas anzuhaben. Jesus aber tadelt sie deshalb und weist auf David als auf eine anerkannte Autorität. Dieser habe sogar in der Not die Schaubrote, die nur die Priester essen dürfen, genossen. Die Barmherzigkeit bewog den Priester, dem David davon zu geben. Und so hatte auch Jesus das Ährenraufen gestattet. Schließlich erklärt er ihnen, dass des Menschen Sohn, nämlich der Messias, Herr des Sabbats sei. Jesus, ist sich selber genug und kein Minderer als David, trotz seiner menschlich niedrigen Erscheinung. Was jenem freistand, steht auch den Jüngern frei. Er geht treu seinem Berufe nach und tut des Vaters Willen. So lässt er sich nicht knechten von pharisäischen Satzungen. Er weiß, was am Sabbat recht sei und was nicht, und ist Herr über denselben: nicht aber stellt er sich als Buchstabenknecht zum Sabbat in der Weise, wie es die Pharisäer taten. Von einer Geringschätzung des Gesetzes, oder von der Aufrichtung eines neuen Gesetzes, entgegen dem Gesetze Moses, ist bei Jesu nicht die Rede. – Wohl aber hat Jesus, als er nach dem vornehmsten Gebot gefragt ward, die Liebe Gottes und des Nächsten als solches genannt und als das alle übrigen Gebote in nuce enthaltende, Mt. 22,36-40. Aller anderen Gebote Erfüllung hängt davon ab, dass man Gott liebt und den Nächsten. Das ist das Gleiche, wie wenn Paulus sagt: die Gebote der zweiten Tafel würden durch das „Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst“ gleich als in einer Summa zusammengefasst; und abermals: „die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“. Röm. 13,9.10. Denn, wo Liebe ist, da ist man in allen Stücken auf dasjenige bedacht, was Gotte zu Ehren und dem Nächsten zum Besten gereicht; da kann man weder gegen Gott sündigen, noch auch dem Nächsten Böses zufügen. Röm. 13,10. Dass die Liebe zu Gott auf dem Glauben an Gott beruht, versteht sich von selbst; denn nur der Glaube vermittelt die Erkenntnis des Gegenstandes unserer Liebe. Dieses Gebot der Liebe war aber sehr von der herrschenden pharisäischen Theologie in den Hintergrund gedrängt, obgleich das A. T. ihm in gebührender Weise Rechnung trug¹⁹⁸: Deut. 6,4.5; 22,1-4; Lev. 19,18; Micha 6,8; Hos. 6,6; Sach. 7,9 ff., wie denn die ganze heilige Geschichte auch des A. Testaments davon Zeugnis ablegt. – Wegen dieser Zurückstellung des Gebotes der Liebe des Nächsten schärfte Jesus dasselbe den Jüngern auch wohl als ein neues Gebot ein; neu nämlich für sie und die Lehrer jenes Zeitalters: Joh. 13,34. Vor seinem Scheiden gibt er den Jüngern das Gebot, einander zu lieben, und nennt dasselbe neu, wie er auch sonst einmal seine Lehre als neuen Wein bezeichnet, im Gegensatz zu dem alten Wein der pharisäischen Observanz. Diese Neuheit des Gebots der Liebe ist

198 Dies gilt auch von der Feindesliebe, welche man in höchst verkehrter Weise dem A. T. hat absprechen wollen; s. dagegen Exod. 23,4. 5; Lev. 19,18^a; Sprü. 24,17; Hiob 31,29 u. a. m.

unmöglich im strengen Sinne des Wortes zu nehmen. Vielmehr alt und neu zugleich nennt es auch Johannes im 1. Brief 2,7-10, und er erklärt dies Gebot der Liebe im 1. Briefe 3,11 ausdrücklich für ein solches, das sie schon von Anfang gehört haben. Und dabei greift er in Vers 12 zurück auf das Beispiel von Kain, welcher den Bruder nicht liebte, sondern mordete. Neu ist ferner die besondere Form, in welcher das Gebot den Jüngern durch Jesus anempfohlen wird, nämlich dass die Jüngerliebe sich an der Jesusliebe ein Vorbild nehmen solle. Die Sache selber ist, wie aus dem Johannes-Briefe deutlich wird, uralte. Diese Liebe, welche der Herr seinen Jüngern einschärft, ist aber keine bloße Sache des Gefühls, sondern sie bewährt sich in der Haltung der Gebote Jesu und Gottes (Joh. 14,15, vergl. Exod. 20,6; Deut. 5,10; 7,9; Neh. 1,5; Dan. 9,4), weiter dem Nächsten gegenüber in nützlichen Werken, welche uns speziell die Samariterliebe unseres Herrn vor Augen geführt hat. Petrus hat den Herrn ganz recht verstanden, denn gleich, nachdem er von jenem neuen Gebot gehört, will er sein Leben für Jesum dahingeben, Joh. 13,37, freilich ohne die nötige Selbsterkenntnis.

Die Belehrung, welche Jesus als Prophet erteilte, erstreckt sich ferner auch auf die Zukunft seines Reiches, und so gehören seine Parabeln und Weissagungen hierher. Er hat in Mt. 13 in allerlei Parabeln die Erscheinung seines Reiches auf Erden illustriert und zwar besonders nach der Seite der Extensität und Modalität. In Mt. 24 fasst Jesus dagegen mit prophetischem Blick seine Wiederkehr zum Gericht ins Auge, und zwar geschieht dies so, dass er die Bilder für seine Schilderung aus dem nächstliegenden Zeitraum entnimmt. Die Epoche, welche seiner Wiederkehr zur Zerstörung Jerusalems vorausgeht – denn diese ist in Mt. 24, sowie schon Mt. 10,23, zunächst gemeint – erweitert sich seinem prophetischen Blick zur Schlussepoche der Weltgeschichte überhaupt. Nach der Propheten Art schildert Jesus den Anfang des Gerichts über das abtrünnige Volk Israel gleich als schließliches Gericht über die abtrünnige Welt. Er absolviert das eine gleich mit dem andern; denn die Entwicklung des Volkes Israel ist vorbildlich für die Entwicklung der zur Teilnahme an seinem Reiche berufenen Heidenwelt überhaupt.

Aber nicht bloß in Beziehung auf das Gesetz und die Zukunft seines Reiches, sondern auch im Hinblick auf seine eigene Person ist Christus Prophet. Er redet aus der Fülle des Geistes von sich als dem Gegenstande des Ratschlusses Gottes, Mt. 9,13; 18,11; Mk. 10,45; Joh. 4,34; 6,38-40; er redet von der in seiner Person erschienenen Wahrheit; auf sich selber weist er als die Wahrheit, als den Weg zu Gott, als die Auferstehung und das Leben, Joh. 14,6; 11,25, insofern als er das alles uns durch sein Verdienst vermittelt und vom Vater erwirkt. Er ist der Weinstock Joh. 15,1; der gute Hirte Joh. 10,11.12; die Tür für die Schafe 10,7.9; sein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und sein Blut wahrhaft ein Trank zum ewigen Leben Joh. 6,55.56. Es ist der Wille des Vaters, dass ein jeder, der ihn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben habe V. 40.47. Mit diesem Propheten ist die Gnade und Wahrheit unter Menschen persönlich erschienen, welcher Mose nur Zeugnis gab, Joh. 1,17. Wir brauchen uns nur an die Erklärungen dieses Propheten zu halten, die er über sich selbst gibt, besonders im Johannesevangelium, so haben wir die Wahrheit in uns¹⁹⁹; seine Worte sind geisterfüllt und erfüllen die Glaubenden mit Leben, Joh. 6,63. Wer an diesen Propheten glaubt, der wird nach Joh. 7,38 selbst für andere eine Quelle des Lebens (vergl. 4,14). Seine Gebote sind nicht schwer, Mt. 11,30; 1. Joh. 5,3; denn er selbst hat uns durch sein prophetisches Amt den Geist erworben, und teilt ihn mit, so dass die Seinigen sie halten aus herzlicher Liebe zu ihm, Joh. 14,15. Und das führt uns auf Jesu prophetisches Amt im Stande der Erhöhung.

Durch seinen Geist setzt Christus dieses Amt auch nach seiner Himmelfahrt fort. Nach Joh. 14,18 lässt er die Seinen nicht verwaist zurück, sondern sie sind nach V. 20 in ihm und er in ihnen, und die Mitteilung aller durch Christus erworbenen Güter findet fort und fort statt. In einer für alle

199 Vergl. meine Schrift: Von der Incarnation des göttlichen Wortes, S. 98.

offenbaren Weise geschah solche Mitteilung prophetischer Gaben am Pfingsttage Apg. 2, wo sich Joel 3,1 ff. erfüllte. In der ersten Christengemeinde war die Gabe der Prophetie und das Amt der Propheten etwas ständiges (1. Kor. 14,1; Eph. 4,11). Alle wahre Erkenntnis, alles Licht wird uns noch immerdar zuteil kraft einer Wirkung des prophetischen Amtes Christi, durch welches Christus das rechte Reden für die Seinen dargestellt und erworben hat. Und zwar wird die Frucht dieses Amtes uns vermittelt durch den heiligen Geist, welcher bei uns bleibt, Joh. 14,16.17; Röm. 8,11, und die erworbene Erkenntnis Christi, das durch ihn für uns erworbene Licht uns zueignet und Christum ganz eigentlich uns vor Augen malt: Gal. 3,1; vergl. Jes. 30,20.21. Erkenntnis, Licht, rechtes, wahres Reden von Gott wäre nicht in der Gemeinde zu finden, falls nicht Jesus Christus aus der Fülle des Geistes recht geredet und uns auch nach dieser Richtung hin in seiner Person dem Vater ohne Flecken und Runzel dargestellt hätte: Eph. 5,27. Christus Jesus ist auch darin der andere Adam und unser Haupt²⁰⁰, dass er allein unser Meister und Lehrer ist und bleiben will, Mt. 23,8; wir dagegen sind alle Brüder, die immerdar, und zwar alle ohne Ausnahme, von ihm lernen müssen, ja Licht um Licht zu schöpfen haben aus seinem prophetischen Amt und der dadurch erworbenen und uns zugeeigneten Erkenntnis von den göttlichen Dingen, 1. Kor. 1,24.30. Von dem fröhlichen Gedeihen der Gemeinde Christi kraft der Wirkung dieses prophetischen Amtes Christi und unter den Auspizien dieses allerhöchsten Propheten weissagt Jesaja 35,1-8 (besonders V. 5.6.8.) und 54,1-13; Jer. 31,34; Joh. 6,45; Apoc. 21,10 ff. Kap. 22. Von einer fort und fort durch das Wort der Predigt auch den Späterlebenden zu gut kommenden Sendung Jesu redet Petrus in Apg. 3,20. Diese Sendung vollzieht sich bis heute durch die apostolische Predigt und macht die einmalige Sendung im Fleisch tatkräftig auch für uns. Die Propheten waren in der ersten christlichen Gemeinde ständig (vergl. die neuaufgefundene „Lehre der Zwölf Apostel“ ed. Bryennios, S. 47). In Zürich richtete Bullinger das Amt der Prophetie wiederum ein.

§ 62. Das hohepriesterliche Amt Christi

(Munus sacerdotale)

Die Berufsgeleise unseres Herrn waren schon vorgezeichnet und anfänglich betreten worden durch die im Volke Gottes bestellten Propheten, Priester und Könige. In diesen Geleisen hatte der Erlöser auch als der Hohepriester seines Volkes abermals einherzugehen. Wir sahen, in welcher Weise der Herr dies als unser oberster Prophet getan. Zum rechten Reden fügt Christus auch das rechte Handeln hinzu. Wir aus uns selber, in statu quo, können weder das eine, noch das andere auf Gott wohlgefällige Weise verrichten. Christus tat solches als der von Gott bestellte Hohepriester. Vergewärtigen wir uns kurz die Funktion eines Priesters.

Die Priester waren solche, die in voller Tätigkeit vor Gott und später vor dessen Sitz im Allerheiligsten dastanden und gemäß göttlicher Vorschrift handelten. Sie brachten die Opfer dar, und vor Alters waren die Väter und Erstgeborenen solches zu tun berufen, – eine Funktion aber, mit der seit Mose der Stamm Levi betraut wurde: Num. 3,41; 8,16-18. Als Hauptvertreter dieses Stammes wurden die Priester (Aarons Geschlecht) angesehen – und unter ihnen ragte wieder der Hohepriester hervor, in welchem der Levi eigentümliche Beruf sich in seiner Vollendung zeigte.

Zunächst war ja nämlich ganz Israel selber ein Königreich von Priestern, von solchen also, die recht vor Gottes Antlitz handeln: Exod. 19,6. Aber das an sich unreine Israel soll solches Vorrecht nicht als etwas Selbstverständliches besitzen, sondern als eine Gnadengabe. Und so sollen denn nicht alle ohne Unterschied die priesterlichen Funktionen ausüben, sondern ein Ausschuss des Volkes ist mit diesen Funktionen betraut. Dieser aus dem Stamme Levi genommene Ausschuss tritt in

²⁰⁰ Chef, wie Calvin in der französischen Institutio sagt.

der Stiftshütte vor Gottes Angesicht handelnd auf und bewirkt dadurch, dass die in der Stiftshütte gegebenen Wohltaten auf die Dauer und unbehindert durch die Sünde und Schuld der Einzelnen dem Volke zu gut kommen. Die Gesamtheit dieser priesterlichen Funktionen diente nach 1. Chron. 6,34 (49), um Israel im Ganzen, wie den einzelnen Israeliten zu bedecken oder zu versöhnen vor Gott. Dies geschah an jener Stätte, die nach Exod. 25,40 ein Abbild und Schattenriss der himmlischen Dinge war – wo also jeder Schritt und Tritt, den die Priester taten, bedeutungsvoll und ein *praesagium rerum coelestium* war, Hebr. 8,5. Täglich floss hier das Blut der Versöhnung, und stieg empordass Rauchopfer der Dankgebete für die empfangene Versöhnung. Und so waren auch alle andren heiligen Handlungen höchst bedeutungsvoll.

Diese Bestimmung der Priester, das Volk vor Gott angenehm zu machen, gipfelte nun aber im Hohenpriester. Dieser war es auch, der allein Gott im Allerheiligsten nahen durfte, und zwar mit dem Blute des Opfers, einmal im Jahre, Lev. 16; Exod. 30,10. In ihm, dem levitischen Hohenpriester, nahte sich dann aber Israel seinem Gott. Hebr. 7,25. Er vertrat das Volk vor Gott Hebr. 5,1 und hat Anteil an des Volkes Schwachheit, *ibid.* V. 2, weshalb er auch zuerst für sich selbst ein Opfer bringen muss. V. 3, vgl. Lev. 9,7.8 (cf. Hebr. 7,27) Kap. 16,3 ff. Derselbe ließ die Kinder Israels in seiner Person zu Gott nahen; er trug, um solches auch äußerlich zu bezeugen, die Namen der 12 Stämme, die auf einem von der Brust herabhängenden Schilde eingeschnitten waren, an sich. Exod. 28,15.29. Er war für Israel, und ihm zu gut, mit den Urim und Thummim bekleidet; d. h. er hatte Licht und sprach Recht in der Gemeinde (Exod. 28,30).

Auch lag es diesem Hohenpriester ob, den Segen Gottes auf sein Volk zu legen, Num. 6,24-27, einen Segen wider den Fluch, den die Sünde mit sich bringt, und endlich er versöhnte am großen Versöhntage das ganze Volk, einmal im Jahre, zum Vorzeichen dafür, dass die Sünde werde weggenommen werden an einem Tage auf Golgatha. Zu diesen und ähnlichen Funktionen der Priester und des Hohenpriesters bietet nun die hohepriesterliche Funktion Christi das Gegenbild; sie ist schon hier in ihren großen Grundzügen von Gott vorbildlich sanktioniert worden.

Der Hebräerbrief verfährt einerseits so, dass er von dem gesetzlichen Priestertum ausgeht und das Opfer Christi, sowie seinen Dienst in Gottes Heiligtume durch die Analogien aus dem Pentateuch den Lesern ans Herz legt. Hebr. 5,1-10; 7,26-9,22; 10,11-19. Aber freilich ist andererseits nach der ganzen Darstellung des Hebräerbriefes Christus ein um so Trefflicherer und Höherer, als er ja das Urbild ist, das Gesetz aber nur den Schatten der zukünftigen Güter hat. Hebr. 10,1.4-10. Das Gesetz hat nur den Buchstaben der Dinge; wer Christum persönlich zu eigen hat, nicht etwa bloß im äußeren Bekenntnis, der besitzt den diese Buchstaben lebendig machenden Geist. Was Moses Satzungen in allerlei Bildern präliminierten, das prästiert Christus. Das Gesetz war ja schwach; es konnte nicht vollkommen machen; vergl. Hebr. 7,19 und Röm. 8,3: es war gleichsam krank – nämlich durch das Fleisch, das ihm überall hindernd in den Weg trat. Ein anderer, ein zweiter Adam musste daher kommen nach der uralten und stets erneuerten Verheißung. Und so ist es geschehen. Ps. 110,4 ist deutlich von einem andern Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks die Rede, das nach dem des Aaron noch nötig sei. Nun dieser Verheißung entspricht Christus. Er ist der andre, von Aaron Verschiedene, Höhere. Er ist zwar aus Abrahams Samen, aber nicht aus Levi, so hat er denn bei aller Zugehörigkeit zu Israel doch etwas Außerordentliches an sich und gleicht darin eben Melchisedek. Und wenn nun Christus als Hohepriester auftritt, so ist er dazu nicht verpflichtet, sondern er tut es an der Brüder Stelle. Ihn hat Gott vor allen dazu bestellt: Ps. 2,7; und zwar durch einen Eidschwur: Ps. 110,4. Aaron war nur ein Schattenriss dessen, der zukünftig war. Christus bringt das Wesen mit sich: er hat nicht amtlich im Tempel geopfert. Nach Hebr. 5,7, wo von den Tagen seines Fleisches geredet wird, hat Christus Gebet und Flehen zu dem *geopfert*, der ihn vorn Tode zu retten

vermag – mit starkem Geschrei und Tränen – von einem Tode also, in dem er sich befand. In Gethsemane sehen wir ihn seines priesterlichen Amtes walten – er ist Priester und Opfer zugleich. Er ist demnach zwar von Schwachheit umringt gewesen, aber dabei ein in seinem Beruf sich als heilig und unbefleckt erweisender Hoherpriester. Hebr. 4,15; 7,26. Um den Satzungen und Zeremonien des aaronitischen, gesetzlichen Hohenpriestertums zur Leben setzenden Wahrheit (zur Aktualität) zu verhelfen, musste ein zwar uns Gleicher, aber dennoch über Aaron erhabener, außerordentlicher Priester auftreten, von dem wir ein Vorbild haben an Melchisedek, vor dem sich selbst Abraham demütig beugt (Gen. 14,18 ff. vergl. Hebr. 7,1 ff.) Und dieser Priester, Jesus Christus, ist es nun, der sein Volk vertritt vom Morgen bis zum Abend und reell leistet, was Aaron und seine Söhne nur in schwachen Vorbildern vorausandeuten. Er tritt ein für sein Volk mit seinem Gehorsam vor Gott, dessen Willen zu tun er kam (Hebr. 10,5-10); er versöhnt es mit dem Opfer seines Leibes *einmal* (7,27), und schafft die Sünde ein für allemal fort (9,26), und hat eine ewige Versöhnung gefunden (9,12). So erfüllt sein priesterliches Handeln und sein Opfer denn in Wahrheit, was das zeitliche oftmals wiederholte Tun Aarons nicht vermochte. Wovon Aarons Handeln und Opfer bloß predigte, das stellt Christus, der über Aaron steht, wahrhaftig dar. Hebr. 9,11-28. Er ist es, der die heiligen Symbole in der Stiftshütte ins Leben übersetzt und zusammenfasst in seiner Person. Er ist es, der alle Opfer und Reinigungen in sich als erfüllt aufweist; Er ist die Sonne, welche der mosaischen Stiftshütte allen Glanz nimmt, den sie von Alters her besessen; Er ist es, der fortan allein vor Gott priesterlich eintreten und für uns handeln will. Röm. 3,25; 1. Joh. 2,2; 4,10; 1. Petr. 2,24; Hebr. 7,27; 9,12; 10,4-10. Dieses Handeln Christi zerfällt nun in zwei Teile: der *eine* Teil ist die Genugtuung oder satisfactio; der *zweite* Teil ist das beständige Eintreten für uns vor Gottes Thron, die intercessio. Jener Teil fällt in den Stand der Erniedrigung, dieser in den der Erhöhung. Wir wollen diesen zwei Teilen eigene Paragraphen widmen.

Von vornherein aber verwahren wir uns ernstlichst gegen Al. Schweizers frivole Ablehnung der alttestamentlichen Darstellungsmittel des vorliegenden Geheimnisses, welche uns die Apostel doch selbst an die Hand gegeben, besonders Paulus im Galaterbrief und der Hebräerbrief (s. Die christliche Glaubenslehre II, S. 132). Wer so redet, stellt sich damit zu einem Male völlig außerhalb der Gemeinde Jesu Christi. – Dass uns aber auch Ritschls hierher gehöriges Werk von der Rechtfertigung und Versöhnung nicht freuen kann, *obschon* dasselbe sich auf dem Alten Testament aufbaut, erklären wir gleichfalls von vornherein. Dieses Werk ist statt grundlegend vielmehr grundstürzend und ein Rückfall in den Socinianismus (s. das Nähere zu § 64 a. E.) Zu empfehlen ist F. Turretins Werk *De satisfactione Christi* und Kohlbrügge, *Das gnadevolle Geheimnis des großen Versöhnungstages*.

§ 63. Die Genugtuung Christi des Hohenpriesters

Gott, der Dreieinige, hat in seinem Ratschluss eine Satisfaktion beschlossen und für den Exekutor derselben hat er selbst gesorgt. Bei der Beurteilung der Notwendigkeit der Satisfaktion und des Wertes des Erlösers überhaupt geht man in der Theologie von Alters her in zwei Richtungen auseinander. Es gibt eine Reihe von Lehrern, welche die Satisfaktion aus der Liebe Gottes ableiten und sie nur als ein etwa auch zu umgehendes Mittel der Wiederherstellung des Menschen zu Gott hin auffassen. Als Folge der Erlösung wird dann aufgestellt Mitteilung der Unvergänglichkeit, Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes im menschlichen Wesen, die Ermöglichung einer richtigen Erkenntnis Gottes, kurz lauter Folgen, die auf die göttliche Willkür gestellt sind, ohne dass sich letztere mit der Gerechtigkeit auseinander gesetzt hätte²⁰¹. Bei dieser Auffassung gerät man auf die pantheisti-

²⁰¹ Ritschl, *Die chr. Lehre v. d. Rechtfertigung etc.* I, 42 bemerkt, dass die griechischen Väter auf dieser Seite stehen, was damit zusammenhängt, dass sie auch die Sünde vielmehr als Schwäche und Elend, denn als Schuld fassen. Im-

sche Ergießung eines neuen göttlichen Lebens in die Menschheit und wird also die ganze Erlösung zu einem Erneuerungsprozess und einer Vergottung der abgefallenen Menschheit; die Rechtfertigung und Heiligung werden einander gleichgesetzt oder konfundiert.

Auf der entgegengesetzten Seite stehen Männer, wie Anselm und einseitige Nachfolger desselben unter den späteren Theologen. Anselm stellt Gott (vgl. „Cur Deus homo“) als durch die Schuld der Menschen in seiner Ehre, also persönlich beeinträchtigt dar. Gott ist persönlich beteiligt bei der zu seiner Würde passenden Satisfaktion. Gott wird in seiner Stellung zu den Menschen abhängig von dem Wechsel der Dinge hienieden, immer freilich von dem Höchsten, was geschehen konnte, von der Genugtuung Christi. Aber Gott wird abhängig! Gott wird durch die Genugtuung Christi befriedigt, um nach empfangenem Ersatz die Vergebung der Sünden dem darauf eingehenden Menschen zuzuwenden. Man sieht, dass diese Darstellung, die von der durch die Genugtuung erst aus ihrem Banne *befreiten* Liebe ausgeht, auf den Dualismus hinausläuft, hüben und drüben also eine philosophische Verirrung, einseitiges Festhalten an einer Seite der Wahrheit und keine Unterwerfung unter die heilige Schrift (vergl. o. S. 59ff.)

Die erste Klasse der Theologen überspannt die Liebe Gottes; dieselbe wird zur Willkür. Die zweite Klasse überspannt dagegen die Stellung der Kreatur, als welche nie imstande ist, den unveränderlichen Gott durch ihren Abfall zu nötigen, dass er seinen Sohn in die Welt sende, damit derselbe nach streng juristischem Regelmaß eine Satisfaktion dem beleidigten Gott darbringe.

Die Liebe Gottes, sagen *wir* dagegen, erscheint nicht erst deshalb dem Menschen zugewandt, weil sie durch Christi Genugtuung hervorgerufen wäre. Vielmehr sagt der Apostel (Röm. 5,8), dass die Aufopferung Christi diese Liebe zu ihrem Motiv habe und uns dieselbe vergegenwärtige.

Umgekehrt aber ist die Liebe keineswegs mit dem natürlichen Liebesdrange (στοργή), welchen besonders die Mystiker in Gott annehmen, zu verwechseln (s. S. 62). Sie kennt ihre Zeiten und Stunden, sie weiß von Maß und Billigkeit. Und so hat denn Gott in seinem Worte in der Tat die Genugtuung Christi wiederholt als die Bedingung bezeichnet, unter der es seiner Ehre und Gerechtigkeit allein möglich sei, den Sündern zu vergeben und den Tod aufzuheben, ja Leben und Gerechtigkeit an das Licht zu bringen.

Diese Lehre von der Genugtuung Christi ist nun das tiefste Geheimnis des Christentums; an ihr hängt Himmel und Erde, dieses und das zukünftige Leben. Nehmen wir den rechten Bürgen fort, so stehen wir vor dem doppelten Abgrund, einmal des Pantheismus, das andre Mal des Dualismus²⁰².

Aufseiten des Pantheismus behauptet man eine Unveränderlichkeit Gottes, wobei derselbe weder von der Sünde noch von der Satisfaktion Christi persönlich berührt wird. An der Sünde kommt nicht die Schuld, sondern das Elend und die Schwäche in Betracht, und an dem Werke Christi der Erguss eines neuen göttlichen Lebens. Die Kreatur verschwindet, oder wird zum Appendix der Gottheit, oder nur durch große Inkonsequenz wieder als freies Wesen auf die Füße gestellt.

Aufseiten des Dualismus wird dagegen die Gottheit beschränkt und, ganz deistisch, zu einer relativ höchststehenden Person, welche in den Wechsel der menschlichen Verhältnisse und Rechtsbegriffe hineingezogen wird und sich erst zufolge des Ersatzes ihres Rechtes durch Christum zur Vergebung der Sünden den Menschen gegenüber bereit finden lässt. Das weitere höchst bedenkliche Moment ist dabei, dass der Mensch erst Christi Satisfaktion annehmen muss und aufgrund desselben von Gott als eine Rechtsperson behandelt wird, welcher Gott die Seligkeit, *wenn sie eben will*,

merhin ist Athanasius von dieser Anklage auszunehmen, der den Strafwert des Todes Christi richtig zu schätzen weiß (s. Thomasius Dogmengesch. 1, 389; vergl. Dorner II, 2, 533 ff.). Ebenso Eusebius, Demonstr. evang. X, cap. 1.

202 Wir erkennen Ritschls Ausführungen a. a. O. I, Kap. 1-3 als sehr anregend an dieser Stelle an.

um diesen Kaufpreis (Christus) zuerkennt. Nach Aufhebung der Schuld der Sünde fängt die Sache eigentlich von vorn wieder an und mit den Behelfen, die Christus geliefert, arbeitet man sich in den Himmel. Der Begriff der Gnade und die Anschauung von der Erlösung als einer neuen Schöpfung gehen hierbei völlig verloren. *Allein* die Satisfaktion Christi ist geeignet, einerseits das göttliche Wesen von dem Vorwurf der Willkür zu befreien und andererseits die Gefahr zu beseitigen, dass die Kreatur Gott gegenüber auf freien Fuß gestellt wird. Es ist Liebe, aber *amor iustitiâ temperatus et ordinatus*, was uns das Evangelium predigt. Andererseits ist aber auch die Kreatur durch diese *satisfactio Christi* auf ihrem Platze gehalten. Der höchste Gott ist nun wirklich befriedigt durch diesen Charakter der Notwendigkeit an sich tragende und weise geordnete Genugtuung. Das absolute Äquivalent *ist* gefunden, und der höchste Richter lässt sich nicht noch ein zweites Mal, durch die Kreatur nämlich, befriedigen – sondern er rettet uns, um mit Worten Pauli zu reden, Röm. 5,8-11, nun um so vielmehr, nachdem er erstmals schon uns hat retten wollen (in seiner Liebe). Schon als Feinde waren wir Gegenstand seiner liebenden Fürsorge und es wurde Christus für uns in den Tod gegeben; wie vielmehr werden wir, als nun Versöhnte, bewahrt werden – in seinem Leben. Also der Tod des Sohnes Gottes, die Satisfaktion Christi, wirft das entscheidende Gewicht in die Schale, die sich von Anfang an schon – gemäß Gottes Liebe – zu unsren Gunsten neigte. Also bewahrt Gott seine Souveränität bei aller Gebundenheit an die Satisfaktion Christi. Fragen wir also nach dem treibenden Prinzip der Satisfaktion, so ist die Antwort: Das treibende Prinzip bei der Satisfaktion Christi war obenan die Liebe²⁰³. Es geschah aus freiwilliger Liebe, dass Gott seinen Sohn in die Welt sandte. Joh. 3,16; 1. Joh. 4,9.10; Röm. 5,8. Aus dieser freiwilligen Liebe ging die Versöhnung hervor (s. § 14). An diesem Liebesrat beteiligt sich auch die Gerechtigkeit (s. § 15) und Heiligkeit (s. § 16). Gott, der heilige, muss nämlich zu seinem Recht kommen, dem heiligen Gesetz Gottes muss Genüge geschehen. Alsdann erst kann die Liebe frei sich ergießen. Wäre Gott nicht zu seinem Rechte gekommen, wäre das geschändete Gesetz, auf dessen Übertretung der uneingeschränkte Tod stand (Gen. 2,17), nicht ferner berücksichtigt worden, so würde ein dauerhaftes Glück und eine ewige Seligkeit durch jenen Liebesrat nicht begründet worden sein. Das Reich Gottes wäre dann ein Reich der Seligkeit ohne Gerechtigkeit und Heiligkeit. Daher bezeichnet auch die Schrift die Erlösung durch Christum a. a. O. als Ausfluss der Gerechtigkeit Gottes. Christus in seinem Blute dient zum Erweis der Gerechtigkeit Gottes: Röm. 3,25.26. Im Evangelio wird „Gerechtigkeit Gottes“ geoffenbart; es wird offen dargelegt: wie es dahin kam, dass Gott gerecht sei und bleibe, auch wenn er Sünden vergebe, ja wenn er den Gottlosen gerecht spreche. Röm. 1,16.17; 4,5. Diese durch Gesetz und Propheten bezeugte Gerechtigkeit Gottes wird zuwege gebracht durch Jesum Christum, oder durch die von Ihm erwirkte Loskaufung, Röm. 3,21.22.24. Es geht mit rechten Dingen zu, es ist Gerechtigkeit Gottes darin anzuerkennen, wenn der Gottlose vor dem Richterstuhl Gottes frei ausgeht, und zwar deshalb, weil das Blut Jesu Christi das ratschlussmäßige Lösegeld und der Loskaufpreis, *λύτρον ἀντι πολλῶν*, (Mt. 20,28; Mk. 10,45) ist.

Von der allgemein gefühlten Notwendigkeit einer Satisfaktion zeugen bereits die Sagen und Religionsgebräuche der Völker. Als höchstes Opfer galt in den Religionen des Orients das Menschenopfer (vergl. Eusebius, Pröp. ev. I. IV, C. 16), wo einer für alle sich in den Tod gab, um den Frevel zu sühnen und dadurch sein Volk von einer Plage zu erlösen. So geschah es z. B. bei den Moabitern, 2. Kön. 3,27; dann bei den Phöniziern, wo Königssöhne geopfert wurden, um der Gottheit Zorn zu beseitigen, oder von ihr etwas zu erlangen. Dahin gehören auch die Beispiele des Römers Curtius

203 So sagt Calvin, Inst. II, 16, 3: Weil der Herr was in uns sein ist, nicht verderben will, so findet er an uns noch etwas, was er nach seiner Güte lieben kann: denn wie sehr wir auch durch unsre Schuld Sünder sind, so bleiben wir doch seine Geschöpfe; haben wir uns auch den Tod zugezogen, so hatte er uns doch zum Leben geschaffen. – Gleiches sagt auch Beda zu Röm. 5.

und des Athener-Königs Kodrus. Es gebe etwas Stellvertretendes, das bezeugt dieses Opfer laut! Als die von Gott verliehene, legitime Befriedigung dieses Bedürfnisses steht nun auf dem Boden des A. T. der ganze Opferdienst da, und zwar von Anfang der Welt an: Gen. 4,4; 8,20. Laut predigt besonders das mosaische Opfergesetz die Gott zu leistende Satisfaktion. Das gilt zunächst von dem Gesetz des Brandopfers (die Anweisung dazu s. Lev. 1,1 ff.). Wer vor Gott erscheinen und in die selige Gemeinschaft mit ihm gelangen will, der muss dies tun vermittelt eines Opfers; es bedarf eines Mittels der Annäherung nach Gottes gnädigem Befehl. Auf dieses Opfer hat der Mensch die Hand zu legen; womit nach naheliegender Deutung die Sünden auf das Haupt dieses Tieres übertragen wurden. Diese Symbolik wird in Lev. 16,21 in eigentlichen Worten erklärt. Demnach bekannte Aaron alle Sünden des ganzen Volkes und übertrug sie auf das Haupt des Sündenbockes, währenddem er die Hand auf das Haupt des Tieres legte. In anschaulicher Weise soll dieser Vorgang den Glauben des Menschen anzeigen, womit er sich das von Gott gegebene Opfer aneignet und seine Schuld auf das schuldlose Tier überträgt. Und nun folgen zwei weitere wichtige Momente:

Erstlich: die Vernichtung des Opfers durch Schlachtung und Verbrennung: beides dient zur Kennzeichnung dessen, was der Sünder verdient hat vonseiten Gottes; und zweitens: die gnädige Annahme des Opfers durch Gott.

Der Tod und die Vernichtung ist das erste, was das Opfer in stellvertretender Weise zu erdulden hat. Aber mit der emporlodernen Flamme steigt zugleich empor der Geruch des Opfers, und dieser ist für Jehova ein zufriedenstellender oder ein beruhigender, Lev. 1,9; vgl. Gen. 8,21. Gott ist durch die Vermittlung des Opfers zufrieden mit dem Sünder, und der Sünder erlangt Frieden mit seinem Gott; eine Ausgleichung fand statt mittelst des Opfers; Friede ist vorhanden und ein Zugang zum Throne der Gnade in dem Opfer, das Gott selber befohlen. Lev. 1,4. Neben der gänzlichen Verbrennung fand auch bloß Sprengung des Blutes oder Benetzung der Altarhörner zur Sündenbedeckung statt. Lev. 4,5-20.30.31 etc. Das Blut, als das aus dem Körper entströmende Leben des stellvertretenden Tieres, bedeckt schützend und sühnend das Menschenleben; Lev. 17,11; Hebr. 9,22. Der stellvertretende Charakter des Sündopfers liegt gleichfalls zutage und hat seit alter Zeit und so auch wieder bei den neuesten Exegeten²⁰⁴ die vollste Anerkennung gefunden. Auch die Speis- und Dankopfer haben den gleichen Charakter, dass sie nämlich an Stelle dessen, was der Sünder Gott nicht leisten kann, eintreten und Gotte ein volles Genügen verschaffen sollen (Ezech. 45,15.17). Es ruht der Satz, dass Gott einer Satisfaktion bedarf, auf einem viel tausendjährigen usus. Besonders sticht dies in den mosaischen Opfern hervor. Zwei Klassen von Opfern unterscheiden wir: die Sühnopfer und Dankopfer. Während die Brand- und Sündopfer die Sühnung des Menschen zum Zweck hatten, so haben die Speis- und Dankopfer die Heiligung zum Zweck.

Christus nun, dem nach Gottes Ratschluss oblag, alle Verheißungen, die in den Vorbildern des Gesetzes niedergelegt waren, zusammenzufassen und allseitig zu erfüllen²⁰⁵ – Mt. 5,17; Röm. 10,4; Kol. 2,17 – Christus hat die Satisfaktion Gotte gebracht. Als Hohenpriester lag ihm ob, in jedem Moment seines Lebens einzustehen für die Verwaltung der Güter und Gnaden, auf welche die Schattenbilder des Heiligtums in ihrer Weise schon die Hoffnung des alten Volkes rege erhielten. Er erfüllt mutatis mutandis alles, was die mosaischen Satzungen gleichsam präliminierten. Bot also das Gesetz Moses dem Sünder die Aussicht auf Versöhnung und Rechtfertigung bei Gott: so tat dies Christus in noch weit höherem Maße. Röm. 3,25; Hebr. 9,24-28. Bot das Gesetz dem Sünder die

204 S. Knobel Dillmann, Handbuch zu Lev. 4,5.20: „Das Tier vertritt den Menschen und sein Leben fällt für das des Menschen. – Das Blut des Tieres ist Sühne für das Leben des Sünders (Lev. 17,11)“; Wellhausen, Geschichte Israels, S. 67 Note 83; ebenso unter den Älteren; s. Turretin, De satisfactione Christi, VI, 6 ff.

205 Calvin, Inst. II, 17, 4 sagt: Aus den Vorbildern des Gesetzes lernen wir am besten die Kraft und Wirksamkeit des Todes Christi kennen.

Aussicht, dass er in einem neuen Leben wandeln werde, so noch weit mehr Christus. Hebr. 10,19-22. Gab das Gesetz Mittel und Wege an, um sich von der Sünde und ihren den Menschen verunreinigenden Folgen zu reinigen, so Christus viel mehr. Hebr. 9,13.14. Er ist es, der, sozusagen, die im Gesetze Moses vorliegenden göttlichen Schuldverschreibungen einlöst durch sein verdienstliches Handeln. Beim Gesetze an und für sich, abgesehen von Christo, ist also nicht stehenzubleiben; dasselbe bringt nichts zustande; Hebr. 7,11.19; Röm. 8,3. Christus tut dies Hebr. 9,11 ff.; 10,1 ff. Kurz alle Güter, die das Gesetz dem Volke Gottes in Aussicht stellte, zu erwirken und zu verwalten, ist unser Hoherpriester gekommen. Hebr. 9,11.12; Apg. 13,38.39.

Indem Christus als der rechte Hohepriester vor Gott an seines Volkes Statt handelt: so hat er ein Doppeltes zu prästieren. Wir bemerkten schon oben in § 47, dass eine doppelte Verpflichtung für alle Menschen bestehe: 1) die Verpflichtung, allen vom Gesetz erforderten Gehorsam Gotte zu leisten; 2) die Verpflichtung, die Strafe für die Sünde auf sich zu nehmen. Dieser doppelten Verpflichtung genügte Jesus Christus als unser Hoherpriester und Stellvertreter. So hat denn Jesus zunächst die ganze Zeit seines Lebens auf Erden den gesamten vom Gesetz geforderten Gehorsam Gotte dargebracht und zugleich dabei den Zorn Gottes wider die Sünde und alle aus derselben hervorgehenden Strafen getragen. Jenes erstere Moment der Satisfaktion befasst man unter dem Namen der *obedientia activa*, das letztere unter dem Namen der *obedientia passiva*²⁰⁶. Indem Christus diese doppelte Obliegenheit übernahm, hat er uns gerecht hingestellt vor Gott, d. h. er hat uns mit seiner Unschuld, Gerechtigkeit und Heiligkeit bekleidet, und uns von der ewigen Verdammnis, als der gerechten Strafe, erlöst. Röm. 5,16.18.19; 2. Kor. 5,19; 1. Kor. 1,30.

Wie haben wir aber Christum bei der Erfüllung dieser doppelten Aufgabe uns vorzustellen? Hat er etwa, – wie man es sich etwa denken könnte – einen Teil seines Lebens damit zugebracht, dass er das Gesetz vollkommen erfüllte, und ist er sodann in einer zweiten Lebensperiode dazu übergegangen, rein passiv den Zorn Gottes wider die Sünde zu erdulden? Sollen wir die *obedientia activa* und *passiva* trennen? Das wäre eine zu äußerliche Trennung. Vielmehr befasst Paulus das Gesamtverhalten Christi auf Erden unter den Ausdruck *Gehorsam*. Röm. 5,19; Phil. 2,6-8; Hebr. 5,8. Das Tun des einen, ungeteilten Willens Gottes an die Menschen war Christi Lebensaufgabe nach Hebr. 10,5.10. Dieser Wille Gottes stellte an den Erlöser die doppelte Forderung der stellvertretenden Gesetzeserfüllung und der stellvertretenden Straferduldung. Diese doppelte Forderung erfüllt er, je nach den Umständen und nach den Aufgaben, die ihm gestellt wurden, bald aktiv – das Gesetz erfüllend – bald passiv – die Strafe erleidend, die auf allen Menschen lag.

Unter den Begriff des gehorsamen Tuns fällt aber zunächst schon die Inkarnation des Logos selbst (Hebr. 10,5-7); darunter fallen ferner auch seine Leiden und endlich sein Tod; auch im letzteren Falle legte er durch einen selbständigen Akt des Gehorsams das Leben von sich. Joh. 10,17.18; 15,13; Hebr. 10,9.10; Phil. 2,8. Auch in dem vorausgegangenen Leiden bewies er den Gehorsam (Hebr. 5,8) und lernte im Leiden den Gehorsam, indem er die immer stärkeren Proben des Gehorsams, die ihm das Leiden auferlegte, bestand. Es sind also Christi Tun und Leiden zwei sich wechselseitig durchdringende und zu dem einen Gehorsam zusammenschließende Momente. „*Toto obedientiae suo cursu*“ habe Christus uns Gotte versöhnt, sagt Calv. II, 16, 5. Von dem Augenblicke an, da er im Mutterleibe empfangen ward, begann (nach Calvin) das Werk der Erlösung, der Loskaufung, kurz das hohepriesterliche Wirken Christi. Und zwar tritt uns der Erlöser in allen solchen hohenpriesterlichen Handlungen als der entgegen, der die Person des Sünders vertritt. Er nimmt die Strafe auf sich und erfüllt zugleich das Gesetz; er erfüllt es, auch wo er leidet. So hat unser Hoher-

²⁰⁶ Den Zusammenhang zwischen aktivem und passivem Gehorsam Christi richtig gefasst und auf die einzelnen Fälle des Lebens Christi angewendet zu haben, ist Calvins Verdienst (Inst. II, 16, 5). Den aktiven Gehorsam neben dem passiven erkennen an der Heid. Kat. 86, die II. Helv. Conf. 11 und die Form. Cons. Helv. Art. 15.

priester Christus von Anfang an uns vertreten. Im Fleische erschienen und von Schwachheit umfangen, hat er festgehalten an Gott und in der Schwachheit die Kraft Gottes verherrlicht. In der Ausrichtung der Versöhnung hat er seine hohenpriesterlichen Kleider rein bewahrt. In unserem Gott ungehorsamen Fleische hat er gleichwohl den Willen Gottes getan. Den Vater im Himmel hat er verherrlicht, obgleich alles um ihn her dem Sichtbaren nachtrachtete und ihn in dasselbe hineinzuflechten suchte, Joh. 12,27.28. In den Wundertaten kämpfte Jesus mitfühlend mit den steinernen Herzen der zu Heilenden. Sein ganzer, segensreicher Wandel in Galiläa und Judäa war beständig mit Leiden verbunden. Es galt, sich im Gehorsam Gott zur Verfügung zu stellen, den Glauben zu bewahren, wo er das Gegenteil sah, und zu zeigen, wie er „Sünd, Tod, Teufel“ in seinen Händen habe und sie zu besiegen gekommen sei, statt besiegt zu werden. Und so fällt denn Christi gesamtes Werk unter den Begriff des Tuns des Willens Gottes, ein Tun, das bald mehr die Seite der Aktivität, bald vorwiegend die Seite der Passivität uns zeigt. Der Erfüllung des Willens Gottes ist dies Werk gewidmet; Stellvertretung ist der Zweck dieses Handelns Christi. Christus ist ja nämlich der Mensch, der unsere Stelle einnimmt²⁰⁷.

Es tritt das Gesetz Gottes, d. h. sein heiliger Wille, mit der Forderung auf, dass wir Gotte geweiht und ihm angenehm seien von der Empfängnis und Geburt an – und siehe da, unser Hoherpriester hat es geleistet. Er ist ja heilig von seiner Geburt an: Lk. 1,35. Jesus war kein Kind, das an sich der Verdammnis unterworfen gewesen wäre nach Maßgabe von Ps. 51,7. Dennoch will der Erlöser, obgleich er Gott – obgleich er der Logos ist – an unserer Statt angesehen und behandelt werden als ein Verdammter wie wir. Er will als unser Stellvertreter Gotte Recht geben und das Verdammungsurteil über alles Fleisch auch über sich ergehen lassen und dadurch die Seinigen davon befreien. Er tritt ein in die Sphäre des Fleisches, welche das Wort Gottes mit dem Urteil des Todes und der Verdammnis belegt seit Gen. 2,17, vergl. Röm. 5,14.17.18. Jesus erhält seinen vollen Anteil daran schon seit seiner Empfängnis und Geburt. Obschon kein Makel seiner Empfängnis im Schoß der Maria anhaftete, so sehen wir doch, dass Maria sich für ihre eigene Person und für das Kind Jesus dem gesetzlich vorgeschriebenen Reinigungsoffer unterzieht, Lk. 2,22-24. Warum das? Das heilige Kind büßte hier für die fremde, nicht aber die eigene Schuld. Wenn bei der Beschneidung der Heilige Gottes das Messer, das den Israeliten für einen Todeswürdigen erklärt, und ihn in effigie gleichsam tötet, wenn er dieses Messer an seinen geheiligten Leib kommen; wenn er sich also als ein gewöhnliches Kind Abrahams behandeln lässt: so lässt er sich diese Schmach antun um unseretwillen. Zu unserem Besten wird er ferner zum Genossen des Bundes Gottes mit Abraham eben durch die Beschneidung gemacht: obgleich er ja eigentlich dieses Bundes Urheber ist. Lk. 2,21; Kol. 2,11.

In diesen Akten lässt sich also der an sich schuldlose Erlöser hinabdrücken und eintauchen in unser Verderben, also gleichsam auf ein und dasselbe Niveau mit uns setzen, um für uns durch ein Urteil Gottes aus solcher Lage entnommen zu werden. Wir sagen „für uns“, denn sein ganzes Handeln, welches von einem ausging, der an und für sich nicht verpflichtet war, solches zu prästieren, kommt denjenigen zu gut, die ihm durch den Glauben einverleibt sind, als hätten sie es selbst getan. Ganz in der gleichen Weise ist die Taufe Jesu zu betrachten, die nicht etwa ein Schaustück war, oder in Akkommodation an den Bußruf des Täufers geschah: dies wäre ja pure Verstellung gewesen. Der Erlöser erkennt vielmehr, indem er sich taufen lässt, Gottes Gerechtigkeit an, die in der Forderung der Taufe sich kundgab (Mt. 3,15). Indem er freiwillig dem für die Heiden bestimmten Wasserbade sich unterzieht, lässt er sich wie einen Sünder aus den Heiden behandeln; er geht in den durch das

²⁰⁷ Wir stellen für das nun Folgende als leitenden Gedanken die Worte Leos, Sermo III De passione Domini auf: Totum illud sacramentum (Geheimnis), quod simul et humanitas consummavit et deitas, dispensatio fuit misericordiae et actio pietatis.

Untertauchen symbolisierten Tod, um danach aufzuerstehen zum neuen Leben²⁰⁸. Er zeigt auch hier klar und deutlich, was alles Fleisch verdient; und indem also Gottes Zorn als gerecht anerkannt ward; indem er nicht von dieser Jordantaufe eximiert werden will und auch nicht werden soll, und Gott nun dadurch gerechtfertigt wird vom Sohne des Menschen: so öffnet der Himmel sich, und der Sohn des Menschen wird feierlich als Gottes lieber Sohn proklamiert. Was Jesus hier tat, nennt er ausdrücklich ein Erfüllen aller Gerechtigkeit, Mt. 3,15. Das Tun des Gesetzes, die Erfüllung der göttlichen Forderungen an alles Fleisch, sowie die Strafe, welche wegen der auf uns liegenden Schuld erduldet sein wollte – hat Jesus in diesen drei bedeutsamen Vorgängen auf sich genommen. Er, der Unschuldige, hat Ersatz geleistet für die Schuldigen, indem die gerechte göttliche Strafe sowie des Gesetzes Forderungen, die uns angingen, auf ihn übertragen worden sind. Er ist gestellt unter Gesetz, auf dass er uns aus der vom Gesetze verhängten Schuldhaft und vom Fluch desselben freigekauft habe, Gal. 3,13; 4,5. Und das setzt sich nun das ganze Leben des Erlösers hindurch fort. Auch die Versuchung, Mt. 4, hat die Bedeutung einer an unserer Statt geschehenen Abweisung Satans. Dem Satan sind wir verfallen seit dem Falle Adams! Da kommt nun unser Hoherpriester, vom heiligen Geist geleitet und zugerüstet, und lässt sich von Satan versuchen. Damit erkennt er Satans Recht auf alles Fleisch an, aber er zerreißt zugleich diesen Rechtstitel, indem er Satan abweist und so die Macht, den Satan abzuweisen, für alle Kinder Gottes erwirbt. Bedenken wir wohl: Gott hätte nach seiner Allmacht den Satan ganz ohne Weiteres beseitigen können. Ihm sind ja alle Dinge möglich. So aber soll vielmehr alles nach Gerechtigkeit, nach einer inneren ratio, vor sich gehen. Gegen Gott hat Satan gekämpft; nun kämpft der Sohn Gottes wider ihn, und zwar auf dem Gebiet, wo Satan sonst keinen Widerstand findet, sondern unbestrittener Sieger ist. Gott will dem Satan es zulassen, dass er sich an dem Erlöser der Menschen, der im Fleische einhergeht, versuche. Satan tut es – und verliert dabei seinen Stachel. Die Macht Satans über alles Fleisch wird im gerechten Kampfe gebrochen, eine Macht, die er, laut Gen. 3, gewonnen durch List und Betrug. Gotte, dem Herrn der Welt, hatte Satan Abbruch an seiner Ehre getan und den Menschen gemordet, Joh. 8,44: da mag er zusehen, wie er mit dem Menschen Christo Jesu, fertig wird. Kann Satan diesen nicht verführen und ihn durch die Aussicht auf Leiden und Tod binden – dann ist ja seine Kraft gebrochen, ihm ist ein Riegel vorgeschoben, und die Reihe des Unterliegens (Gen. 3,15) kommt nun an ihn; er ist gebunden und muss diejenigen freilassen, die Jesus freigelassen haben will. Mitten im Todesgebiet, dem der Teufel vorsteht, Hebr. 2,14, ist nun ein Reich des Lebens dargestellt, dem Jesus Christus vorsteht: ein zweiter Adam ist vorhanden und eine neue Schöpfung ist inauguriert. Alles wird neu in Christo Jesu.

208 „Über Christi Taufe durch Johannes spricht sich Bucer sehr tief aus. Zwar betont auch er in erster Linie, dass der Herr, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen und uns gleich zu werden, die Taufe des neuen Testaments empfangen habe, aber er bleibt dann nicht bei dieser äußeren Gleichheit stehen, sondern fährt fort: „Mit diesem Tauf des Johannes hat er bezeugt sein Leiden, dadurch die Sünd der Welt, welche er auf sich genommen, wiewohl er für sich selbst ohne Sünd war, mussten abgewaschen werden, damit er dann nicht allein den äußerlichen Tauf bestätigt, sondern vielmehr anzeigt, wozu er dienen soll, und was folgen, so wir ihn mit Glauben und Erfüllung aller Gerechtigkeit würden annehmen. Denn der heilige Geist kommt gewisslich über uns, der Vater erkennt uns als seine geliebten Kinder, aber gleich müssen wir in die Prob ans Anfechten und Leiden, bis der sündlich Leib gar hingegenommen wird.“

„In den Enarrationes zu Matth. Pag. 27 D wird mehr die dem Eingehen in die Ähnlichkeit des sündlichen Fleisches entsprechende Übernahme der Bußtaufe, dieser typisch-sakramentlichen Darstellung des Mortifikationsprozesses, als die darauf basierende Genugtuung und Erlösung hervorgehoben: Das Haupt wollte auf keinem andern Wege als die Glieder zum ewigen Leben gelangen. – Cum Dominus cetera voluit hominem agere et figura in omnibus ut homo reperiri, tum viam ad immortalitatem per mortem parare suis et munire, omnino consentaneum erat, ut et vulgari ceremonia, quae symbolum est vitam tum adiri cum pro voluntate Dei caro haec morti addicitur, hominem Dei se quoque profiteretur ac ita testaretur se autorem et ducem esse omnium qui perdendo animas suas crederent se illas inventuras.“ (Auszug aus Usteri, Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage; s. Studien und Kritiken 1884, 1. Heft, S. 460.)

Dass Christus allen Gehorsam im Leben dem Gesetze Gottes geleistet hat, tritt in Folgendem zutage. Was speziell die zehn Gebote, betrifft, so erfüllte Christus sie treulich während seines Wandels auf Erden: Ps. 40,9 ff.; Hebr. 10,7. Ausdrücklich sagt es Jesus in Mt. 5,17, dass er gekommen, das Gesetz zu erfüllen – d. h. durch Tat und Lehre dem Gesetze nachzuleben, sich ihm konform zu verhalten. Was nun zunächst Jesu Verhalten gegen Gott, also die Erfüllung der Gebote der ersten Tafel betrifft, so ehrte er Gott als seinen Vater und glaubte ihm. Das eben taten wir nicht, und lassen es täglich daran fehlen. Er nennt Gott seinen „Vater“ Joh. 14,31; 15,10; 17,1; er ehrt ihn Joh. 8,49; er vertraut ihm Mt. 27,43; Hebr. 2,13; er betet zu ihm Mt. 14,23; 26,39; Mk. 1,35; 6,46; Lk. 3,21; 5,16; 23,46; Joh. 17; Hebr. 5,7; er lobt und dankt dem Vater Mt. 11,25.26; 14,19; 15,36; 26,26; Lk. 24,30; Joh. 11,41. Endlich er, das ewige Wort, hält sich wiederholt an dem Worte seines Vaters in der heiligen Schrift, z. B. Mt. 4,4.7.10 bei der Versuchung und dann besonders in der Passion und am Kreuze. Er fragt: Wie sollen die *Schriften* erfüllt werden? (Mt. 26,54, vergl. Mt. 27,46; Joh. 19,28.) Er verherrlicht seinen Vater, dessen Gnade, Liebe und Barmherzigkeit, ohne zu schauen, im nackten Glauben, obschon Golgatha ihm vor Augen stand. Joh. 17,4.6.26. Alles das geschah von ihm als dem Menschen an unserer Statt, dem anderen Adam, dem Mittler. Er steht fest zu seinem Vater und durchbricht als unser Stellvertreter alle Hindernisse, die Fleisch, Tod und Teufel ihm entgegenstellen. Sein Rufen zum Vater ist unser Ruf; wenn er im Gebete sich hindurchringt zu Gottes Herzen, so tut er es für uns. Jesus trägt als das Haupt alle Auserwählten an sich, wie der Hohepriester die zwölf Stämme, und an ihrer Stelle bezeugt er dem Vater die ihm gebärende Ehre, und an ihrer Statt bewährt sich sein Glaube. Gleichwie der gesetzliche Hohepriester die zwölf Stämme Israels auf dem Brustschild trug, so trug Jesus in Wahrheit die Seinigen auf dem Herzen. – Aber so sehr er auch an der Menschen Statt des Vaters Willen vollführte, so dauerten die über ihn verhängten Leiden dennoch fort. Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, Jes. 53,3, es lag zugleich die Strafe auf ihm, damit wir Frieden hätten, Jes. 53,5, vergl. V. 12. Als Gesetzesübertreter, als Lästere Gottes und seines Tempels ward er behandelt und endlich als solcher gekreuzigt. Jesus Christus wird als derjenige, der die Person des gesetzwidrigen Sünders an sich genommen hat, behandelt. Wir dagegen sind seitdem losgesprochen von den Verschuldungen wider die Gebote der ersten Tafel, als hätten wir solches alles geleistet, und keine Strafe, keine Verdammung (Röm. 8,1) bedroht uns, da Christus die Übertretungen versöhnt hat.

Die Liebe zu dem Nächsten, also die Erfüllung der Gebote der zweiten Tafel, offenbarte Jesus zumeist in seinen Wundern, speziell in den Heilungen. Matthäus sagt 8,16.17, dass Jesus so viele geheilt habe, auf dass Jesajas Wort in Kap. 53,4 von ihm erfüllt werde: „er trug unsere Krankheiten und lud auf sich unsere Schmerzen.“ In den Heilungen bewährt sich also Jesus als den verheißenen Knecht Gottes, der nach Jes. 53 alle Leiden und Krankheiten für das Volk wegtrug²⁰⁹. Er sah aus als der vor allen Betroffene und Leidende, vergl. Jes. 53,4^b. Das Heilen kostete ihn viel, den größten Aufwand von Kräften erforderte das Gebetsringen um der Kranken Genesung. Er fühlte sich für ihr Leiden verantwortlich als das Haupt seiner Gemeinde. Ohne inneres Ringen ging die Heilung nie vonstatten; es war keine erlernte Kunst, sondern aus der Tiefe holte er die Kranken mit der Allgewalt seines Gebets hervor. Dazu kam innerliche Beteiligung an dem Elend der Menschen, ihr Elend bestürmte ihn, er trug es als sein eigenes; es erdrückte ihn das Gefühl von der Größe des Fluches, den alle verwirkt hatten, von der Ungehörigkeit des status quo des Menschen. Er fühlte die Größe der Gefahr weit mehr, als der kranke Bruder selbst. Ja, den Stachel aller Krankheiten und alles Elends – den Zorn Gottes nämlich – Ps. 90,7-9, wollte er für den Erkrankten als davon mitbetroffenes Haupt seines Volkes an seiner Seele empfinden, aber zugleich überwinden. Das Ungehörige und

209 Er war der rechte Asasel (Lev. 16,10.20 ff.) der die Sünden trug.

Unwürdige der Not empfand er aufs härteste; denn er war den Brüdern in allem gleich geworden. Und gerade hier nun, an diesen Kranken, verherrlichte Jesus seine Macht, wohl zu tun und zu heilen, das Leben aus dem Tode hervorzurufen, mit seiner Fülle die Leeren und Bedürftigen zu erfüllen. Welches Leiden und welchen Kraftaufwand dieses Heilen und besonders auch die Totenerweckungen unserem Herrn kosteten, welche Not es ihm verursachte, das Leben zu schaffen, wo es nicht war, tritt speziell aus dem mühselig hervorgestoßenen „Hephata“ uns entgegen: Mk. 7,34; vergl. Mk. 5,40 f.; Joh. 11,33.38. Trauer und Entrüstung weckte in ihm das Benehmen der bei Lazari Erweckung Beteiligten, Joh. 11,38. Mühsam ging es auch zu in Mk. 8,22-25. Seine Nächstenliebe sticht ferner darin hervor, dass er während seines Wandels hienieden mit den Hirtenlosen, den Unmündigen, ja mit den Zöllnern und selbst notorischen Sündern Umgang gepflogen hat. Mt. 9,36; 11,28; Lk. 15,1-7. Zu diesen Ärmsten der Armen hat er sich herunterhalten wollen und ihnen hat er den Vater offenbart, freilich nicht ohne die Sünde zu strafen. Er war sanftmütig und von Herzen demütig, so sehr auch der Unverstand der Menschen tiefe Schnitte in sein zartes Herz machen und ihn zum Zorne reizen musste. Mt. 11,29. Dennoch verlor er bei seinen Schafen nicht die Geduld, sondern brachte ihnen Ruhe für ihre Seelen. Als Beispiel vergl. Joh. 11 Martha und Maria. Ferner hielt er in allen Momenten des Konflikts mit seinen Gegnern, die ihm das schwerste Leiden bereiteten, an sich, schalt nicht wieder, drohte nicht, sondern stellte alles Gott anheim, der da recht richtet, 1. Petr. 2,22.23. Er, der die Erde mit allem Fug und Recht, als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, von sich hätte stoßen können, statt dass sie ihn von sich stieß – er war der Allerdemütigste, ein Wurm und kein Mensch, Ps. 22,7, ohne Gestalt, noch Schönheit, d. h. wenig annehmbar für die, welche auf ihren eigenen Weg sahen; er sah aus wie ein besonders von Gott Geplagter und Verachtungswürdiger: Jes. 53,2.3. Alles dies aber ertrug er, wie ein Lamm, Jes. 53,7. Also erfüllte Jesus das Gesetz, und in eben diesem Wege erfüllte er die Propheten; vgl. Jes. 42,3.4.7.19; 49,7; 50,4-6; 53,1-3. So erwies er sich als den barmherzigen Hohenpriester, und indem er also an unserer Statt handelte, leistete er Gott den erforderlichen Ersatz und deckte unsere Schuld. Zugleich stellte er aber uns ein Vorbild auf, dem kraft seines uns erworbenen Geistes nachzufolgen, einem jeden Christen aufgelegt ist. 1. Petr. 2,21. Durch Christi hohenvpriesterliches Handeln nach Maßgabe der zwei Tafeln des Gesetzes kommt es nun dahin, dass die Gemeinde Christi wandelt in Werken, die Gott zubereitet hat für uns durch ihn: Eph. 2,10. Christus hat durch sein Handeln die Früchte gezeitigt, die wir nunmehr zu pflücken und Gotte darzubringen haben. Er ist uns von Gottes wegen geworden zur Quelle der Weisheit: 1. Kor. 1,30. In ihm sind wir Gerechtigkeit Gottes geworden, d. h. gerecht vor Gott, 2. Kor. 5,21; sein Gehorsam ist unsere Gerechtigkeit, Röm. 5,19.

Er hat – um es zusammenzufassen – aus Tod Leben hervorgerufen; in der Sphäre des Todes hat er ewiges Leben, Heil und Gerechtigkeit dargestellt, dem Tod samt der Sünde ihre Kraft und Herrschaft genommen und eine neue Schöpfung hingestellt.

Solchen vollkommenen Gehorsam leistete Jesus auch in den vom Vater über ihn verhängten Leiden bis zum Tode. Besonders geschah dies von Gethsemane bis Golgatha. Hier erreichte der Gehorsam Christi den Gipfelpunkt. Auch hier gab er dem Vater sein Recht, auch hier ertrug er willig den Zorn Gottes wider das Fleisch und die Sünde. Losgelassen, getrennt von Gott, der sich mit Fleisch nicht befassen kann, drang er dennoch durch zu Gottes Herzen. Mt. 26,39; 27,46²¹⁰. Durch die Fluten des Gerichtszornes, durch den Bann, welchen der Fluch Gottes auf alles Fleisch und also auch auf ihn als den Bürgen und das Haupt seines Volkes legte, brach er hindurch, zu Gott hin, und be-

210 Vergl. über Gethsemane besonders Calvin Inst. II, 16, 12 und Beza zu Hebr. 5,7 und zu Mt. 26,39: *Irae paternae in nostra peccata et magnitudinis poenae apprehensio, qua nulla terribilior esse potest, humanam mentem (Christi) ad tempus hactenus ita totam retinuit, ut in eam unam esset defixa etc.* (Vgl. auch Calvin zu Hebr. 5,7: *sensu carnis sustinuit Dei iudicium.*)

sänftigte die höchste Majestät, die sonst kein Fleisch vor ihrem Antlitz dulden kann. Ein Sichhalten an Gott mit aller ihm gebührenden Scheu und Ehrerbietung – ἀλάβεια²¹¹ – schreibt der Hebräerbrief unserem Hohenpriester in diesem Falle zu, Hebr. 5,7. Das deutet an: dass Christus, trotz alles Widerstandes, den er von innen und außen erfuhr, sich gehorsam an Gott hielt, und zwar an Gott, als *den*, der ihn retten konnte aus dem Tode und den Qualen der Hölle, die er in der Entfernung von Gott, dem ihm zeitweilig Fernen (Ps. 22,1.2; Mt. 27,46) empfand.

Dieses Festhalten unseres Hohenpriesters an Gott ist durch das Festhalten an dem geschriebenen Worte vermittelt (z. B. Mt. 27,46) und solches bot Gott abermals den von seiner Gerechtigkeit erforderten Ersatz; und zugleich hat Jesus dadurch uns den Weg gebahnt zum gleichen Festhalten an Gott. Er ist auch hierin der Vorläufer und das uns zum gleichen Festhalten erweckende Vorbild geworden (Hebr. 12,2), dem nachzufolgen der heilige Geist uns treibt. Aber trotz dieses Beharrens ist Christo doch nicht der bitterste Leidenskelch und der schimpfliche Kreuzestod erspart worden. Er soll eben den ganzen vollkommenen Gehorsam leisten und dabei doch zugleich als Sünder an unserer Statt haften und behandelt werden. Denn Gott will nach seinem Ratschlusse mit der Sendung Christi den doppelten Zweck erreichen: 1.) dass unsere wohlverdiente Strafe (Gen. 2,17) von einem Stellvertreter, *der aus unsrer Mitte ist*, abgeübt werde, weshalb es heißt, dass die Strafe auf ihm lag: Jes. 53,5, und 2.) will Gott außerdem noch die Wiederherstellung der Gefallenen mittelst dieses Stellvertreters bewirken. Mit anderen Worten: das beleidigte Gesetz oder die Gerechtigkeit Gottes ist nicht mit dem Tode des Sünders zufriedengestellt, das hieße tabula rasa machen. Die Gerechtigkeit Gottes will auch das vorige Leben nach Gottes Willen wiedergebracht wissen – bevor sie den Menschen aus der Schuldhaft entlässt. Es will das Gesetz völlig erfüllt sein, auf dass Gottes Gebote nicht zu Boden fallen und für immer unerfüllt bleiben. Auf dass nun diese Wiederherstellung des Gesamten möglich sei, dazu muss Christus nicht bloß die auf ihm liegende Strafe erdulden, sondern zugleich auch das Gesetz vollständig erfüllt haben. Und nun erst macht sich, nach vollzogener Strafe und nach der Erfüllung aller vom Gesetz erforderten Gerechtigkeit, der vollkommene Gehorsam des Stellvertreters geltend und fordert Anerkennung, ja Lohn von Gott. Denselben verweigert Gott seinem Christus nicht; er übergibt ihm alle Dinge, Mt. 28,18; ja schon in Gottes Ratschluss sind ihm alle Dinge von Anfang an übergeben: Mt. 11,27; desgleichen nach der Verheißung des Propheten Jes. 53,10; vergl. Ps. 2,8. Nicht also dass die Aktiva Christi die Passiva Adams bloß decken – es bleibt noch ein unendlicher Überschuss aufseiten Christi kraft der Mitbeteiligung der göttlichen Natur an den Leistungen der menschlichen. Darauf zielt das πολλῶ μᾶλλον des Apostels in Röm. 5,15.17. – Wir stehen hier vor einem der schwierigsten Probleme, die es auf dem Boden der heiligen Schrift für den Verstand gibt. Es liegt eine göttliche Handlungsweise hier vor, die wir nur aus der Schrift konstatieren, im Glauben uns aneignen, aber nicht rationell erklären können. Und dies wollten eben die Socinianer, und weil es nicht gelang, erdachten sie eine Lehre zu ihrem eignen Verderben. In den Fußstapfen der Socinianer geht der Rationalismus und neuerdings die Ritschl'sche Schule.

Wir haben es hier zu tun mit der Wiederherstellung des sündigen und dem Gerichte Gottes bereits verfallenen Menschen. Der Fall soll rückgängig gemacht werden durch einen absoluten Gehorsam gegenüber Gottes Gesetz; und zugleich soll die volle Strafe für die stattgefundene Übertretung aller Gebote Gottes erduldet werden. Dieses beides auf einmal zu prästieren, ist für einen bloßen Adamssohn und überhaupt nach menschlicher Berechnung ein für allemal unmöglich. Der Verstand fordert Erfüllung von Gen. 2,17. Der Mensch – also zunächst Adam – kann nach der auf ihm liegen-

211 Der bekannte Hebräische Ausdruck יִרְחַק אֶת־עֵינָיו d. h. sich so an jemand halten, dass man ihn nicht los oder außer Augen lässt, würde das griechische ἀλάβεια, ἐλαβηθήσεσθαι gut wiedergeben.

den Forderung des Gesetzes nur noch ewig leiden in des Todes Banden; den Fall ungeschehen machen, das kann er nicht. Während dem aber der Mensch dergestalt für seinen Frevel leidet, ist er nicht in der Verfassung, Gott durch gute Taten zu befriedigen: er ist dazu eben völlig impotent. Und gesetzt: Gott gäbe dem Menschen auch aus purer Willkür in einem gewissen Moment seines Lebens Kraft, fortan nicht mehr zu sündigen, so fragt sich erstens: wird solch ein Willkürakt auf die Dauer befriedigen können? Und zweitens fragt es sich: wie macht man sodann die bereits begangenen Sünden gut? Sünden aber vergessen – ohne Genugtuung, das kann der gerechte und heilige Gott nicht. Exod. 34,7 sagt: „Gott lässt (den Sünder) gewiss nicht ungestraft“. Die ewige Schuld, die Adam durch sein Vergehen wider das ewige Gebot Gottes kontrahierte, löst nach Gerechtigkeit kein nachmaliges gutes Verhalten ein. Nur menschlich schwache Nachsicht lässt solches etwa zu; Gott aber ist unbeugsam in seinen Forderungen: Deut. 32,4; Ps. 7,12-14. Da hat denn Gott einen ganz neuen Weg eingeschlagen und seinen Sohn gesandt, der ihm allein noch übrig war, gesandt in Gleichheit des Fleisches der Sünde (Röm. 8,3). Dieser hat durch seinen Gehorsam den Menschen von der schiefen Ebene, auf der er sich befand, zurückgebracht auf die Höhe, die er verlassen, um dem Abgrund anheimzufallen. Und während unser Mittler solches mit aller Anstrengung tat, hat er sich zugleich behandeln lassen als den Fleischgewordenen, als den Vornehmsten der Sünder²¹² und hat, statt hier auf Erden Dank einzuernten und Freude zu haben, vielmehr alle bitteren, inneren und äußeren Strafen an Seele und Leib über sich ergehen lassen, bis zum Tode am Kreuze. Nicht vergebens fürwahr ist es, dass einmal der Apostel hierzu einschaltet: den Juden ein Ärgernis – den Griechen eine Torheit (1. Kor. 1,23).

Betrachten wir nunmehr noch die Bedeutung des Todes Christi für sein Volk an der Hand der heiligen Schrift. Dass er sterben musste, dafür lag der Grund darin – dass in der Forderung des Todes sich das Verdammungsurteil Gottes zuspitzte und aufs schärfste erwies; der Tod also muss aus dem Wege, damit das Leben uns zuteil werde: 2. Tim. 1,10; Röm. 5,18. Um ihn aus dem Wege zu schaffen, dazu starb der Erlöser und tat so Gottes Forderung Genüge. Der Tod war die Sphinx, die alle Menschen in den Abgrund stürzte – bis dass Christus kam und durch seinen Opfertod dem Tode die Macht nahm. Das levitische Vorbild ist hier abermals der Hohepriester, und zwar besonders da, wo er *einmal* im Jahre das Sündopfer für Israel darbrachte im Allerheiligsten und daselbst eine Versöhnung fand für alle seine und des Volkes Sünden durch das Blut des Opfers, Lev. 16,30.33. Hier nun, zur Zeit der Erfüllung, haben wir Christum, welcher Hohepriester und Opfer in *einer* Person ist: Hebr. 9,26.28. Gott hat weiter das tägliche Morgen- und Abendopfer, er hat das Blut der Stiere und Böcke als Sühne, als λύτρον für die vielen, nur zeitweilig verliehen: er hat aber selber ein anderes, besseres Blut dabei im Auge gehabt, Hebr. 9,13.14. Welches dieses gewesen, das zeigt uns der Tod seines Sohnes am Kreuze, Hebr. 10,4-10. Die Opfer der alten Ökonomie sind zeitlich und transitorisch; was Christus tat, das ist geschehen durch einen ewigen Geist – nicht nach dem Gesetz des fleischlichen Gebots, es hat vielmehr einen nach rückwärts und nach vorwärts wirkenden dauerhaften Charakter. Sein Opfer wie sein gesamtes Tun hat das ewig Genugsame aller Gottestaten an sich, und es kann daneben von der Gültigkeit levitischer Opfer nicht mehr die Rede sein; Hebr. 9,12.14 (vergl. die Ausdrücke „ewige Erlösung“ und „ewiger Geist“). Deutliche Hinweise auf Christi Opfertod sind schon im Alten Testamente wahrzunehmen. Besonders weist Ps. 40,7 ff. vergl. Hebr. 10,4-10 darauf hin, dass Christus an die Stelle der Opfer treten will. Das stellvertretende Leiden und der

212 Erst durch die Reformatoren ist der Begriff der Stellvertretung rein umschrieben; am kühnsten von Luther, wenn er von Christo sagt: „er sei der größte aller Sünder geworden; er habe die Statt aller Sünder vertreten wollen, und sei also, obwohl heilig und unschuldig, schuldig geworden aller Sünden der ganzen Welt. Quaecunque peccata ego, tu et nos fecimus, tam propria sunt Christo, quasi ipse fecisset.“ Ebenso Melanchthon, ep. ad Romanos 8,3. Ebenso Olevian, De substantia foed. gratuiti, p. 50: Filius Dei peccata et reatum nostrum in se transtulit tanquam maiestatis reum et summum peccatorem. Vergl. mein Werk v. d. Incarnation des göttlichen Wortes, S. 121.

Tod Jesu Christi findet sich am deutlichsten ausgesagt in Jes. 53, diesem Hauptevangelium der alten Ökonomie, das da redet vom Leiden Christi und der Frucht dieses Leidens. Der Messias tritt auch hier an die Stelle der Opfer und leistet dasjenige recht, was die Opfer bloß symbolisch versprochen. Der Name des Messias ist hier Knecht Gottes. Dieser Knecht Gottes ist nach V. 5 durchbohrt um unserer Frevel willen und ganz zermalmt um unserer Sünde willen. Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten²¹³. Gott nämlich ließ laut V. 6 und 11 die Missetat von uns allen auf ihn (den Knecht) fallen; Ps. 22,16; 69,27; geduldig wie ein Lamm benahm der Knecht Gottes sich dabei, und endlich: sein Leben gab er als Schuldopfer dahin V. 10. Und da seine Seele also gearbeitet hat, so wird er sich fortan recht satt sehen, d. h. des Lebens genießen, V. 11, und anderen zur Gerechtigkeit verhelfen. Es wird in V. 5 und 10 nach aller Sachkenner Urteil die stellvertretende Genugtuung des Messias aufs klarste gelehrt. Selbst ein Gesenius kann sich dieser Wahrnehmung nicht entziehen; s. den Kommentar zum Jesaja, Teil II. S. 187 ff. Der Tod des Knechtes Messias ist ein Schuldopfer für die Welt. Jes. 53,10. Vgl. unter den Älteren besonders Calvin II, 16, 6. Diesen Grund- und Hauptgedanken wiederholen die Evangelien. Johannes redet schon aus Anlass der ihm bei der Taufe zuteil gewordenen Offenbarung von Jesu als dem Lamm Gottes, das der Welt Sünde büßend davonträgt, Joh. 1,29. Die Sünde tragen ist Sache eines solchen, dem einerseits zwar als wahrhaftigem Menschen dieselbe zugerechnet werden kann; der andererseits aber doch mehr sein muss als ein bloßer Mensch, denn Sünde davontragen und damit wegschaffen, das kann kein bloßer Mensch; sondern hierdurch offenbart der Träger sich als Gottes Sohn. Der bloße Mensch würde durch solches Tragen vernichtet worden und der Verdammnis preisgegeben gewesen sein ohne Vorbehalt. Ward doch auch Christus schon über dem Tragen der Sünde aus Tiefste gebeugt, ja geknickt (Jes. 53,5.6), weshalb der Prophet V. 10 von der Arbeit seiner Seele redet²¹⁴. So hat es denn einen gegeben, der die Sünde der Welt trug, damit er uns derselben entledige, ohne selber unter der Last zu erliegen – sondern um sie von uns abzunehmen und hinaufzutragen in seinem Leibe als rechtes Sündopfer auf das Holz, auf das Holz seines Kreuzes. 1. Petr. 2,24. Damit sind nun wir – wie Petrus sagt – der Sünden entledigt und leben der Gerechtigkeit (vergl. Röm 6,2-4). Das Nämliche besagt Hebr. 9,26.28. Hier erscheint Christus als der das Opfer an sich selbst vollziehende Hohepriester; mit demselben geht er ins himmlische Heiligtum vor Gott und wird als unser Hohepriester, der Sünden entledigt, von dort wieder erscheinen. Hebr. 9,28. Dass nun Christus als Lamm Gottes unsre Sünden wirklich getragen und ihre Gottwidrigkeit damit anerkannt, dass ihm als dem Fleisch gewordenen die Sünde der Menschheit ähnlich zugerechnet wurde von Gott, wie jedem einzelnen unter uns die Sünde Adams, dass er die Sünde nicht als etwas Fremdes, sondern als etwas, das er kraft des Zusammenhanges mit der sündigen Menschheit überkommen und aus großer Barmherzigkeit sich zueigen gemacht – das beweisen bereits gewichtige Psalmstellen²¹⁵. In Ps. 40,13 klagt der Messias über seine Sünden, vgl. Ps. 41,5²¹⁶. Und ganz ohne Rückhalt sagt Paulus: Gott habe Christum zur Sünde gemacht, so dass er ganz erfüllt war von Sünde, oder: er habe die Sünde in seinem Fleische hingerichtet und vernichtet, Röm. 8,3, so dass sie nunmehr weggenommen ist aus dem Verhältnisse zwischen Gott und seinem

213 Wörtlich: Die Züchtigung unseres Friedens lag auf ihm.

214 Vergl. Heid. Kat. 17. Melancthon in ev. Matth. (s. Corp. Ref. XIV, 938) sagt u. a.: *Ideo voluit (Deus) filium assumere naturam humanam, quia, cum genus humanum esset reum, oportuit aliquem in genere humano poenam sustinere, et hunc oportuit esse innocentem. Ut autem talis sustinens poenam esset pretium sufficiens et aequivalens, et ut posset iram Dei sustinere, oportuit hunc sustinentem tantum onus esse Deum, quia natura humana sola nec fuisset aequivalens pretium nec potuisset sustinere poenam.* Luther (Walch V, 1138) sagt: „Darum ist fürwahr die Sünde also groß, wie groß der ist, der durch die Sünde beleidigt wird (Gott). Denselben mögen aber Himmel und Erde nicht fassen. Denn gleichwie Gottes Zorn, gleichwie der Tod, so ist auch die Sünde ein unbegreiflich Infinitum“.

215 Vergl. darüber mein Werk: Von der Incarnation des göttlichen Wortes, Abschnitt III.

216 Vergl. Luther, Enarrationes in Genesis zu Gen. 49,11, woselbst er das Bild eines sponsus und sponsa anwendet, die alles gemein haben (s. m. Werk, S. 62).

Volke. 2. Kor. 5,21; Röm. 8,3. Ja, so weit erstreckt sich nach der feinen Bemerkung des Hebräerbriefes die Behandlung Christi als des Gott dargebrachten Sündopfers, dass er gleich dem Sündopfer außerhalb der heiligen Stadt der Vernichtung preisgegeben ward: Hebr. 13,11.12. Christus wurde völlig wie ein mit der Sünde des Volks beladenes Opfertier behandelt; ähnlich wie das Sündopfer des Levitikus, mit dem Unterschied freilich, dass er wusste, was mit ihm vorgenommen ward und freiwillig solches leistete. Alle diese Stellen sind von ungemeinem Gewicht. Wenn es je dahin kommen soll, dass der Sünder im Blick auf Christum sagen darf: siehe da, meine Gerechtigkeit, so muss zuvor Christus – und zwar zunächst im ewigen Ratschlusse, dann in Wirklichkeit – im Blick auf die Menschenkinder gesagt haben: siehe da, meine Sünde. Soll die Zurechnung der Sünde an Christus sich unterscheiden von der Zurechnung der Sünde an das Opfertier – so muss der Erlöser in einem realen Verhältnis zu ihr gestanden haben. Er muss sich die Sünde haben zueignen lassen – und zwar schon damals, als er in die Welt kam (Hebr. 10,4-10) und ist seitdem von dem Vater als Sünder behandelt und nicht eher wieder entlassen, bis es heißen konnte: Es ist vollbracht! – Vergl. auch Thomasius, *Christi Person und Werk*, III, 1, S. 92, bes. die Note.

Auf das Gleiche werden wir geführt durch die andre Stelle, wonach Christus für uns ein Fluch geworden, damit der Segen Abrahams an die Heiden gelangen könne; denn es stehe im Gesetz geschrieben: verflucht ist ein jeder, der an einem Kreuzholz hängt. Gal. 3,13.14. Deut. 21,23. Das will sagen: das Gesetz Gottes belegt die Übertreter (des Gesetzes) nach Deut. 27,26 und Gal. 3,10 mit dem Fluche. Der Fluch Gottes ist aber nichts anderes, als die tatsächliche Erklärung, dass der Betreffende von Gottes Antlitz und aus seiner Gemeinschaft ausgeschieden sei. Gott würde seinem Wesen widersprechen, falls er eine andre Erklärung abgäbe. Christus nun versenkte sich in dieses äußerste Fernsein von Gott z. B. Mt. 27,40²¹⁷ und hat zum Zeichen dafür an dem Holz des Fluches, am Kreuze hängen wollen, was von Alters her ein Symbol der äußersten Entfernung und Entfremdung des Menschen von Gott, sowie der tiefsten Gesunkenheit des Menschen unter den ihm von Gott angewiesenen Stand war. Denn hier schwebt der Mensch zwischen Himmel und Erde in vollster Machtlosigkeit. Er ist dabei weder im Himmel, noch auch hat er Fuß gefasst auf der Erde. Nach Num. 25,4 wurden die Obersten Israels zur Strafe für den Götzendienst des Volkes also bestraft. Indem nun auch Christus solchen Fluch an unserer Statt ertrug, indem er Gotte Recht gab, dass alles Fleisch wirklich so verdammlich sei und den Schandpfahl des Kreuzes verdiene, indem er sich davon nicht ausschließen wollte: so war Gott mit solcher gehorsamen Anerkennung seiner Gerechtigkeit und mit dieser drastischen Übernahme des Fluches zufriedengestellt, und die nach Gal. 3,10 unter des Gesetzes Fluch Befindlichen, so viele an ihn glauben würden, waren erlöst. Die wider sie lautende Schuldforderung war getilgt. Kol. 2,14. Diese Übernahme des Kreuzestodes vonseiten Christi ist nun dem Apostel so wichtig, dass er die christliche Lehre kurzweg und a potiori das Wort vom Kreuze nennt. 1. Kor. 1,17.18. Paulus will von Christo nur wissen als einem Gekreuzigten. 1. Kor. 2,2. Denn in dieser Anschauung kulminiert das Äquivalent, das Christus dem beleidigten Gesetz und der fordernden Gerechtigkeit Gottes gebracht hat. Indem aber Christus am Kreuze ein Fluch ward für uns und die Schrecken der weitesten Entfernung, ja vielmehr des Verlassenwerdens von Gott an sich erfuhr: so schmeckte er zugleich die Höllenqualen; er erfuhr bis zum äußersten den Zorn Gottes, und der Verdammten schreckliches Los ward seines: natürlich litt er auch dieses ohne Sünde, d. h. ohne sich der Verzweiflung der Verdammten hinzugeben²¹⁸. In diesen Abschnitt des Leidens, das er von Gethsemane bis zum Kreuze erduldet, sind besonders die Höllenqualen, die

217 Vergl. dazu: Olevian, *De substantia foederis gratuiti* I, Art. 4, § 4. Er sagt u. a.: Vere enim, non imaginarie Christum maledictionem nostram sensisse, ut vere sentiendo vere satisfaceret. Ibid. Art. 6, 31: er sei infra omnium damnatorum sortem heruntergesetzt worden.

218 Vergl. Turretin, *De satisfactione*, Disputatio VI und VII.

von Christo an unserer Statt erlitten wurden, zu verlegen. Um nämlich solche Qualen zu erdulden, – dazu braucht Christi Seele nicht in die Hölle hinabzufahren. Auf den Ort kommt es nicht an; Qualen der Hölle kann man schon hier erdulden. Und zwar hatte Adam auf der Erde gesündigt, so war Christus auch nur auf die Erde angewiesen. Das Wesentliche der Höllenqualen, d. h. das äußerste Verlassensein von Gott, ist am Kreuze, und zuvor schon in Gethsemane, erduldet worden. Vgl. Heid. Kat. Fr. 44. Calv. II, 16, 10-12²¹⁹. Die beim Leiden mitbeteiligte göttliche Natur verlieh dann auch diesem nur zeitweiligen Erdulden der Höllenqualen einen unendlichen Wert. Sein letztes Wort am Kreuze *τετέλεισται* Joh. 19,30 zeigt, dass der Erlöser den ihm vom Vater gereichten Kelch bereits auf Erden bis auf den letzten Tropfen geleert habe, und das Wort: Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist, beweist, dass er fürs Zukünftige alles vertrauensvoll in die Hand des Vaters übergibt²²⁰.

Wie nun der Tod Christi in Beziehung auf Gott genugtuend ist, so ist er in Beziehung auf die Menschen stellvertretend. Dass dies der Fall ist, folgt aus ganz unbestreitbaren Aussagen der heiligen Schrift. So sagt der Herr selber: dass er gekommen, sein Leben zu geben als Lösegeld an vieler Statt, Mt. 20,28; vgl. 1. Tim. 2,6 Sein Tod war der Kaufpreis, um welchen die Vielen aus dem Todesbanne freigegeben wurden; er war das Äquivalent, welches dafür gegeben ward, dass die Vielen aus der Haft des Todes frei ausgingen. Die in Mt. 20,28 gebrauchte Präposition *ἀντί* kann nur von einem Austausch verstanden werden. Vgl. z. B. Mt. 17,27; Hebr. 12,16: *ἀντί* entspricht dem hebr. *תחת*. Jesus gibt sein Leben, um für dasselbe unser Leben einzutauschen, dass wir also in unserem Tode mit dem Leben aus Gott, das Adam verloren hat, begnadigt würden. Nach diesem stärksten Ausdruck *ἀντί* (anstatt) bemisst sich auch das schwächere *ὐπέρ*, was nicht etwa bloß ein unbestimmtes „für“ oder „zum Besten jemandes“ (bono oder commodo nostro) bedeutet, sondern bei den Klassikern und in der heiligen Schrift auch „anstatt“:²²¹ Röm. 5,7; 9,3; 2. Kor. 5,20. Besonders klar tritt an letzterer Stelle der Begriff der Stellvertretung hervor: „wir sind Gesandte an Christi Statt.“ Ferner ist auch in der Distributionsformel beim Abendmahl das Stellvertretende und Opfermäßige des Todes Christi nicht zu verkennen, Lk. 22,19.20.

Die Satisfaktion Christi, die er Gotte dargebracht, wird auch lediglich auf sein Blut gegründet. Statt des Todes wird schlechtweg das Blut Jesu Christi genannt; Lk. 22,20; Apg. 20,28; Röm. 5,9; Eph. 1,7; 2,13; 1. Petr. 1,18.19; 1. Joh. 1,7; Apoc. 1,5; 5,9; 7,14 Diesem Blut wird dann die Kraft beigelegt, zu reinigen, zu heiligen, abzuwaschen, speziell die Sünde. Blut bedeutet gemäß Lev. 17,10-16 das ausgegossene, ausströmende Leben²²². Unser Blut ist nämlich nach dem Gesetz unrein vor Gott, wenn wir es auch ausgießen wollten vor Ihm zur Sühne, – es würde nichts helfen. Jesu Blut dagegen, das vor Gott ausgegossen wird, nimmt Gott an, denn es ist das ausgeschüttete Leben des Heiligen: 1. Petr. 1,18.19; Hebr. 9,14²²³. Durch dieses Blut Jesu Christi wird Gott gutgesagt für unser Blut, und das in den Tod gegebene Leben des Erlösers ist ein Äquivalent und eine Deckung für unser Leben. Und gleichwie vormals an die Darbringung der gesetzmäßigen Opfer eine den Sünder heiligende (d. h. ihn versöhnende oder deckende) Wirksamkeit gebunden war, also – aber

219 Maresias Systema X, 36 sagt: Praestari oportuit sufficientissime id omne, quod debebamus; ac propterea Christus id omne sustinuit tum damni gravissimi, quam sensus acutissimi respectu, quod nomine mortis Deus peccato fuerit comminatus.

220 Die Forderung der Socinianer (denen Ritschl I, 334 Recht gibt), dass Christus als unser Stellvertreter den ewigen Tod hätte erleiden müssen, ist verkehrt. Denn wir haben es eben nicht mit einer kalten juristischen Handhabung der Forderungen göttlicher Gerechtigkeit zu tun (was man dem orthodoxen System gern vorwirft), sondern es ruht hier alles in der Hand eines liebenden Vaters, und derselbe ist nicht unbarmherzig gegen sein eigenes Kind Jesus – sondern er löst die Bande des Todes (Apg. 2,24) zu seiner Zeit.

221 Vergl. Turretin, De satisfactione, Disputatio IV, S. 94 ff.

222 Das Leben wird als im Blut konzentriert gedacht. Hiob 16,18 steht *Blut* für *Leben*.

223 *ἀμωμος* und *ἄσπιλος* heißt das Lamm an diesen Stellen, weil es von Gott gegeben ist.

um ein unvergleichliches mehr – wird das Blut Christi von toten Werken die Leser reinigen und sie zum Dienst des lebendigen Gottes wiederum in Stand setzen. Ebenso gut wie die alten Opfer und Reinigungsmittel bereits Großes leisteten und an sie der erneuerte Zutritt zum Tempel gebunden war – also (aber um ein bedeutendes mehr) wird das Blut Christi in gleicher Richtung sich kräftig erweisen. In diesem Blute Christi ist auch der *neue* Bund von Bestand. Jesus Christus ist das gegenbildliche Bundesopfer; ein besseres Opfer bringt er, als das am Sinai dargebracht wurde, nach Exod. 24; eines besseren Bundes Mittler heißt Christus, sofern dieser Bund ein besseres Opfer zu seiner Basis hatte. Hebr. 9,15.23. Den Gnadenbund Gottes mit Abraham hat er mit seinem Blute besiegelt, worauf bereits die Weissagung bei Jeremia Rücksicht nimmt; vergl. Jer. 31,31 ff. sowie Hebr. 8,8-13: wo καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεὸν καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν aus Gen. 17,7 genommen sich findet. Weiter ist Christus auch das Sündopfer für die Sünden der Welt, 1. Joh. 2,2; 4,10, oder auch der Darbringer desselben, Hebr. 2,17; 9,26. Christus ist auch das für uns geschlachtete Passah, 1. Kor. 5,7, das unsere Erlösung vermittelt, und heißt daher in der Apokalypse 5,6.9; 13,8 das Lamm²²⁴. In Beziehung auf das tägliche Brandopfer, das in einem Lamm bestand, wird Jesus durch Johannes das Lamm Gottes genannt, das der Welt Sünde trägt. Joh. 1,29.

So haben wir denn unseren Hohenpriester kennengelernt, wie er auf Erden für uns gehandelt. Es steht hier eine neue Schöpfung vor uns. Durch seinen Gehorsam bis zum Tode ist er unsere Gerechtigkeit geworden. Durch sein hohepriesterliches Handeln hat er uns erworben das rechte Handeln vor Gott. Sein Tod ist unser Tod, den Fluch hat er an unserer Statt getragen; wir hingen mit ihm am Kreuze (Gal. 2,19), trugen die Dornenkrone, wurden zunichte gemacht vor Gottes Richterstuhl, in und mit ihm sind wir gestorben. Die ganze culpa und den reatus peccati Adamitici hat er auf sich geladen und tragen wollen. So lautet das einstimmige Urteil der lutherischen und reformierten Dogmatiker aus älterer Zeit²²⁵. Ferner ist aber auch sein Sieg über den Teufel unser Sieg; seine Leistung dem Gesetze gegenüber ist unsere Leistung; kurz sein hohepriesterliches Amt ist ein an unsrer Stelle und zu unsrem Besten übernommenes: Röm. 6,4-8; Gal. 2,19.20; Eph. 2,5.6; Kol 2,11-13.20; 3,1 u. a. m.

Sehen wir nun darauf, wie er als Hoherpriester beständig im Himmel sein Handeln für uns geltend macht.

§ 64. Die Interzession Christi

Das hohepriesterliche Amt begreift zweitens auch unter sich Christi Handeln für uns im Himmel aufgrund seines einmaligen Opfers. Die intercessio ist der zweite Hauptteil des hohenpriesterlichen Amtes. Diese Interzession bedeutet das Eintreten Christi für uns; Hebr. 7,25. Zum richtigen Verständnis dieser Tatsache ist auch hier zurückzugehen auf die weissagende Tätigkeit des Hohenpriesters am großen Versöhntage. Gleichwie der Hohepriester mit dem Blut durch den Vorhang in das Allerheiligste eingeht und daselbst Gott das Blut gleichsam unter die Augen bringt, Lev. 16,13-16, so vollendet sich auch Christi hohepriesterliche Funktion erst durch die Himmelfahrt, wobei er die Himmel durchschreitend mit seinem Blute vor dem Thron Gottes erscheint und sich alsdann zur Rechten der Herrlichkeit auf den Thron der Gnade setzt. Hebr. 9,11 ff.²²⁶; 10,12. An diese Darlegung knüpft dann der Hebräerbrief die weitere Betrachtung, dass wir fortan einen offenen Zugang hätten in das Heilige, nämlich durch das Blut Jesu, und ferner, dass wir einen großen Priester über das Haus Gottes besäßen. Hebr. 10,19 ff. Das Gleiche lehrt Hebr. 4,14-16; 6,19 f.; 7,26-28; 9,24 ff.;

²²⁴ Für erstere vergl. Thomasius a. a. O. III, I. S. 95, 287, 290 f.m 310; besonders die Stellen Melanchthons; für letztere Hepe a. a. O. S. 330 ff.

²²⁵ Vergl. Delitzsch zu Hebr. 9,22.

²²⁶ Vergl. dazu Delitzsch im Kommentar.

Eph. 2,6. Christus ist also noch immer unser Hoherpriester: „Du bist ein Priester ewiglich“ hieß es Psalm 110,4; um dies auch ferner zu sein, dazu ist er ganz eigentlich auferstanden und gen Himmel gefahren. Jesus, Erretter, heißt er auch dort oben zur Rechten des Vaters. Er fährt demnach fort sein Volk zu erretten von seinen Sünden²²⁷, und zwar tut er dies 1.) mittelst seines Blutes, das uns ver-söhnt, indem es unser vor Gott nach dessen strenger Gerechtigkeit auszugießendes Blut vertritt (Hebr. 9,12.24) und unser Leben noch immer schützt vor dem Zorn, 1. Joh. 1,7; 2,2. 2.) Beweist er sich als Erretter, indem er seine stellvertretende, vollkommene Erfüllung des Gesetzes uns zugute geltend macht; also durch Geltendmachung der von ihm erworbenen Gerechtigkeit erweist er sich als unsren Hohenpriester und unsren Anwalt. 1. Joh. 2,1; Röm. 8,34. Endlich 3.) vertritt Er uns aber auch mittelst seines Gebetes, von dessen Inhalt uns Joh. 17 eine Vorstellung gibt. Röm. 8,34; Hebr. 7,25. Ja, nunmehr gibt ihm der Vater alles, was er verlangt, als seinen Lohn. Phil. 2,9. Er empfängt die Herrlichkeit und das Erbe als der Mittler (Joh. 17,5), als Menschensohn, und in ihm wir; er empfängt nach Hebr. 1,4.5 den Namen *Sohn* – für uns, sein Volk. Gott gibt ihm alles, was er bittet, denn er hat ein Recht erworben zu bitten, und seine Gottheit verleiht allem seinem Tun und Leiden für uns einen unendlichen Wert. Kurz, er ist zu unsrem Besten in hoherpriesterlicher Weise tätig im Himmel. Diese Tätigkeit ist nun aber darum noch so besonders tröstlich, weil er hienieden unser Fleisch und Blut an sich getragen, und also weiß, was für ein Gemächte wir sind. Hebr. 4,15. Und weil Christus also in den innersten Himmel eingegangen, so ist nun der Weg gebahnt zu Gott. Wir haben unser Fleisch und Blut im Himmel und brauchen uns also an keine Mittelspersonen, an Heilige oder Engel, zu wenden, sondern allein an diesen barmherzigen Hohenpriester. Von hier aus verstehen wir auch, was das Gebet im Namen Jesu bedeutet, das uns der Herr selbst anempfohlen. Joh. 16,23.24. Es ist das Hinzutreten zum Vater durch seine, des Hohenpriesters, Vermittlung, im Vertrauen auf sein Verdienst. Hebr. 13,15. Und so ist denn das rechte Gebet ein solches, das sich an den Vater richtet durch Jesum Christum, unseren einigen Hohenpriester, im heiligen Geist.

Als den Hohenpriester werden wir ihn endlich wiederkehren sehen aus dem Allerheiligsten, und zwar jetzt ohne Sünde, mit der er einst beladen war, Hebr. 9,28. Dann wird er segnend erscheinen denen, die seiner warten, behufs ihrer schließlichen Errettung. Bis an das Ende dieses Weltlaufs, oder bis zur Wiederkunft Christi zum Gericht, verfolgt der Hebräerbrief die hohenpriesterlichen Funktionen unseres Herrn, die mit dem Eintritt in diese Welt anhoben, d. h. also sein Handeln vor Gott an unserer Statt.

Dass diese *intercessio Christi* uns mit Vertrauen erfüllt, zu Gottes Thron priesterlich hinzuzutreten, beweisen Stellen wie Hebr. 4,15.16; 10,19.22; Eph. 3,12; Röm. 5,2. Aus der *intercessio Christi* entnehmen wir die Befugnis, gleichfalls bei Gott zu interzedieren in allen unseren Angelegenheiten. Auf diese unsere Priestertätigkeit vor Gottes Antlitz weisen Stellen wie Röm. 12,1; Hebr. 13,15; 1. Petr. 2,5; Apoc. 5,8.

Als Anhang folge hier noch ein Blick auf die Darstellung dieser Geheimnisse bei Albert Ritschl.

Ritschl hat in seiner Darstellung der christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (2. Auflage, 3 Bände), eine Säkularisierung jener Gedanken Jesu und seiner Apostel vorgenommen, welche in diese Lehren einschlagen. Er bringt es im 2. Bande, der sich mit dem biblischen Stoff der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung beschäftigt, fertig, in einem Überblick über die Ver-

²²⁷ Vergl. hierüber Olevian, *De substantia foederis gratuiti* I, Art. VI, § 37: Zweck des Sitzens Christi zur Rechten Gottes sei die *continua aversio justae irae Dei contra nostra peccata*. Überhaupt bleibt nach Olevian die Erhöhung des Erlösers innerhalb des Rahmens des *officium Christi* beschlossen. Die Gewalt, die ihm nach Mt. 28,17 gegeben ist, war eine *potestas officii, Filii humilitatem non evertens, nec praedicationem crucis evacuans* (s. I, 6, § 32).

kündigung Jesu ganz abzusehen von dessen wunderbarer Geburt und der Vorgeschichte (Mt. 1; Lk. 1 und 2; Joh. 1) überhaupt. Er lässt, auf gut socinianisch, Jesum in der Eigenschaft eines israelitischen Propheten auftreten und seine Aufgabe wird dahin formuliert, dass er eine Gemeinde bildet, die zu der sittlichen Aufgabe des Reiches Gottes geeignet wird (S. 30-32.) Wenn Ritschl daneben diesen Meister als Sohn Gottes und Träger der Herrschaft Gottes von den Jüngern anerkennen lässt, so sind das in seinem Munde ihm durch die heilige Schrift abgedrungene Sätze, deren Kraft dadurch gebrochen erscheint, dass die Jüngergemeinde sich doch alles, was in diesem Gottesreich an Gütern dargeboten wird, durch eigenes Handeln aneignen soll. Ritschl kennt eine durch Jesus vertretene Heilsabsicht Gottes, und diese erfüllt sich, indem das Bundesvolk sich zu Jesum als dem Messias bekennt und dadurch von der übrigen Welt ausscheidet. Solche Bekenner sind nun das, was andre wohl *animae naturaliter christianae* genannt haben. Es bedarf nur des Auftretens Jesu, auf dass sich alsobald die Scheidung von den andren, die im Unglauben beharren, vollziehe (S. 36, vgl. S. 39). Die Lage, aus der die zu Rettenden (*σωζόμενοι*) von Jesu befreit werden, ist keineswegs eine so schlimme, wie es die Orthodoxie sich und andren einredete (S. 37); die „Sünde“ ist nicht wie in der Lehre unsrer Reformatoren die feste Klammer, die alle Menschen umschlossen hält (Gal. 3,22), sondern nur eine Mehrheit einzelner Tatsünden, die aber aus Blindheit und Unwissenheit entspringen, kommt in Betracht – keine Sünde, die als Bundesbruch zu charakterisieren wäre, sondern Sünden „aus Versehen“, für die das Gesetz auch allein durch das Sündopfer Verzeihung gewährleistete²²⁸. Es sind die rationalistischen Schwachheitssünden, welche verziehen werden: die Sünde, die mit der Rettung des Betreffenden zusammenbestehen kann, kurz die leichtere Sünde nach socinianischem Lehrbegriff – und erst *die* Sünde schließt die Möglichkeit der Rettung aus, welche die durch Jesus vertretene Heilsabsicht Gottes beharrlich negiert und damit die absolute wird. Auch Paulus steht über dem Standpunkt der „pharisäischen“ Lehre, wonach Gottes Zorn allen Menschen bevorstehe, da alle Gesetzesübertreter sind – auch Paulus sieht die Menschen nicht so schlimm an – sondern verspart ihnen die Erfahrung des Zornes bis auf den jüngsten Tag, womit wir ihn dann glücklich aus der Welt hätten²²⁹.

Wir befinden uns also, an Ritschls Hand, in der angenehmen Lage, keinen Zorn Gottes mehr zu kennen. Für die Begnadigten ist ohnedies der göttliche Zorn weggeräumt – und für die Übrigen – nun das wird sich dann am jüngsten Tage finden. Inzwischen hat Ritschl einen Spielraum gewonnen, welchen er nötig hatte, um Christi Versöhnungswerk unter ganz andren Gesichtspunkten, als die Kirche es tut, zu betrachten. Um dies zu erreichen, schafft Ritschl verschiedene Prämissen zur neutestamentlichen Versöhnungslehre fort. Die Erlösung durch Christus, behauptet er, kann nie nach dem Maßstabe einer vorchristlichen Ansicht vom Gesetz, oder aber nach der „pharisäischen“ Vergeltungslehre, beurteilt werden. Das Gesetz ist nur durch die Engel gegeben (S. 250), Gott aber hat die Ordnung der Verheißungen gewährleistet (S. 249). Seine Gerechtigkeit ist nie eine strafende, sondern stets eine heilskräftige. Die richtige Wahrnehmung der neueren Exegese, dass die „Gerechtigkeit“ eben auch (besonders in Jesaja 40–66) sich zum Heil und Wohl des Gottesvolkes betätigt, wird bei Ritschl plötzlich zum leitenden Motiv für die Erklärung dieser Eigenschaft. Die strafende

228 Psalm 51 allein genügt schon, um die ganz unrichtige Vorstellung Ritschls über den Haufen zu werfen, als ob nur den Sünden „aus Versehen“ eine Versöhnung gewährleistet werde. Besonders vergl. V. 4 und 9. Auch Ps. 32,1 ist nicht ohne Anlehnung an die Opferthora und ohne deren Vermittlung zu denken. Auch 1. Sam. 3,14; 2. Sam. 25,24.25 ist die Rede von Sühnung grober Tatsünden, und wozu diente der große Versöhnstag, wenn nicht zur Sühnung aller Sünden, auch der Sünden der Auflehnung wider Gott. Welch schwere Sünden sühnte das Brandopfer in 2. Chron. 29,27 und wo immer sonst es dargebracht ward? Hier ging der ganze Mensch in den Flammen auf – und es ward nicht nur eine einzelne Sünde durch ein Sündopfer getilgt.

229 Orelli hat in Luthardts Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft 1884 S. 30 ff. Ritschl seiner irrigen Ansichten wegen nicht übel zurecht gewiesen.

Gerechtigkeit Gottes, für die so viele Zeugen sprechen, als Tiere unter der alten Ökonomie für die Sünde unter Handauflegung geschlachtet wurden, wünscht Ritschl – abermals echt socinianisch – gänzlich zu eliminieren²³⁰. Der Kontrast zwischen der Erhabenheit Gottes und der Vergänglichkeit der Menschen ist es, der die Anordnung der gesetzlichen Opfer nötig gemacht hat (II, 205). Vor der vernichtenden Wirkung, mit welcher die Erhabenheit Gottes sonst jeden Menschen bedroht, soll Israel durch den mosaischen Kultus geschützt worden sein. Als ob der bloß metaphysische Abstand hier maßgebend sein könnte, und nicht vielmehr die *Sünde* die Bedeckung des Sünders und alles dessen, was mit ihm in Berührung kam und von ihm ausfloss, nötig *machte*²³¹.

Welchem der Apostel ist es wohl je in den Sinn gekommen, eine solche Bedeutung der Opfer (wonach sie vor der vernichtenden Nähe Gottes schützen sollen) bei dem Opfer Christi in Anwendung zu bringen? Oder heißt es nicht Hebr. 2,17: Christus – versöhne die *Sünden* des Volkes? Heißt nicht Christus die Versöhnung für die Sünden der Welt, 1. Joh. 2,2; 4,10; d. h. er deckt mit seiner ganzen Person und seinem Werk die Sünden der Welt zu, und mit ihm geschieht, was mit der Welt hätte geschehen sollen. Röm. 3,25 heißt es, dass Gott ihn als *ἱλαστήριον* für uns vor sich hingestellt hat. Hebr. 10,12 wird das Opfer Christi mit dem Sündopfer des Hohenpriesters in einen deutlich redenden Parallelismus gestellt. Daraus leuchtet doch ein, dass die Apostel die alttestamentlichen Prämissen der Versöhnungslehre (die Opfer) im Sinne der orthodoxen Kirchenlehrer auffassten und nicht der alles verflüchtigenden Vorstellungen eines Ritschl sich bedienten.

Weiter wird auch jene andre wichtige Prämisse der neutestamentlichen Versöhnungslehre als unkräftig hingestellt – die Beziehung zwischen Christus und dem Knechte Jehovas. Ritschl stellt kühn in Abrede (und geht damit weit über Socinus hinaus), dass Christus die Erkenntnis seines Leidenschicksals und seiner Heilsbedeutung vor allem aus Jesaja 53 geschöpft habe. Auf solche Weise entzieht er sich *brevi manu* den stringenten Schlüssen, welche von diesem Kapitel aus für die richtige Schätzung des Todes Christi, als eines solchen, der Gott eine Genugtuung brachte und das Volk mit Gott versöhnte, gezogen werden müssen. Die Erzählung in Apostelgeschichte 8 (V. 33-35) ist dabei natürlich deuterokanonisch.

Es muss nun einem jeden, der die Socinianische Bestreitung der *satisfactio vicaria* Christi kennt, die Ähnlichkeit zwischen den Resultaten, zu denen Socin einerseits und Ritschl andererseits kommen, einleuchten²³².

Gleichwie Socin, also verkennt auch Ritschl die Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes. Wie bei Ritschl diese Eigenschaft eine solche ist, die sich zum Heil und Wohl der Menschen betätigt und synonym mit Gnade ist, so liegt auch nach Socin in der göttlichen Gerechtigkeit keine Notwendigkeit, die Sünde zu bestrafen; vielmehr ist die Gerechtigkeit das billige Verhalten gegen die Geschöpfe. – Gerade wie Ritschl wirft Socin der Orthodoxie vor, dass sie nur Strafeifer und Zorn unter der Gerechtigkeit verstünde (vgl. Ritschl a. a. O. I, S. 332, II, 154). – Gleichwie Socin die Idee der Stellvertretung aus den Stellen, welche so klar von Christi Tod, und dessen Abschattung in den Opfern reden, und eine deutliche satisfaktorische Bedeutung haben, ausmerzt (Fock S. 635), ebenso Ritschl. Nicht einmal das Sündopfer hat stellvertretenden Charakter, und Jesus hat nie einen rechtlichen Charakter der von ihm geleisteten Genugtuung zur Geltung gebracht (auch Mt. 20,28 und Mk. 10,45 nicht). Für diesen Charakter hat Schmoller (im Beweis des Glaubens 1883) gute Winke gegeben. Nach Jes. 53 habe Jesus sich nicht gerichtet. Von ihrer bisherigen Beurteilung des Todes als ei-

230 Als Beispiele für die strafende Gerechtigkeit vgl. Gen. 3; 6,7; Lev. 10,2; 1. Kön. 13,22; 20,36; 1. Sam. 15,28; 2. Sam. 6,7; Ps. 90,7.11; 2. Petr. 2,4 u. a.

231 Vgl. auch Ps. 32,1 (*kesui pescha*) für die Tatsache, dass die Sünde bedeckt wird.

232 Vgl. über den Socinianismus das noch immer wichtige Werk von O. Fock, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes* S. 610 ff.

nes Übels habe er vielmehr (nach Ritschl II, 87 f.) die Seinen frei gemacht. Was unter dem alten Bunde noch nicht möglich, das ermöglichte er durch seinen Tod. Die Erlösung wird also aus einer „Erlösung von dem Übel“ (d. h. der Verhaftung unter der Knechtschaft der Sünde und des Todes) zu einer Erlösung von der subjektiven Beurteilung eines Übels (des Todes). Socin ergeht sich in ähnlichem Subjektivismus, wenn er sagt: Christus bezeuge durch seinen Tod den Gehorsam gegen den Willen Gottes, und dieser sein Tod ist das Siegel auf sein sündloses heiliges Leben. Derselbe macht Eindruck auf uns, dass wir den Entschluss fassen, Gott also gehorsam zu sein. Bei Socin wie nicht minder bei Ritschl gehört also der Tod Christi in das Bereich seines prophetischen Amtes.

Ferner ist es echt socinianisch, wenn Ritschl (II, S. 199) behauptet, dass die gesetzlichen Opfer den Zorn Gottes nicht aufheben können, da ja diese Opfer den vollen Bestand seiner Gnade gegen die Israeliten voraussetzen. In gleicher Weise sagten die Socinianer, nach der heiligen Schrift sei es Gottes Liebe und Barmherzigkeit, dass er die Sünde vergibt, und dies schließe die Forderung eines Bürgen aus. Gott habe keine Genugtuung gebracht werden können, da er selbst sein Volk erlöst habe (Lk. 1,68). Ritschl wie die Socinianer verstanden aber nicht, dass der Liebeswille Gottes die Auseinandersetzung mit der Gerechtigkeit eben *nicht* ausschließe. – Bei den Sünden, die absichtlich geschehen, ist ganz abzusehen von Opfern, falls der Betreffende sich der Versöhnung mit Gott versichern will. Hier tritt auf der Menschen Seite die Reue, und auf Gottes Seite die pure Bereitschaft, den Bund wieder anzuknüpfen (Ritschl II, S. 56). Die Reue ist der ideale Ersatz der Opfer (S. 57). Dass aber die Bundesgnade im A. T. nie ohne den Mittler des neuen Bundes, Christus, zu denken ist, und dass die Kapporeth der Schatten von Christus war (Röm. 3,25; Kol. 2,17), sieht Ritschl nicht ein.

Gleichwie Socin, ebenso verwirft Ritschl überhaupt die Kombinierung der Satisfaktionslehre mit gewissen durch die heilige Schrift dargebotenen juristischen Begriffen. Christus ist für Ritschl und die Socinianer kein Äquivalent, das Gott gebracht werden könnte²³³. Denn er hat erstlich keine Mitschuld an der strafwürdigen Handlung des andern (der Menschheit) – er kann also nicht Bürge sein für sie. Ferner sei in dem Leiden und Tode Christi das Äquivalent mit dem vom Menschen verdienten ewigen Tode nicht nachgewiesen. Den ewigen Tod hat Christus nicht erlitten und nicht erleiden können, und hat also weniger, als das strenge Recht fordert, erlitten. Auf dieses Argument des Faustus Socinus gegen die orthodoxe Position legt Ritschl ganz besonderes Gewicht (I. S. 334; vergl. Fock a. a. O. S. 626 ff.).

Interessant ist dabei *der* Unterschied zwischen den Socinianern und Ritschl, dass erstere ohne Schonung die Härten der orthodoxen Position aufdecken, während dagegen der Letztere schonender verfährt. Er sucht nämlich, obgleich im Grunde mit jenen vielfach eins, die orthodoxe Lehre stellenweise vor Socin in Schutz zu nehmen, indem er den Reformatoren seine Meinungen andichtet. Nach Ritschls Resultaten sollte man ein Verdammungsurteil über die reformatorische Versöhnungslehre erwarten – aber nein! Durch Ritschls schöpferischen Genius erleben die Reformatoren eine ungeahnte Rehabilitierung – ihre Versöhnungslehre soll doch im Grunde nur diejenige Ritschls sein. Er bringt dies auch noch auf andren Punkten fertig und hat unter seinen Schülern die Meinung zu verbreiten gewusst, dass er die Reformatoren besser verstehe, als die Orthodoxen, ja, dass sein System die Erfüllung des reformatorischen sei – es ist aber ein Socinus redivivus, den wir in Ritschl vor uns haben – nichts mehr, nichts weniger. – Man höre nur zum Schluss, was Ritschl aus Paulus macht (S. 354) und worin denn auch er das Wesen der aus der Versöhnung folgenden Rechtfertigung erblickt. „Die Reihenfolge von Bestimmungen des christlichen Selbstgefühls, welche Paulus an den Begriff der Rechtfertigung im Glauben und des Friedensstandes gegen Gott geknüpft hat, umfasst

233 Ritschl I, S. 331-35.

die Zuversicht der Hoffnung, nämlich dass die Anerkennung des Gläubigen durch Gott bis zur Vollendung der Seligkeit wirksam bleibt, die Zuversicht des Gebetes und das Vertrauen auf die Vorsehung Gottes, insbesondere die Sorglosigkeit gegen die weltlichen Bedingungen des Lebens, die Furchtlosigkeit gegenüber dem Tode, die Unabhängigkeit der Stimmung und des Urteils von dem Werte, welchen verschiedene Menschen und wechselnde Zustände im Zusammenhange der Welt zu haben scheinen, die Umkehrung des Urteils über die Übel, welche aus der Weltstellung der christlichen Gemeinde folgen, und die Umstimmung der natürlichen Empfindung aller Übel durch dieses Urteil. Diese Merkmale des Christenstandes werden lediglich von der göttlichen Begründung desselben und von der Vermittlung durch Christus abhängig gemacht. Sie sind innerhalb des subjektiven Glaubens als die direkten Reflexe der Erlösung gesetzt, und im Prinzip unabhängig von aller sittlichen Selbstbetätigung des Gläubigen etc.“ – Was ist dies andres, als eine erneuerte Bekämpfung der orthodoxen Rechtfertigungslehre aufgrund einer falschen Versöhnungslehre, welcher eben die Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit und das Vertrauen auf die Gerechtigkeit Christi absolut fehlt? – Vergl. auch Frank, System II, S. 181 ff.

§ 65. Das königliche Amt Christi

(Munus regium)²³⁴

Zu dem rechten Reden und Handeln Christi gesellt sich drittens noch das rechte Herrschen unter Gott. Unser Heiland ist König schon im Stande der Erniedrigung. Er ist dazu gesalbt und hat diese Salbung von Anbeginn an, die Salbung nämlich mit dem heiligen Geist, welche durch die symbolische Salbung mit Öl im A. T. vorausbedeutet ward. Ps. 45,8; Jes. 11,2; 61,1 wird diese Salbung des Messias geweissagt und in Apg. 10,38 redet Paulus von der Erfüllung in Jesu. Jesus sagt es selber vor Pilatus aus, dass er ein König sei, Joh. 18,37. Er ist ein geborener König, vom Engel als solcher verkündigt, Lk. 1,31.33; von den Magiern als solcher aufgesucht, Mt. 2,2. Darauf weisen ja auch alle Prophezeiungen, die den anderen David, oder Davids Sohn betreffen, Jer. 23,5.6; Jes. 7,14 zu vergl. mit Kap. 8,8; Jes. 9,1-6; 11,1 ff.; Sach. 9,9. Ja schon Gen. 49,10 ließ das Volk Israel den Messias als König erwarten; wie nicht minder Ps. 2, 21, 45, 72, 110 u. a. m. Auch diese königliche Herrschaft ist aber eine dem ersten Adam bereits zukommende Funktion. Dieser war bereits König über die andern Kreaturen, Gen. 1,26. Adam aber gab das rechte, unter Gottes Autorität auszuübende Herrschen preis, so dass diese Funktion seitdem in andere Hände gelegt werden musste, in diejenigen Christi: Gen. 3,15. Da handelte es sich nun aber bei Christo zunächst nicht darum, diese seine Herrschaft im Triumphe anzutreten, sondern die verlorengegangene wieder zu gewinnen und aufs Neue geltend zu machen; auf den Ruinen der alten Schöpfung die Herrschaft wiederherzustellen. Und in welcher Weise tat er dies?

Es geschah dies unter solchen Verhältnissen, die das gerade Gegenteil der Adam begünstigenden Verhältnisse waren. Als König kommt er auf die Erde Lk. 1,33, als ein von der letzten Erbin der Krone Davids Geborener. Aber er fängt so zu sagen mit nichts an, und sein Auftreten bietet für das sichtbare Auge allerwärts das Gegenteil von königlichem Glanze. In dem Stall zu Bethlehem wird er geboren; arme Hirten und ferner Magier aus dem Osten suchen ihn auf und beten ihn an als König. An dem Handwerk seines Vaters nimmt er teil und gilt für des Zimmermanns Sohn. Etliche Frauen tun Jesu dem Könige Handreichung von ihrer Habe, Lk. 8,3; er selber hat keine Stätte, da er sein Haupt hinlegen kann, Lk. 9,58. Endlich wird Jesus vor aller Welt in den drei zu Jerusalem be-

²³⁴ Calvin setzt (II, 15,3) das königliche Amt vor das hohepriesterliche. Olevian, De substantia foederis gratuiti I, Cap. 7 setzt es dagegen nach demselben und verteidigt dies, sofern eben das hohepriesterliche den Grund und Boden abgibt, worauf das königliche für uns sich heilskräftig erweisen könne.

kanntesten Sprachen als König der Juden proklamiert – an einem Kreuze, nachdem er auf Gabbatha dagestanden mit einer Dornenkrone, einem alten Purpurmantel und einem Rohr, als seinen königlichen Abzeichen. Vom königlichen Glanze also sah man nichts; man musste glauben, dass er König sei. Dennoch wird er als König wiederholt anerkannt. Die Hirten, die Magier beten ihn an als König Lk. 2; Mt. 2; ebenso erkennen die Dämonen die königliche Würde Jesu an, Mt. 8,29-31; so auch das Volk Joh. 6,15. Jesus selbst verheißt den Jüngern Throne in seinem Reich, Mt. 19,28. Auf einem Eselsfüllen reitet er ein in seine Königsstadt Jerusalem und wird als König begrüßt, Lk. 19,38. In Fesseln selbst ist er nach Joh. 18,37 ein König genannt worden. Und gerade in solchem Wege hat er ein Reich begründet, welches bleiben soll in alle Ewigkeit, und das in allen Stücken das Widerspiel ist von jenem Reiche, welches der gefallene Adam vererben konnte. Durch die tiefste Erniedrigung hindurch ging sein Weg, aber dabei hat er sich gleichwohl betätigt als den König und Machthaber über alles. Er hat die königliche Salbung nicht verleugnet, sondern auch in den Tagen seines Fleisches sie bewährt unter den schwierigsten Umständen. In der Niedrigkeit auf Erden verkündigt er das Reich Gottes, sein Reich. Es sei herbeigekommen, sagt er, in seiner Person nämlich; das Volk solle an das Evangelium glauben, Mk. 1,15. Und als solchen König, ja als den Bräutigam seiner Volksgemeinde bezeichnet Jesum ferner sein Vorläufer Johannes der Täufer Joh. 3,29-31; Mt. 3,11; Mk. 1,7. Weiter sagt dann Jesus selber geradezu: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater“, Mt. 11,27. Im Wege der Niedrigkeit, durch seine stille Wirksamkeit, erbaut sich dieses Reich, in welchem Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste herrschen. Jes. 9,7; 11,9; Joh. 18,36 f. Es ist dieses Reich aber ein durchaus geistiger Organismus, innerhalb dessen unter Jesu Leitung und Herrschaft alles nach Gottes Willen und Ordnung bestellt ist; ein Reich, in welchem Leben und die Fülle für alle Glaubenden vorhanden ist, vor allem Vergebung der Sünden und Erkenntnis des ganzen Rates Gottes zu unserer Seligkeit. Eminent geistiger, nicht aber fleischlich-äußerlicher Art ist dieser Begriff des Reiches Gottes. Lk. 17,20; Joh. 18,36 f.; vergl. 15,19; 17,14. Die Angehörigen dieses Reiches tragen, wie ihr Herr, Dornenkronen, und ihre Herrlichkeit ist eine inwendige und unsichtbare (Ps. 45,14); sie dienen nach Mt. 20,26-27. Als König regiert nun Jesus diesen Organismus bereits im Stande der Niedrigkeit; er hielt seine Jünger zusammen; bewahrte sie, so lange als er bei ihnen war in der Welt, Joh. 17,12; er hat keinen von denen, die der Vater ihm gegeben, verloren. Als König hat Christus ferner schon auf Erden allerlei Anordnungen getroffen, die von seiner königlichen Machtvollkommenheit zeugen: Mt. 10,5-14; 16,19; 18,15-20; 28,19.20; Lk. 10,1 ff.; Joh. 20,21-23. Er beweist sich schon in den Tagen seines Fleisches als das Haupt der Gemeinde. Als König ferner spricht er Worte, wie: „deine Sünden sind dir vergeben“, und wirkt zur Beglaubigung dieser seiner Machtvollkommenheit ein Wunder, Mk. 2,5-12. Als König erweist er sich in der Geschichte vom Stater in dem Munde eines Fisches, Mt. 17,24-27. Als König stillt er den Sturm, Mk. 4,39. Als König lässt er es den Dämonen zu, dass sie in die Säue fahren²³⁵, Mt. 8,32. Als König verjagt er die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, Mt. 21,10-13; und als König über alle Kreaturen verflucht er den Feigenbaum, der ihm, als ihn hungerte, keine Früchte bot, V. 18-21; als König redet er wiederholt zu den Pharisäern, Mt. 21,42-46; 22,42-46. Und zwar ist der Evangelist Matthäus derjenige, der die königliche Hoheit und Herrlichkeit Jesu bei aller Niedrigkeit mit Nachdruck hervorhebt. So hat sich denn schon hier auf Erden das Herrscheramt Jesu zunächst in der Niedrigkeit manifestiert und bewährt; im Glauben an Gott festhaltend, hat er auch geherrscht über die vernünftige und unvernünftige Kreatur, über Zeit und Umstände, als der, dem alle Dinge übergeben sind von seinem Vater, Mt. 11,27. Und so hat er die von Adam preisgegebene Würde wieder erworben und wiederhergestellt. Diese Phase der königlichen Herrschaft, die zunächst in Niedrig-

²³⁵ Die Rationalisten (vergl. D. Strauß, *Leben Jesu II*, S. 36) treiben bei diesem Text ein wenig Nationalökonomie, sie halten das für eine Vergeudung die Ärmsten – sie wissen es nicht besser!

keit anhebt, haben auch die Propheten schon im Voraus angekündigt. Der Messias tritt auf in Niedrigkeit, wie einst schon der gesalbte König David, vergl. Ps. 16; 22; 40; 69 (vergl. 132,1); Jes. 11,1; Mich. 5,1; Amos 9,11; Sach. 9,9. Nachdem nun Christus dergestalt sein Reich im Stande der Niedrigkeit begründet – nachdem er durch seinen Schweiß, sein Blut und seine Tränen den Grundstein zu seinem Reiche hier auf Erden gelegt, so hat ihn alsdann Gott um so höher erhöht, je tiefer er zuvor sich erniedrigt hatte. Phil. 2,9²³⁶. In dieser Erhöhung, die mit der Auferstehung beginnt, und abschließt mit dem Sitzen zur Rechten des Vaters, kommt die Salbung Christi zum Könige über das Reich Gottes zu ihrer vollen Geltung vor allen himmlischen, irdischen und teuflischen Mächten. Als siegreicher Triumphator nach dem mühseligen Kampfe auf der Erde fährt Christus in die Höhe, um von dort aus alles mit seinen Gaben zu erfüllen. Dies beschreibt Paulus in Eph. 4,8-10 nach der Verheißung des Ps. 68,19; vergl. Kol. 2,15.

Christus fährt als ein siegreicher König gen Himmel; er hat Gefangene gemacht und führt sie mit sich; er hat Geschenke mitbekommen, die er an Menschen austeilen will. Die Gefangenen, die seinen Triumph verherrlichen müssen, sind die geistlichen Machthaber im Himmel und auf Erden, besonders der Teufel und dessen Reich. Die Gaben, die er im Kampfe erstritten, sind das ewige Leben und ferner die mancherlei Funktionen und Kräfte (also die Ausstattung) dieses neuen geistlichen Lebens. Und dieser König, der nach Pauli Ausdruck zuvor sich auf Tiefste erniedrigt hat und in den Tiefen der Erde weilen wollte als Fleisch gewordener (vergl. Ps. 139,15) – ist, wie es in Anlehnung an die Stiftshütte heißt, über alle Himmel erhoben worden, auf dass er das Gesamte erfüllte. Eph. 4,10; 1,20-23; 1. Petr. 3,22. Erfüllen wird er es mit nichts anderem, als dem, was er hier auf Erden erstritten – mit den Gaben des Lebens und der Regierung seiner Gemeinde, kurz mit allem, was zu unserem Heile dient. Eph. 4,11 ff. Davon weissagt bereits Ps. 68,19; 72,6.12-14. Vom gleichen Triumph, den Jesus als unser siegreicher König gefeiert, redet Kol. 2,15. Hier sind die Feinde, die er in ihrer wahren Gestalt zur Schau gestellt hat und sie entkleidet ihres angemessenen Glanzes, die Gesetzestreiber, welche, unter Vorschützung der Engel, Macht erhielten über das Gewissen der Menschen²³⁷; es sind solche, die nach V. 14 dieses Kapitels aus dem wohlgemeinten Gesetz Gottes eine Handschrift, die wider uns lautete, zu machen gewusst hatten, vergl. Kol. 2,18.20.21. Auch diesen Triumph nun hat er gefeiert als unser Stellvertreter, als des Menschen Sohn. Der ewige Sohn hat bei dieser seiner Erhöhung als Mensch für uns durch seinen Gehorsam sich den Namen „Sohn“ erworben. Hebr. 1,4; Phil. 2,9. Es ist dies der Name „Sohn“, der ihn, den Mittler Gottes und der Menschen, zum rechtmäßigen Erben des Reiches macht; infolge dessen er die Herrschaft unter Gott Angesichts der Welt, der Engel und Teufel auszuüben berechtigt ist.

Was ihm an sich und zwar vor der Welt Grundlegung (Joh. 17,5) schon zukam, erhielt er nun nochmals als seinen rechtmäßigen Erwerb²³⁸, als Lohn für seinen Gehorsam, und damit erhielten es in Ihm – *wir*. Die königliche Herrschaft Christi im Stande der Erhöhung fällt ihrem Anfang nach zusammen mit der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten Gottes: Hebr. 1,3.

236 Immerhin ist die Gewalt, die Christo bei der Erhöhung gegeben wird, eine potestas officii, und nicht etwa die metaphysische des Logos, die der Erlöser in Wirklichkeit nie abgelegt hat. Um so weniger darf von einer Mitbeteiligung des Leibes Christi an der metaphysischen Eigenschaft der Allgegenwart die Rede sein, weil solche gar nicht hier in Frage kommt (vergl. Olevian, De substantia foederis gratuiti, I. 6, § 32 f.).

237 Theodoret sagt zu Kol. 2,18: Qui legem defendebant (die Gesetzestreiber zu Kolossä) eos etiam ad angelos colendos inducebant, dicentes legem fuisse per eos datam. Mansit autem perditum hoc vitium in Phrygia et Pisidia – und daher hätte die Synode von Laodicäa in Phrygien (im 35. Canon) das Gebet zu den Engeln *verboten*. Der Spanier Carranza setzte in seiner Ausgabe der Akten im 35. Canon statt angelos „angulos“ (NB!).

238 Nach dem Satze: Wer da hat – dem wird gegeben; vergl. auch Apoc. 3,21, wo Christus von sich sagt: dass er überwunden habe.

Wir beginnen diese königliche Herrschaft im Stande der Erhöhung nicht, wie die alten lutherischen Dogmatiker, mit der Höllenfahrt, wobei Christus sich den Unseligen als Triumphator gezeigt haben sollte. Von einem lokalen Aufenthalte Christi in der Hölle redet keine Schriftstelle. Höchstens ließe sich mit Calvin, Inst. II, 16, 9²³⁹ annehmen, dass die Wirkung des Todes Christi κατὰ δύναμιν den Gläubigen und Verworfenen bekannt geworden wäre, obgleich er sodann § 10-12 eine zuverlässigere Auslegung dieses Artikels gibt, indem er sie auf die unermesslichen Leiden in Gethsemane und auf Golgotha bezieht. Die Stelle 1. Petri 3,19 redet in der Tat nur von der Wirksamkeit Christi durch Noah, als einen Propheten, in welchem Christi Geist war; vgl. 1. Petr. 1,11. Κηρύσσειν bedeutet überdies stets Anerbietung des Heils. Zur Hölle hinabgestiegen ist Christus während seines Leidens, insbesondere am Kreuz. Der Artikel des Apostolikums κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα bedeutet das Begräbnis als Element der tiefsten Erniedrigung, sofern Satan und alle Feinde Christi im Recht zu sein schienen. Während aber sein Leib im Grabe war, ruhte sein Geist aus im Schoße Gottes des Vaters: Lk. 23,43.46. Freilich dieses Ruhen des Geistes war noch nicht die Erhöhung. Vielmehr trat dieselbige erst dann ein, als sein Geist sich vereinigte mit dem Leibe bei der Auferstehung, durch welche die göttliche Bestätigung zu Christi Wort: „es ist vollbracht“ hinzukam: Joh. 19,30. Petrus in Apg. 2,24 redet davon, dass bei der Auferstehung die Schmerzen des Todes gelöst worden seien; also betrachtet er den Aufenthalt im Grabe als die äußerste Stufe der Erniedrigung, wo der Tod Christi Leib in Beschlag genommen hatte und den Triumph hinderte. Vgl. Mt. 12,40. Noch weniger können wir auf die Fiktion des Catechismus Romanus I. VI, 2-6 etwas geben, dass Christus die Geister der Väter des alten Bundes im Gefängnis, im sogenannten limbus patrum, habe trösten (fructum passionis ut impertiret) und mit sich führen wollen, oder, wie jetzt evangelische Ausleger die Höllenfahrt erklären, eine Predigt an die vor ihm gestorbenen Menschen überhaupt gehalten habe. Diese Ansicht der römischen Kirche und auch neuerer Dogmatiker entbehrt jeglichen Schriftgrundes. Eph. 4,9 ist unter den κατώτερα μέρη τῆς γῆς nach namhaften Auslegern die Erde im Gegensatz zum Himmel, den ὑψίστοις, zu verstehen. Vergleiche auch „Calvin“ zu d. St. und Reiche (im Comment. crit. II. zu Eph. 4,9). Paulus will an dieser Stelle lediglich die Psalmstelle (Ps. 68,19), welche bloß vom Hinauffahren redete, ergänzen und spricht vom vorgängigen Hinabfahren in die κατώτερα μέρη scl. τῆς γῆς, wo dann letztere Worte ein explikativer Genitiv sind. Er will, dass die Leser Christi Herabsteigen und Hinauffahrt in der Psalmstelle erkennen mögen, damit sie diesen Psalm mit Frucht lesen möchten. Was Jehova dort getan, verhält sich zu dem, was Christus in den letzten Zeiten getan, als Weissagung zur Erfüllung. Dass Paulus an die sogenannte Höllenfahrt gedacht, oder dieselbe so nebenbei hier habe einschalten wollen, kann nur sehr dogmatisch präokkupierten Auslegern in den Sinn kommen. Die ganze heilige Schrift schweigt von solcher Höllenfahrt, von welcher die Römische Kirche und selbst protestantische Dogmatiker neuerdings viel zu sagen wissen.

Was bedeutet nun das Sitzen zur Rechten Gottes, das mit der Himmelfahrt zusammenfällt? Zur Rechten des Herrschers hatten seine nächsten Genossen ihren Platz, diejenigen also, welche an allen Geschäften der Regierung Anteil hatten und zu Stellvertretern des Herrschers sich am besten eigneten. So ward auch Christus, dem Menschensohne, als Lohn für sein im Glauben an Gott geübtes Herrschen hienieden, der Sitz neben Gott dem Vater und die unumschränkte Herrschaft über alles, wie insbesondere über seine Gemeinde, zuerteilt. Von diesem Sitze aus, wo er thront als des Menschen Sohn, erzeugt er sich als das Haupt seiner Gemeinde, durch welches der Vater alles regiert. Von diesem Herrschen des Messias in der Herrlichkeit redet die Schrift in Ps. 2,6; 8,7-9; 45,5; 72,8; 110,1.2; Jes. 9,6; 32,1; Eph. 1,20-22; 5,23; Kol. 1,18.

239 Vergl. noch Calvin, Corp. Ref. Opp VII, p. 114 f. aus dem Jahre 1544.

Hier beginnt nun die erste Funktion des erhöhten Christus, nämlich die Erhaltung und Förderung seines auf Erden begründeten Reiches. Er wird in dieser seiner Herrschaftsstellung betrachtet als das alle Glieder oder den ganzen Leib mit Lebenskraft versorgende Haupt, Eph. 1,23; 4,16; Kol. 2,9.19. Vermittelt wird solche Mitteilung von Kräften durch den heiligen Geist, den er vom Vater sich für uns erbittet. Um ihn herabzusenden als unseren Beistand geht Jesus zum Vater, Joh. 14,16-18; 15,26; Eph. 3,16.17. Als unser König will Jesus, dass wir von seinem königlichen Geiste beseelt seien, und dass wir teilhaben an den für uns erworbenen Gaben. Durch die Wirkung seines Geistes teilt er uns alle jene Gaben mit, durch die seine Gemeinde regiert und im Stand erhalten wird, Eph. 4,7.11-15; 1. Kor. 12,4-6, so dass nun jedes lebendige Glied der Gemeinde irgendeine besondere Gabe und Beruf, gleichsam ein besonderes Mandat von seinem König hat, Eph. 4,7. Zur Erhaltung und Förderung seines Reiches gehört ferner auch, dass Christus die Gemeinde mit seiner Macht und Autorität wider alle Feinde schützt und erhält. Er *wartet* fortan nur noch darauf, dass Gott alle seine Feinde ihm zu Füßen lege. 1. Kor. 15,25; Hebr. 10,13. Betreffs dieser Feinde hat seine Gemeinde aber schon auf Erden von ihrem Könige die Versicherung empfangen, dass selbige sie nicht überwältigen würden: Mt. 16,18, woselbst die *πύλαι* Sitz des Rates sind. Von dieser königlichen Wirksamkeit weissagt schon Ps. 2,1.8-12; 45,7.8; Ps. 110,1 ff. und es redet davon besonders die Apoc. 6,2; 19,11.19-21; 20,11.

Die zweite Funktion, welche Christus als unser erhöhter König ausübt, ist die Vollendung seines Reiches durch seine Wiederkunft, zu richten die Lebendigen und die Toten. Hierdurch wird er die Seinigen in den definitiven Besitz seines Reiches einsetzen, indem er nun auch ihre Leiber aus dem Staube erweckt und so die ganze alte Paradiesesstellung wiederbringt. Mt. 25,31-46; 1. Kor. 15,22.23; 1. Thess. 4,16; 2. Thess. 1,6-10; 2. Tim. 4,1. Wenn nun in 1. Kor. 15,24-28 Paulus diesen Schlussakt der Christo vom Vater anvertrauten Weltregierung zugleich als eine Übergabe der Herrschaft des Sohnes an den Vater darstellt, so ist dies also gemeint: Christus hat nach dem göttlichen Ratschluss seinen Zweck erfüllt, die Feinde sind bis auf den Letzten – den Tod – vernichtet. Und somit hört für Christus die bisherige Phase seines ihm vom Vater übertragenen Regiments auf, wie ja schon eine noch frühere Form der königlichen Herrschaft Christi aufhörte, nämlich diejenige im Stande der Niedrigkeit. Joh. 17,4. So wird nun auch an die Stelle des auf ein Ziel hin gerichteten und noch auf die Vollendung wartenden Regiments in der Herrlichkeit ein immerwährendes, ewiges Verhältnis des Vaters zu den Erlösten durch den Sohn im heiligen Geist treten. Der Sohn Gottes ist zum glücklichen Ende gediehen mit seinem Werk, Jes. 53,10; alle Funktionen Christi zur Beschirmung der Gemeinde sind erfüllt, und nunmehr wird er, das Haupt, mit seinen von der Erde erkaufte Gliedern, sich dem Vater zu Füßen legen und damit die ihm übertragene Herrschaft in des Vaters Hände zurückgeben; die ihm gestellte Aufgabe hat ein Ende, und es tritt nun ein, worauf alles angelegt ist, dass Gott alles sein wird in allen. Dabei bleibt seine königliche Funktion in Kraft und wirkt in alle Ewigkeit hinein, wie nicht minder das prophetische und hohepriesterliche Amt. Da diese Unterwerfung des Sohnes unter den Vater im Dienste der Erlösung geschieht und nicht eher eintreten kann, bis auch der Letzte der Seinen heimgebracht und dem Vater unterworfen ist, so kann dieselbe den erhöhten Christum nicht erniedrigen, sondern auch sie schlägt als das letzte Glied der ökonomischen (im Dienste der göttlichen Haushaltung stehenden) Akte des Erlösers für ihn aus zum Ruhme und dient zum Preis der vollkommenen Erlösung. S. darüber Calvin, Inst. II, 14, 3, dessen Ausführungen sehr gewichtig sind.²⁴⁰

²⁴⁰ Wichtig für diese Sache ist Athanasius, De incarnatione, I, 2, S. 886 f. Er versteht das Wort: „dass Gott sei alles in allen“ dahin, dass der Vater nunmehr durch ihn *ὡς διὰ Λόγου θεοῦ* regieren werde, nachdem er zuvor durch ihn regiert *ὡς δι' ἀνθρώπου σωτήρος*.

Was endlich die bleibende Bedeutung des königlichen Amtes in Bezug auf uns anlangt, so ist darüber Folgendes zu bemerken.

Von seinem Throne in der Herrlichkeit aus macht Christus nunmehr auch sein Volk der königlichen Salbung teilhaftig, wovon Ps. 133,2 ein liebliches Vorbild gibt. Er hat uns Gott zu Königen gemacht: Apoc. 1,6; 5,10; 1. Petr. 2,9; vergl. Ex. 19,6; Ps. 45,17 vergl. auch das Hohelied. Endgültig besteht diese königliche Herrschaft darin, dass wir mit ihm sitzen werden als Könige auf seinem Throne, Apoc. 3,21. Dazu gehört aber zuvor ein Kämpfen, Leiden und Überwinden (2. Kor 4,10.11; Phil. 3,10.11; Röm. 8,17.18) gleichwie Christus gekämpft, gelitten und überwunden hat. Hierbei schöpfen wir jedoch Kraft um Kraft aus der Fülle Christi und empfangen alles aus seiner Hand. Aus der Fülle seines für uns errungenen Sieges, seines Verdienstes, dürfen wir in unseren Kämpfen schöpfen; durch ihn überwinden wir weit, Röm. 8,37. Da kann denn kein verdammendes Gesetz, keine Sünde, es kann weder Welt noch Teufel mehr die Herrschaft über uns führen und beanspruchen: wenn wir immerdar nur an dem Haupte festhalten, Kol. 2,19, und des Sieges Christi uns getrösten, den er über alle seine Feinde davongetragen, und durch solchen Glauben sie alle überwinden. 1. Joh. 2,13.14; 5,4.5. So haben wir es denn aufgrund des Sieges Christi allerwärts nur noch mit geschlagenen Feinden zu tun.

Die Herrlichkeit dieses Reiches Christi aber wird unter allerlei Bildern in der Schrift geschildert. Den Anfang macht damit bereits Gen. 49,11.12 Dann finden wir ähnliche Schilderungen in den Psalmen 45; 72; Hos. 2,2.20 ff.; Jes. 9,5.6; 11,6-10; 16,5; 25,6; 32,1-8.15-17; 55,4; 60; Amos 9,11; Micha 5,3-8; Jer. 23,5.6; 33,15.16; Ezech. 17,22-24; 34,23-31; Dan. 2,44; 7,14; Sach. 9,9.10. Im Zusammenhang mit diesen Bildern, die alle in Christo Wahrheit werden sollten (2. Kor. 1,20), ist auch das prophetische Bild, welches die Apokalypse in Kap. 20,1-4, ferner Kap. 21 und 22 von dem Reiche Christi entwirft, zu verstehen. Wenn dort von einem tausendjährigen Reiche die Rede ist Apoc. 20,2 f., so ist zunächst die Zahl Tausend eine symbolische und darauf berechnet, ins Auge zu fallen oder zu imponieren; sie ist nicht mathematisch auszudeuten und zu pressen.²⁴¹ Das Gleiche gilt von den meisten Zahlen der Apokalypse. Durch die Zahl Tausend soll aber die Fülle des Reiches Christi, seine Macht und Herrlichkeit veranschaulicht werden. Was nun die Schilderung dieses Reiches (Kap. 21 und 22) betrifft, so ist dieselbe nach dem Regemaß (Analogie) des Glaubens und nach dem Exempel der Propheten zu verstehen. Auch die Propheten sahen bereits die messianische Zeit, die doch wahrlich in sehr irdischem Gewande für die Augen alles Fleisches auftritt, so an, als ob der Himmel alsdann gegenwärtig sei auf der Erde; z. B. Jes. 11; 25,6; 60, u. a. m. Ganz ebenso verfährt auch die Apokalypse Kap. 21 und 22.

Was speziell die Fesselung Satans Apoc. 20,1-4 anlangt, so *ist* sie geschehen – vgl. Mk. 3,27; Joh. 12,31; 16,11; vgl. Augustin, De civitate Dei 20,7 – und sie geschieht fortwährend dort, wo das Wort regiert und das Blut Jesu Christi als das wahre Passahblut auf des Herzens Schwelle gestrichen ist. Der neue Himmel und die neue Erde in Apoc. 21,1 ist die neue Schöpfung der Gnade, die in Christo bereits vorhanden ist, und von der Jesaja 65,17 geweissagt hat. Es sind also alle prophetischen Darstellungen des Reiches Christi in der Apokalypse bereits eingetroffen, wenn man nur mit dem vom heiligen Geist geschärften Gesicht den Reichtum und die Fülle des Sieges und der Herrschaft Christi erkennen und trotz des Widerspruches des Sichtbaren im Glauben behaupten wollte. Wenn wir die phantasiereiche, morgenländische Form der Apokalypse zu deuten wissen und diesen Schleier lüften, so blickt der gediegene Grund hervor, auf welchem sich das Leben der Erlösten Christi fort und fort bewegt. Diese unsere nüchterne Ausdeutung der apokalyptischen Bilder ist sowohl die reformatorische, als auch diejenige Augustins, De civitate Dei l. 20. Cap. 7, 9, 13, 17.

²⁴¹ Man vergleiche die Steigerung in Daniel 7,10: tausendmal tausend.

§ 66. Resultat

Wir stehen am Schlusse der Soterologie oder Christologie. Christi Person und sein Werk liegen uns vor Augen. Jesus Christus ist der Name, in welchem unser Heil beschlossen liegt. Seine Person und sein Werk sind die Angeln, um die sich unser Heil dreht, und auf denen ruhend wir aus dem Tode in das Leben versetzt worden sind. Christus ist, wie wir in den letzten Paragraphen gesehen haben, uns von Gott verordnet: 1) zu unserem obersten Propheten, um uns durch sein Wort und seinen Geist zu lehren; 2) zu unserem einigen Hohenpriester, der alles für uns geleistet hat und uns immerdar vor dem Vater vertritt; 3) zu unserem ewigen Könige, um uns durch die Gabe seines Geistes und des Glaubens bei der erworbenen Erlösung zu erhalten und uns das ewige Erbe zu erteilen (vergl. Heid. Kat. 31).

Sein Reich auf Erden ist ein solches, in welchem durch sein Werk und Verdienst das rechte Reden, Handeln und Herrschen dargestellt ist und uns zuteil wird – und so ist die durch den Fall und Ungehorsam unserer ersten Eltern einst verloren gegangene Bestimmung wieder zu der unsrigen gemacht. Wie solches näher vor sich geht, das lernen wir aus der Soterologie, dem vierten Teile der Dogmatik.

IV. Teil

Soteriologie

Die Lehre von der Aneignung der Erlösung durch den Heiligen Geist

§ 67. Einleitung

Wir haben im dritten Teil von der Erlösung, wie sie durch Jesu Christi Person und Werk hergestellt worden, gehandelt. Wir kommen nunmehr zur Aneignung der Erlösung und nennen *diesen* Teil Soteriologie. In dem Sinne von Aneignung der Erlösung reden von σωτηρία z. B. Ag. 4,12; Röm. 1,16; 10,10; 2. Kor. 7,10. Diese ganze Sache der Aneignung der Erlösung ist dem Heiligen Geiste überlassen worden. Vergl. Heid. Kat. 53: wonach der Heilige Geist uns durch einen wahren Glauben Christi und aller seiner Wohltaten teilhaftig macht.

Nach der ratschlussmäßigen Anordnung Gottes wird die Erlösung uns nur zuteil durch das Wirken des heiligen Geistes. Die ganze Trinität ist ja nämlich bei der Erlösung beteiligt (vergl. S. 77). Alles, was der Vater in der Ewigkeit verordnet, und was der Sohn Gottes zu vollbringen auf sich genommen hat – das kommt allein denjenigen zu gut, welchen der heilige Geist gegeben wird. Es würde Christus mit seinem gesamten Verdienst uns fremd bleiben:²⁴² wenn derselbe nicht *durch das verborgene Wirken des heiligen Geistes* in unseren Herzen wohnte, oder wir ihm einverleibt würden wie Zweige dem Weinstocke oder Ölbaume – oder nach einem anderen Bilde, wenn wir nicht Christum anzögen. Eph. 3,16.17; 4,15; Röm. 11,17; Joh. 15,5; Gal. 3,27; vergl. noch Röm. 8,29. Diese Heilstatsache drückt Paulus besonders treffend aus in dem apostolischen Segen 2. Kor. 13,13, wo er der Gnade Jesu Christi und der Liebe Gottes des Vaters die Gemeinschaft des heiligen Geistes folgen lässt, weil ohne solche Gemeinschaft kein Verständnis für Gottes Liebe und die in Christo vorhandene Gnade möglich wäre. Das Gleiche besagt Röm. 5,5. Was nun der heilige Geist zu diesem Zwecke tut, dass Christus mit allen seinen Verdiensten durch den Glauben der unsrige werde, das wird alles zusammengefasst in dem Ausdrucke „Heiligung“, die durch den Geist geschieht. 1. Petr. 1,1.2 (ad sanctificationem Spiritus sancti); vgl. mit 2. Thess. 2,13; 1. Kor. 6,11. Petrus sagt nämlich in Kap. 1,2, dass die nach Gottes Vorhaben Erwählten durch Heiligung des Geistes d. h. im Wege einer heiligenden Wirkung des Geistes, als Erwählte offenbar würden. Vergl. Conf. Scoticana Art. 16 (qui communionem cum Deo patre et filio ejus Jesu Christo per sancti spiritus sanctificationem habent). Und zwar grundlegend hat zuerst Luther wieder über die Wirksamkeit des heiligen Geistes, nach langem Schweigen seitens der Kirche²⁴³, geredet. Dies geschah im Großen Katechismus, nachdem schon im Kleinen Katechismus die Auslegung des 3. Glaubensartikels in großen Umrissen von dem Werke des Heiligen Geistes gezeugt hatte.²⁴⁴ In der Auslegung des Großen Katechismus (p. 496) heißt es zum 3. Artikel gleich oben im deutschen Text: Diesen Artikel kann ich nicht besser örtern (d. h. überschreiben) denn, wie gesagt, *von der Heiligung*; dass dadurch der heilige Geist mit seinem Amt ausgedrückt und abgemalt werde, nämlich dass er heilig macht. Denn wie der Vater ein Schöpfer, der Sohn Gottes ein Erlöser heißt, so soll Gottes Geist von seinem Wer-

242 Vergl. Luther, Cat. maior S. 503: Sed neque de Christo quidquam scire possemus, si non per Spiritum Sanctam nobis revelatum esset.

243 Athanasius z. B. war schon sehr klar in diesem Punkte, wenn er Orat. III. contra Arianos C. 24. 25 über die durch den heiligen Geist vermittelte Einheit der Christen mit dem Vater und dem Sohn laut Joh. 17 redet.

244 Dieselbe beginnt mit den ewig denkwürdigen Worten: Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden – heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben etc.

ke ein Heiliger oder Heilmacher heißen. Christus hat uns den Schatz erworben und gewonnen durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen. – Dass nun solcher Schatz nicht begraben bliebe, sondern angelegt und genossen würde, hat Gott das Wort ausgehen lassen, darin den heiligen Geist gegeben, uns solchen Schatz und Erlösung heimzubringen und zuzueignen. Darum ist das *heiligen* nichts anderes, denn zu dem Herrn Christo bringen, solches Gut zu empfangen, dazu wir von uns selbst nicht kommen könnten. So lerne nun diesen Artikel aufs deutlichste verstehen. Wenn man fraget: Was meinst du mit den Worten: Ich glaube an den heiligen Geist? dass du könntest (prompte – latein.) antworten: Ich glaube, dass mich der heilige Geist heilig machet, wie sein Name ist. Unter dem Papsttum hat niemand den heiligen Geist für den erkannt, der da heilig macht. Woran hat es denn gemangelt? Daran dass der heilige Geist nicht ist da gewesen, der solches hätte offenbaren und predigen lassen – sondern Menschen und böse Geister (*mali daemones*) sind da gewesen, die uns haben gelehrt, durch unsre Werk selig zu werden und Gnad zu erlangen (S. 497). Ferner S. 500, 54, 55: Denn wiewohl Gottes Gnade durch Christum *erworben ist*, und die Heiligkeit durch den heiligen Geist *gemacht* (*et sanctificatio per Spiritum Sanctum facta*), durch Gottes Wort in der Vereinigung der christlichen Kirche, so sind wir doch nimmer ohne Sünde, unsres Fleisches halben, so wir noch am Halse tragen. Darum ist alles in der Christenheit dazu geordnet, dass man da täglich eitel Vergebung der Sünden durchs Wort und Zeichen hole, unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, so lang wir hier leben. Also macht der heilige Geist, dass ob wir gleich Sünde haben, doch sie uns nicht schaden kann, weil wir in der Christenheit sind, da eitel Vergebung der Sünde ist, beides dass uns Gott vergibt, und wir (uns) untereinander vergeben, tragen und aufhelfen. Außer der Christenheit kann keine Vergebung der Sünden, keine Heiligkeit da sein etc. – Alle Wirkungen auf die Erwählten fassen wir in dem Ausdruck „*sanctificatio*“ zusammen. Der Geist führt die Erwählten in die Heiligkeit ein, welche Christus für sie erworben und hergestellt hat, um sie darin zu bewahren. Gehen wir also über zu diesem Wirken des heiligen Geistes und betrachten wir es zunächst im Allgemeinen.

Wir heben gleich hier hervor, dass bei den Neueren der heilige Geist als dritte Hypostase sehr zurückgestellt, wo nicht gar geleugnet wird, und jetzt nur scheinbar – in der Soteriologie – wieder zu seinem Rechte kommt. Denn was man noch etwa dem heiligen Geiste hier zu tun übriglässt, geht alles zurück auf die Aktuosität eines göttlichen, den Menschen eingepflanzten Prinzips, auf das Einwohnen und Wirken des göttlichen Lebens, zu welchem der Logos den Anstoß gegeben, und das nun in der Kirche sich von ihm aus weiter betätigt. Der furchtbare Abfall der gesamten neueren Theologie zeigt sich auch in der Lehre vom heiligen Geist. Gleichwie (nach den meisten Neueren) der Logos die Erscheinung des göttlichen Lebens in Christi einzelner Person ist, also ist der heilige Geist die Erscheinung des göttlichen Lebens in der Form des Gemeingeistes der Kirche (so besonders Schleiermacher und nach ihm Al. Schweizer). Man weiß eben ganz einfach auch mit dieser Lehre nichts mehr anzufangen – und macht sich von ihr los, indem man den Rückzug mit Phrasen verdeckt, die etwa noch an das alte Dogma anklingen, aber doch etwas absolut Verschiedenes enthalten. So auch bei O. Pfleiderer a. a. O. § 245.

§ 68. Von den Wirkungen des Heiligen Geistes im Allgemeinen

Von der Person des Geistes Gottes haben wir im ersten Teile der Dogmatik geredet. Der heilige Geist ist, wie wir dort bewiesen, Gott, und demnach sind auch seine Wirkungen göttlich; das will aber sagen: sie sind absolut; sie erwarten keine Beihilfe vonseiten des Menschen; zweitens: sie sind ewig, Hebr. 9,14, d. h. also, wo sie sich zu betätigen begonnen haben, da hören sie nicht wieder auf; endlich drittens: sie sind unwiderstehlich, weil eben schöpferisch wirkend. Welches sind nun diese

Wirkungen des heiligen Geistes auf uns Menschen? Nennen wir einige. Die Wiedergeburt und die Bewahrung dieser Geburt wird dem Geiste Gottes beigelegt. Joh. 3,5.6; Tit. 3,5; 1. Kor. 12,3.4.11; Röm. 8,11.26. Ferner wird ihm beigelegt ein Wohnen, 1. Petr. 4,14, und Herrschen in dem Menschen, Gen. 6,3; 1. Kor. 3,16; Jak. 4,5; das Überführen von Sünde, von der in Christo vorhandenen Gerechtigkeit und dem Gericht über Satan, Joh. 16,8 ff.; der Geist ist ferner unser Lehrer, der uns in die ganze Wahrheit einführt. Joh. 14,26; 15,26; 16,13; Röm. 8,14; 1. Kor. 2,10.12; Neh. 9,20.30. Wie er die Kinder Gottes mit Kraft bekleidet, zeigt schon das Buch der Richter 3,10; 14,6; 15,14; vergl. Micha 3,8. Betreffs des heiligen Geistes ist uns endlich auch die Verheißung gegeben, dass er nimmermehr von uns und unsren Kindern weichen soll. Jes. 59,21. Dieses mannigfaltige Wirken des heiligen Geistes wird nun in allerlei Namen und Bildern uns deutlich gemacht in der heiligen Schrift. So wird er als unser Anwalt oder Sachwalter bezeichnet – παράκλητος, was im Gegensatz zu κατηγορος, d. h. Ankläger, steht – der unsere Angelegenheiten vor dem Richterstuhl Gottes aufs Beste führt und bei unseren Schwachheiten uns aufhilft. Joh. 14,26; Röm. 8,26.27. Er heißt auch das Pfand oder Unterpfand unseres Erbes, mittelst dessen wir gleichwie durch Siegel und Unterpfand vergewissert werden, dass wir das Erbe der zukünftigen Seligkeit erlangen werden. Eph. 1,13.14; 2. Kor. 1,22; Röm. 8,23. Desgleichen heißt er: der Geist der Kindschaft, der unserem Geiste die Gewissheit gibt, dass wir von Gott adoptiert, in seinem Sohne zu Kindern angenommen sind. Röm. 8,15.16; Gal. 4,4-6. Als solcher lehrt er uns „Vater“ schreien. Gal. 4,6. Indem ferner der heilige Geist gleich dem Wasser unser Innenleben bewässert und befruchtet, so wird er in der Schrift auch unter dem Bilde des Wassers dargestellt, woher dann die Bezeichnung „Ausgießung“ kommt. Die Grundstelle dafür ist Joel 3,1. Die zu erwartende Belebung durch den heiligen Geist tritt daselbst der Belebung der Natur durch den Früh- und Spätregen, Joel 2,23, zur Seite. Dieser Geist hat, analog dem natürlichen Regen, ein geistliches Leben und Sprossen zur Folge; er bringt eine Fülle der Gaben oder Charismen mit sich. Er weckt den Glauben im Volke, dass dasselbe von der Gnade und dem Erbarmen Jehovas zu zeugen anhebt. V. 2. Daraus erklären sich dann Stellen, wie Jes. 44,3; 55,1; Joh. 7,38.39. Zuweilen wird das Wasser auch als reinigend in Betracht gezogen, und vom Geiste Gottes prädiert, z. B. Ezech. 36,25.26. Sofern der heilige Geist, indem er ausgegossen wird, alles erquickt und heiter macht, wird er auch dem Öl verglichen, welches die Erquickung des Leibes und die Geschmeidigkeit der Glieder bewirkt. Weil ferner dieser Geist reinigt und die bösen Begierden in uns verzehrt, so wird er auch dem Feuer verglichen. Mal. 3,2.3; Mt. 3,11; Apg. 2,3. Endlich wird er auch als Hand Gottes bezeichnet, Jes. 8,11, sofern er uns anfasst, treibt und bewegt, Röm. 8,14; Gal. 5,18; 2. Petr. 1,21, so dass es von uns heißt: wir wandelten an der Hand des Geistes, denn dies bedeutet der Dativus instrumentalis z. B. in Gal. 5,16.

Wir sehen also, dass die gesamte Heilsaneignung ebenso in der Hand des heiligen Geistes liegt, wie die Heilserwerbung in der Hand des Sohnes und die Dekretierung des Heils in der Hand des Vaters.

Auch der heilige Geist ist einmal in offener Weise vom Himmel herab ausgegossen worden über die an Jesum gläubig Gewordenen. Es sollte am Pfingsttage vor aller Augen und noch ganz anders, als Num. 11,25 (einem übrigens analogen Vorgang), offenbar werden: dass Jesu Opfer, sein Heilsverdienst genügend befunden sei vor Gottes Angesicht. Jener sichtbaren Auffahrt Christi sollte auch, soweit dies überhaupt möglich ist, eine für den äußerlichen Sinn wahrnehmbare Herabfahrt des von Christo verheißenen Geistes Gottes folgen. Und von dieser augenfälligen Manifestation des Geistes am ersten Pfingstfest entnehmen wir die Gewissheit der Mitteilung des Geistes auch an uns, die durch der Jünger Wort an Jesum gläubig geworden sind: Joh. 17,20. Die Hauptsache ist in Apg. 2: dass sich der heilige Geist auf die Jünger insgesamt, – auf die Gemeinde, und nicht die Zwölfe

allein, – setzt und sie zum Preis der großen Taten Gottes antreibt (V. 11) – und zwar im engsten Verband mit der Himmelfahrt des Herrn und als Erfüllung seiner Verheißung (V. 33). Die daneben hergehenden Charismen, welche der heilige Geist erteilte, sind im Vergleich *dazu* nur nebensächlich. Zwar kam der Geist Gottes bei dieser außerordentlichen, ersten Manifestation mit allerlei besonderen Gaben auf die Jünger herab. Hebr. 2,4. Es wirkte der Geist Gottes die Gabe der Sprachen, die gleich am Pfingstfest allen vernehmbar hervortrat: Apg. 2; ferner brachte er mit sich die Gabe der Prophetie und viele andere Charismen. Aber dies alles war zeitweilig; zeitweilig erhielt die christliche Gemeinde behufs ihrer Konsolidierung an solchen Gaben Anteil. 1. Kor. 12,1-11; Apg. 10,45.46; 19,6. Denn Gott wollte der nunmehr geschehenen Erlösung ein bestätigendes Zeugnis geben; ja ein so glänzendes, dass sie nicht etwa zurückstehe hinter der Offenbarung am Sinai, sondern sie an Herrlichkeit überrage. Hebr. 2,2-4; vergl. Mk. 16,20. *Erfüllt* ward damit endlich auch die Verheißung des Propheten Joel 3,1 ff., wie Petrus in Apg. 2,16 ff. darauf aufmerksam macht.

Man würde sehr irre gehen, wollte man in dieser Geistesausgießung am Pfingsttage das erstmalige Hervortreten des heiligen Geistes etwa als des neuen „religiös-sittlichen Prinzips“ der Christengemeinde sehen. Die in der Form bestimmter Charismen geschehene Geistesmitteilung gehört zwar zur Pflanzung der Kirche Christi auf Erden, aber es wäre eine Verkennung der Bedeutung des heiligen Geistes, wenn man in dieser besonderen δωρεά (Apg. 2,38; 8,20; 10,45; 11,17) etwa die Wiedergeburt und das Leben in der Wiedergeburt eingeschlossen sehen wollte. Zwar ist es gewiss, dass der heilige Geist am Pfingsttage, ferner Kap. 10,45; 11,17 oder wo er sonst in der Apostelgeschichte seine Gaben spendete, nur dort solches tat, wo Glaube und Buße (also Wiedergeburt) anwesend waren. Aber doch zeigt uns schon die Begebenheit mit Simon Magus, dass dieser die „Gabe“ Gottes – oder den heiligen Geist in dieser spezifischen Bedeutung – durch Geld meinte erwerben zu können (Apg. 8,18-20). Demgemäß müssen diese Charismen der Pfingstzeit doch schon damals den Eindruck erweckt haben, dass sie auch etwa, abgesehen von der Wiedergeburt, gedacht werden könnten. Wir sehen daraus, dass die Charismen löslich sind von der Wiedergeburt, und die Geschichte der Urgemeinde zeigt uns (1. Kor. 12), dass man die „Gaben“ Gottes zu seinem Schaden missbrauchte und Gott zur Entziehung derselben herausforderte.

Etwas über diese Gaben weitaus Erhabenes ist also die Wiedergeburt und die damit im engsten Zusammenhang stehende Einmütigkeit, Liebe und Freudigkeit, welche sich von dem himmlischen Haupt auf die Glieder durch Vermittlung des heiligen Geistes ergoss (Apg. 2,44-47; 4,32; 9,31). *Diese* Wirksamkeit des heiligen Geistes ist nun vor und nach Pfingsten dieselbe gewesen und bleibt es bis in Ewigkeit.²⁴⁵ Jene Gaben (oder Charismen) sind aber reine Hilfsbeweise (s. Hebr. 2,4) und als solche auf die Stärkung der noch der Milch sehr bedürftigen Gemeinden berechnet: sie haben jedoch lediglich eine transitorische Bedeutung, vergl. die Ausleger zu Apg. 8,16; bes. Calvin.

Nachdem der heilige Geist durch solche unabweisliche Manifestation sich gleichsam installiert und eingebürgert hatte in der Gemeinde des erhöhten Christus: so wirkt er fortan durch das Wort Gottes oder die heilige Schrift. Röm. 10,14-17. Der Glaube kommt aus dem Worte Gottes. 2. Thess. 2,13; Jak. 1,18.21; 1. Kor. 4,15; 1. Petr. 1,23; Joh. 16,13.14. Und damit kommen wir zur Lehre vom Worte Gottes.

§ 69. Die Lehre vom Worte Gottes

Indem der Sohn Gottes sein dreifaches Amt von dem Throne seiner Herrlichkeit aus fortsetzt, so bedient er sich dabei des heiligen Geistes und des Wortes Gottes. Der heilige Geist geht voraus; aber seine erste Wirkung ist die Predigt des Wortes (Apg. 2,14; 4,31; 5,42). Auch Eph. 4,10.11 wird

²⁴⁵ Vergl. Eph. 4,4 mit Ps. 133.

mit der Himmelfahrt die Sendung der Verkündiger des Wortes zufolge der Sendung des heiligen Geistes in Verbindung gebracht. Durch seinen Geist und sein Wort sammelt Christus sich seine Gemeinde und schützt und erhält sie in ebenderselben Weise. Erst also der Geist und das Wort – dann die Kirche und ihre Vorsteher; der Glaube (der Kirche) kommt aus der Predigt, die Predigt aus dem Worte Gottes (Röm. 10,14-17; vergl. damit Apg. 4,4.20; 13,12. 48; 14,1; 17,11.12; 18,8). Betrachten wir zunächst die Notwendigkeit des Wortes Gottes. Zwei Abwege sind bei der Beurteilung dieser Notwendigkeit zu meiden. Auf der einen Seite steht die Lutherische Kirche, welche in der späteren dogmatischen Entwicklung²⁴⁶ eine „vis conversiva et regeneratrix scripturae inhaerens“²⁴⁷ annahm. Danach hätte sich also der heilige Geist derartig an die heilige Schrift gebunden, dass er außer ihr keine besondere Wirksamkeit mehr habe, womit dann die Gotteskraft des heiligen Geistes eigentlich an die Schrift abgetreten ist. Dies war etwas ganz anderes, als wenn Luther (Schmalk. Art. S. 333) sagte: Alles was ohne Wort für Geist ausgegeben werde, sei rein teuflisch. Hier war er ganz im Recht, und darin ist ihm auch die reformierte Kirche gefolgt (vergl. 2. Helvet. I und XVIII; Heid. Kat. 65. 67; Conf. Belg. 24). Und mit Recht hatte schon Zwingli gelehrt und ihm nachfolgend die 1. Helvet. Confession²⁴⁸ den Satz aufgestellt: dass alle (Heils-)Wirkung und Kraft Gott dem Herrn allein und keinem Geschöpf jemals zugeteilt werden solle – Gott teile sie aus nach seinem freien Willen, denen er will.

Auf der andren Seite stehen die Schwärmer, besonders die Wiedertäufer, welche in der Reformationszeit die Unabhängigkeit der regenerierten Persönlichkeit vom toten Buchstaben des Wortes behaupteten und von Luther l. c. S. 331 als solche gekennzeichnet werden, qui ante verbum et sine verbo spiritum habent. Aber solche Trennung der Wirksamkeit des Wortes Gottes vom heiligen Geiste schließt die heilige Schrift aus. Von Anfang der Welt an hat Gott je und je sein Wort gegeben und zu seiner Erhaltung bestimmte Personen als Träger desselben durch eine widerstrebende Welt berufen: Adam, Seth, Enos, Noah, Sem und die drei Patriarchen Abram, Isaak, Jakob. Als nunmehr die Nachkommen derselben in Ägypten abermals dieses Wort zu vergessen im Begriff waren (Ezech. 20,8), da sandte Gott den Mose und gab selbst auf Sinai das erste Vorbild der feierlichen schriftlichen Aufzeichnung des von ihm geredeten Wortes (Exod. 32,16), und im Anschluss daran schrieb Mose das Gesetz und hinterlegte es am Ort der Bundeslade, Deut. 31,26, von wo z. B. der König Israels es hernehmen musste (Deut. 17,18-20). Und von der Zeit an reißt der Faden des schriftlichen Wortes nicht ab: Jos. 24,26; 1. Sam. 10,25; Ps. 40,8; Jes. 30,8; Hab. 2,2; Jer. 36,2.32; 45,1; 51,60; Apoc. 1,19 etc.

Wenn es also Zeiten im Volke Gottes gegeben hat, wo Gott die Menschen auch ohne das geschriebene Wort erleuchtet hat, so war es doch niemals eine derartig innerliche Offenbarung, dass ein Kern des objektiven Wortes und die Predigt des Wortes gefehlt hätte. Sodann aber ist seit der schriftlichen Abfassung der Offenbarung eine Unterwerfung unter das Wort schon durch den Gott schuldigen Gehorsam gefordert. Denn kein Befehl ist strenger an die Empfänger der Offenbarung ergangen, als dieser, dass sie dem schriftlich verfassten Worte Achtung und höchste Aufmerksamkeit entgegenbringen sollen. Deut. 6,6 ff. 11,20; 31,11.12.26.28; Jos. 1,7; 23,6 etc.; vgl. 1. Thess. 5,27: „Ich beschwöre euch bei dem Herrn, dass ihr diese Epistel lesen lasset alle heilige Brüder“; vgl. Joh. 5,47; Kol. 4,16.

246 Besonders seit dem Streit mit Rathmann (vergl. Dorner, Geschichte der prot. Theologie S. 551 f.) obschon bereits die Concordienformel S. 671, Absatz 55, einen Ansatz dazu macht, den heiligen Geist an den Bibelbuchstaben zu fesseln.

247 Vergl. Baiers Compendium Theologiae positivae, Francof. 1739, p. 108 ff.

248 Abschnitt 15, latein. Ausgabe 16.

Die Methode also, welche Gott selbst durch seinen Befehl und Beispiele uns an die Hand gegeben, ist diese: durch das Wort, oder die heilige Schrift die Menschen zu belehren.

Es gibt keine Zeit in der göttlichen Haushaltung, in welcher es kein Wort Gottes gegeben hätte, und keine Zeit, in der der heilige Geist noch nicht gewesen²⁴⁹, um mit diesem Wort zu zeugen. Und es ist eins der deutlichst vorgesteckten Ziele in der göttlichen Haushaltung, dass dieses Wort auch geschrieben werde. Die 10 Gebote sind geschrieben, Exod. 31,18; um diese magna charta in der Bundeslade gruppiert sich der heilige Dienst, und seitdem setzt sich die schriftlich verfasste Offenbarung fort. Mose schrieb – die Propheten schrieben. Wir wollen hier nur daran erinnern, welche Rolle das Wort „Es steht geschrieben“ im Neuen Testament hat; Mt. 4,4; Joh. 12,14; Hebr. 10,7, vergl. Ps, 40,8. So stark auch die Inspiration der heiligen Männer Gottes im Leben uns in der heiligen Geschichte entgegentritt, so ist doch der heilige Geist stets darauf bedacht, dass dieses vom Propheten Geredete auch *geschrieben* werde auf die Nachwelt. „Was immer zuvor *geschrieben* ist, das ist uns zur Lehre geschrieben.“ Röm. 15,4. Der ganze Schriftbeweis für die Messianität Jesu erbaut sich auf „Geschriebenem“, und so überhaupt die ganze alttestamentliche Beweisführung. Gewiss ist in dem Leben der Psalmisten und Propheten Göttliches und Menschliches in lebendigster, unerforschlichster Wechselwirkung – jedoch im Moment des Niederschreibens rekapituliert der heilige Geist im Geiste des Schriftstellers alle jene Momente und gibt ihnen ihre letzte Abrundung. Es ist kein Wort aus ihrem Geist hervorgegangen – dass es schriftlich fixiert werde – um welches der heilige Geist nicht wüsste. Πᾶσα γραφή θεόπνευστος sagt Paulus – es heißt nicht πᾶς προφήτης θεόπνευστος. Die Theopneustie deckt sich nicht mit der Person des Propheten oder Apostels; es gab für sie Momente, wo sie nicht unter diesem Einfluss des Geistes standen – für die heilige Schrift jedoch kennt Paulus keinen solchen Moment. Das Werk ist hier mehr, als der Künstler; im Werke hat der Werkmeister sich selbst übertroffen. Die heiligen Männer Gottes haben wirklich dafür gelebt, um ihre Prophetien nicht bloß hervorzubringen, sondern auch sie zu schreiben – und dies ihr Werk ist unvergessen und dauert ewiglich, wenn ihr Bild auch etwa in Vergessenheit geraten. Diese Propheten leuchten, wie die Sterne am Himmel – durch ihre Schriften. So hoch wir die erste Empfängnis der Offenbarungen im Herzen der Propheten stellen, so göttlich uns die mündliche prophetische Predigt erscheint, so selbstgewiss ein Petrus sich ausdrückt über seine persönlichen Erfahrungen – noch gewisser und zuverlässiger ist ihm selbst und daher auch uns das (geschriebene) prophetische Wort. „Wir haben als etwas Festeres das prophetische Wort, und ihr tut wohl, dass ihr darauf achtet“, heißt es 2. Petr. 1,19; fester ist es, als alle himmlische Stimmen, zuverlässiger für uns, als alles, was seiner Entstehung im Leben der Propheten oder Apostel vorausging. Denn was dem Niederschreiben vorausging – das war ja vielfach erst noch im Werden begriffenes Wort Gottes.

Es ist der Wellenschlag des Gemütslebens, der in den Psalmen nachzittert; im Leben der Jünger Jesu ringen Zuversicht und Zagen um die Herrschaft über die Seelen der Jünger. Röm. 7,7 ff. redet der Apostel aus seiner eigensten schmerzlichen Erfahrung heraus; im Buche Hiob sind die Reden der Freunde von Gott getadelt, obwohl von Paulus (1. Kor. 3,19) als heiliges Schriftwort behandelt. Kurz wir befinden uns, bevor die heilige Schrift niedergeschrieben wird und so der Prozess zum Stillstand kommt, mitten im Werden, und ohne menschliches Gestalten und Ringen kommen wir hier weder in der Poesie noch Prophetie der Bibel zu Rande! Aber dies alles wird anders, sobald als der heilige Geist durch seine erwählten Werkzeuge gleichsam die letzte Hand an die mündliche Überlieferung legt und den Prozess des Werdens zum Stillstand bringt. Von da an handelt es sich um Produkte, die zwar im Leben geworden und von Gottes Geist inspiriert wurden (vergl. „nabi“ und 2. Petr. 1,21), die als Quellen sich vorfanden oder mühsam gesammelt worden (Lk. 1,1-4) –

249 Joh. 7,39 redet von einer besonderen Art der Erzeugung des heiligen Geistes, der in Strömen hervorbrechen werde.

jetzt aber als Material für die schriftliche Aufzeichnung daliegen und auch fertig werden sollen zur Auferbauung und Zurichtung der Heiligen. Und gleichwie Gott Bezaleel (Exod. 31,2) berufen und ihn mit seinem Geiste erfüllte, auf dass er die Hütte und alles, was dazu gehörte, mache aus gegebenem Material – also verhält es sich auch hier. Der heilige Geist gab den Betreffenden alles nötige Material, gab ihnen den Impuls zum Schreiben, und es ging sicherlich kein Wort aus ihrer Feder, um das der heilige Geist nicht gewusst hätte. Solcher Beistand des heiligen Geistes degradierte diese Autoren gewiss nicht²⁵⁰ – und ob sie es nun wussten oder nicht wussten, dass sie für die Nachwelt schrieben – genug, wenn nur der heilige Geist es wusste und ihre *ἱερὰ γράμματα* demzufolge *θεόπνευστα* waren und imstande, andre zur Seligkeit zu unterweisen (2. Tim. 3,15 f.). Dass die betreffenden Schreiber es absichtlich darauf angelegt, heilige kanonische Schriften zu verfassen, ist nicht anzunehmen (Mose etwa ausgenommen); genug aber, dass der heilige Geist sie dazu benutzte und ans Werk setzte. Gottes Gedanken sind höher denn der Menschen Gedanken (Jes. 55,9). Der Zweck des heiligen Geistes ging aber dahin: eine Schrift herzustellen, die nicht gebrochen werden konnte (Joh. 10,35) – Schriften, welche nach 2. Tim. 3,15 ff. zur Seligkeit unterwiesen und in jeder Beziehung darreichten, was zur Leitung und Erziehung eines Menschen Gottes gehört.

Das Verhältnis nun, welches zwischen dem heiligen Geist und dem Geist der Schriftsteller obwaltete, können wir nicht nachkonstruieren. Gleichwie der heilige Geist aber mit unsrem Geiste zeugt (Röm. 8,16), wie er ferner den Jüngern Jesu bei ihrer Verantwortung vor den Richtern nach Form und Inhalt stets das Angemessene zu reden gibt (Mt. 10,19. 20) – ebenso wirkt er hier beim Schreiben mit und lenkt ihnen selbst das Auge bei ihrem Quellenstudium, ja gibt ihnen ganz ausdrücklich die zu schreibenden Worte in den Sinn, so dass wirklich eine *inspiratio verbalis* mit unsren alten Theologen²⁵¹ zu behaupten ist. Jedoch konstruieren können wir das Verhältnis des heiligen Geistes zum Geist der Schriftsteller so wenig, wie wir sein Verhältnis zu den geschaffenen Dingen überhaupt auf eine Formel bringen können. – Als das Besondere des Schriftwortes, des Wortes Christi oder der Apostel und Propheten, ist dies zu behaupten, dass es wie ein vom heiligen Geist, als dem großen Künstler, gewirktes Werk mitten hineingestellt ist in diese Welt des Irrtums und der Lüge. Und wo es nun mit gleichartigen, vom heiligen Geist in der Wiedergeburt erleuchteten Persönlichkeiten zusammentrifft, da kann dieses Schriftwort seines Eindrucks auf solche nicht verfehlen. Dahin weisen Jesu Worte: Wer aus der Wahrheit ist, höret meine Stimme, oder: Wer aus Gott ist, höret Gottes Worte (Joh. 18,37; 8,47; vgl. das mehrfache „aus der Wahrheit sein“ in den Johannes-Briefen). Und nur unter den so gegebenen Umständen, nur da, wo Gleiches sich zum Gleichen gesellt, wirkt das Schriftwort, was es wirken soll; den andren bleibt es Buchstabe, ja ein Buchstabe, welcher tötet²⁵². Und nur diesen durch den heiligen Geist lebendig Gemachten gelten jene Zusicherungen Jesu, dass das Wort sie reinige, erleuchte und durch die ihnen vermittelte Wahrheit freimache (Joh. 15,3; 8,32). Für sie ist das Wort der Same, der auf den Acker gebracht wird und dort anschlägt (Mt. 18,13). Dieses Wort bringt für *sie* eine Krisis, der sie sich nicht entziehen (Joh. 3,21); diese sind es, die das Zeugnis des Sohnes aufnehmen und bestätigen, dass Gott wahrhaftig ist (Joh. 3,33). Für sie allein gilt, dass das Bleiben im Worte das Bleiben in Jesu vermittelt (Joh. 6,44.45; 14,23; 15,7.10). Und so beurteilt Paulus seine Predigt als eine zwiespältige nach ihren Wirkungen. Etlichen sei sie ein Geruch des Lebens zum Leben – etlichen ein Geruch des Todes zum Tode (2. Kor. 2,16).

250 Roth's Sorge deswegen ist ungerechtfertigt; vergl. „Zur Dogmatik“ S. 133 ff.

251 Vgl. Schmidt, Dogmatik der luth. Kirche, S. 26 und Hepp, Die Dogmatik der ref. Kirche, S. 18 Anmerkung.

252 2. Kor. 2,15.16 ist dasselbe Gotteswort (bei Mose) bald ein tötendes, bald ein lebendig machendes, je nachdem die Leser *σωζόμενοι* (zu Rettende) oder *ἀπολλύμενοι* (Verlorengehende) sind.

Es könnte sich nun fragen: ob jene Schriftstellen, welche die Inspiration den heiligen Schriften beilegen, also besonders 2. Tim. 3,16, in gleicher Weise von dem Neuen wie von dem Alten Testament gelten. Dass sie vom letzteren gelten, steht nicht zu bezweifeln. Timotheus z. B. kannte von Jugend auf keine andren heiligen Schriften. Wenn aber Paulus ebendasselbst fortfährt: Jede Schrift, von Gott eingegeben,²⁵³ ist auch nützlich etc., so stellt er damit ein Prinzip auf, das auch dem Neuen Testament zu gut kommt. Bei den Worten: „Jede von Gott eingegebene Schrift ist auch nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung auf dem Weg der Gerechtigkeit“ kann es dem Apostel nicht in den Sinn kommen, die unter dem Anhauch des heiligen Geistes, nach Jesu Verheißung, wirkenden Apostel und Jünger Jesu von dieser prinzipiell wichtigen Aussage auszunehmen. Die Jünger Jesu hatten ja die Verheißung des Vaters in Jerusalem zu erwarten (Apg. 1,4). Sie stehen in erster Linie, wenn es sich handelt um die deutliche Wiedergabe der Offenbarung Jesu Christi; sie sind die zuvor erwählten Zeugen Jesu (Lk. 24,48; Apg. 1,8.22; 2,32; 5,32; 10,39.41; 13,31) und verkündigen, was sie gesehen, und gehört und mit ihren Händen betastet (1. Joh. 1,1.3). In keinem Falle können also sie im Nachteil sein, wo es sich um die Inspiration handelt und hinter Mose und den Propheten zurückstehen. Ja, die Verheißung Christi, dass er den heiligen Geist seinen Jüngern senden wolle, scheint zunächst jedes Maß und Ziel für die neutestamentliche Schriftstellerei abzuweisen. Es werden alle von Gott gelehrt sein (Joh. 6,45), sagt der Herr. (Hebr. 8,11.) Die Schriften eines Lukas, der übrigen Evangelisten und die Briefe Pauli machen zwar durchaus einen schlichten Eindruck; ohne Selbstüberhebung schreiben sie, wie zunächst auch jetzt ein guter Hirte schreiben würde. Dennoch aber bricht die Selbstgewissheit (Plerophorie) wiederholt bei ihnen durch und weist uns auf ein höheres Mandat hin, welches sie eben ausschließlich hatten – auch für die schriftliche Fortpflanzung des Wortes Gottes. Johannes sagt gegen das Ende seines Evangeliums: Dieses ist geschrieben, dass ihr glaubet, dass Jesus sei der Gesalbte, der Sohn Gottes, und dass, die da glauben, Leben hätten in seinem Namen. Joh. 20,21. Das gleiche Hochgefühl strahlt aus Pauli Worten, z. B. Apg. 20,20.21 (vgl. Kap. 4,20; 1. Joh. 1,1 ff.) Gal. 1,8; 6,16; Eph. 3,3. 4; Kol. 4,16; 2. Thess. 2,15; 1. Tim. 1,13; 2,2; 2. Tim. 3,14; 1. Kor. 2,12.13. Auch Lukas (1,1-4) ist sich bewusst, dass er dem Theophilus durch seine Zusammenstellung der evangelischen Begebenheiten festen Boden für seine Überzeugungen verschaffe. Und Petrus im 2. Briefe 3,16 steht nicht an, den Schriften Pauli dieselbe Glaubwürdigkeit beizumessen, wie den Schriften Moses und der Propheten. Der Hebräerbrief (2,1) empfiehlt den Lesern Aufmerksamkeit auf das Gehörte, damit sie nicht abseits vorbeigleiten möchten; und Kap. 2,3 warnt er vor Gleichgültigkeit gegen das jetzt verkündigte Heil, welches, durch den Herrn anfänglich verkündigt, von den Ohrenzeugen mit Kraft uns überliefert worden.

In solchem Tone der Selbstgewissheit haben nach diesen niemals wieder Lehrer der Kirche gesprochen. Wir hören aus ihrem Munde jene zu uns sprechen, von denen der Herr gesagt: Wer euch höret, der höret mich (Lk. 10,16). Fürwahr, sie allein hatten die höhere Berufung, also zu predigen und zu schreiben.

Nachdem aber einmal jene von Gott bestimmte Zahl von Schriftdenkmälern vorhanden war – deren Zahl wir eben nur aus dem endlichen Abschluss des Kanons kennenlernen – hat der heilige Geist gleichfalls für die Aufbewahrung gesorgt. Er hat durch das Mittel der der Sache selbst noch näherstehenden ersten Gemeinden Jesu Christi das Fremde abgestoßen und das durch ihn Gewirkte vor aller Nachstellung des zänkischen Volkes bewahrt. In dieser Weise hatte der Geist Gottes schon in der Zeit vor Christus die Kanonbildung überwacht und das Gold von den Schlacken geschieden. Die berufenen Hände, in denen dieses Geschäft der Kanonbildung lag, lassen sich für das A. T. noch deutlich nachweisen (Esra und Nehemia; s. 2. Makk. 2,13; 4. Esra Kap. 14, vgl. Josephus c. Apio-

253 So fassen es richtig mit den älteren Auslegern jetzt Tholuck und Huther u. a.

nem I, 8²⁵⁴. Mit diesem Kanon hat Gott die Pflanzung der Kirche seines Sohnes bewirkt; Jesus Christus hat diesen alttestamentlichen Kanon anerkannt, und ohne solche feste Basis lässt sich die Existenz des neuen Gebäudes, welches darauf erbaut ist, der neutestamentliche Kanon, gar nicht begreifen, vgl. Eph. 2,20. Wenn wir nun auch der Gemeinde Jesu Christi keine Gesetze einer wissenschaftlichen, historischen Kritik zumuten – so wissen wir gleichwohl aus der Apostelgeschichte 17,11, dass diese Gemeinde die Predigt Pauli an der authentischen Büchersammlung Moses und der Propheten prüfte. Sie hatten etwas Festes, woran sie das Neue legten und sonach anerkannten. Der heilige Geist führte sie zu einer feststehenden Büchersammlung, und aus dem Vergleiche des Neuen mit dem Alten erhielt auch das Neue seine Bewährung, und über diesem fortgesetzten Prüfen wuchs ungesucht eine Sammlung heiliger Bücher heran, welche zuletzt als neutestamentlicher Kanon dem alten an die Seite gestellt zu werden sich geeignet erwies. Viel Zeit war dabei nicht zu verlieren. Die berufenen Hände, in welche allein jene Prüfung niedergelegt werden konnte, fielen gar bald hinweg. Die Apostel und ihre Gehilfen starben. An ihre Stelle trat alsbald nach dem Absterben der Apostel die *Macht der Gewohnheit*. Die Arbeit der folgenden christlichen Generationen beschränkte sich darauf zu konservieren, was die fromme Vorzeit ihnen hinterlassen. Je treuer sie das taten, um so besser.

Es tritt uns die merkwürdige Erscheinung bei dieser Sammlung des Kanons entgegen, dass wo alle Bedingungen vorhanden waren, um einen neutestamentlichen Kanon zu legalisieren, kein solcher geschaffen wurde. Man begnügte sich mit dem alttestamentlichen Kanon und noch etwa zwei Jahrhunderte lang behielt derselbe einen gewissen Vorrang vor dem neutestamentlichen Kanon. Als sodann im 2. Jahrhundert die Gegner (Marcion und die Gnostiker) zur Entschiedenheit in Sachen des Kanon drängen, da sind jene „berufenen“ Hände längst in Staub zerfallen, aber was sie einst so fest umklammert hielten – es findet sich zufolge Gottes providenzieller Leitung ohne viel Suchens und unversehrt in der Kirche vor. Man hatte nur, was aufgrund der Überlieferung der Alten seit lange für authentisch und apostolisch galt, sowie auch was im gottesdienstlichen Gebrauch stand, aufzunehmen. Es lag einem gleichsam vor den Füßen – es war unmöglich geworden, *nicht* das Richtige zu treffen. Die Auswahl wurde überdies der Kirche (d. h. zunächst dem kleinasiatischen und römischen Teile derselben) dadurch erleichtert, dass alles Nicht-authentisch-kirchliche durch häretische Theologumena entstellt und sich durch seine profane Verständlichkeit verriet (worauf A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 279 mit Recht aufmerksam macht).

Jede folgende Generation hat nun freilich die Überzeugung von der Kanonizität der heiligen Schriften zu reproduzieren. Der Weg dazu liegt offen da. Die Urkirche hatte im nüchternen Glauben jene Früchte eingeheimst, die ihr in Gestalt von heiligen Büchern von Gottes wegen zufielen. Sie machte kein Geheimnis aus ihrer Prüfungsmethode²⁵⁵; große Kunst ist dabei nicht zur Anwendung gebracht, kein Apostelkonzil hat den neutestamentlichen Kanon aufgestellt. Und so wird denn freilich dieser Kanon niemals das Zeichen verleugnen dürfen, unter dem er geboren wurde – es ist dies der *Glaube*. Der Kanon der heiligen Schrift hat seine Autorität gerade nur für den Glauben, wie er denn anfänglich aus dem prüfenden Glauben der Urgemeinde geboren worden ist.

254 Bleek in der Einleitung S. 664 f. und Grimm zu 2. Makk. 2,13 finden diese Beteiligung beider an der Bildung des Kanons sehr glaublich. Neuerdings hat Dr. Schiffer, Das Buch Kohelet, aus den talmudischen Quellen gegen Grätz die Aufnahme auch der Hagiographen in den Kanon lange vor der Makkabäerzeit – seitens der Männer der Großen Synagoge – erwiesen. S. 77 ss.

255 Tertullian, De praescriptione adversus haereticos, cap. 14 ist Zeuge dafür, dass die apostolischen Autographe der Briefe noch zu seiner Zeit in den betreffenden Gemeinden bewahrt wurden. Selbst das zeitweilige Schwanken betreffs der Grenzen des Kanons ist aber besser, als eine eisige Übereinstimmung von Anfang an. Tertullian, De praescriptione haereticorum cap. 36: Percurre eccl. apostol. apud quas ipsae authenticae literae eorum recitantur, sonantes vocem et representantes faciem unius cuiusque. Cf. dazu adv. Marcion. IV, 5.

Etwas Festeres sich wünschen zu wollen, wodurch der ausschließende Wert der kanonischen Bücher vor allen übrigen begründet würde, ist ein gänzlich unberechtigter Wunsch. Die römisch-katholische Kirche hat zwar die Anmaßung, dass der Nachwelt durch *ihre* guten Dienste der Kanon überliefert worden sei. Wir verzichten jedoch auf solche Dienste, denn erstlich hatte dazu die Kirche im römisch-katholischen Sinn keineswegs, sondern nur der heilige Geist ein Mandat – er wird *euch* in die ganze Wahrheit leiten (Joh. 16,13). Zu diesen „Euch“ gehört jede christliche Generation, das „heilige christliche Volk“ aller Zeiten. Und zweitens müssten wir alsdann die ganze mündliche Tradition jener Kirche mit in den Kauf nehmen und den Lügen zu glauben uns zwingen. Es bleibt also dabei: wer Christ sein will, hat ein Recht sich über den Kanon der heiligen Schriften, seinen Umfang und seine Berechtigung selbst ein Urteil zu bilden. Der heilige Geist wird *Euch* in die ganze Wahrheit leiten (Joh. 16,13).

Die heiligen kanonischen Schriften haben nun aber eine vollkommene Suffizienz, um für die Lehre aller Zeiten Norm und Korrektiv zu sein²⁵⁶. Vieles konnten die Jünger zur Zeit, da Jesus unter ihnen wandelte, nicht tragen (Joh. 16,12) – der heilige Geist sollte sie daher an alles erinnern, was Jesus ihnen gesagt (Joh. 14,26). Würde nun dieser heilige Geist Jesu Verheißung Lügen gestraft haben? Sollte er sie wirklich nicht an alles erinnert haben? Einer bloßen Erinnerung bedurfte es; es bedurfte nicht einmal neuer Erfindungen und Traditionen. Denn die heilige Schrift hat sich das Zeugnis ihrer vollständigen Suffizienz, und zwar zu verschiedenen Zeiten, selber ausgestellt; Ps. 19,8: Das Gesetz des Herrn ist vollkommen, d. h. die ganze im Pentateuch vorliegende Offenbarung ist vollständig. Ebenso urteilt an vielen Stellen Ps. 119; Ps. 12,7. In Deut. 4,2; 12,32 wird verboten, etwas hinzu oder davon zu tun (vergl. Apoc. 22,18). Paulus verheißt denen, die seiner Lehre folgen, Heil und Erbarmen (Gal. 6,16). Die Kirche ist erbaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten (Eph. 2,20). Endlich 2. Tim. 3,15-17. Wir finden an letzterer Stelle ein ganzes Arsenal, woraus die Suffizienz der von Gottes Geist inspirierten Schriften zu erweisen ist. Sie können erstlich den Menschen klug machen oder unterweisen zur Seligkeit – worüber hinaus es nichts gibt; und zwar geschieht dies durch den Glauben an Christum Jesum. Zweitens haben die heiligen Schriften den ausgedehntesten theoretischen und praktischen Nutzen (διδασκαλία, ἔλεγχος, ἐπανόρθωσις, παιδεία ἢ ἐν δικαιοσύνῃ wird ihnen beigemessen). Drittens aber stellen sie den Menschen Gottes völlig in stand, dass er zugerüstet sei zu jeglichem guten Werk. Wir müssen aufgrund aller hier angeführten Stellen sagen: dass die Suffizienz der heiligen Schrift sogar nicht erst sich auf die Zeit des Abschlusses des gesamten Kanons des Alten und Neuen Testaments bezieht, denn solchen gab es zur Zeit, als Paulus an Timotheus schrieb, noch nicht. Vielmehr gibt es eine intensive Suffizienz, d. h. eine solche, die sich auf das Substanzielle der Offenbarung bezieht – und diese ist von der heiligen Schrift für alle Perioden, die das Gottesvolk durchlebt, zu präzisieren. Von dieser intensiven Suffizienz ist dann die extensive zu unterscheiden, welche erst im Gesamtumfange der kanonischen Schriften Alten und Neuen Testaments zutage tritt. Würde nämlich in einer dieser Perioden die Suffizienz der heiligen Schrift gezeugnet, so würde man Gottes Weisheit, Güte und Allmacht infrage stellen. Seine Weisheit, weil er es nicht verstanden, seine Kinder zu allen Zeiten zur Seligkeit zu unterrichten; seine Güte, weil er ihnen zeitweilig einen Stein statt des Brotes gegeben; endlich seine Allmacht, weil er die Mittel nicht gehabt, um allen alles zu werden.

Unzertrennlich mit der Suffizienz verbunden ist endlich auch die Deutlichkeit (*perspicuitas*) der heiligen Schrift. Das Prädikat der Deutlichkeit legt die heilige Schrift wiederholt sich selber bei; vergl. Ps. 119,105; 2. Petr. 1,19; Eph. 6,17; Hebr. 4,12; vergl. Apg. 17,11. Dieses Prädikat setzt vor

256 Cf. Hieronymus, Comm. in Matth. 1. 4 cap. 23, 35. 36: Hoc quia de Scripturis non habet auctoritatem, eadem facilitate contemnitur, qua probatur.

allem voraus, dass die heilige Schrift nicht erst der Beihilfe der Kirche bedarf, um verstanden zu werden. Calvin bewies bereits dem Pighius²⁵⁷, dass auch die alten Kirchenväter die Schrift obenan gestellt und nur den Häretikern gegenüber sich zuweilen auf die apostolische Tradition berufen hätten – was übrigens bei Irenäus und Tertullian zulässiger gewesen, weil sie den Quellen noch näher gestanden. Aber frühzeitig schon begann man sich in dem Wahne zu wiegen, es sei einer irgendwo vorhandenen „Kirche“ – einem sichtbaren Institut – von Gott überlassen, als Wächter der Wahrheit aufzutreten. Schon Augustin hatte zweifelsohne den Glauben an solche Autorität der Kirche, oder an die Infallibilität derselben²⁵⁸ – und die römisch-katholische Kirche lehrte dann zuletzt die Infallibilität des Papstes. Erst die Reformation besann sich auf das Rechte und kehrte auf die seit der Apostel Zeit verlassenem Pfad zurück. Es ist und bleibt aber freilich eine axiomatische Forderung: dass die christliche Gemeinde, zu der in Wahrheit aber nur die vom heiligen Geist geleiteten Menschen gehören (vergl. 1. Kor. 2,14), der rechte Ausleger und Richter in Glaubenssachen sei und nicht irren könne. Greifbar erfüllen wird sich solches nie, und das Ideal wird nie Wirklichkeit. Mit den Augen sehen, mit den Händen tasten werden wir den ganzen Umfang der Wahrheit in der Kirche (d. h. also abgeleiteter Weise) nie – es gibt kein menschliches Gefäß, in das wir den Schriftinhalt überleiten könnten; keine *sedes secundaria veritatis* neben der *primaria* in der heiligen Schrift. Wenn wir also auf adäquate Erkenntnis des gesamten Schriftinhalts hienieden innerhalb einer sichtbaren Gemeinschaft verzichten müssen, so ist die *Möglichkeit* der Erkenntnis alles desjenigen, das zur Seligkeit vonnöten ist für die geistlichen Menschen, doch durch verschiedene Garantien sicher gestellt. Und zwar erstens durch die erleuchtende Wirksamkeit des heiligen Geistes, nur dass sich diese nicht auf einen Brennpunkt (z. B. eine Kirche) dauernd so vereinigt, dass sie von da aus nun auch in die Herzen der Gläubigen sich reflektieren würde. Eine zweite Garantie, welche uns die Erkenntnis alles dessen, was für die Seligkeit nötig ist, sichert, besteht darin: dass die Schrift sich selbst auslegt (vergl. 1. Helv. Art. 2) und durchaus die allgemeinen Auslegungsprinzipien aller Geistesprodukte nicht nur erträgt, sondern auch fordert (vergl. 2. Helv. Art. 2). Dieser Satz ist immer freilich unter der Einschränkung zu verstehen, dass Gleiches von Gleichem erkannt wird, und also der Ausleger mit geistlichem Auge alles beurteilt. Der geistliche (Mensch) richtet alles, er selbst aber wird von niemand gerichtet (ergründet) 1. Kor. 2,15. Und mit einer Kühnheit ohne Gleichen stellt der Apostel zum Schluss die Frage: Wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer hat ihn unterwiesen? – wir aber haben Christi Sinn! In der Unerforschlichkeit des Sinnes ähnelt der „Geistliche“ Christo – er selbst richtet alles – ihn richten, tut niemand. Es spiegelt sich im Geiste des Auslegers der herrliche Inhalt der heiligen Schrift, und sie tut dies immer und immer wieder, von einer Generation zu der anderen – aber eine definitive, absolut vollkommene Zusammenfassung aller dieser Strahlen zu einem bleibenden Strahlenbündel in menschlich anschaulicher Form oder nach Weise eines bleibenden Organs (etwa auch in kirchlichen Bekenntnissen) gibt es nicht.

Fahren wir nunmehr fort, in der heiligen Schrift zu forschen und wenden wir uns zunächst zur Berufung, dem ersten Werke, das der heilige Geist durch das Wort in uns treibt.

257 Opp. omnia, Band VI, S. 269. 275; hier sagt Calvin dem Pighius: Irenaeus urget: quod fidei unitatem, in scripturis fundatam, colerent ecclesiae omnes, ab apostolis edoctae et constitutae. Sed illud semper nihilominus retinet: scripturam perfectae et absolutae sapientiae scholam esse. Tertullian verfährt ebenso. Auch die Synode von Nicaea wurde aufgefordert: ex scriptis divinitus inspiratis quaestionum quaeramus solutionem. Und demgemäß handelten die Väter; Augustin besonders. Kein Satz steht in der Dogmengeschichte so fest, als dieser.

258 Vergl. Reuter, Augustinische Studien, in Briegers Zeitschrift für Kirchengesch. VIII, S. 183.

§ 70. Die Berufung

(Glaube, Reue)

Was zunächst die Heilsordnung betrifft, welche der heilige Geist bei seiner Tätigkeit einhält, so zerfällt dieselbe in vier Teile – nach Röm. 8,29.30 –: 1) In den göttlichen Vorsatz, wonach Gott die von ihm Zuvorerkannten zur Herrlichkeit seines Sohnes bestimmt; 2) in Berufung; 3) in Rechtfertigung; 4) in Verherrlichung. Diese vierteilige Heilsordnung ist wiederholt mit einer goldenen Kette verglichen (z. B. von Olevian²⁵⁹), an der ein Ring mit Notwendigkeit an dem andren hängt: so dass, wer den einen besitzt, mit Notwendigkeit auch die übrigen besitzt. Wir dürfen in der Tat mit unsren alten Lehrern von einem *nexus inseparabilis inter electionem et gloriam* reden. Ausgegangen wird vom Trost im Kreuz (V. 28). „Denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen“. Dafür gibt es einen doppelten Grund. 1) Weil Gottes Vorsatz schon vorlängst diesen Gott Liebenden die Sohnherrlichkeit bestimmt hat, und Christus nur gleichsam darauf wartet, dass sie vollendet werden, V. 29. 2) Weil die Realisierung dieses Vorsatzes immerdar in vollem Zuge und eigentlich von vornherein schon eine abgemachte Sache ist, V. 30. Es gibt also einen doppelten Grund für des Christen Zuversicht im Kreuz. 1) Sind die zuvor von Gott Versehnen auch von Gott verordnet, dass sie gleich sein sollen dem Ebenbilde seines Sohnes. 2) Sie sind (wirksam) berufen, gerechtfertigt und verherrlicht. Zu jenem transzendenten Akt des göttlichen Ratschlusses, dem Akt der göttlichen Erwählung, werden wir aber erst aufsteigen, wenn wir den Heilsweg auf Erden durchmessen haben. Dieser Teil der goldenen Kette geht uns zunächst an – von ihm aus empfängt erst der verborgene Vorsatz Licht (s. § 74). Wir müssen warten, bis diese Lehre als ein notwendiges Postulat anderer Lehren, vor allem der Rechtfertigungslehre, sich uns aufdrängt; nur dann wird sie begreiflicher, und werden ihre für den Verstand vorhandenen Härten erträglicher werden, wenn wir erfahren, dass ohne sie die teuersten Schriftwahrheiten, vor allem die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, hin-fällig würden. Auch der Apostel Paulus behandelt diese Lehre nicht anders als in tröstlicher Weise. Er kommt, wie schon bemerkt, in Röm. 8,29 auf diese Lehre als auf den letzten Ankergrund der Hoffnung, den das allen Wogen preisgegebene Fahrzeug unseres inneren Menschen besitzt, zu reden. Und so verfährt auch Calvin III, 21.

Als das erste Stück der Heilsordnung, sofern sich dieselbe auf Erden vollzieht, steht die Berufung nach Röm. 8,30 da.

Der Berufende ist Gott – der Gerufene der Mensch – das Mittel, durch das der Mensch berufen wird, ist der heilige Geist und das Wort Gottes (2. Thess. 2,13.14). Der Zweck der Berufung endlich ist nach der Thessalonicherstelle V. 14 die Erwerbung der Herrlichkeit, deren Urheber Jesus Christus ist. Über den Zeitpunkt, wann Gott in solcher kräftigen Weise beruft, ist gar nichts bestimmt; Zeit und Stunde, wann Gott dieses erste Stück der Heilsordnung in Wirksamkeit treten lässt, hat Gott sich vorbehalten; das ist sein Souveränitätsrecht. Bald ruft er den einen als Kind, Ps. 22,11; ja schon als Embryo, Jer. 1,5; den anderen als Jüngling; oder er ruft auch erst den völlig Erwachsenen, ja endlich auch den in articulo mortis Befindlichen, wofür der Schächer am Kreuze ein leuchtendes Beispiel ist, der in der letzten Stunde berufen ward. In jener wichtigen Parabel von den Arbeitern am Markte Mt. 20,1 ff. wurden etliche in der elften Stunde berufen, stehen aber darum in keinem Stück hinter den andern zurück. Auch die Art und Weise, wie Gott den Menschen beruft, ist eine überaus mannigfaltige: – bald geschieht es in gewaltiger Weise, unter heftigen Gemütsbewegungen, wie bei Paulus – bald in sehr drastischer Weise, wie bei Samuel, 1. Sam. 3,1-8 – bald so, dass die Versetzung aus dem Tode in das Leben in wenig wahrnehmbarer Weise vor sich geht, wie bei Daniel: Dan. 1,17. Der eine trägt den Ruf Gottes als einen unvergänglichen Samen von Anfang seines

²⁵⁹ Olevianus und Ursinus, von Sudhoff S. 588 ff.

Lebens an in sich, Ps. 22,10.11; Jer. 1,5; der andere geht lange in den schwersten Sünden, ja in Gottvergessenheit dahin, z. B. 1. Kor. 6,11. Ein anderer endlich hat Eifer, aber mit Unverstand – wie Paulus, Phil. 3,6. Alles hängt hier nämlich von dem Zwecke ab, den Gott mit diesem oder jenem erreichen will. Auch die verschiedenen Zeiten und Stunden im Reiche Gottes bringen eine verschiedenartige Berufung mit sich. Propheten und Reformatoren wurden anders berufen als einfache Christen. Von allen miteinander gilt nun aber zur Zeit, als der Ruf Gottes an sie gelangte, das Wort: „der natürliche Mensch versteht nichts von den Dingen Gottes“ 1. Kor. 2,14; sie waren tot in Sünden, Kinder des Zorns von Natur, nach Eph. 2,1.3; Kol. 2,13; sie müssen wiedergeboren werden, um in das Reich Gottes einzugehen, Joh. 3,5.6. Gleichwohl ist dieser ganze vorige Zustand der Berufenen nicht mit der Lutherischen Konkordienformel (S. 662) dem Verhalten eines Steines oder Klotzes zu vergleichen. Vielmehr wissen wir aus der Anthropologie (S. 37), dass in allen Menschen eine Erkenntnis davon, dass Gott ist und dass er als Vergelter und Richter zu fürchten sei, vorliegt. Zwei Momente aber, Unklarheit und Furcht, charakterisieren die Stellung des Unwiedergeborenen zu Gott. Um sichere Tritte zu machen, dazu fehlt ihm erstlich die volle Kenntnis des göttlichen Willens; und wenn das Gewissen in einzelnen Fällen gebietend oder tadelnd auftritt, so fehlt doch die Konsequenz und Beharrung im Tun des Willens Gottes, von der Röm. 2,7 redet. Denn das Gewissen ist ein irrendes, eine Taste, die sehr oft den Dienst versagt. Zweitens tritt die Furcht hemmend dazwischen. Wenn der natürliche Mensch auch sporadisch, was das Gesetz fordert, verrichtet, so geschieht es doch nicht im rechten Sinn, aus wahrer Liebe zu Gott, aus der rechten geistlichen Erkenntnis seines Gesetzes, sondern aus Furcht (vergl. πνεῦμα δουλείας Röm. 8,15) oder aus Lohnsucht; kurz es stammt nicht aus Glauben und ist folglich nach Röm. 14,23 Sünde. Jene natürliche Gotteserkenntnis verhilft dem Menschen also nicht zur beseligenden Gemeinschaft mit Gott, sondern stellt ihn nur so hin, dass er ohne Entschuldigung sei, und dass er nicht als unvernünftige Kreatur seinem Verderben entgegenrenne, sondern als mit Vernunft begabter, für sein Tun verantwortlicher Mensch. Röm. 1,18-20 ff. Kap. 2,1-16.

An diesen status quo des Menschen knüpft nun der heilige Geist mit seiner berufenden Wirksamkeit an. Die Schrift sagt Hebr. 11,6: „Wer zu Gott hinzunahen will, der muss glauben, dass Gott ist und dass er den ihn Suchenden ein Vergelter sein werde“. Von dem Sein Gottes und seinem Charakter als des Vergeltenden hat zwar, wie bemerkt wurde, in seiner Weise auch der Unwiedergeborene eine Vorstellung – aber er hält beides sozusagen in einer toten Hand. Was hier in Hebr. 11,6 Glaube heißt, ist dort ein angeborenes Wissen, „notitia Dei innata“; was hier Glaube an Gott den Vergelter heißt, hat dort den Charakter der Furcht vor Gott und eine schreckliche Form; es wird vermittelt durch die Erfahrung des bösen Gewissens und stachelt den Menschen, durch gute Werke vor Gott ein Verdienst sich zu verschaffen, oder Gott gänzlich zu fliehen. Es ist beim Unwiedergeborenen alle Erkenntnis aphoristisch und ganz individuell gefärbt, ohne die wahrhaftige Erkenntnis, dass wir nicht das kleinste Gebot Gottes nach dem geistlichen Verständnis zu halten fähig sind. Da kommt nun der heilige Geist und wirkt durch irgendein Wort der Schrift und durch vorbereitende Führungen und Lebensschicksale zuerst den wahren Glauben in Gott: nämlich die zuversichtliche Gewissheit, die heilsame Überzeugung davon: dass Gott lebt. Zweitens wirkt der Geist die heilsame Überzeugung davon, dass Gott ein Vergelter ist, und es sich also der Mühe verlohnt, Gott zu suchen als die einzige Quelle alles Guten und des Heiles; – ein Beispiel, wie Gott lohnt, ist nach dem Kontext Henoch, Hebr. 11,5; vergl. Ps. 73,1.

Der heilige Geist macht da also zunächst die tote Hand, mit der der Mensch zuvor die Kenntnis Gottes umschlossen hielt, durch schöpferische Einwirkung lebendig. Der Mensch umfasst mit allen Kräften seiner Seele die Tatsache, dass Gott ist, und dass er eben laut seiner Verheißungen ein Ver-

gelter für die ihn im Glauben Suchenden ist. Dies ist nun etwas ganz anderes, als jenes tote Wissen um das Dasein Gottes. Dies ist kein opinari, sondern ein cum fiducia apprehendere, eine Überzeugung von Gottes lebendigem Sein, eine Überzeugung, die uns in die Gemeinschaft mit Gott zu versetzen dient. Es ist der Glaube nach Hebr. 11,6.

Was ist nun Glaube? Der Ausdruck Glaube kommt in verschiedenem Sinn vor in der heiligen Schrift. „Glaube“ steht zuweilen für die evangelische Lehre selber, Gal. 1,23; 1. Tim. 1,19; dies ist die sogenannte fides, quae creditur. Zuweilen steht „Glauben“ auch für das bloße öffentliche Bekennen der Glaubenswahrheiten. Röm. 1,8; 1. Thess. 1,8; Apg. 14,22; Jak. 2, 14 17. 20. 26. Dann steht es auch von einer bestimmten Art der Zuversicht, z. B. von der Zuversicht, vermöge welcher der Mensch Wunder verrichten kann, 1. Kor. 13,2 vergl. mit Mt. 7,22.23. Zuweilen bezeichnet „Glauben“ auch nur die theoretische oder dogmatische Beistimmung, Apg. 26,27; Joh. 12,42; Jak. 2,19. Endlich wird das Wort „Glaube“ da angewendet, wo derselbe eine Wirkung des heiligen Geistes und die Gabe der wirksamen Berufung ist. Dieser Glaube, oder fides, qua creditur, wird bald als von Christo, bald als von der Gnade, bald als von Gott gewirkt dargestellt. Apg. 3,16; 18,27; Eph. 2,8; Phil. 1,29; 2. Thess. 2,13.

Den rechten Gehalt des Wortes „Glauben“ lernen wir kennen aus dem Hebräischen, besonders Gen. 15,6;²⁶⁰ Hab. 2,4 Hier bedeutet das dem πιστεύειν entsprechende Wort (heëmin): Etwas für sich fest sein lassen, es fest erachten: so dass man sich darauf stützen und davon tragen lassen kann; die Präposition ׀, mit der das hebr. Verbum verbunden wird, führt die Person oder Sache ein, an welcher man glaubend haftet oder festhält. „Emûnah“ ist dann das Verhalten des also Glaubenden; die fiducia, die sich verlässt auf Gott und sein Wort. Demnach bezeichnet dieses Wort „Glauben“ ein festes Vertrauen auf etwas setzen, und es liegt darin die volle Zuversicht, mit der man sich vertrauend dem betreffenden Objekt hingibt. So ist denn dieser Glaube nicht ein bloßer assensus, sondern fiducia oder acquiescentia. – Tief führt uns auch in das Wesen des Glaubens die Hebr. 11,1 gegebene Definition ein.²⁶¹ Hiernach vermittelt der Glaube in unserem Innern ein wesenhaftes Vorhanden- oder Gegebenheit der Dinge, die wir hoffend umfassen, und er äußert sich in einem zuversichtlichen Aufweisen von Dingen, die zwar in unsrem Innern leben, aber sonst nicht gesehen werden. Also wiewohl die göttlichen Zusagen, welche die für uns geschehene Genugtuung und andre Güter zum Gegenstand haben, uns auf Unsichtbares weisen, wiewohl die Erfüllung der göttlichen Verheißungen durch Christum, insbesondere die Verheißung des ewigen Lebens und der Auferstehung, auf etwas Zukünftiges sich beziehen, so sind sie doch gegenwärtig in uns; nämlich durch das sie verkündigende Wort und den heiligen Geist, und so weist der Glaubende beständig das Unsichtbare auf, als ob es gesehen würde.

Glaube wird also nach Hebr. 11,1 dadurch hervorgerufen, dass die Gottesverheißungen in unseren Herzen leben, und wir sie aufweisen und an ihnen trotz alles Widerstandes und aller Zweifel des eigenen Innern festhalten, als sähen wir sie.²⁶² Auf das griechische πίστις ist erst von dem hebräischen Grundworte aus ein neues Licht gefallen, wodurch auch dieses Wort eine Wiedergeburt erlebte. Wichtig sind besonders noch die griechischen Präpositionen, durch welche die Beziehung des Glaubenden auf sein Objekt ausgedrückt wird, nämlich ἐπί, εἰς, ἐν. Wenn es da z. B. heißt πιστεύειν ἐπ’ αὐτῷ (z. B. Röm. 10,11; 1. Petr. 2,6) so ist Christus als das Fundament vorgestellt, auf dem der Glaube ruht. Wenn es heißt ἐπ’ αὐτόν, so ist Christus gedacht als der Gegenstand, nach welchem der Glaube sich ausstreckt, Apg. 9,42; 11,17; Röm. 4,5 ff. Heißt es πιστεύειν εἰς αὐτόν, so bezeichnet dies gleichfalls die Richtung, aber so, dass der Glaube sich in sein Objekt versenkt und sich ein-

²⁶⁰ Vergl. Delitzsch, Kommentar zur Genesis z. d. St.

²⁶¹ Im Griech. bedeutet πιστεύειν – vertrauen; πίστις bedeutet auch Kredit.

²⁶² Vergl. dazu Calvin III, 2, 36.37 und oben S. 41.

taucht in dasselbe, Joh. 3,36; Apg. 10,43; 19,4; Röm. 10,14. Wo es heißt πιστις ἐν Χριστῷ, da ist Christus als das Objekt vorgestellt, das der Glaube als sein Element, in dem er lebt, besitzt, so Gal. 3,26; Eph. 1,15; Kol. 1,4. Nach Maßgabe dieses griechischen Sprachgebrauches hat nun der deutsche Ausdruck „glauben an Gott, an Christum“ gar keine Berechtigung; derselbe besagt im Grunde nicht mehr als: credere Deum esse; man müsste, um der Tiefe der Schriftaussagen gerecht zu werden, wenigstens „in Gott glauben“ sagen,²⁶³ beziehungsweise „auf Gott vertrauen“, oder wenn ἐν vorkommt, müsste man dies umschreiben: glauben, so dass man sich dabei in Christo Jesu als seinem geistigen Elemente befindet. Denn dieser Glaube ist nie ein totes Wissen, sondern nach dem hebräischen Grundworte ein festes sich Verlassen und lebendiges Vertrauen auf Gott und seine großen Taten zu unserer Erlösung.

Dieser Glaube hat nun ein doppeltes Moment an sich. 1.) das Moment der gewissen Erkenntnis, 2.) das Moment des liebenden Vertrauens. Beide Momente stehen im Gegensatz zu jenen zwei anderen Merkmalen, die dem Unwiedergeborenen in seiner Stellung zu Gott eigentümlich sind: 1.) dem Merkmale der Unklarheit der natürlichen Gotteserkenntnis und 2.) der Furcht.

Gewisse Erkenntnis Gottes ist es also erstlich, womit der heilige Geist den von ihm Berufenen erfüllt;²⁶⁴ und zwar soll derselbe Gott erkennen, wie er ist, aufgrund des geoffenbarten Wortes; nicht soll er sich ferner begnügen mit einer unklaren Erkenntnis: dass er ist. Diese Erkenntnis ist keine philosophische, sondern eine mit geistlichen Größen rechnende, die aber weit realer sind, als alle sichtbaren Dinge. Denn was ist lebendiger, als Gott? Die Erkenntnis, von der hier die Rede ist, ist eine von Gott und den göttlichen Dingen herfließende, aber eben darum über alle menschliche Erkenntnis erhabene. Eph. 3,18.19. Auf die Erkenntnis, als ein durchaus nötiges Requisite für den Christen weisen die verschiedensten Schriftstellen hin. Lk. 8,10; Joh. 6,69; Eph. 3,19; 1. Kor. 1,5; 2. Kor. 4,6; Gal. 4,9; 1. Tim. 2,4; 2. Thess. 1,8; Kol. 1,9.10; 2,2.3; 3,10; 2. Tim. 2,25 u. a. m. Überall rühmt die Schrift die γνῶσις und ἐπίγνωσις. Durch die Erkenntnis, welche die durch den heiligen Geist erleuchtete Vernunft in sich aufnimmt, wird man Gottes mehr und mehr teilhaftig. Gott will – wie jedes persönliche Wesen – zunächst aus dem Umgang erkannt sein, um sodann von uns geliebt zu werden. Die Erkenntnis des lebendigen Gottes bleibt nicht ohne Rückwirkung auf unser Gefühl; auf die Aufnahme der göttlichen Dinge durch die erleuchtete Vernunft folgt der Genuss und die innerliche Besiegelung im Herzen; wo dann in der Seele empfunden wird, wie freundlich der Herr ist. Es erfolgt nun, was Paulus in Röm. 5,5 sagt: dass die Liebe Gottes, d. h. die Gott uns beweist in Christo, ausgegossen wird in unsere Herzen durch den uns gegebenen heiligen Geist. Wir lieben Gott, der uns zuerst geliebt.

Wenn nun der Glaubende Gott erkannt hat, dass er ist; wenn er erkannt hat, dass er nichts anderes ist, denn eitel, unaussprechliche Liebe, und sonach erfahren, dass ihn allein zu suchen und sowohl in Liebe als in Ehrfurcht²⁶⁵ sich ihm anzuvertrauen, es sich verlohnt, dann wird der Berufene entweder plötzlich oder auch allmählich dessen inne: dass er Gott nicht dient, wie er soll, ja vielmehr, dass ein unendlicher Abstand ihn trennt von dem heiligen Gott, den er aber doch schon liebt. Den Abstand aber von Gott lernt der Mensch kennen aus dem Gesetze Gottes und zwar dessen secundus usus, dem usus legis elencticus.

Das Gesetz hat einen zweiten usus, den usus in justificandis (vergl. Luther, Smalc. Art. S. 327) dann aber freilich auch in iustificatis, oder den usus elencticus, wonach es also den Menschen ta-

263 So heißt es auch in den Rezensionen des Apostolikums, wie sie im Heidelberger Katechismus und sonst stehen.

Auch das alte Holländische machte diesen Unterschied. Man sagte „an Gott und in Gott“ glauben, bemerkt Grimm, Wörterb. I, S. 285.

264 Vergl. dazu Calvin, Inst. III, 2, 24-28, und gegen diejenigen, welche diese Gewissheit anzweifelten: § 38-40.

265 Dass beides Hand in Hand gehen muss, bemerkten wir schon S. 44, und dasselbe zeigt Calvin, Inst. III, 2, 26.27.

delt und von seinen Sünden überführt. Es ist dies jener *usus legis, ubi lex ostendit peccatum et operatur poenitentiam*. Das Gesetz zeigt uns, was Gott von uns verlangt, und siehe da, wir stehen unendlich dahinter zurück. Eine große Leere empfindet der Mensch, er wird unzählige Lücken gewahr; er beginnt zu beben vor des Herrn Wort, Jes. 66,2. Gottes Heiligkeit brennt ihm auf die Seele²⁶⁶. Eine Kluft öffnet sich vor ihm, in welche alle seine guten Werke versinken, m. a. W. die Notwendigkeit einer völligen Sinnesänderung – *μετάνοια* – tritt dem Sünder vor die Seele, und es tritt also die Reue ein.

Diese Reue ist aber kein unklares Gefühl, sondern sie entwickelt sich am Gesetze Gottes. In dem Spiegel, den das Gesetz ihm vorhält, lernt der Mensch sowohl im Einzelnen als im Allgemeinen seinen ganzen verdammungswürdigen Zustand kennen, so dass er nunmehr den Wahn eigener Tugend und Gerechtigkeit ablegt, sich gründlich schämen lernt, und, wahrhaft verlegen, für seine Seligkeit sorgt. Er erfährt an sich selber, dass er Gott nicht ähnlich, sondern der Herrlichkeit Gottes ledig sei. Röm. 3,23; kurz die angeborene und wirkliche Sünde wird ihm auf einmal deutlich. Er gibt Gott recht, dass er den ewigen Tod verdient; dem Gesetze gibt er recht, wenn dasselbe seinen Fluch auf ihn legt. Da beginnt also die rechte Unzufriedenheit mit sich selber oder die Beschämung über sein ganzes früheres Tun und Sein; es hebt an das rechte Betrübterwerden, das zur Sinnesänderung führt und das ganz nach Gottes Sinn ist und deshalb auch zur Errettung führt: 2. Kor. 7,9.10. Von dieser Traurigkeit bietet ein treffliches Beispiel der auf dem Wege nach Damaskus so heilsam erschrockene Paulus; von da an nennt er sich den vornehmsten der Sünder. 1. Tim. 1,15. Pauli heilsame Traurigkeit ging nun aber nicht über in Sicherheit, sondern es begann bei ihm jenes innere Gericht, 1. Kor. 11,32, und jener ernste Eifer, dem Gesetze zu genügen. Da machte er denn zum ersten Mal solche Erfahrungen, wie er sie Röm. 7,9-13 so völlig nach dem Leben schildert. Er machte nämlich auch den Anfang damit, dass er die Gerechtigkeit auf dem Wege der Werke suchte; er wollte, nachdem ihm Gott das Herz gerührt, den Gesetzeswillen Gottes zu erfüllen auf sich nehmen. Das Gesetz sagt: tue das, so wirst du leben, Gal. 3,12. Mit dieser Forderung machte er Ernst. Paulus versuchte es, das Gesetz zu erfüllen – Gott zu Gefallen zu leben; es lag ihm daran, Gott zu genügen; es war ihm heiliger Ernst, das Gute, das ihm fehlte, sich anzueignen und sein neues Leben aus Gott an dem Gesetz gleichsam zu bewähren und sonach es zu betätigen. Aber ein *einziges* recht verstandenes, geistlich gefasstes Gebot und zwar dieses: „du sollst nicht begehren“, genügte, um Paulum von seinem inneren Tode, von seiner Unfruchtbarkeit gänzlich zu überführen, Röm. 7,7, vergl. Jak. 2,10. Er vermochte die Sünde nicht zu vernichten in seinem Fleische, sondern die Sünde wirkte ihm bei seinen Bemühungen, dem Gesetz zu genügen, den Tod. „Ich aber starb“ sagt der Apostel Röm. 7,10, und das zum Leben gegebene Gebot ward erfunden als ihm zum Tode reichend, oder wie Paulus dies auch ausdrückt: ich bin durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, Gal. 2,19. In der Tat, das Gesetz Gottes kann aus eigener Kraft nicht von uns (als aus uns selbst) erfüllt werden. Das lernen die Berufenen, bei denen der Kampf mit der Sünde erst wirklich anhebt und ein Kampf auf Leben und Tod wird. Statt zu lieben, hassen wir Gott und unseren Nächsten, Röm. 8,7: das aber streitet wider das Gesetz, Mt. 22,37-40. Zwar kennt auch der natürliche Mensch in seiner Art einen Kampf mit der Sünde. Aber aller früherer Kampf mit der Sünde, vor der Berufung, geschieht in dem Wahn, als könnten und sollten wir der Sünde Herr werden – der jetzt anhebende Kampf dagegen lehrt uns, nach dem Heid. Kat. Fr. 3, unser Elend recht erkennen, und zwar *wie groß* dasselbe sei. Und so dient denn das Gesetz sowohl beim Beginn, wie auch im weiteren Verlaufe des Lebens der Berufenen immerdar zur Erkenntnis der Sünde; Röm. 3,20; 7,7; es wirkt Erkenntnis der Übertretung, Röm. 4,15; es macht die Sünde so recht über die Maßen sündhaft, Röm. 7,7-13. In diesem aufreibenden

²⁶⁶ Luther, Smalc. Art. S. 326: Haec poenitentia docet nos agnoscere peccatum, videlicet de nobis plane actum esse, et intus et in cute nihil boni in nobis esse etc. ferner S. 327: Haec poenitentia in Christianis durat usque ad mortem.

Kämpfe mit dem Gesetze, bei solchem Innewerden des geistlichen Todes, aus dem die Sünde, wie aus einem bitteren Quell hervorfließt, beginnt die Frage nach einem Erlöser zur Lebensfrage zu werden; die Sehnsucht nach dem Erlöser wird unter der Leitung des heiligen Geistes übermächtig; denn das arme Herz seufzt unter dem schweren Drucke, dass es der Sünde nicht Herr werden kann. Da hält dann der Geist Gottes dem an sich selbst Verzweifelnden den Mittler und Bürgen, den er bisher nur von ferne gesehen, vor Augen, auf dass der Mensch in diesem Bürgen Vergebung der Sünden und Beseitigung der Schuld und Strafe suche und finde. Damit hat die Traurigkeit nach Gott und die durch sie bewirkte Sinnesänderung (μετάνοια) ihr Ziel erreicht, und unverzüglich tritt nunmehr die Rechtfertigung aus dem Glauben in Kraft.

Reue, μετάνοια – oder poenitentia, was sich aber nicht damit deckt, ist nach dem Evangelium nichts anderes, als die mit Beschämung verbundene Sinnesänderung im Hinblick auf unseren ganzen dormaligen Zustand in der Sünde. Μετάνοια (Reue) ist Abwendung des Sinnes von der bisher verfolgten Richtung im Bereich der Finsternis und Hinwendung des Sinnes auf Gott und seinen seligen Dienst im Lichte. Apg. 26,18. Dieses Wort hat nichts mit einem Kampf zu tun, den der Mensch auf sich nehmen und systematisch oder methodisch durchmachen müsste. Μετανοεῖν ist eigentlich nur: auf andere Gedanken kommen, anderen Sinnes werden, analog dem μεταμέλεσθαι und dem hebr. שׁוּב. Von einem vorgeschriebenen Weg der Buße, einer Bußpraxis und Bußzucht,²⁶⁷ wie das die römische Kirche fordert, kann überdies schon deshalb gar nicht die Rede sein, weil alles in der Schule des heiligen Geistes angeeignet wird, weil Gott es ist, der in uns das Werk der Bekehrung begonnen hat und auch vollführen wird, Phil. 1,6; 2,13; vergl. 2. Thess. 1,11. Demnach wird die Sinnesänderung in Apg. 11,18 und 2. Tim. 2,25.26 ausdrücklich als ein Werk Gottes hingestellt, vergl. 2. Helv. Conf. 14, und nicht als ein Werk unserer eigenen Kraft. Dabei liegt es nun aber ganz in der Natur der Sache, dass die Sinnesänderung nicht vor sich gehen kann 1.) ohne die nötige Einsicht in das absolute Sündenverderben, in dem wir liegen, also ohne Anerkennung (nicht aber Aufzählung) der angeborenen und wirklichen Sünde im Spiegel, den das (Röm. 7,14) geistlich urteilende Gesetz vorhält (agnitio peccati); 2.) kann sie nicht vor sich gehen ohne contritio cordis oder Herzensbetrübnis, die mit Beschämung ob des früheren Lebens verbunden ist; und endlich 3.) sie kann nicht bestehen ohne confessio, ohne das laute Bekenntnis vor Gott und Menschen, dass man nicht an einem, sondern an allen Geboten Gottes sich schwer versündigt und daher Gottes Zorn verdient habe. Vgl. hierzu Stellen wie: Lk. 7,37-50; 15,21; 11,4; 18,13; 1. Joh. 1,9; Jak. 5,16; Ps. 32,5; vergl. auch Luther²⁶⁸ in den Art. Smalc. p. 327. Unevangelisch ist es aber, ein bestimmtes Maß der Reue, einen bestimmten Höhegrad des Bußschmerzes vorschreiben zu wollen. Vergl. dagegen Calvin III, 4. Wenn auch bei gewissen, sehr kräftigen Charakteren und krassen Sündern diese Sinnesänderung unter heftigen Symptomen auftritt, so gibt das keinen Maßstab für alle. Denn das hieße das Wesentliche außer Augen lassen und dort wiederum ein Gesetz aufrichten, wo alles freie Gnade und Werk des heiligen Geistes ist.

Worin aber das Wesentliche der Sinnesänderung bestehe, das haben wir nunmehr aus anderen biblischen Ausdrücken, die eben dasselbe besagen, genauer zu erkennen. Dasjenige, was wir im Bisherigen als bei der Berufung wesentlich dargelegt haben: Glaube und Reue, wird auch unter den allgemeinen Ausdruck „Bekehrung“ befasst – ἐπιστροφή (ἐπιστρέφειν) – z. B. Lk. 1,16.17; vergl. Mal. 3,24; Apg. 3,19; 11,21; 15,19; 26,18; 2. Kor. 3,16. Die Bekehrung besteht in der Einwirkung des Geistes Gottes auf unseren inneren Menschen (Verstand, Gefühl und Willen) wodurch Glaube

²⁶⁷ Das Unpassende, das im Worte Buße liegt, ergibt sich schon aus der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes, sofern dasselbe stets eine Zahlung unsrerseits einschließt: vergl. darüber die historischen Auseinandersetzungen bei Grimm, Deutsches Wörterbuch, Band II z. d. W.

²⁶⁸ Wer da bekennt: dass alles, was in und an uns ist – Sünde sei, der bekennt alle Sünden zusammen etc.

und Reue gewirkt wird. Der Geist Gottes bekehrt, überredet und überwältigt uns. Das ist es, was auch der häufige Ruf der Propheten: kehrt euch um (שׁוּבוּ) bezweckt, z. B. Jes. 45,22; 55,7; 10,21; 31,6; Klgld. 5,21; Jer. 26,3; 31,18.19. Das Bild ist von der Gefangenschaft des Volkes entlehnt und auf das geistige Gebiet übertragen. Der Mensch soll dorthin zurückkehren, wo seine rechte Heimat ist – zu Gott. Auch ein Überreden und Überwältigen wird Gott bei diesem Vorgang zugeschrieben: Jer. 20,7.

In diesem Vorgang der Bekehrung liegt abermals gar nichts Gemachtes, nichts Künstliches und Systematisches, was der Mensch befördern oder hemmen könnte (nach der Weise der Baptisten und Methodisten). Sondern Sich-Bekehren ist einfach ein Sich-Umkehren, wozu der Glaube den Mut erweckt, und wovon die Reue die Notwendigkeit beweist. Noch andere analoge Ausdrücke zeigen uns, dass die Bekehrung etwas in einen gewissen Zeitpunkt Fallendes ist, wenn sie auch hernach oft langsam und unter vielen Hindernissen zur vollen Geltung gelangt. So wird die Bekehrung beschrieben als Wiedergeburt in Joh. 3,3; Tit. 3,5; Joh. 1,13; 1. Petr. 1,23; Jak. 1,18; d. h. also als ein auf eine kurze Zeitspanne sich konzentrierender Akt, den systematisch hinauszudehnen nach Weise der neueren ethisch gerichteten Theologie, oder gewaltsam zu befördern nach Art der Methodisten nichts als Tod und Verderben dem betreffenden Subjekt bringen würde. Nur Gott ist hier aktiv; der Mensch aber verhält sich nur insofern aktiv, als Gott ihn durch seinen Geist treibt (Röm. 8,14). Ähnlich wie das Kind bei seiner ersten Geburt sich nur der von seinen Eltern ihm geschenkten Kräfte bedient, ebenso verhält es sich mit dem Menschen bei der neuen Geburt. Bei Ezechiel 16,6 wird die Berufung ebenso als etwas, das in einen Zeitpunkt fällt, betrachtet. Auch wird an einer anderen Stelle der Übergang aus dem alten Leben in das neue mittelst eines aus der Schöpfungsgeschichte entlehnten Bildes zur Anschauung gebracht. Gott rief auch hier abermals das Licht hervor aus der Finsternis, also dem Kontrarium des Lichts, auf dass dieses Licht leuchte in unseren Herzen: 2. Kor. 4,6. Also in einem gegebenen Momente rief Gott in die Finsternis unserer Herzen hinein: „es werde Licht,“ und es ward Licht. Zur ferneren Illustration dieses Vorganges dienen noch andere Synonyma der Bekehrung, die zugleich ins rechte Licht setzen, was die göttliche Berufung im Menschen wirkt. Dahin gehören Darstellungen, wie z. B. jene, wo der Apostel sagt: dass, wer in Christo Jesu erfunden werde, eine neue Kreatur sei, 2. Kor. 5,17; ferner, dass in diesem Gemeinschaftsverhältnis nur eine neue Schöpfung etwas gelte. Gal. 6,15. Nach Eph. 2,10 ist der Mensch ein Machwerk (ποίημα) Gottes, geschaffen in Christo Jesu, mit der Bestimmung für gute Werke, welche Gott bereitet hat, dass wir darin wandeln. Nach Joh. 5,21 ist die Bekehrung eine Neubelebung, analog der Auferstehung aus den Toten; vergl. Eph. 1,19.20; 2,1.5.6. Weiter gehört dahin die Anschauung von unserem alten und dem neuen Menschen: wo dann jener als mit Christo eo ipso mitgekreuzigt und gestorben betrachtet wird – dieser aber als mit Christo auferstanden und im neuen Leben wandelnd angeschaut wird (Röm. 6,4-9; Gal. 2,19.20; Kol. 3,9.10; Eph. 4,22-24). Hier hat Paulus das, was wir von Adams wegen, und was wir durch Christi Verdienst sind, in Bilder gekleidet. Sofern der Mensch mit Adam zusammengefasst wird, redet er von einem „alten Menschen“; sofern er subsumiert wird unter Christus, nennt er ihn „neuer Mensch“. In Christo sind wir nach des Apostels Darlegung dem von Adam her uns eignenden Gesamtzustande, gleichsam dem alten Menschenwesen, entnommen; in Christo sind wir aus der Herrschaft der Finsternis in der alten Schöpfung und unter des ersten Adam Führerschaft durch Gottes Wirkung hinübersetzt in das Reich seines lieben Sohnes. Kol. 1,13. Wir sind nun nicht mehr unter den alten Adam, sondern unter den neuen, zweiten Adam, welcher ist Christus, zu befassen. Nicht als die Alten, sondern als die Neuen kommen die rechten Christen fortan in Betracht. Ein anderes Bild ist in dem Worte „ἀνακαίνωσις“ gelegen, eine Wiedernerneuerung, welche stattgefunden hat durch den heiligen Geist, weshalb die Taufe „das Bad der Wiedergeburt“ heißt, Tit. 3,5. Endlich wird die Bekehrung als eine schöpferische Wirkung auf

das Herz in Ezech. 11,19; 36,26 dargestellt. Gott nimmt nach diesen Stellen dem Menschen das steinerne Herz weg und gibt ihm ein neues empfängliches Herz. Alle diese Bilder belehren uns über die Kraft und den eigentlichen Inhalt der Berufung.

Die Ausführung der Berufung geschieht nun nicht durch ein oberflächliches Sollizitieren, ein bloßes Anklopfen an die Pforte des Herzens, oder durch die an den Verstand sich wendende Kraft der Überredung (*persuasio moralis*) – sondern diese Berufung hat den Charakter eines schöpferischen Aktes; sie ist eine in sich vollendete (absolute) Tat Gottes. Dieselbe mutet dem Menschen so wenig ein Entgegenkommen zu, dass sie ihn vielmehr als einen Toten dabei voraussetzt. Eph. 2,15; Kol. 2,13.²⁶⁹ Zur Ausführung gelangt demnach die Berufung an der Hand des heiligen Geistes durch ein mächtiges, unwiderstehliches und liebliches Ziehen des Vaters zum Sohne, Joh. 6,44.65, so dass also die Trinität hier ebenso wie in der Schöpfung wirkt. Der Vater gibt dem Sohne die Seinigen in die Hand, und selbige verliert der Sohn nicht. Joh. 6,39; 10,28 f.; 17,12; 18,9. Von der Bekehrung gilt also unwidersprechlich, dass sie eine Gottestat, und nicht Menschenwerk sei. Apg. 11,18; 2. Tim. 2,25.26; Mt. 19,26.

Aufgrund dieser einmaligen Berufung ruft Gott dann öfter und immer wieder den Sünder; ja der alte Mensch soll täglich sterben und der neue täglich auferstehen; aus dem einmaligen grundlegenden Akt der Berufung gehen immer neue den Menschen bekehrende Akte hervor. Das Ziehen des Vaters zum Sohne hält an und ist wesentlich zur Unterhaltung des Lebens aus Gott, nicht etwa bloß zu seiner Begründung. – Es fragt sich nun: ob Gott alle beruft? Freilich ist zu sagen, dass der Ruf Gottes zur Teilnahme an der Erlösung innerhalb der Kirche Christi nicht in limitierter, Einzelne von vornherein ausschließender Weise ergangen sei. Dies wäre sehr unweise und höchst nachteilig für die Erwählten. Das Gesetz Gottes wird ja auch allen und jeden verkündigt und vorgehalten, ohne Rücksicht darauf, ob man es erfüllen kann oder nicht. Und gerade so werden die Menschen ohne Unterschied in die Kirche Christi berufen. Es gibt zunächst eine *vocatio late dicta*, eine Berufung auf breiter Basis. An alle ergeht die Predigt Johannis, ebenso Christi und seiner Apostel. In Mt. 22,14 heißt es daher auch: „Viele sind berufen, aber wenige auserwählt.“ Da ist also die Rede von Gottes Ruf, einem Ruf, der ergeht, so lange als die Welt steht, und den Gott an sein Volk ohne Unterschied hat ergehen lassen, gleichwie er seine Sonne aufgehen lässt über die Bösen und Guten. Ausgesprochener Weise ausgeschlossen hat er dabei niemand. Er nötigt alle durch die Predigt des Wortes, was uns unter dem Bilde eines Hochzeitmahles verdeutlicht wird. Drei Klassen von Berufenen treten uns aber, wenn wir die Aufnahme bei den Menschen berücksichtigen, alsbald entgegen. Die erste Klasse besteht aus solchen, die den Ruf von vornherein verschmähen: Mt. 22,4-7. Nachdem nun also viele dazu Gerufene von der Einladung keinen Gebrauch gemacht, so ruft der Herr des Hauses einen aus Bösen und Guten gemischten Haufen Menschen von allen Seiten herbei (V. 10), die auch wirklich kommen. Und hier tritt nun eine zweite Art der Berufenen deutlicher in die Erscheinung, die ein Mittelglied zwischen den Verächtern des Rufs und den gläubig Folgenden bilden. Als nämlich der Gastgeber an den Tischen herumgeht, um die Einzelnen zu bewillkommen – da bemerkt er einen, der kein hochzeitliches Kleid an hatte. Dieses konnte er jedoch haben, denn es wurde den Gästen²⁷⁰ beim Eintritt in den Palast umsonst gegeben. Ob solcher Verachtung der könig-

²⁶⁹ Wenn in Eph. 5,14 der Ruf, aufzustehen vom Sündenschlaf und von den Toten, im Imperativ an die Leser gerichtet wird, so ist zu bedenken, dass der Apostel dort zu bereits lebendigen Gliedern der Gemeinde spricht, die nur die Gabe zu erwecken haben, welche in ihnen ist, und die Sünden strafen sollen. Vergl. mein Werk: Die Alttestamentlichen Citate im N. T. S. 254. Aber auch bei solchen Aufforderungen zur Buße und Bekehrung wie z. B. Mt. 3,2; Apg. 2,38 ist nicht die Meinung, dass die Betreffenden sich aus eigener Kraft bekehren könnten, vielmehr ist dieses Wort Gottes ein schöpferisches Wort und trägt die Kraft der Ausführung bei allen denen in sich, die Gott wirklich zum wahrhaftigen Glauben beruft. Vergl. Calvin, II, 5, 5-12.

²⁷⁰ Cf. Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland zu Mt. 22,11.

lichen Hausordnung wird derselbige Mensch aus dem von Licht strahlenden Palast in die äußerste Finsternis geworfen. Dieser Mensch ist ein Exempel für die Vielen, welche, unter dem Vorgeben, dass sie glauben, sich in die Gemeinde Christi eindrängen, ohne doch den rechten Glauben, den der Geist bei der Wiedergeburt wirkt, zu besitzen. Denn hätte er denselben besessen, so würde er das hochzeitliche Kleid, oder, was dasselbe ist und wovon später noch die Rede sein wird, die Heiligkeit Christi bei sich nicht haben vermissen lassen. Die dritte Klasse sind die am Mahle dankbar Teilnehmenden. Es gibt also nach dieser Parabel, wie wir sehen, drei Klassen der Berufenen:

1.) Solche, die dem göttlichen Ruf völlig fremd bleiben und von denen derselbe von vornherein verworfen wird.

2.) Solche, die dem Rufe zeitweilig folgen, ohne doch die wahren Kennzeichen der göttlichen Berufung an sich zu tragen. Dass diese nun nicht zu den Berufenen im engeren Sinne des Wortes gehören – zu den göttlich Betrübteten – entnehmen wir aus der Regel, die Jesus mitteilt Mt. 15,13 und die auch der Apostel Johannes voraussetzt 1. Joh. 2,19: „wenn sie (die von uns Ausgegangenen) aus unserer Zahl gewesen wären – dann wären sie auch bei uns geblieben“. Hier ist der einfache Schluss: so aber waren sie gar nicht aus unserer Zahl.

3.) Diese Klasse bilden die mit dem hochzeitlichen Kleid Angetanen, die wahrhaft Glaubenden; solche also, die nicht aus sich, sondern durch den heiligen Geist zur Folgsamkeit bewegt worden und die wahren Kennzeichen, die Heiligkeit Christi, aufweisen. Diese Letzteren sind berufen mit dem Rufe, bei welchem Gott nicht anderen Sinnes wird, dass er etwa zu rufen aufhörte. Röm. 11,29. Ernst und aufrichtig ist der Ruf Gottes allen drei Menschenklassen gegenüber gemeint, ebenso wie vorher, da das Gesetz an die Menschen ergangen, dieses aufs allerernstlichste von Gott gemeint war. – Diese Allgemeinheit des Rufes Gottes in der Kirche Christi versetzt nun die Christen in die gleiche Lage, in welche die Menschen überhaupt schon durch die Offenbarung Gottes in der Natur versetzt waren. Die letztere diente dazu, den Menschen zur Erkenntnis Gottes zu locken und anzueifern, indem sie ihnen Gott nahe brachte. Apg. 14,16.17; 17,26.27; Röm. 1,20; 2,4. Also geschieht es nun abermals, dass durch Gottes allgemeinen Ruf innerhalb der Christenheit jedermann gelockt und niemand von vornherein ausgeschlossen wird, vielmehr sollen alle sich als gerufen und geladen zum Himmelreiche ansehen – wo dann also der Sünder selbst es ist, der sich ausschließt. Von den Menschen dabei freilich zu erwarten, dass sie beim Ergehen des Rufes an sie den Ausschlag geben sollten für oder wider Christum, liegt Gott fern. Auch die natürliche Gotteserkenntnis, so sehr sie durch göttliche Veranstaltung vorhanden ist und unterhalten wird, bringt den Menschen nicht zum Glauben; es bedarf dazu des höheren Zuges der Gnade. Immerhin wird nun auch innerhalb der Kirche abermals an den Vielen, die den Ruf verschmähen, oder abfallen (Hebr. 6,6), die Erfahrung gemacht und bestätigt, dass nur wenige den schmalen Weg finden (Mt. 7,14), und ein besonderer Gnadenakt Gottes zur Errettung jedes Einzelnen erforderlich ist. Eph. 2,8-10. Und bei dem allem ist zu erwägen, dass die Spitze dieser göttlichen Maßnahmen bei der Berufung gegen die Erwählten gerichtet ist. Die *Erwählten* sollen sich fürchten und des Rufes achten lernen. Auch dies ist ferner Gottes Absicht bei dem allgemeinen Ruf zur Buße gewesen, dass auch gegenüber solchem lockenden Rufe noch einmal des Menschen ganze Bosheit an den Tag käme und auch angesichts solches hellen Lichtes des Menschen abgründliche Schwärze sich erweise. In diesem Sinne nennt der Apostel Paulus seine Predigt ein Rauchopfer, dessen Geruch den einen zum Tode gereiche, dass sie daran sterben müssen; den anderen aber sei diese Predigt ein zum Leben dienender Geruch. Die gleiche heilsame Predigt von Christo, der gleiche Ruf Gottes zur Buße macht, dass die einen sich verstocken, die andern aber dadurch zum Leben kommen: 2. Kor. 2,14-16. Denn auch die Verstockung, Verhärtung

und Verblendung entsteht aus einer Wirkung des Wortes Gottes, Jes. 6,10; Mt. 13,15; Joh. 12,40; Apg. 28,27; ebenso Röm. 9,17.18.

Wenn Dr. Frank, System der chr. Wahrheit II, S. 326 durch die göttliche Berufung im Menschen Kräfte gesetzt werden lässt, deren erstmaligen Eintritt er zwar nicht verhindern, deren fernere Wirkung er aber hemmen kann, so dass (nach S. 331) die Abweisung der Gnade nach Empfang wirksamer Berufung ein neuer Sündenfall zu nennen ist – so lautet der Synergismus des Tridentiner Konzils fast ebenso (s. Sessio VI, cap. 5). Die Hauptentscheidung liegt doch noch wieder beim Menschen. Wenn Frank (S. 330) gegen die Verleugnung der menschlichen Persönlichkeit, die nur durch Selbstsetzung gerettet werden kann, remonstriert, so ist dies dasselbe, wie wenn das Tridentinum (l. c.) behauptet: Neque homo ipse nihil omnino agit. Die Genesis des rechtfertigenden Glaubens trägt bei Frank einen entschieden synergistischen Charakter (S. 332). Nur der Unterschied waltet zwischen Dr. Frank und dem Tridentinum ob, dass dieses durch die Gnade die in uns schlummern den Kräfte erweckt sein lässt; während jener, in Anbetracht des Sündenverderbens und dessen Größe, die Potenzen des neuen Lebens dem Sünder mitgeteilt sein lässt, aus denen der Glaube stammt, jedoch als ein solches Produkt. das völlig des Menschen ist und ein Akt seiner Spontaneität. (S. 337).

§ 71. Die Rechtfertigung durch den Glauben

In der Berufung weckte Gott den im Tode liegenden Menschen auf, so dass mit demselben eine Verhandlung möglich ward. Denn ohne die vorgängige Erweckung wäre eine solche Lebensregung, wie Glaube und Reue, nur ein Schein. Diese Erweckung nennt auch der Apostel in Eph. 2,5 zuerst. Auf solche grundlegende Wirkung Gottes, die in der Berufung sich äußert, folgt dann unverzüglich nach Röm. 8,30 die Rechtfertigung und Verherrlichung, durch welche Momente die Lebendigmachung sich vollendet und zur völligen Ausgestaltung kommt. Nach dem vorigen § hatte die Reue den Berufenen zu der Frage und dem sehnen den Verlangen nach Christus geführt. Aus dem Gesetz lernte der Mensch sein Elend und dessen Größe kennen, seinen Abstand von Gott. Es wird dem Menschen zur Lebensfrage: wie komme ich wieder zu Gott oder wie gelange ich wieder auf den rechten Grund und Boden, wo ich Gott gefalle? Kurz die Frage tut sich auf: wie werde ich gerecht vor Gott, so dass ich ihm entspreche? Die Antwort ist im Römerbriefe 3,21-26 gegeben. Es sagt Paulus V. 21, dass wir vom Gesetz Umgang nehmen sollen, als ob wir durch dasselbige Gerechtigkeit erlangen müssten; vielmehr sei, abgesehen von allem gesetzlichen Tun unsrerseits, „Gerechtigkeit Gottes“ im Evangelium geoffenbart, und das sei nichts Neues, sondern schon bezeugt durch das Gesetz und die Propheten. Röm. 3,21; 1,17; vergl. Gen. 15,6; Hab. 2,4.²⁷¹ Also die Gerechtigkeit Gottes ist da, d. h. eine Gerechtigkeit, wie sie Gott will und wie sie ihm ansteht; sie ist vorhanden als ein objektives Gut, das Gott verleiht, und zwar als etwas, das gar nicht etwa im Widerstreit steht mit dem Gesetz Moses und den Propheten, sondern bezeugt ist durch dieses Gesetz und die Propheten, Röm. 3,21. Diese Gerechtigkeit Gottes wird V. 22 näher dahin bestimmt, dass sie an den Glauben verbunden ist. In den Worten „Glauben Jesu Christi“ ist Jesu Christi genitivus object. = Apoc. 14,11; vergl. V. 26. Solche δικαιοσύνη θεοῦ kommt nun auf alle und über alle Glaubenden. Im Wege eines solchen Glaubens (πίσται ist dativus instrum.), der die durch Christum dargestellte und erworbene Gerechtigkeit umspannt, wird der Mensch vor Gottes Richterstuhl gerecht gesprochen, ohne irgendein Gesetzeswerk. Röm. 3,28 ist der locus classicus für diese Lehre. Also anstatt, dass wir eine Gerechtigkeit mithilfe des Gesetzes zustande brächten, wozu wir unfähig sind nach der Beweisführung Röm. 1,18–3,20, ist vielmehr bereits in Christo eine Gerechtigkeit u. z. als hohes Be-

²⁷¹ Über diese zwei sedes doctrinae de iustificatione im Alten Testament vergl. Hoelemann, De iustitiae ex fide ambabus sedibus, Leipz. 1867.

neficium, δωρεάν, – in Kraft seiner Gnade, – durch sein dargebrachtes Lösegeld vorhanden (V. 24). Christus ist uns von Gott zur Weisheit (resp. Sünde) gemacht, und wir sind Gerechtigkeit Gottes oder Gerechte Gottes in Ihm. 1. Kor. 1,30; 2. Kor. 5,21. Indem wir nun dergestalt frei ausgingen von Gottes Richterstuhl, dagegen auf Christus als Bürgen an unserer Statt Beschlag gelegt ward (V. 24) – so ist das nicht im Widerspruch mit dem Gesetze geschehen: sondern gerade da wurde dasselbe befriedigt; gerade so wurde es erfüllt. Gott kommt zu seinem Rechte; seine Ansprüche werden befriedigt, und das Gesetz wird nicht etwa umgangen. Denn Christus, wie Paulus weiter zeigt, Röm. 3,25, war der rechte Sühndeckel der Bundeslade, die das Gesetz in sich trug, und zwar in seinem Blute; mithin nicht ohne weiteres, sondern also, dass Genugtuung für unser Unvermögen, das Gesetz zu erfüllen, gebracht ward. Durch solches Dastehen Christi in seinem Blute kommt es dahin, dass nun Gott gerecht bleibt, wenn er Sünde vergibt – oder, was dasselbe ist, den gerecht erklärt, der nichts anderes aufzuweisen hat, als den Glauben Jesu. Röm. 3,25.26.

Gott hat Christum als den Sühndeckel hingestellt zum Erweis seiner Gerechtigkeit in doppelter Beziehung:

1.) zum Erweis dafür, dass es nicht aus Willkür, sondern nach Gerechtigkeit geschah, wenn Gott die früheren Sünden übersah und passieren ließ. Christi Versöhnungswerk hat die Bedeutung, dass wir einsehen lernen, wie die in früherer Zeit durch uns begangenen Sünden aus guten Gründen von Gott übersehen worden; es hat also eine nach rückwärts gehende Wirkung.

2.) aber dient Christi Versöhnungswerk, um Gott im rechten Lichte, also als gerecht erscheinen zu lassen, wenn er die Leute, die des Glaubens Jesu leben, auch weiterhin gerecht spricht. Die Tat auf Golgatha ist die große Achse, um welche herum des Menschen ganzes Wohl und Wehe sich dreht; die Tat auf Golgatha muss für die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gut sagen; sie bildet den Rechtsboden, auf welchem der Sünder mit Gott, und Gott mit dem Sünder zusammentreffen. Aus Röm. 3,25.26 können wir den eigentlichen Inhalt der *iustificatio peccatoris* entnehmen. Nach V. 25 liegt in der Erlösung durch Christum der zureichende Grund, dass Gott nach Gerechtigkeit die vorigen Sünden und überhaupt unsere ganze sündliche Art übersieht und vergibt. Nach V. 26 liegt in der gleichen Erlösung Christi der gegenwärtige und ewige Grund für die immerwährende Gerechtersprechung des nunmehr aus dem Glauben Jesu Lebenden. Die Rechtfertigung zerfällt also:

1.) in ein Übersehen, Zudecken und Vergeben der Sünden und unserer sündlichen Art um des Verdienstes willen, welche Christus dadurch erworben, dass er sich der § 50 genannten doppelten Verpflichtung (der *obligatio ad obedientiam et ad poenam*) unterzogen.

2.) in eine ausdrückliche Gerechtersklärung um des Verdienstes Christi willen, mit dem wir vor Gottes Richterstuhl hintreten.

Erstens also muss Christus dafür gut stehen, dass Gott den Sünder überhaupt nur vor sich duldet und seine Sünden sowie auch seine ganze sündliche Art zudeckt, vergibt oder übersieht, also gleichsam freie Bahn macht. Diese negative Seite hebt besonders hervor Röm. 4,6-8, nach Ps. 32,1.2; vergl. Jes. 33,24. Zweitens aber dient Christi Wohltat dazu, um dem Sünder den Urteilsspruch zu erwirken: dass er kraft Christi Verdienst gerecht und Gottes Forderungen in der Gegenwart und so auch für alle Zukunft entsprechend sei. Der Mensch wird nicht bloß von der Schuld und der Strafe der Sünde um Christi willen losgesprochen, was nur der negative Teil ist, sondern es wird ihm zugleich die Gerechtigkeit Christi, seine Gehorsamstat an unserer Statt, positiv zugesprochen und ihm angerechnet, als ob es seine eigene wäre²⁷²: womit dann eben dem Menschen ein Rechtstitel Gott gegenüber erworben ist, und wir es also nicht mehr mit einem Verhältnis zu tun haben, das jeden

272 Heid. Kat. Frage 60.

Augenblick wieder aufgehoben werden kann. Beides geschieht nun aber, wenn wir auf Gottes Tun blicken in einem Akte (*uno actu*) der aber sich begrifflich nach zwei Seiten hin spaltet.

Dieser Akt der Rechtfertigung ist aber ein rein deklaratorischer, ein *actus* oder eine *consuetudo forensis* (Melanchthon in der Apol. 125)²⁷³; mit der Sentenz eines Richters haben wir es hier zu tun. Von einer Gerechterklärung und nicht von einer Gerechtmachung ist nach richtiger Auslegung hier die Rede. Letztere – die Gerechtmachung – nimmt die römisch-katholische Kirche an, die einen magischen Akt dem richterlichen substituiert; sie lehrt nämlich die *iustitia infusa*, wonach die erworbene Gerechtigkeit Christi dem Menschen eingegossen wird²⁷⁴. Und in ähnlicher Weise irrte im XVI. Jahrhundert Osiander, der die Gerechtigkeit des Menschen nur in der durch den Glauben uns eingepflanzten *divina natura Christi* zu sehen vermochte (s. Melanchthon zu Röm. 3,21). Ihm folgen alle mystischen Theorien. Neuere Theologen und Dogmatiker behaupten, dass im Glauben an die freie Gnade Gottes in Christo unmittelbar auch das Prinzip, der prinzipielle Anfang eines neuen Lebens, gesetzt sei und nur insofern der Glaube rechtfertigend sei, als er zugleich die Heiligung einschließe oder wirke; s. Thomasius III. 2. 207. Im Glauben ist das neue Lebensprinzip im Keime gesetzt und dieses trägt die Kraft einer Entwicklung zur vollendeten Heiligkeit in sich. Gott nimmt in seiner Anschauung und nach seiner Betrachtung des Gläubigen diese Entwicklung vorweg; er sieht in der Knospe auch schon die Frucht, und daraufhin rechtfertigt er den Menschen. So fassen z. B. Neander, Olshausen, Nitzsch, Lange, Beck diese Lehre. Neuerdings besonders Dorner, Chr. Glaubenslehre II, 2, S. 729 ff. S. 775 ff. Wie anders Luther darüber dachte, davon gibt Köstlin, Luthers Theologie II. S. 454, Zeugnis: wozu man besonders seinen Brief an Brenz vergleiche. Auf solche Weise wird aber der Glaube zur *causa iustificationis*, zu einem sogenannten sittlichen Tun und Grundtugend (Dorner S. 776), entgegen Gal. 2,21 – statt dass er zum *instrumentum apprehendens* gemacht würde. Die *iustificatio* geschieht aber nicht *propter fidem*, sondern *per fidem*. Der Glaube ist die geöffnete Hand, welche der Geist Gottes geöffnet und lebendig gemacht hat. Und zwar wäre diese offene Hand an sich inhaltlos und gleichsam nur ein Hiatus, wenn nicht die Gnade Gottes in Christo diese Hand anfüllte²⁷⁵ mit dem Verdienste Christi und also bewirkt würde, dass der Mensch nicht mit leeren Händen vor Gottes Richterstuhl steht. Auch die Socinianer und Arminianer wollen von einer Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nichts wissen; die ersteren lassen dem Menschen den Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet werden, weil und sofern derselbe Gehorsam gegen die Ge-

273 Die ganze Auseinandersetzung in der Apologie 125 und 126 ist von eminentem Gewicht. Neuerdings will freilich ein Schüler Ritschls, Lic. Loofs, in seinem oben auf S. 134 erwähnten Artikel die *iustificatio usu forensi* aus dem Lehrbegriff der Apologie streichen. Es gelingt ihm dies nur durch ein Missverständnis der Stelle Apologie 109. 131. Melanchthon sagt hier zur Erläuterung der Stelle Jak. 2,24: Jakobus habe hier unter *iustificari* nicht gemeint: *ex impio iustum effici*, d. h. also die notorische von Paulus gemeinte Rechtfertigung, die allein durch den *Glauben* zu geschehen hat, sondern *usu forensi iustum pronuntiari*, wie solches nach Röm. 2,13 bei Gelegenheit des jüngsten Gerichts vorkomme und hier dann zugleich nach den Werken vor sich gehe.

Der Ausdruck: *usu forensi* will also keineswegs der Justifikationslehre Pauli versagt werden, sondern er wird ihm vielmehr an einer andren Stelle ausdrücklich zugesprochen, in der Apol. 125, 184, die nicht etwa aus Versehen von Melanchthon stehen gelassen wurde, als er die Apologie umarbeitete. Aber selbst die in der Umarbeitung (s. Corp. Ref. 27, 519) an die Stelle gesetzten Ausdrücke besagen ja nur, dass das *forum divinum*, und also die *iustificatio* seitens desselben, ganz dem *forum humanum* entgegensteht, das da nur auf Werke (*proprii operis iustitiam*) sieht und sehen darf. – Die Furcht Ritschls und seiner Schule vor Gott, als Richter, ist charakteristisch und beherrscht das ganze System. Der ganze Gottesbegriff ist von vornherein schief gezeichnet, indem er aus der Offenbarungstatsache (in Jesu) dass Gott die Liebe sei, abgeleitet wird. Nun aber ergibt sich aus Jesu Leiden und Sterben ebenso mit vollster Stringenz, dass Gott gerecht sei – und wer dies verkennt und auch in der *iustificatio peccatoris* mit Ritschl (III, 90 f.) nur den Vater wirksam sieht, nicht aber den Richter, denkt socinianisch (Fock a. a. O. S. 677. 684).

274 Conc. Trid. Sess. VI, Cap. 7 heißt es: *fit iustus – haec omnia simul infusa accipit homo – die sanctificatio und renovatio fällt mit der Gerechterklärung zusammen – per voluntariam susceptionem gratiae.*

275 Man vergleiche פִּי אֶתִּירָ פִּי מִלֵּא אֶתִּירָ פִּי, scl. Aarons oder seiner Söhne – in Folge dessen die Hand etwas hat und man vor Gott stehen darf: s. Knobel zu Lev. 7,37.

bote Gottes ist; die letzteren aber, sofern der Glaube das hervorbringende Prinzip der Werke ist (s. D. Strauß, Glaubenslehre, B. 2, 487 ff.). Noch gründlicher ist aber diese Lehre von Schleiermacher (Chr. Gl. § 109) verdorben worden. Für ihn ist das Bewusstsein der Schuld und Strafwürdigkeit mit dem Eintreten der Erlösung in das Leben der Einzelnen etwas verschwindendes geworden, und bedarf es also für das Aufhören derselben keines besonderen göttlichen Ratschlusses oder Aktes; – es kann also von einer übernatürlichen Gabe, die den Einzelnen durch Christi Verdienst zugeeignet wird, nicht die Rede sein. Damit aber ist die gemeinsam protestantische Lehre von der Rechtfertigung bis in den Grund hinein zerstört, was auch nach Schleiermachers Prämissen dieser Lehre nicht anders zu erwarten war. Der neueren spekulativen Dogmatik (s. Pfleiderer § 258) ist mit dem Glaubensakt der Ergreifung des Christusgeistes unmittelbar als der Reflex dieses neuen Lebensprinzipes die Rechtfertigung gegeben. Selbige besteht in der Gewissheit, dass mit der Hingabe des selbstischen Ich an die versöhnende Gnade Gottes der Zwiespalt mit Gott aufgehoben, die Schuld vergeben, die Kindschaft hergestellt ist, wodurch man sich nun über die Leiden erhebt. Die forensische Rechtfertigung wird dabei zu einer bloßen Formel, die den Gedanken verhindern soll: dass es unser eigenes Werk sei, wenn wir in die Seligkeit des Friedens der Kindschaft eingehen.

Zur besseren Verständigung über die Rechtfertigung aus dem Glauben hat man sich folgende Punkte stets gegenwärtig zu halten: 1.) Der göttliche Akt, durch den die Rechtfertigung geschieht, ist ein richterlicher Akt, der zu den Majestätsrechten Gottes gehört. Der richterliche Charakter liegt klar vor in dem Ausdruck „rechtfertigen“. Was zunächst das hebräische Wort dafür, nämlich „hizdîk“, betrifft, so bedeutet dieses Hifil von „zadak“ „gerechtsprechen“, so z. B. Exod. 23,7; Deut. 25,1 (LXX δικαιοῦν – daher bei Paulus) 2. Sam. 15,4; und das Gegenstück von „Gerechtsprechen“ „hirschia“ bedeutet: verdammen (Hifil v. עשׂר). Dieser Gegensatz von „gerechtsprechen“ und „verdammen“ im Gericht wird sehr klar wiedergegeben in Röm. 8,33.34. Hier kann „δικοιοῦν“ wie schon a. a. Stellen bei den LXX nur „gerechtsprechen“ bedeuten²⁷⁶. Und so wie dort bedeutet δικαιοῦν im Neuen Testamente immer „gerecht erklären“; z. B. Mt. 12,37; Lk. 7,29; 16,15; 18,14; Apg. 13,38. In keinem anderen Sinne, als im richterlichen, will nun auch dieser Ausdruck in dem Akte der Rechtfertigung verstanden sein, z. B. Röm. 3,20.24.26.28. Auf das gleiche richterliche Verfahren Gottes führt ferner der parallele Ausdruck: λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην, der zuerst in Gen. 15,6 (LXX) gefunden wird. Λογίζεσθαι wie das entsprechende hebr. כּשׂר bedeutet: Einem etwas anrechnen, etwas in Rechnung bringen, imputieren, wobei zunächst ganz abgesehen wird davon, ob man auch wirklich solches verdiene oder dessen würdig sei, – mithin in diesem Fall gerecht. Schon gleich dieser Ausdruck „λογίζεσθαι“, wonach der Christum oder Gott umfassende Glaube dem Menschen zur Gerechtigkeit angerechnet wird – weist jedes „gerecht machen“, oder „iustitiam infundere“, was die römisch-katholische Kirche statuiert, ab. Es ist hier ein bloßes Anrechnen, ein Dafürhalten, ein Erachten gemeint, – nicht aber ein wesenhaftes „Gerechtmachen“, so dass etwa der Glaube als unsere Tat uns zur Gerechtigkeit vor Gott verhülfe und als das Prinzip eines neuen besseren Lebens Gott wohlgefele. Endlich ist für den richterlichen Charakter wichtig das ἐνώπιον und παρά in Röm. 3,20; Gal. 3,11. Angesichts Gottes geschieht die Rechtfertigung; durch ἐνώπιον und παρά wird ein Gerichtsverfahren indiziert. Im gleichen Sinne redet Paulus von einem „καθίστασθαι“ in Röm. 5,19: als gerecht hingestellt werden. Auch den Ausdruck „hinstellen vor Gott“, so dass man heilig und ohne Tadel ist, wendet Paulus an Kol. 1,22.

2.) Ist es in der Materie der Rechtfertigung von Wichtigkeit, dem Glauben, welchem die Gerechtigkeit öfter zugesprochen wird, seinen rechten Platz anzuweisen. Derselbe hat nichts von einer me-

²⁷⁶ Wollte man δικαιοῦν für „gerecht machen“ nehmen, so müsste man das Gegenteil davon עשׂר (verdammen) etwa gleich „schwarz machen“ setzen, wodurch der Unsinn sodann in die Augen fallen würde.

ritorischen Ursache oder einem subjektiven Wohlverhalten an sich. Wie würde damit stimmen, dass der Gottlose gerecht gesprochen wird, und dass die eigene Gerechtigkeit für geradezu abwesend bei diesem Prozesse erklärt wird? Röm. 4,5; Phil. 3,9. Der Glaube ist nur die von Gott selbst gewirkte *conditio sine qua non*, die vom heiligen Geist geöffnete Hand, womit übereinstimmt der Dativ instrum. *πίστει*, ferner *ἐπί*, *διά* und *κατά*: Röm. 3,28; Phil. 3,9; Röm. 3,22.25; Hebr. 11,7. Aber natürlich Glaube ohne einen Inhalt könnte Gott nicht gefallen. So kommt denn auf den Inhalt alles an: dieser aber ist Christus und dasjenige, was er als Bürge an unserer Statt geleistet hat. Wird demnach dem Glauben die Gerechtigkeit zugesprochen, so ist das Breviloquenz: man muss ergänzen Ἰησοῦ Χριστοῦ; es ist Röm. 3,28; 4,5 kein inhaltloser Glaube, sondern ein Christum umfassender gemeint. Auch die Ausdrücke „ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη“ Röm. 9,30; 10,6 und *δικαιοσύνη τῆς πίστεως* Röm. 4,11.13 dürfen uns nicht bewegen, den Glauben an sich als ein Verhalten anzusehen, dem Gerechtigkeit beigemessen würde, sondern *πίστις* ist auch in diesen Fällen metonymisch gemeint für das von ihm umschlossene Glaubensgut. Wir wissen ja schon aus Hebr. 11,1, dass Glaube nicht ein inhaltloses Wähnen und Meinen ist, sondern ein solches Verhalten, wobei die gehofften Dinge in uns leben und Bestand haben. So wird nun auch um des im Glauben ergriffenen Verdienstes Christi willen dem Glauben die Gerechtigkeit beigemessen.

3.) Es folgt schon aus dem Gesagten, dass bei dem göttlichen Rechtfertigungsurteil Christus der einzige objektive und zureichende Grund ist; er ist es, der durch sein gesamtes Werk die Gerechtigkeit zuwege brachte, durch die Gott sozusagen im rechten Lichte und als gerecht erscheint, wenn er, was eigentlich ganz untunlich ist, den Gottlosen gerecht spricht. Röm. 3,25.26. Das ist dann die Gerechtigkeit, deren ratschlussmäßiger Autor Gott ist, Phil 3,9; Röm. 10,3. Eine *iustitia coelestis*, eine Art der Justiz, bei welcher Christi Tun und Leiden – seine *obedientia* – das Entscheidende ist und dem göttlichen Urteil als Regulativ dient. Daher heißt auch die ganze im Evangelium geoffenbarte Wohltat Christi kurzweg Gerechtigkeit Gottes; es gibt das Evangelium dasjenige, was vor Gott recht, was *fas* oder *ius divinum* ist: Röm. 1,17; 3,21; 10,3. *Δικαιοσύνη θεοῦ* ist nach Winers Grammatik (§ 30) durch Gottesgerechtigkeit zu übersetzen; vergl. Mk. 11,22; d. h. eine Gerechtigkeit, wie sie Gott will und ihm entspricht (vergl. Römerart; – Menschenweisheit opp. Gottesweisheit), gemäß welcher er auch den Menschen behandelt. Diese Gerechtigkeit ist zwar verwandt mit dem Begriff der Gnade, aber doch wird dadurch scharf hervorgehoben, dass, was Gott hier schenkt, unter der Voraussetzung gegeben wird, dass ein Rechtsgrund dafür vorhanden sei, nämlich das Verdienst Christi.

4.) ist bei der Materie der Rechtfertigung das *sola fide*, das wichtige „allein durch den Glauben“ streng festzuhalten. In Röm. 3,28 hat Luther dieses „allein“ eingeschoben; aber er hat es dem Texte nicht oktroyiert, sondern es liegt nach dem Zusammenhang wirklich darin, und ein geborener Grieche würde es gewiss eingeschoben haben. Ganz deutlich liegt das *sola fide* in Gal. 2,16 vor, wo alles andere ausgeschlossen und nur der Glaube in Christum als rechtfertigend statuiert wird. Auch die reformierten Bekenntnisse haben das *sola fide* rezipiert, wenn auch keine der reformierten Bibelübersetzungen so übersetzt hat. Vergl. 2. Helv. Conf. 15; Conf. Belg. 22; Gall. 20; Angl. 11; Heid. Kat. 60; und ebenso Calvin III, 11, 19. Indem nun die Rechtfertigung allein durch den von Gottes Geist gewirkten Glauben vermittelt wird, so ist damit jedes „*bonum meritorium*“, jedes Wohlverhalten auf unserer Seite, bei diesem Akte ausgeschlossen. Auf gar nichts, was aus uns käme, wird bei diesem Akte Rücksicht genommen, Phil. 3,9;²⁷⁷ sondern wir sind lediglich die Gefäße, die Gott zu Ehren annimmt aus freiem Wohlgefallen, wie sie gerade sind – und zwar um des

²⁷⁷ Melanchthon in der *Enarratio ep. ad Romanos* v. J. 1556 schreibt in den Vorbemerkungen (*de iustificatione*): *Cum igitur quaeritur, an fide iustificemur, non hoc quaeritur, an sola fides in corde sit, sed an receperit nos Deus, an remiserit peccata, an simus accepti propter Filium Dei, non propter qualitates nostras.*

fremden, von ihm wertgeachteten Inhalts, d. h. um Christi willen. Man muss sich also hüten, den Glauben als Werk des Menschen hier in Anschlag zu bringen; ist er doch eine Gabe Gottes Phil. 1,29; vergl. Eph. 2,8; sowie man das tut, so hat man einen verdienstlichen Faktor in diese göttliche Rechnung aufgenommen nach Röm. 4,4; 11,6. Ein *opus non meritorium*, das der Mensch leistete, gibt es eben nicht, wie Melanchthon in den *locis* (v. J. 1521) scharfsinnig bemerkt. Sofort erhöhe sich alsdann die Frage der Wiedervergeltung nach Röm 11,35. Der Glaube müsste belohnt werden, und die Rechtfertigung wäre fortan nicht mehr allein kraft des Verdienstes Christi geschehen. So aber ist der Glaube nichts, als der offen stehende Mund (oder Hand) der Seele, dessen Öffnung bewirkt ist durch Gott; er darf daher wohl als Bedingung (*conditio sine qua non*), aber nicht als Objekt und Grund der Rechtfertigung betrachtet werden. An dieser falschen Fassung des Glaubens als Objekt und Grund der Rechtfertigung litten die Socinianer und Arminianer²⁷⁸, und an ihr leiden fast die meisten neueren Theologen.²⁷⁹

Also in der Rechtfertigung nimmt Gott den Sünder, der sich durch das Gesetz recht kennen gelernt hat, ganz so wie er ist, an; er betrachtet ihn als einen Gottlosen, Röm. 4,5, über welchen aber um des Verdienstes Christi willen das Urteil vom Throne Gottes gefällt wird: „Du bist gerecht, deine Sünden sind dir vergeben“. Und sofort kommt nun die Überzeugung im Herzen auf, durch Wirkung des heiligen Geistes, dass wir, so wie wir sind, mitten in unserer Sünde und großem Elend Gottes Kinder geworden seien, Miterben Christi, Gal 4,5-7.

Der Akt der Rechtfertigung geht nun zugleich im Himmel und auf Erden vor sich. Denn wie das real ist, dass Christus im Himmel für uns eintritt (nach § 64): also wird auch die Gerechtsprechung des Sünders, obgleich sie schon *principaliter* stattgefunden hat in der Auferweckung Christi von den Toten, Röm. 4,25, doch noch einen besonderen Moment auch im Himmel ausfüllen. Auf solchen Vorgang weist hin Hiob 33,23.24. Das Zeugnis von der Rechtfertigung, die Rückwirkung jenes himmlischen Vorganges, empfinden wir aber an unseren Herzen. Röm. 5,1. Wir haben Frieden mit Gott. Natürlich wird dies in den wenigsten Fällen so geschehen, dass der betreffende Mensch dabei im direkten Verkehr mit dem Himmel stände. Sondern der Geist Gottes wirkt vielmehr in uns, beim heilsverlegenen Forschen in der heiligen Schrift, die Gewissheit der Sündenvergebung um des Blutvergießens Christi willen; er bewirkt die auf Gottes Wort sich gründende Überzeugung, dass nunmehr Gottes Gerechtigkeit genug geschehen sei, dass wir einen um Christi willen versöhnten Vater im Himmel haben; er weist uns auf den freien Zugang hin, den wir zu Gott in Christo haben, Röm. 5,1 ff.; Hebr. 4,14-16; 6,18-20. Man ist zwar in sich selber nichts, man ist auch nichts geworden; aber so wie man ist, ist man Gott recht; man ist Gott um Christi willen angenehm, gleichwie man zuvor um Adams willen ihm verhasst war, Röm. 5,6.8.10. Vergl. Num. 23,21: Gott sieht an seinem Volk kein Unrecht und nichts Schlechtes mehr. Kurz dem *κατάκριμα*, welches den Tod nach sich zog, tritt hier die *δικαίωσις ζωῆς* gegenüber – d. h. das Rechtfertigungsurteil, das zum Leben führt (s. Röm. 5,15 ff.). Wir können dies auch so ausdrücken: in Christo sei der Stand im Bilde Gottes wiedergewonnen. Die von Gott ausgehende Rechtfertigung des Sünders lässt tatsächlich das gleiche

278 Vergl. Fock, der Socinianismus S. 676; Ritschl III, S. 77 ff.

279 Auch Ritschl II, S. 339 reserviert für Paulas (d. h. für sich selbst) eine Menge individueller Bedingungen und Vermittlungen, die vom Menschen zu erwarten sind, und welche alles Reden von einer durch die Rechtfertigung hingestellten Kongruenz der Gemeinde Christi mit Gott wieder illusorisch machen. Und überhaupt hat Ritschl die Definition der Rechtfertigung dahin gegeben: dass Christi Gerechtigkeit *indirekt* seinen Jüngern angerechnet wird, indem dieselben durch den Glauben (als ihre Gehorsamstat) zu ihm gehören und deswegen in die Liebe Gottes effektiv aufgenommen werden, gleichwie Christus zuvor in derselben wurzelt (III, 68). Auch der Socinianismus hatte den Glauben wesentlich als Gehorsam definiert, und damit stimmt abermals Ritschl (III, 95), wenn er den Glauben als die zustimmende Bewegung des Willens in der Richtung auf Gott bestimmt, der die Zurückziehung des Sünders von Gott ersetzt, nachdem er angeregt wird durch die Gnade. Von Buße will Ritschl dabei nicht viel wissen (III, 154).

Urteil über uns ergehen, wie jene erste göttliche Sentenz bei der Schöpfung. Gen. 1,26. Es sind wieder die Menschen da, die im Bilde Gottes geschaffen wurden. In Christo ist das Bleibende und Ewige jenes Bildes Gottes dargestellt, in dem die Glaubenden nun auf ewig ihren rechten Stand haben. Gott schaut den Sünder jetzt in Verbindung mit Christo, wie er ihn zuvor mit Adam in innigster Verbindung anschaute: Röm. 5,15-21.

Der also Gerechtgesprochene wird nun aber dem Bilde des Sohnes Gottes konform gemacht; denn das ist ja der letzte Zweck der προώρισις, der Zuvorverordnung Gottes, nach Röm. 8,29. Wie nun dieses Bild des Sohnes Gottes in den Gerechtfertigten zur Ausprägung kommt, davon belehrt uns das dritte Stück der Heilsordnung, die Verherrlichung: Röm. 8,30. In der Rechtfertigung geschieht über den Menschen eine Erklärung, Gott disponiert über ihn, erklärt ihn für einen aus dem Gebiet der Sünde und des Todes in das Gebiet des Geistes des Lebens in Christo Jesu Versetzten. Der Ungerechte ist als gerecht, der Gottlose für einen Himmelsbürger erklärt. Bis soweit ist aber noch alles so zu sagen eine Verhandlung und Erklärung über den Menschen gewesen, deren Bedeutung er zwar an seinem Herzen verspürt, aber wovon er die Wirkung im Einzelnen noch nicht sieht. Die weitere Frage ist nun: wird dieses Urteil Gottes auch etwas ausrichten, oder wird der Glaube eine Hand sein, in der das Lebensgut, das Verdienst Christi, begraben bleibt, um nur zur Zeit des letzten Gerichts zur Geltung zu kommen? Wird nicht vielmehr der Glaube unser Herz reinigen und den ganzen Menschen heilig und untadelhaft vor Gott hinstellen (Kol. 1,22); kurz, wird der Glaube, der die Gnade umspannt, uns heiligen? Davon wollen wir nun hören. Wir erinnern nur noch daran, dass schon die Confessio Augustana 18, 27 gänzlich das Richtige ausspricht, wenn sie sagt: *Tantum fide apprehenditur remissio peccatorum ac gratia* („Der Glaub ergreift allzeit allein Gnad und Vergebung der Sünden“ deutsch). *Et quia per fidem accipitur Spiritus sanctus iam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere opera bona possint.* Ferner bemerken wir, dass die Rechtfertigungslehre so weit entfernt ist, eine spezifisch paulinische zu sein, dass vielmehr Petrus in einem entscheidenden Momente (Gal. 2,14-21) sich zu ihr bekannt und vor ihr gebeugt hat.²⁸⁰

§ 72. Die Verherrlichung

A. Die Heiligung

Auf den richterlichen Akt der Rechtfertigung des Sünders folgt sofort als ein neuer besonderer Akt die Verherrlichung oder „Großmachung“²⁸¹ desselben nach Röm. 8,30. Die Verherrlichung gibt uns Anteil an der *neuen* Schöpfung in Christo, welche herrlicher ist, als die erste in Adam. Man kann von ihr sagen: sie ist geschehen, sie geschieht, und wird geschehen. Sie ist prinzipiell oder ratschlussmäßig geschehen – am Kreuz²⁸². Sie geschieht – denn Gott will, dass diese Herrlichkeit schon jetzt in den Auserwählten leuchte. Sie wird geschehen – im Jenseits. In ihrer Anwendung auf uns zerfällt die Verherrlichung in zwei Teile, sofern sie sich 1.) auf den irdischen Lebenslauf und 2.) auf die Vollendung im Jenseits bezieht. Der erstere Teil wird gewöhnlich sanctificatio „Heiligung“ genannt; der zweite heißt glorificatio, d. h. Verherrlichung im engeren Sinn.

Diese Verherrlichung folgt auf die Rechtfertigung in der Weise, dass dem Gerechtfertigten die δόξα oder Herrlichkeit, zu der Christus ihm ein für allemal verholfen hat, geschenkt wird. Eph. 2,5.6. Das Endziel der Wege Gottes ist nicht die Rechtfertigung, sondern die Verherrlichung seines Volkes; m. a. W. dass Christus sich darstelle eine Gemeinde, die da herrlich sei – heilig und unsträf-

280 Über die von der Tübinger Schule bestrittene Konkordanz mit den Akten cf. Zimmer, Galaterbrief und Apostelgeschichte, S. 196 ff.

281 Dieses Wort wählte der Lehrer Luthers, Staupitz, in seinen der Reformation vorarbeitenden Schriften – besonders in der Schrift: *De praedestinatione*. Man könnte auch sagen: zu Ehren bringen.

282 Hebr. 1,3 heißt es, dass der Sohn Gottes die Reinigung unsrer Sünden vor seiner Himmelfahrt vollbracht habe.

lich, Lk. 1,74.75; vergl. Eph. 1,4.6; 5,27. Nun diese Verherrlichung wird im unmittelbaren Anschluss an die Rechtfertigung dem Sünder zuteil, wie nach Gen. 1,26 die Gleichheit Gottes mit dem rechten Stande, dem Stande im Bilde Gottes, gegeben war. Die Tochter des Königs ist ganz herrlich inwendig (Ps. 45,14.) Dahin gehört ferner der Lobpreis der Braut im Hohenliede (1,5; 4,1). Und zwar steht die Verherrlichung nicht ausschließlich erst am Ende der Christenlaufbahn, sondern bereits am Anfang und folgt der Rechtfertigung auf dem Fuße nach. Es wird auch am Ende der Laufbahn des Christen keine andre Beurteilung des Gerechtfertigten und Geheiligten Platz greifen, als am Anfang, nämlich diese: dass er in Christo und um seines Verdienstes willen heilig sei – nicht aber durch seine Werke, die er etwa hinzugetan hätte. Es heißt nach 1. Kor. 1,30²⁸³ von dem Christen nicht bloß, dass er in Verbindung mit Christo Gerechtigkeit, sondern auch Heiligung und Erlösung in Person sei. Die Heiligung und Erlösung entsprechen dem Ausdruck „Verherrlichung.“ Der durch das Rechtfertigungsurteil in das Bild Gottes versetzte Mensch geht nicht von dem Richterstuhl Gottes hinweg, ohne auch der Herrlichkeit, als eines ihm von Christo erworbenen Gutes, bereits teilhaftig zu werden, m. a. W.: der anfangs von Adam besessenen Gleichheit mit Gott (s. Gen. 1,26). Dass speziell die Heiligung der Zweck unserer Berufung sei, beweist 1. Thess. 4,7; vgl. Röm. 6,22; Eph. 5,27. Die Verherrlichung ist eine einmalige, momentane, ganz wie die Rechtfertigung. Die Gott gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht, sagt Röm. 8,30; der Aoristus bezeichnet eine konzentrierte, momentane Tätigkeit Gottes, die gerade so momentan ist, wie das Rechtfertigen und Berufen. Vgl. Kühner, Griech. Grammatik I, 560 und Winer, Gramm. 6. Aufl. S. 248. Vom gleichen Geheiligtsein als einer abgemachten Sache redet 1. Kor. 6,11: *ihr seid geheiligt – durch den Geist unsres Gottes*. Wenn also der betreffende Mensch gleich nach seiner Bekehrung, oder aber nach diesem dreifachen Wirken Gottes auf ihn, stürbe, so wäre er mit einem Schlage fertig; wie das z. B. der Schächer war: er hat das Ziel erreicht, er *ist* ein Berufener, Gerechtfertigter und Verherrlichter.

Anders verhält es sich nun mit der Sache, wenn der Christ sein Leben weiter fortführt. In diesem Fall tritt jener einmalige Akt der Verherrlichung bei ihm in Wirkung und kommt fort und fort im Leben zur Geltung. Und zwar ist es der heilige Geist, der auf allen Umwegen, die der Gerechtfertigte und in Christo Verherrlichte fortan auch macht, dafür sorgt, dass jene einmalige Verherrlichung, die unmittelbar im Anschluss an die Gerechterklärung stattfand, fort und fort zur Geltung komme, ja selbst durch blutrote Sünden (die Gott nicht länger im Wege stehen) wieder hindurchbreche, und also bewirkt werde, dass der Mensch schließlich doch wieder fleckenlos dazustehen komme. Jes. 1,18. Mit anderen Worten: Gottes Geist ist hier der Pädagoge (vergl. Röm. 8,14: *ἀγειν*); von ihm hängt die *ἀγωγή* der Kinder Gottes (ihre Pädagogie) allein ab. Er ist es, der Sorge dafür trägt, dass wir Christo gleichförmig gemacht werden, auf dass er wahrhaft ein Erstgeborener unter vielen Brüdern sei, Röm. 8,29. Von einem allmählichen Prozess der Heiligung im Wege eines grad- und stufenweisen Fortschreitens oder Eingießens guter Qualitäten kann dabei keine Rede sein: denn das würde uns wieder unter ein Gesetz (und System) bringen, wogegen Röm. 6,14 Einspruch erhebt. Es würde dies zu einem Vertrauen auf die *propria novitas, quam Deus efficit*, führen, was an Osiander von Melancthon getadelt wird (ad Coloss. C. 2,23). So aber verläuft hier alles unter des Geistes Führung; und dieser schlägt mit dem einen diesen, mit dem anderen jenen Weg ein. Und zwar verläuft die Sache unsrer Heiligung nicht nach einem Gesetz der Werke oder nach ethischen Vorschriften, so dass es doch wieder nach Fleisches Art geschähe, wovon Röm. 8,1 warnt, sondern gemäß der Anordnung des heiligen Geistes. Die größten Vorbilder des Glaubens, ein Abraham, ein David, gingen nicht einen methodischen Weg der Heiligung; sie wurden vielmehr durch den Abgrund der Sün-

²⁸³ Wir folgen der von Valckenar, *Selecta a. h. l.*, vertretenen Fassung: *Dei beneficio vos fuistis iustificati et sanctificati et redempti per Christum Jesum* (s. auch Meyer im exeg. Handbuch).

de und über die Klippen des Zweifels hingeführt zur Vollendung. Alles handelt sich darum, dass man jene einmal erhaltene Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung nicht im Unglauben wegwerfe, sondern stets wieder zu der Gewissheit des Heiles im Glauben hindurchdringe. Dass diese Gewissheit uns stets wiederum zuteil werde, dafür sorgt der heilige Geist selbst, in dessen Schule wir uns befinden. Röm. 8,16; Gal. 4,6.

So behandeln denn auch Mose und die Propheten das Volk (sofern sie dabei auf die Erwählung Gottes blicken) als heilig, Exod. 19,6; Jes. 6,13; 62,12; Sach. 14,20. Ebenso behandeln die Apostel ihre gläubigen Gemeinden nicht immer als Anfänger, sondern sie weisen dieselben meist auf ihren reichen Besitz hin, den sie schon haben²⁸⁴. So heißen sie Apg. 9,32.41 kurzweg Heilige. Dasselbe findet statt in den Überschriften vieler Briefe (auch Hebr. 13,24). Die Apostel sehen dabei nicht auf die Menschen an sich, sondern auf ihr Haupt, das zu dem Vater gesagt Joh. 17,22: Ich habe ihnen die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ gegeben – die du mir gegeben hast. So verfährt auch Paulus Kol. 3,9.10; Eph. 4,22-24. Als solche, die ausgezogen haben den alten, und angezogen haben den neuen Menschen, ermahnt er die Kolosser und Epheser. An die Fülle der Güter, die sie besitzen, erinnert er sie mittelst mehrerer Aoriste, welche die Tatsache der Ausziehung des alten und Anziehung des neuen Menschen in den einen Moment verlegen, wo Gott das Urteil sprach, dass sie gerecht und in Verbindung damit heilig seien in Christo. Unsere Glieder, unseren ganzen Organismus, haben wir Gotte oder der Gerechtigkeit in den Dienst begeben. Röm. 6,18.22. Als mit Christo bereits Auferweckte haben wir nur noch einen Sinn, den Sinn für das, was Christi ist, was er liebt. Kol. 3,1.2. Wir sind gestorben und unser Leben (das geistliche Leben in seiner ganzen Fülle) ist verborgen mit Christo in Gott; es ist dort, wo Christus ist, also im Himmel; dort wird unser Leben aus Gott in seiner ganzen Fülle bewahrt und aufgehoben für uns. Kol. 3,3.4. In gleicher Weise ruft der Apostel den Korinthern in Erinnerung, nachdem er angedeutet, was für Leute sie vormals gewesen: ihr seid abgewaschen; ihr seid geheiligt; ihr seid gerechtfertigt in dem Namen des Herrn Jesu und kraft des Geistes unseres Gottes. (1. Kor. 6,11). Teilhaber göttlicher Natur nennt Petrus die Christen, d. h. Teilhaber an solchen göttlichen Tugenden und derjenigen Vollkommenheit, wie er sie selbst aufzählt. 2. Petr. 1,3-8. Und zwar ist dies nicht im Sinne einer unio mystica und Zeugung aus dem Gottmenschen zu fassen (gegen Frank, System II, S. 364), wie denn überhaupt diese ganze unio mystica leicht in eine Übertreibung des richtigen Gedankens ausartet, dass Gott in uns wohnt: 2. Kor. 6,16; Joh. 14,23; 17,23.26: ein Gedanke, der sich gänzlich in den nötigen Schranken hält, die dadurch gezogen sind, dass der Schöpfer sich mit einem Wurm verbindet. Kraft der Salbung mit dem heiligen Geist wissen die Christen alles, sagt Johannes im 1. Brief Kap. 2,20.27; diese Salbung lehrt sie alles. Ebenso sagt Jesus von den Seinen: sie seien rein um des Wortes willen, das Jesus zu ihnen gesagt, und das nun die Christen mit der Herrlichkeit Jesu belehnt. Das Wort steht hier für das ins Wort gefasste und verkündete Verdienst Christi zu unserer Errettung, Joh. 15,3; 17,22.24. Paulus redet von den Christen als „Vollkommenen“ Phil. 3,14; 1. Kor. 2,6; und meint damit freilich keine sogenannte sittliche Vollkommenheit, sondern eine in diesem bestimmten Punkt sich erweisende Vollkommenheit; wie man etwa von „Wissenden“ redet, im Gegensatz zu solchen, die nicht um diese spezielle Sache wissen. Und in der Tat ist 1. Kor. 2,6 der Gegensatz zu den weltlich Weisen sehr markant. Und so muss denn der Christ sich einer ihm geschenkten Heiligkeit getrösten; er ist heilig durch den Glauben an die Gabe Gottes in Christo und kraft derselben, Röm. 8,29; 1. Kor. 1,30; Hebr. 9,13.14; 10,10.14;

²⁸⁴ Bucer in der Schrift „De baptisate infantium“ am Schluss weist treffend darauf hin: wie Paulus, indem er auf Christum sehe, *stets* perfektisch rede und das Heil als vollendet darstelle. – Man möchte sagen, die Apostel, besonders Paulus, ließen den Gemeinden gar keine Zeit, sondern nötigten sie mit solchen Aoristen sich des bereits vorhandenen Besitzes bewusst zu werden, und nicht erst von einer fernen Zukunft zu erwarten, was die Gegenwart schon bietet.

13,12. Der Christ hat nur noch nötig, in Werken, die Gott im Voraus bereitet hat, zu wandeln. Eph. 2,10. So ist denn, wenn wir auf Gott sehen, alles eine abgemachte Sache. Der Christ ist fertig um und um, und geht als Geschöpf Gottes, *neu in Christo*, aus der Hand Gottes hervor, Eph. 2,10. Inwiefern nun bei diesem Fertigsein doch noch eine Reinigung nötig ist (1. Joh. 3,3; Joh. 15,2) darüber reden wir in einem anderen §.

In der Heiligung betätigt sich also an den Christen die gleiche erlösende Liebe des Vaters, die gleiche Gnade Jesu Christi und die gleiche heiligende Gemeinschaft des Geistes Gottes, die wir schon bei der Berufung und Rechtfertigung wirksam gesehen. Das Mittel, durch das auch die Heiligung uns zuteil wird, ist der Glaube, Apg. 15,9. So müssen wir denn bei der Betrachtung der wahren Heiligung oder der Verherrlichung im engeren Sinne auf Gott unser Absehen haben, und nicht auf uns selbst; wir müssen blicken auf die Verheißung Gottes und nicht auf das Gesetz oder auf eine evangelische Sittenlehre. Die Heiligung ist nicht eine Art von Nachtrag zur Rechtfertigung, den der Mensch, wenn auch mit Hilfe der Gnade, selber zu liefern hätte zum Beweis dafür, dass das rechtfertigende Urteil Gottes an ihm vollzogen sei.²⁸⁵ Vielmehr ist die Heiligung ebenso etwas, das aus Gott in Christo durch Wirkung des heiligen Geistes in uns zustande kommt, wie die Rechtfertigung. Täglich, immerdar müssen wir uns im Gebet nach den Heiligkeitsgütern Christi, dieser vollen uns ein für allemal zugesicherten Ernte, ausstrecken; als die Kranken müssen wir uns ausstrecken nach der Gesundheit in Christo, als die Nackten begehren nach der Bedeckung in Christo, als die Gesetzlosen nach der Erfüllung des Gesetzes, die in Christo vorliegt. In dieser Weise kommt es zu einer täglichen Erneuerung, von welcher Paulus redet in 2. Kor. 4,16.

In welcher Weise also vollzieht sich die Sache unsrer Heiligung in der Praxis? Kommen wir dieser Frage auf den Grund, so liegt die Sache also: Von Gott, durch Christus, im Wege der Mitteilung seitens des heiligen Geistes kommt die Verherrlichung der Christen zustande; Gott wirkt in ihnen das Wollen und das Vollbringen,²⁸⁶ von ihm erwarten wir unsere guten Regungen, Gedanken und Werke heute, morgen und immerdar. Er hat sich unser einmal angenommen, hat seinen Namen schon in der Taufe auf uns gelegt; hat uns berufen und gerechtfertigt, und so wird er uns denn auch verherrlichen, d. h. mit Ehren durchbringen durch dieses Leben bis ins Jenseits hinein, Röm. 8,30. Er wird das einmal angefangene Werk vollenden, uns zurichten, ja wird selber in uns tun das, was vor ihm wohlgefällig ist, durch Jesum Christum, Hebr. 13,21; Phil. 1,6; 2,13; 2. Kor. 3,5; vergl. insbesondere Ezech. 36,27: Ich will bewirken, dass ihr wandelt in meinen Geboten (durch den Geist Gottes). Wo das nun feststeht – da ist es nur Pflicht der Dankbarkeit, wenn wir auf allen unseren Wegen, bei all unserem Wirken Gott, den gnädigen Vater und versöhnten Wohltäter, wie nicht minder Christum im Gedächtnis behalten und immer dort wieder um die Heiligung nachsuchen, wo wir einmal sie gefunden. Wir dürfen also nie vergessen, wozu wir Christen da sind, nämlich um zu verkündigen die Tugenden dessen, der uns berufen hat: 1. Petr. 2,9, oder zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade zu dienen (Eph. 1,6.12). Seine Macht, kraft deren er alles wiederhergestellt, uns aus der Finsternis zu reißen gewusst und uns zu einem Gefäße der Ehren zu machen verstanden hat – diese seine Macht, und nicht die unsere, sollen wir, auch wo es sich um die Heiligung handelt, allein

²⁸⁵ Trefflich bemerkt in dieser Beziehung Calvin, Inst. III, 18, 1: *Operandi vocabulum (das den Wiedergeborenen z. B. Joh. 6,27 beigelegt wird) nequaquam opponi gratiae, sed referri ad studium: ac proinde non sequitur, vel fideles ipsos esse salutis suae autores, vel ab ipsorum operibus eam emanare. Quid ergo? Simulatque per evangelii notitiam et Spiritus sancti illuminationem adsciti sunt in Christi consortium, inchoata est in illis aeterna vita. Jam „quod in illis bonum opus inchoavit Deus, et perfici oportet usque in diem Domini Jesu.“ Perficitur porro quum iustitia et sanctitate referentes Patrem coelestem, se filios eius non degeneres esse probant; d. h. wenn sie das Bild ihres himmlischen Vaters durch Heiligkeit und Gerechtigkeit reflektieren und so sich als seine legitimen Kinder erweisen.*

²⁸⁶ Phil. 2,13; womit zu vergl. 1,6.

verkündigen. Wir dürfen ferner nie vergessen, dass wir einmal durch Gottes Gnade umgeschaffen und mit Christo auferweckt sind, und zwar dazu, dass wir unser Leben, auch unsere Heiligung fortan nur suchen bei dem, der alles für uns erworben hat und aufbewahrt im Himmel. Kol. 3,1 ff. Kurz das ganze Leben soll ein Leben des Glaubens in Christum Jesum und dessen ganzes Verdienst sein.²⁸⁷ Von ihm, dem Haupte, fließt die Kraft zu allem Guten, Kol. 2,19. Aber freilich die Kraft bleibt in ihm; sie wird uns selbst nicht immanent, sondern vermittelt wird sie täglich und immerdar durch das Gebet.

Das *Gebet* ist ein Eintreten bei Gott für uns und alle unsere Angelegenheiten, ein stetiges Hintreten zu Gott, unter Vorhaltung seiner Verheißungen; es ist ein fortwährendes Seufzen um Licht und um Luft, damit man weiter leben möge vor dem Angesicht Gottes. Das Gebet ist ein Schreien, ein Seufzen, ein Fragen, dann wieder ein Anbeten, ein Danken oder ein Jauchzen, und zwar immerdar vor dem Angesichte Gottes, wobei die Zunge oftmals ganz schweigt, aber wobei das Herz desto mehr in Bewegung ist. Daraus erklärt sich denn auch des Apostels Forderung: betet ohne Unterlass, 1. Thess. 5,17; 2,13. Zwar ist uns in Christo alles bereitet, die Fülle ist da in Christo, ja, derselbe vertritt uns bei dem Vater. Dennoch aber ist Christi Verdienst nicht ein Ruhekissen für unsere Trägheit, sondern er macht unserm Gebete im Himmel Bahn und gibt uns Freimut, nicht dass wir fortan in Stumpfsinn versinken, sondern damit wir nun, da es die rechte Zeit ist, 2. Kor. 6,2, zu dem Vater im Himmel uns wenden und aus der Fülle Christi schöpfen, und zwar Gnade um Gnade, Joh. 1,16. Dieses unser Gebet, wo es rechter Art ist, nämlich vom heiligen Geiste gewirkt, besteht dann oft nur aus Seufzern, die nicht unter Worte zu bringen sind, die Gott aber dennoch hört, da er die Meinung des heiligen Geistes versteht, Röm. 8,26.27.

In unseren Gebeten aber, wo sie rechter Art sind, werden wir Gott im Glauben als Vater anrufen um alles, was nötig ist für die geistliche und leibliche Wohlfahrt, und um was zu bitten wir von Gott selber angewiesen sind. Jak. 1,5.6; Mt. 6,6-9; 7,7-11; Lk. 18,1-8; Phil. 4,6; Eph. 6,18²⁸⁸. – Zweitens werden wir unser eigenes Elend und unsere Sünde vor dem Angesichte Gottes gründlich anerkennen und uns darob vor ihm demütigen; Lk. 18,13; Ps. 51,3-7. – Drittens endlich werden wir beim Beten auf diesem festen Grunde stehen, dass Gott unser Gebet, obschon wir dessen unwürdig sind, doch um des Verdienstes Christi willen gewiss wolle erhören, wie er solches in seinem Worte verheißt: Joh. 16,23-27; 15,7; Hebr. 13,15; 7,25. Vergl. Heid. Kat. 117.

So offenbart sich denn im Gebet allernächst der Glaube. Weiter offenbart sich im Gebet die Liebe. Es wird offenbar, dass die Liebe, mit welcher Gott uns zuerst liebt, 1. Joh. 4,19; Röm. 5,5, von unserer Seite erwidert wird. Wir können nicht anders, als zu dem Gegenstand unserer Liebe uns hinwenden, besonders in Not und Anfechtung. Dabei hat die Liebe des Christen zu Gott die heilige Furcht nicht ausgezogen, die der Weisheit Anfang ist. Diese Liebe schwelgt nicht in sogenannten Gefühlen der Gottesnähe, wobei ja Glauben zum Schauen würde, sondern sie erwartet das Schauen Gottes erst im Jenseits, 1. Joh. 3,2. Inzwischen aber erweist sich die Liebe zu Gott im heißen Gebet zu ihm. Im Gebet offenbart sich endlich auch die Hoffnung. Der Glaube vermittelt uns die unsichtbaren Güter in der Weise, dass wir sie als gegenwärtig an unseren Herzen empfinden. Die Hoffnung dagegen hat ein weiter gestecktes Ziel; sie streckt ihre Fühlhörner weiter hinaus als der Glaube. Der Hoffende wartet auf das endliche Eintreten der Verheißungen Gottes, wenn er auch nichts davon sieht und fühlt²⁸⁹. Diese Hoffnung betätigt sich im Gebet, wodurch man im Leiden der Gegenwart sich beschwichtigt und auf die Zukunft vertröstet im Vertrauen auf Christus und nicht auf das eigne Verdienst. Außer Zusammenhang mit dem Gebet wäre dieses Zuwarten der Hoffnung aber bald ge-

²⁸⁷ Vergl. Calvin. Inst. IV, 15, 12.

²⁸⁸ Solche Gebete s. in Ps. 119,36; 51,12 ff. 1. Kön. 8,57 f.; 2. Thess. 3,5.

²⁸⁹ Vergl. Calvin III, 2, 42.43.

brochen, sie würde unlebendig, stoisch; erst das Gebet gibt der Hoffnung fortwährend zu erfahren, dass Gott, auf den man hofft, lebt und ein Erhörer ist. Röm. 8,23-25.

Ein Kompendium dessen, was wir von Gott zu erbitten haben, liegt vor im Unser-Vater, auf dessen vorzügliche Auslegung im Heidelberger Katechismus von Fr. 118–129 zu verweisen ist. Im Gebet also nehmen wir alles das in uns herüber, was Gott zu unserer Heiligung oder Verherrlichung in Bereitschaft hält. Es macht uns das Gebet ferner auch, wie wir gleich sehen werden, die himmlische Herrlichkeit und das ewige Leben gegenwärtig, ja in ihm genießen wir das ewige Leben dem Anfange nach. Denn es ist ein bereits hienieden stattfindendes Reden mit Gott und ein Nehmen aus seiner Fülle, wie wir es dort im Jenseits ewiglich tun werden.

Was nun schließlich die Dauer, oder Kontinuität dieser Heiligung des Gerechtfertigten betrifft, so ist sie als eine von vornherein uns geschenkte Gnadengabe (vergl. ἐδόξασε in Röm. 8,30) auch eine unaufhörliche oder unverlierbare. Dies liegt zunächst darin begründet, dass der heiligende Geist „Gott“ ist und sein einmal angefangenes Werk in uns, die wir ihm nicht entgegenkamen und nichts boten, auch vollführen wird bis auf den Tag Christi, trotz unserer Sünde und unseres Widerstandes: Phil. 1,6. Er ist Gott, und so sind seine Wirkungen von ewiger Dauer. Auf diese Unverbrüchlichkeit des Gnaden Standes oder auf die perseverantia sanctorum führen auch noch Stellen wie Mt. 24,22.24; Mk. 13,22; Joh. 10,28.29; 17,12; 1. Kor. 1,8; 2. Tim. 1,12; 1. Petr. 1,5. Röm. 8,35-39 heißt es u. a. dass weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch irgendeine Kreatur uns – die Gerechtfertigten und Verherrlichten (Geheiligten) – würde trennen können von der in Christo uns zuteil gewordenen Liebe Gottes. Verbürgt wird uns diese perseverantia durch das Fürbitteramt Christi im Himmel, wovon schon der Heiland auf Erden ein so herrliches Abbild uns gegeben in Joh. 17 und in seiner Bitte für Petrus, Lk. 22,31 f. (vergl. Joh. 18,9). Ferner heißt es, dass die Gerufenen kraft des Todes Christi ein ewiges Erbe zu erwarten haben. Hebr. 9,15. Ferner besteht (1 Joh. 3,9) der Charakter des aus Gott Geborenen darin, dass er nicht Sünde tut, denn sein Same – der Same der Wiedergeburt – bleibt in ihm, und er kann nicht sündigen: denn er ist aus Gott geboren. „Er kann nicht sündigen“ hat in diesem Zusammenhang die Bedeutung, dass er nicht wieder auf den einmal verlassenen Weg zurückkehrt, wo man neben der Gerechtigkeit aus dem Glauben Gerechtigkeit aus Werken eines Gesetzes suchte, wo man den Jesus verkannte, der im Fleische gekommen, um die volle Genugtuung zu erwirken, wo man von der rechten brüderlichen Gemeinschaft sich fernhielt aus Furcht vor Einbuße an zeitlichen, irdischen Vorteilen und aus Liebe zu der Welt. (Vergl. den ganzen ersten Johannesbrief). Endlich liegt es in der ganzen Art und Beschaffenheit des Gnadenbundes, dass er alles Zeitliche und Ephemere abgestreift hat und nicht abermals auf das „Tun“ der Kreatur abgestellt, sondern ewig ist, wie derjenige, der ihn in Christo mit uns geschlossen hat. (s. Jer. 31,33-37; 32,40; Ezech. 36,27 ff.; Hebr. 10,14-17).

Dass diese Lehre von der perseverantia von den berühmtesten Vätern im Streit mit den Pelagianern behauptet wurde, ist bekannt (vergl. die Stellen bei Forbesius, *Instruct. theol.* I. VIII, Kap. 19-22; ferner Calvin II, 3, 11; II, 5, 3; Heppe a. a. O. Loc. XXIII). Erst die römisch-trident. Lehre verwirft dieselbe als eine eitle Anmaßung, vergl. Bellarmin, *de iustific.* 1, 4; 3, 14 ss.

B. Die Verherrlichung im engeren Sinne

Es folgt jetzt der zweite Teil der Verherrlichung, der sich auf das Jenseits bezieht. Die Hauptmomente sind die Gabe des ewigen Lebens, die Auferstehung des Fleisches und die Verklärung des Leibes. Verherrlichen hat nämlich auch den Sinn, dass jemand wieder zu Ehren gebracht werde. Durch Adams Fall ging der Mensch aller Ehren verlustig; er ermangelte der δόξα θεοῦ, der Herr-

lichkeit Gottes²⁹⁰ Röm. 3,23. Und dessen bedarf ja der gefallene Mensch nicht bloß der Seele, sondern auch dem Leibe nach. Es soll beides wieder zu Ehren kommen bei den Gerechtfertigten. Da besteht nun die Verherrlichung der Seele darin, dass sie das ewige Leben vor Gottes Angesicht genießt und aus diesem Anblick eine Fülle der Freude entnimmt, (Ps. 17,15, vergl. Ps. 16,11)²⁹¹; dass sie, durch den Glauben der Heilsvdienste Christi hienieden teilhaftig geworden, nunmehr Frieden mit Gott hat, von ihm nicht mehr gerichtet wird, und somit ein Leben nur fortsetzt, dessen Anfang schon hier auf Erden geschmeckt wurde: Joh. 5,24; 3,36; 6,40; vergl. Röm. 5,1 f. Dieses Leben besitzt die Seele aber hienieden in der Hoffnung, Röm. 8,24; das Eigentliche beginnt für die Gerechten erst mit dem Tode. 2. Kor. 5,8.

Die Verherrlichung des Leibes beginnt mit der Auferstehung am jüngsten Tage und der darauf folgenden Verklärung der Leibesgestalt, wodurch sie ähnlich wird dem Leibe Christi in der Herrlichkeit. Phil. 3,21. Damit erreicht die Herrichtung des ganzen Menschen nach dem Bilde Christi, die nach Röm. 8,29 von Gott von Anfang an bezweckt war, ihr Ziel. Auch auf diese Herrlichkeit, als auf ein letztes Äußerstes, hoffen wir hier auf Erden schon – unter vielem Seufzen: Röm. 8,23.

Angehoben hat jene Zubereitung der Christen nach Maßgabe des Bildes Christi mit der Heiligung auf Erden; fortgesetzt wird sie bei der Erlangung des ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott; vollendet wird sie mit der Auferstehung und der Verklärung des Leibes. Alle drei Momente sind aber nur Bestandteile einer und derselben Verherrlichung, die dem Gerechtfertigten zufolge Röm. 8,30 ein für allemal gegeben wird, aber also, dass sie zur Geltung kommt in einer gewissen Ordnung, die Gott ihr gesetzt hat.

In welcher Weise Gott die Verherrlichung des Gerechtfertigten schließlich zur Geltung kommen lässt, das werden wir näher in der Eschatologie, dem letzten Teile der Dogmatik, untersuchen.

§ 73. Der Mensch an und für sich nach der Bekehrung

Wir verfahren hier ganz wie oben in der Anthropologie § 33 und 34, wo wir auch zuerst das Bild Gottes und die Gleichheit Gottes betrachteten und sodann den Menschen nach den verschiedenen Momenten seines Wesens.

Wir haben in den drei letzten Paragraphen die Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung des Menschen betrachtet, und der Zusammenhang mit den § 33-34 ist evident. Der Mensch hatte durch die *aversio a Deo* die *iustitia originalis* verloren und verharrt nun im Zustande des Todes, der sich äußert in der Übertretung der zwei Tafeln des Gesetzes, bis er *gratis iustificatus propter Christum* die verlorene Stellung wiedererlangt hat, um sodann heilig und untadelig zu sein vor ihm, Eph. 1,4, d. h. Gott zu fürchten und, in dem Dienst gegen seinen Nächsten, zugleich Gott zu dienen und über die Welt, Tod und Teufel zu herrschen. Es hat Gott seine erste Absicht, die er mit dem Menschen laut Gen. 1,26 hatte, trotz Adams Fall, in Christo vollkommen realisiert. Nun könnte es jedoch scheinen, als ob von dem Wesen des Menschen, das er an und für sich besitzt, keine Erwähnung mehr zu geschehen hätte. Ist denn nicht der Mensch schon über alles hinweggesetzt und Bürger des Himmelreiches; könnte da noch von etwas Eigenem, von etwas, das nicht göttlich wäre, bei ihm die Rede sein? In der Tat ist er, als ein Christo durch den Glauben Einverleibter, eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen und alles neu geworden: 2. Kor. 5,17; Gal. 6,15. Und in Gottes Augen, der ja eben von vornherein auf Christum und sein Heilsvdienst geblickt und deshalb unsere Sünden, ja unsere ganze sündige Art gnädiglich bedeckt, ist auch kein Fluch, kein Verdammungsurteil und kein Zorn mehr vorhanden denen gegenüber, welche er gerecht gesprochen um Christi willen; vergl.

²⁹⁰ S. o. S. 103.

²⁹¹ Zu Ps. 17,15 und dessen Deutung auf das ewige Leben, vergl. Hofmann, Schriftbeweis II, 2, S. 494.

z. B. Röm. 5,1; 8,1. Ja vielmehr, in Gottes Augen folgte, wie wir gesehen, *auf die Rechtfertigung aus dem Glauben* nexu individuo (sofort), wenn auch nicht als in eins mit ihr zusammenfallend zu denken – die *Verherrlichung* (resp. die Heiligung). Mit ihr aber trat jene große Änderung ein, dass nunmehr der heilige Geist uns erleuchtete Augen des Verständnisses gibt, womit wir die Hoffnung unsrer Berufung und den Reichtum unsres Erbteils erkennen und jener Kraft an uns im Leben inne werden, die Gott gewirkt in der Auferstehung Jesu Christi, Eph. 1,18 ff.; Phil. 3,10 f.

Das 6. Kapitel des Römerbriefes zeigt uns, dass die Sünde für den Gläubigen abgetan ist, und zwar nicht in jener hölzernen Weise, in der alte Dogmatiker wohl von der Rechtfertigung reden als etwas, das im weiten Umkreis um uns her sich abspielte, so dass wir nur ganz vereinzelt von dem Notiz zu nehmen hätten, was in der Peripherie geschah. Nein, gleich V. 1 begegnet der Apostel der ängstlichen Frage der Gläubigen: ob wir in der Sünde beharren würden, mit einem energischen: Das sei ferne! Und sofort lässt er den Edelstein der Genugtuung Christi von allen Seiten vor ihren Augen funkeln. Er verwertet zuvörderst die Taufe, um zu zeigen, wie sie kraft derselben in Gemeinschaft mit dem Tode und der Auferstehung Christi getreten, so dass ihr alter Mensch mit Christo, dem Haupte, gekreuzigt sei, und sie also nicht mehr der Sünde dienen würden (V. 3-6). Denn wer gestorben – auf den habe die Sünde kein Recht mehr (V. 7). Ja vielmehr, leben würden sie nunmehr mit dem Haupte, Christo (V. 8), in der Gewissheit, dass dieses Haupt fortan nicht stirbt, sondern des Todes ledig ist (V. 9). Denn *einmal* starb er, und das tat er eben jener Sünde wegen, – ihr die Kraft zu nehmen, uns zu verdammen und in uns zu herrschen, wozu ihr Gottes Zorn das Recht verlieh. Und zwar starb er so, dass es für immer genug war, zu *einem* Mal – fortan lebt er aber Gott. Und ebenso nun, wie Christus, das Haupt, in Bezug auf die Sünde tot und nur Gotte lebendig ist – also betrachtet auch ihr (die Glieder) euch als der Sünde tot und nur Gotte lebendig in Christo Jesu, unsrem Herrn (V. 11).

Von V. 12-23 variiert der Apostel unter Anwendung verschiedener Bilder den segensreichen Satz, dass die Sünde aus dem Zentrum gerückt sei und nicht über uns zu regieren habe, sintemal (nach V. 14) wir nicht mehr unter Gesetz – das heißt gemäß eigenwilliger Deutung und Handhabung desselben – sondern unter Gnade sind. Unter diesem neuen Regime, das Christus uns in der früher beschriebenen Weise erworben, erfährt der Gläubige so gewiss die volle Instandsetzung zum Fruchtbringen bis ins ewige Leben hinein (V. 22), wie er zuvor eine eminente Befähigung darin gezeigt, um dem Tode Früchte zu zeitigen (V. 21). Dass dies geschieht, liegt an dem veränderten Standpunkt, wonach der Gläubige nicht mehr unter Gesetz, welches Sünde und Tod nur steigert, sondern unter der neuen lebendig machenden und lebendig erhaltenden Herrschaft der Gnade steht (V. 14).

Aber dennoch, trotz solcher Zusagen, wie Römer 6 sie gibt, *bleibt der Mensch – Mensch* und verliert seine Art nicht. In der Wiedergeburt wird die Substanz des Menschen nicht geändert. Eine Eingießung neuer Kräfte, religiöser Qualitäten und Dispositionen findet keineswegs statt. Das ist Osiandrisch und römisch²⁹². Die Kraft der Auferstehung Christi erweist sich zwar an uns, die wir glauben, aber sie fließt nie auf uns über, sondern verbleibt in Christo, dem Haupte, und wird dann den Gläubigen im Leben zugewendet – durch den heiligen Geist. Unter die Herrschaft der Gnade ist der Christ zwar gestellt, aber als Mensch, als immerdar noch im Fleisch Lebender, Röm. 7,14. Der

²⁹² Luther fügt zu Melancthons bekanntem Brief an Brenz (Corp. Ref. II, 502) bei: auch er stelle sich die Sache – von der Rechtfertigung vor Gott – so vor, als ob gar keine Qualität in seinem Herzen sei, die Glaube oder Liebe heiße, sondern an die Stelle hiervon setze er Christum und spreche: haec est iustitia mea, ipse est qualitas et formalis, ut vocant, iustitia mea, ut sic me liberem ab intuitu legis et operum. – Sic dicit: Ego sum via, veritas et vita. Non dicit: ego do tibi viam, veritatem et vitam, quasi extra me positos operetur in me. Talia in me debet esse, manere et vivere, loqui non *per* me, an (seu?) εἰς ἐμέ. 2. Kor. 5, ut essemus iustitia in illo, non: in dilectione aut donis sequentibus. Von dieser Position Luthers ist auch bei der Heiligung nicht abzugehen, sonst würde ja in dieser Lehre alles bei der Rechtfertigung gesagte wieder zurückgenommen.

Schwerpunkt wird in der nun anhebenden neuen Ordnung der Dinge nicht verrückt. In Christo und seinem Verdienst liegt dieser Schwerpunkt; es soll Christus allein der Mittler sein und bleiben. Der Mensch dagegen mit allem seinem Wirken soll nie in Betracht kommen können an und für sich, und als ob er etwas vor Gott geworden wäre (*qualitas inhaerens*), oder irgend Ruhm vor ihm hätte. Christus ist und bleibt die Achse, um die unser ganzes Heil sich dreht. Gal. 2,20.21. Es gibt ja nämlich schon seit dem Protevangelium kein Gesetz mehr, das Gott dem Menschen auferlegt hätte zu dem Zweck, dass er durch dasselbe gerecht würde; Gott hat das Evangelium von Christo gegeben, und durch den Glauben an dasselbe fällt uns alles zu, auch die Erfüllung dessen, was das Gesetz als sein Recht fordert: Gal. 3,22; Röm. 8,3.4. Wofern aber der Mensch nach der Rechtfertigung eine Heiligung sich selbst erwerben wollte durch eigenes Wirken – so hörte Gnade auf, Gnade zu sein, Röm. 11,6, vergl. 4,4. Wo immer der Mensch auch nur Miene macht, etwas vor Gott zu gelten, oder mithilfe Christi, der ihm als Hebel dient, eine Stufe erstiegen zu haben vor Gott, oder auch nur Miene macht, etwas zu wollen als aus sich selbst: da wäre die Gnade in ihrer alleinigen Wirksamkeit abgeschafft und Christus umsonst gestorben: Gal. 2,21. Der Mensch wäre wieder unter ein Gesetz (Regime) geraten, aus dem er doch befreit worden. – Dem ist nun entgegenzuhalten das Wort: Er muss wachsen – ich aber muss abnehmen (Joh. 3,30), u. z. ist dies eine beständige Regel im Reiche Christi²⁹³.

Daraus folgt dann, dass der Mensch an und für sich es zu nichts bringt; der Bekehrte trägt so wenig eine ihm inhärierende Heiligkeit, als eine eingegossene Gerechtigkeit (*iustitia infusa*) mit sich herum – keine *natura divina* Oslanders. Nein, der Mensch bleibt an und für sich, auch im Stande der Bekehrung, Fleisch, Röm. 7,14. So hat der Weingärtner (Gott) auch einen jeden, der da Frucht bringt, immer wieder zu reinigen, dass er mehr Frucht bringe (Joh. 15,2); d. h. er hat dasjenige wegzunehmen, was der Wirkung des heiligen Geistes im Wege steht; m. a. W. das Fleisch muss beständig getötet werden. Der Mensch wird nie durch eigene gute Werke das göttliche Wohlgefallen erwerben können, sondern nur, was die Hand des Glaubens von dem Verdienste Christi in der Kraft des heiligen Geistes ergreift, bewirkt zunächst – wie wir bei der Rechtfertigung sahen – dass der Gottlose bestehen kann in Gottes Gericht. Röm. 4,5. Das neue Leben nun in Heiligkeit und nach dem Willen Gottes, das in dem Menschen alsdann durch den heiligen Geist beginnt, ist nicht aus ei-

293 Sehr treffend spricht Melanchthon in seinen klassischen Ausführungen in der Apologie 84 von diesem Fortschritt im Rückschritt, wo er vom Herabziehen der Decke Moses spricht (2. Kor. 3,15): *Tunc autem detrahitur nobis hoc velamen, quando Deus ostendit cordibus nostris immunditiam nostram et magnitudinem peccati. Ibi primum videmus nos longe abesse ab impletione legis. Ibi agnoscimus, quomodo caro secura atque otiosa non timeat Deum, nec vere statuat nos respici a Deo. – Ibi experimur, nos non credere, quod Deus ignoscat et exaudiat. Quum autem audito evangelio et remissione peccatorum fide erigimur, concipimus Spiritum sanctum, ut iam recte de Deo sentire possimus, et timere Deum et credere ei. Ex his apparet, non posse legem sine Christo et sine Spiritu sancto fieri. – Und ibid. p. 84. 11: Quare non potest lex vere fieri nisi accepto Spiritu sancto per fidem. – Dieses Sachverhältnis ändert sich niemals; der heilige Geist ist stets und bleibt die alleinige Garantie, dass wir sowohl in der Demut fortschreiten, als auch dass das Gesetz trotzdem von uns erfüllt wird. Ebenso zeigt Melanchthon, Apologie 134, dass seine Gegner nichts Rechtes von den Fortschritten, die der Glaube auf Erden macht, wüssten. Haec fides, de qua loquimur, existit in poenitentia, et inter bona opera, inter tentationes et pericula confirmari et crescere debet, ut subinde certius apud nos statuamus, quod Deus propter Christum respiciat nos, ignoscat nobis, exaudiat nos. Haec non discutitur sine magnis et multis certaminibus – ubi testatur experientia, quam difficilis res sit fides. Et dum inter terrores (conscientiae) erigimur et consolationem concipimus, simul crescunt alii motus spirituales, notitia Dei, timor Dei, spes, dilectio Dei, et regeneramur, ut ait Paulus (Kol. 3,10; cf. 2. Kor. 3,18), ad agnitionem Dei, et intuentes gloriam Domini transformamur in eandem imaginem, id est, concipimus veram notitiam Dei, ut vere timeamus eum, vere confidamus, nos respici, nos exaudiri. Haec regeneratio est quasi inchoatio aeternae vitae, ut Paulus ait Rom. 8,10: Si Christus in vobis est, spiritus vivit, corpus autem mortuum est etc. – Ex his candidus lector iudicare potest, nos maxime requirere bona opera, siquidem hanc fidem docemus in poenitentia existere et debere subinde crescere in poenitentia. Et in his rebus perfectionem christianam et spiritualem ponimus, si simul crescant poenitentia et fides in poenitentia. Haec intelligi melius a piis possunt, quam quae de contemplatione aut perfectione apud adversarios docentur.*

nem in den Menschen verlegten sogenannten Prinzip²⁹⁴ des neuen Lebens, sondern aus der Quelle, die Christus in persona ist, geflossen und auch fort und fort abzuleiten. In diesem Sinne befiehlt der Apostel²⁹⁵ den Christen, sich für solche zu achten, die da Tote seien der Sünde gegenüber, so dass also der Verband, in dem sie früher mit der Sünde standen, zerrissen ist (Vs. 10) – dagegen sollen sie sich achten als solche, die Gotte lebend seien in Christo. Röm. 6,11. So sagt er a. a. O.: unser Organismus sei tot, aber der uns einwohnende (heilige) Geist sei Leben (Röm. 8,10); er sagt Kol. 3,5: getötet sollt ihr haben (Aorist) eure Glieder, die auf Erden sind, Hurerei, Unreinigkeit, böse Leidenschaft, böse Lust und den Geiz. Ein allmähliches Absterbenlassen dieser Glieder würde auf Möncherei führen. Es teilt also der Apostel unserem alten Menschen die einzelnen Sünden als ebenso viele Glieder oder als Organe seiner Betätigung zu und verlangt, dass wir diesen ganzen Organismus in dem Tode belassen sollen, in welchem er liegt, sofern wir ja nach der Auseinandersetzung in V. 3 und Kap. 2,11.12.20 gestorben sind mit Christo an seinem Kreuze und begraben mit ihm.

Um das Wesen des Menschen an sich nach der Berufung, Rechtfertigung und Glorifikation zu begreifen, ist besonders Röm. 7 von großem Gewicht. Dieses Kapitel redet von dem Wiedergeborenen²⁹⁶. Ich weiß, sagt Paulus 7,18, und zwar von der Gegenwart – ich weiß, dass in mir, das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes. Durch die nähere Bestimmung „in meinem Fleische“, die zu dem „ἐγώ“ hinzutritt, will Paulus sein Ich nicht etwa teilweise reinigen und entschuldigen²⁹⁷, sondern er will nur offen lassen: dass außerdem ja der heilige Geist auf sein inneres Leben Einfluss hat – und insofern in ihm dennoch Gutes gewirkt werde. Sein „Ich“ selber preist er hier nicht, sondern stellt es vielmehr sehr bloß. Das Ich hat völlig die Direktive verloren; es ist gleichsam völlig aus dem Sattel gehoben; es kann durchaus nicht, was es will, Röm. 7,20; der Sünde ist die Herrschaft eingeräumt, und dieselbe wird nur durch den heiligen Geist ihr entrissen. Fleisch und heiliger Geist sind nach Gal. 5,17 in den Gläubigen in einem derartigen beständigen Konflikt, dass diese gar nicht imstande sind, zu tun, was sie wohl wollten (vgl. Röm. 7,19). Dem Fleisch ist durch Christi Tod zwar die Herrschaft aufgekündigt; der heilige Geist macht seine Herrschaft geltend im Menschen; ein andres Gesetz – das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo – hat uns befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes (Röm. 8,2); aber des Menschen Ich ist leider zwischen beiderlei Gesetz zu sehr geteilt, als dass es einen und denselben Weg stets einhielte und also dem heiligen Geist recht zu geben imstande wäre aus sich selber. Es meldet sich beständig das Gesetz in unsren Gliedern, welches da widerstreitet dem Gesetz in unsrem Gemüt und nimmt uns gefangen unter das Gesetz der Sünde, das in unsren Gliedern ist. Es steht hier Gesetz gegen Gesetz, Regime gegen Regime – und das Ich kann sich aus sich selbst für keines der beiden entscheiden. Das Fleisch des Menschen, in dem nichts Gutes wohnt, kann nur noch getötet, nimmermehr jedoch geheiligt und ein heiliges Fleisch werden. Gal. 5,24. Darum handelt es sich auch allein, dass der Christ stets im Glauben dies anerkenne und festhalte: dass das Fleisch nach Gal. 5,24 gekreuzigt; oder der Leib des Fleisches

294 Melancthon in ep. ad Rom. zu Kap. 6,1 bemerkt u. a.: Nec significat novitas cogitationes et motus rationis sine Spiritu sancto, nec significat Spiritus „rationem“, sed tertiam personam Divinitatis, quam aeternus Pater dat per Filium in corda nostra. – Der heilige Geist trennt sich nicht von seinen Gaben, sagen wir.

295 Behufs der richtigeren Auffassung von Röm. 6 vergl. besonders Beza, Annotationes zu V. 3-5 und 10-11.

296 Dass dies Kapitel nicht von den Erfahrungen des Unwiedergeborenen redet, steht außer Frage. Den Unwiedergeborenen Worte in den Mund zu legen, wie: „Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht“ – wäre für einen Mann wie Paulus unleidlich: das hieße Christum zum Hebel bloß für das Vollbringen des Guten machen. Erst im Munde des Wiedergeborenen, der solche Worte in tiefstem Schmerz ausspricht, haben die Worte Pauli Röm. 7,14 ff. einen guten Sinn. Vergl. auch, was S. 145 über die richtige Auslegung von Röm. 7 gesagt wurde. Die alte reformierte Erklärung dieses Kapitels hat, wie Tholuck (zu Röm. 7,7) sehr mit Recht hervorhebt, einen beredten Verteidiger gefunden in Dr. Kohlbrügge, Das 7. Kapitel des Briefes Pauli an die Römer, 1839, 3. Aufl. 1855.

297 Er will auch nicht etwa zwei Iche aufstellen, ein wiedergeborenes und ein sündiges Ich – ein altes Ich im Fleische und ein andres des neuen Menschen – solches würde die Einheitlichkeit der Person aufheben und die Zurechnung der Sünde einerseits, der Gerechtigkeit Christi andererseits unmöglich machen.

nach Kol. 2,11 ausgezogen und dadurch seine Kraft gebrochen ist (vgl. Heid. Kat. 43.) Darum handelt es sich, dass der Christ stets anerkenne, dass aus ihm, das ist aus seinem Fleische, nichts vor Gott Gutes mehr hervorkommen könne, sondern dass dies nur geschehe, wenn der Geist Gottes in ihm selber das Gute vollbringt. Es gilt also lediglich, dass ein Kampf des Glaubens da sei²⁹⁸, wonach man mitten im vollen Bewusstsein, dass man fleischlich gesinnt ist, und trotz alles Widerstrebens des Fleisches, dennoch an der Hand des heiligen Geistes einherwandelt (Gal. 5,16) und also des Geistes Früchte hervorbringt. Gal. 5,16.18.22 f. Diesen Kampf des Glaubens²⁹⁹, wobei man nie der Meinung ist, Heiligkeit bereits in sich zu tragen, sondern wobei man stets bedacht ist, ein großes Ziel im Wettlauf zu erlangen und nur das himmlische Tribunal, wohin Gott in Christo Jesu uns ruft, um den Kampfpfeil zu erteilen, vor Augen hat – lernen wir kennen aus Phil. 3,13-16. Der Glaubende bringt es also nicht zu einer Veredlung und Heiligung seines Fleisches, zu einem allmählichen Absterben des alten Menschen und einer in dem gleichen Verhältnis statthabenden Zunahme des neuen Menschen. Es verhält sich nicht so, dass etwa die eine Hälfte der Seele wiedergeboren – die andere noch nicht wiedergeboren wäre bei dem Gläubigen³⁰⁰. Nicht stufenweise oder allmählich – nach Weise einer allmählichen Verschiebung der Grenzen zwischen dem alten und neuen Menschen – gelangt der Gläubige endlich zur Vollkommenheit, dass er sie, abgesehen von Christo, tatsächlich in seinen Besitz brächte, sondern es bleibt am Ende gleichwie am Anfang dabei³⁰¹, dass wir an und für uns leer, jedoch in Christo vollkommen sind, in welchem Gott alle Fülle der Gottheit für uns wohnen lassen wollte. Es bleibt dabei, dass wir in ihm, im Glauben an seinen Erwerb für uns, mit allem erfüllt sind, was das Gesetz von uns fordert, Röm. 8,4³⁰²; Kol. 2,9.10, vergl. 4,12.

So müssen wir denn immerdar zur Quelle zurück, und zwar unter den gleichen Symptomen und Erscheinungen, wie bei der erstmaligen Bekehrung, weil eben die Hindernisse immerdar die gleichen bleiben. Im Wege des Glaubens und der Reue müssen wir stets wieder zu Gott zurückkehren; der alte Mensch muss immerdar sterben, dass der neue auferstehe, vgl. 2. Kor. 4,16³⁰³. Und so ist denn die Bekehrung etwas, das sich wiederholt im Leben. Es bedarf des Geistes der Gnade und des Gebets, um den Rest Israels zur Erkenntnis seiner Sünde, die in der Verleugnung des Messias bestand, zu bringen³⁰⁴. In diesem Sinne wird von Petrus eine Bekehrung ausgesagt, Lk. 22,32, und um diese Bekehrung bittet auch Jeremia in den Klageliedern 5,21. Wir haben auch bei der wiederholten Bekehrung die Heiligkeit stets außerhalb uns in Christo zu suchen; wir haben diese Bekehrung (nach Sach. 12,10) mit Israel immer wieder von einer neuen Ausgießung des Geistes zu erwarten und bekommen keine unserem Fleische anklebende Heiligkeit. Von Anfang bis zu Ende wird die

298 Von demselben geben uns die Psalmen vielfache Beispiele; vor allem Psalm 119.

299 Die oben gegebene Darstellung weicht nicht eigentlich ab von derjenigen unsrer alten Theologen, wenn sie davon reden, dass die Erfüllung des göttlichen Gesetzes inchoative – einen geringen Anfang haben, nach Heid. Kat. 114, die Allerheiligsten – sed non perfecte bei den Wiedergeborenen stattfindet. Fragt man nämlich bei ihnen nach, wann denn die sanctificatio perfecte eintritt, so weisen sie auf die Zeit nach dem Tode und trösten uns also damit, dass auch die Heiligung lediglich ein Werk des im Glauben ergriffenen Christi und nicht unser Werk sei (Calvin Inst. III, 14, 12; 3, 9; IV, 15, 11. a. E.; Gerhard Loc. 13, § 192; Luther, Catech. maior. p. 501, 58; Melancthon, in ep. ad Romanos zu Kap. 6,1).

300 Von solchem wiedergeborenen und unwiedergeborenen Teil der Seele reden zwar hie und da auch unsre alten Theologen, ohne doch irgendwie die Sache damit zur Klarheit gebracht zu haben. Bezas Auslegung von Römer Kap. 6 zeigt das Schwanken der Alten in der Lehre vom alten und neuen Menschen, gibt aber zugleich die rechten Fingerzeige aus dem Texte an. Die Neueren sind in völliger Unklarheit über diese Sache.

301 Treffend sagt Melancthon, in ep. ad Rom. zu Kap. 6,1: At in hac vita dem homo renatus est vetus et novus, i. e. Paulus est novus, quia in eo habitat Deus et illustrat eum Verbo suo et sanctificat Spiritu sancto – sed nondum in hac vita natura Pauli est sine peccato et sine morte; eatenus est vetus homo, sed haec vetustas mortificatur, non regnat.

302 Zu dem Ausdruck δικαίωμα τοῦ νόμου beachte man LXX zu 1. Sam. 8,11: τὸ δικαίωμα τοῦ βασιλέως.

303 Das ἡμέρα καὶ ἡμέρα bedeutet „täglich“; vergl. Beza z. d. St.

304 Sach. 12,10; vergl. Joh. 19,37 und meine Christologie des A. T. S. 311 f.

Botschaft von Christo dem Glaubenden gepredigt werden müssen, auf dass aus Gott, in Christo, unter des Geistes Leitung *alles* da sei, was wir aus uns selber dem Gesetze Gottes nicht bringen können.

Alles zusammenfassend sagen wir: unsere ganze Heiligung ist Gott in die Hände zu geben, dass er in uns tue, was vor ihm gefällig ist, durch Christum, im Wege der uns bewahrenden Gemeinschaft des heiligen Geistes: Hebr. 13,21; 2. Kor. 3,5; Phil. 2,13; Eph. 2,10. *Und Gott tut es auch:* dieser Zuversicht leiht die Hebräerstelle (13,21) beredten Ausdruck. „Der Gott des Friedens – habe euch zugerüstet für jedes gute Werk, zu tun seinen Willen – in euch verrichtend, was vor Ihm gefällig ist, durch Jesum Christum.“ Hier wird nicht nur die volle Zurüstung und Instandsetzung der Christen Gott beigelegt, sondern das Tun des Guten Gott unmittelbar in die Hand gegeben; ähnlich wie Ezech. 36,27 („Ich will machen, dass ihr in meinen Geboten wandelt“). Wir dürfen das Gleiche entnehmen aus der Fürbitte des Apostels: „Er aber selbst, der Gott des Friedens, heilige³⁰⁵ euch durch und durch, und euer Geist, ganz, samt der Seele und Leib, müsse untadelig bewahrt werden auf die Zukunft unsres Herrn Jesu Christi“: 1. Thess. 5,23.

§ 74. Vom tertius usus legis oder von den guten Werken³⁰⁶

Wir haben in § 71. gesehen, was Gott zu unserer Rechtfertigung und Heiligung oder Verherrlichung beiträgt, nämlich alles und jedes. Wir haben sodann in § 72 gelernt, dass der in dieser neuen Schöpfung der Gnade sich aufhaltende Mensch bleibt, was er ist, nämlich Fleisch; und nicht mystischerweise mit Gott eins, oder vergeistigt (sozusagen vergottet) oder neuer Qualitäten teilhaftig wird, sondern als *Bettler*³⁰⁷ um *Christi* willen einst in das Reich der Herrlichkeit wird aufgenommen werden.

Inwiefern hat nun der Christ überhaupt noch mit dem Gesetze Gottes etwas zu schaffen? Gar nichts in der Weise, wie er in seinem früheren Stande damit zu schaffen hatte. Im Vergleich mit diesem früheren Stande ist der Christ jetzt frei vom Gesetz und diese christliche Freiheit muss streng behauptet werden³⁰⁸. Die christliche Freiheit steht aber nicht im Gegensatz zu jeglicher Gebundenheit, sondern nur zu dem Gesetze, das der Mensch erfüllen zu müssen meint, um Gott zu gefallen (Gal. 2,21) und welches der Apostel geradezu als Zorn wirkend bezeichnet (Röm. 4,15). Über ein solches Gesetz, sei es nun ein moralisches oder zeremoniales (Beschneidung) oder welches immer, sich zu erheben, leitet der Galaterbrief die Christen an. Die Galater sind anders belehrt worden. Gal. 3,2. Sie sollen bedenken, dass, wofern sie durch ein Gesetz Rechtfertigung suchten, sie aus der Gnade herausgefallen seien. Gal. 5,3.4. Wir sind, wie Paulus in Röm. 8,2 kühn sagt, durch das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu – durch diese neue Norm und Lebensordnung – befreit vom Gesetz (Regime) der Sünde und des Todes. Gleichwie Christus (das Haupt) der Sünde die Herrschaft im Fleische genommen, indem er durch Gehorsam sie aus dem Mittel getan und das Gleich-

305 Wir bemerken hier abermals den Aorist; es duldet keinen Aufschub in den Augen des liebenden Apostels. Gegen die Trichotomie a. a. O. spricht sich aus Gerhard, Loci t. XVII. 70.

306 Dass Luther und Melancthon den Zweck der Rechtfertigung durch den Glauben in den „Werken“ sahen, und unter diesen die Werke der 2 Tafeln des Gesetzes verstanden, folgt aus gewichtigen Stellen, z. B. Kirchenpostille Erl. Aug. XIV, 154. „Wir richten das Gesetz auf: d. i. ebendarum lehren wir den Glauben, damit das Gesetz erfüllt werde.“ Großer Katech. 488, 2. Ebenso in der Auslegung der Genesis bei Zöckler, Ev. Kirchenzeitung 1884, S. 266. Ferner Melancthon (Corp. Ref. XV, 460): Immo ideo justificati estis, ut bene operemini. Corp. Ref. XXVII, 521: Et qui hanc fidem consecuti sunt, hi renati sunt, ut bene operentur, ut legem faciant. Ferner zu Röm. 6,15: Causa finalis reconciliationis est conformitas cum Deo. Vergl. zu diesem § überhaupt Olevian, De substantia foederis I, Art. 7, § 9; Art. 8, § 4-§ 43. Für die Beweise aus Luther und Melancthon vgl. außerdem Loofs, Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie, Stud. und Krit. 1884, S. 639, 667.

307 Luthers letztes schriftliches Wort war: Wir sind Bettler, hoc est verum.

308 Vergl. dazu Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen.

gewicht in der menschlichen Natur damit wiederhergestellt – also (nach dieser Norm des Geistes des Lebens in Christo Jesu) werden auch wir, von der Sünde abgewandt, ihrer verdammenden Kraft und Herrschaft (dem alten Regime) entnommen, Gotte leben, oder Knechte der Gerechtigkeit sein, nachdem wir zuvor Knechte der Sünde waren (Röm. 6,13.19). Und in diesem Stande der Freiheit von einem Sünde und Tod lebendig erhaltenden Gesetz sollen die Christen feststehen bleiben, Gal. 5,1-13, und nicht wieder in das Joch der Knechtschaft sich einspannen lassen. Sie sollen nicht mehr unter Gesetz sein wollen, um dasselbe aus eigener Kraft erfüllt zu haben, sondern sollen die Früchte solches knechtischen Dienstes weit von sich tun. Gal. 4,21-31. In sehr anschaulicher Weise bedeutet Paulus Röm. 7,1-6 seinen Lesern, dass sie mit dem Gesetz nichts mehr zu schaffen, dass sie es als einen verstorbenen Ehegemaal zu betrachten und sich nunmehr ganz als dem neuen Gemahle, Christo, Vertraute anzusehen hätten. Ihr seid durch den Leib (Tod) Christi getötet dem Gesetz, welches doch nur die Sünde bis dahin steigerte, dass sie als eure Feinde (παθήματα) euch bestürmten, und seid von dem Gesetze abgebracht, nachdem es gestorben, dem ihr verbunden waret – und zwar um in Neuheit des Geistes zu leben, und nicht im alten Wesen des Buchstabens (dem Regime des ersten Mannes oder des Gesetzes). Und in gleicher Weise wurde schon Röm. 6,14 vom Apostel der glorreiche Satz aufgestellt: dass die Christen nicht ferner mehr unter Gesetz seien, sondern unter der Herrschaft der absolut regierenden Gnade. Hier erführen sie, wie Gott das Gesetz selbst in die Hand nimmt, um es in ihnen durch seinen Geist zur Erfüllung gelangen zu lassen: Röm. 6,16.19. Das ist nun der Stand der christlichen Freiheit, wo uns kein Gesetz mehr hemmend in den Weg treten kann, nachdem wir in Jesum gläubig geworden sind. Diese christliche Freiheit ist keine schrankenlose, wohl aber eine solche, die mit dem zwingenden und fordernden Gesetz nichts mehr zu tun hat. In diesem Sinne redet Paulus von ihr ganz besonders im Galaterbriefe.

Treten wir nun aber mit der Wahrung unsrer christlichen Freiheit, die der Galaterbrief insbesondere einschärft, in Widerspruch mit dem Gesetz? Schütteln wir das Gesetz als ein unbequemes Joch ab?³⁰⁹ Nein, dennoch sind wir nicht im Widerspruch mit dem Gesetze, dass wir es beseitigt hätten. Wir sind keine ἄνομοι θεῶν, d. h. ohne Gesetz Gott gegenüber, sondern ἔνομοι Χριστοῦ, d. h. in Christo dem Gesetze gemäß: 1. Kor. 9,21. Wir dürfen also das Gesetz nicht verbannen aus dem Verhältnis, das zwischen Gott und den Gläubigen in Christo besteht; wir dürfen nicht nach neuen Vorschriften suchen, nach denen wir zu handeln hätten, oder gar die eigene Willkür zum Gesetz erheben. Wir sind insbesondere nicht dazu erlöst, dass wir nach gewissen ethischen Regeln und Vollkommenheitslehren leben müssten, sondern zur Erfüllung der Gebote Gottes. 1. Kor. 7,19; Gal. 5,6; Röm. 8,4; 13,10. Und obschon es allein schriftgemäß ist, dass die Glaubenden auf dem rechten Wege der Heiligung durch den heiligen Geist festgehalten werden müssen, so bedient sich dieser Geist dazu dennoch des Wortes Gottes und besonders der zehn Gebote als der Richtschnur und Regel unseres Wandels. Auf dass die Erlösten nicht in Schwärmerei³¹⁰ oder Gesetzlosigkeit (Antinomismus) versinken, so ist ihnen eine feste Regel ihres Wandels vorgezeichnet, gemäß welcher der heilige Geist sie selbst leiten und heiligen und bei der er sie erhalten will bis zu ihrem seligen Ende.

309 In dieser Furcht war der Pietismus befangen, als er die Rechtfertigung zur Voraussetzung der Heiligung machte; die Heiligung erscheint dabei als Fortbildung der Rechtfertigung, und der Empfang der letzteren hat sich in der Heiligung zu bewähren. Aber bei dieser Bewährung des Glaubens durch gute Werke erwuchs dem Pietismus ein ganz anderer Inbegriff von Merkmalen und Kennzeichen, ob man im Glauben stehe, als der Inbegriff des göttlichen Gesetzes war. Die Probe, ob der rechtfertigende Glaube auch echtes Gold mit sich führe, wurde noch an einem andren Prüfstein gemacht, als dem des Gesetzes Gottes. Man schuf sich eine Art nova lex, ein Gesetz für die wahren Gläubigen.

310 In der Schwärmerei, oder Mystik offenbart sich das andre Extrem zur gesetzlichen Strenge, die in der vorigen Anmerkung berührt wurde, obgleich beide Richtungen sich auch wohl wieder ineinander verschmelzen. Bereits in der Apostelzeit hat Paulus im Galaterbrief den Pietismus und im Kolosserbrief den Mystizismus bekämpft – aber beide Richtungen sind seitdem der Fährte der Kirche emsig gefolgt und haben ungezählte Opfer gefordert.

Da tritt also die dritte Gebrauchsweise des Gesetzes, welche die Gerechtfertigten angeht, oder der usus legis normativus in Kraft. Dieser tertius usus ist ja nicht etwa mit dem secundus usus legis zu verwechseln. Dies geschieht, wie neuere Forscher erkannt haben,³¹¹ sowohl in den Schmalkaldischen Artikeln, wie in der Konkordienformel.

Durch den Geist Gottes werden die Gerechtfertigten eingeführt in die auf den zwei Tafeln des Gesetzes vorliegende Regel des neuen Lebens, den Inbegriff der Gleichheit Gottes, zu deren Erfüllung wir als neue Kreaturen in Christo berufen sind. Aus dieser Regel lernen wir nun zunächst unseren Abstand von dem guten und vollkommenen Willen Gottes kennen, aber zugleich die ewigen Normen, nach denen der heilige Geist durch eben dieses Gesetz uns leiten will. Demgemäß demütigt zunächst das Gesetz und erhebt dann wieder – den nämlich, der in Christo Jesu nicht nach Fleisch, (d. h. abermals nach einem Gesetz und tötendem Regime)³¹² sondern nach Geist wandelt. Röm. 8,1. Unsere These ist: das Gesetz demütigt uns, wird dann aber für die, welche durch den Glauben in Verbindung mit Christo stehen, zu einer Verheißung, die Gottes Geist in uns erfüllt. Vergl. Dr. Kohlbrügge, Schriftmäßige Erläuterung des Artikels: „Ich glaube in den heiligen Geist.“

Wir gehen zunächst ein auf die vier Gebote der ersten Tafel, die da lehren, wie der Wiedergeborene sich gegen Gott zu verhalten habe. Hier wird die Liebe und Furcht Gottes, die aus dem Glauben stammt, nach ihren Früchten eingepreßt. Vgl. Heid. Kat. Fr. 93-115. Da ist es nun für den Christen ein Gegenstand der Freude und der höchsten Befriedigung, dass er gleich anfangs vernimmt Exod. 20,1: Gott redete alle diese Worte – Gott also und kein Mensch. Damit wird das Fleisch, das Menschenwort gern hört, niedergehalten; wir stehen Angesichts Gottes und werden bestärkt in dem Vertrauen, dass derjenige, der dies alles gesagt – es auch tun und nicht dulden wird, dass sein Wort leer zu ihm zurückkehrt. Jer. 31,33; Ezech. 11,19.20; 36,27. Aus dem ersten Gebot erkennt der Glaubende Gott als den Erlöser, und sich als den Erlösten, wenn auch das, was sichtbar ist, dem widersprechen sollte. Er erfährt, dass er einen allmächtigen Gott und versöhnten Vater durch Christum hat und durch solchen Glauben aller Dinge mächtig ist.³¹³ Wenn es nun heißt, „du

311 S. Lommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus dargestellt S. 359 und Loofs in dem erwähnten Artikel der Studien und Kritiken 1884, 4. Heft, S. 667. Richtig dagegen setzt der Heid. Kat. den Dekalog in den dritten Teil, richtig auch Melancthon, in ep. ad Romanos, Cap. 8,12; derselbe macht zu den Worten: „Wir sind Schuldner“ die treffende Bemerkung: Hanc vocem (debitores) opponit male intelligentibus libertatem evangelicam, quae liberat renatos, ne condemnentur a lege, non liberat, ne obediant. Manet enim aeternus et immutabilis ordo, ut Deo obediamus. Significant haec verba ordinem immutabilem.

312 Fleisch und Geist, Gesetz des Geistes des Lebens und Gesetz der Sünde und des Todes stehen Röm. 8,1.2 einander gegenüber, wie zwei Lebensmächte oder Regimes. Nach Röm. 7,25 dient der Christ dem Fleische nach dem Gesetze der Sünde. Die Kraft, diesen Dienst zu brechen, verlegt Paulus in den andren Nomos, der von Christus aus sich Geltung verschafft; und während der Christ also an sich dem Gesetz der Sünde und des Todes dient, wird er durch die neue Verbindung, in der er durch den Glauben mit Christus steht, der alten durch das Fleisch in Kraft erhaltenen Verbindung entnommen, m. a. W. von der Verbindlichkeit dem Gesetz, das nur Sünde und Tod zu steigern dient, nachzuleben wird er befreit und ist er von Anfang an befreit – ἡ λευθέρωσε heißt es – als ein solcher, der, in Christo geheiligt, der Sünde gestorben ist und Gotte lebt (Röm. 6,10.11). Für den Christen, der ein ἔννομος Χριστοῦ ist (d. h. in Christo bereits dem Gesetz konform) – s. 1. Kor. 9,21 – ist es eine Anomalie, dass er noch der Sünde dient oder nach dem Fleische lebt, d. h. ihrer mit Hilfe des Gesetzes Herr werden will, und so hat denn der Apostel Röm. 6 genug zu tun, um die Sünde von ihrem angemessenen Thron, auf dem sie durch falsche Deutung des Gesetzes erhalten wird, herunter zu stoßen und die Gnade an die Stelle zu setzen (bes. 6,14). Und das Recht zu solcher Entthronung der Sünde und Einsetzung der Gnade entnimmt er aus der Stellvertretung Jesu Christi (Röm. 8,3), an dem die Gläubigen haften, wie die Reben am Weinstock, an dessen Tode und Auferstehung sie Anteil haben, so dass nunmehr alle Beziehung zur Sünde und zum „Gesetz“ für sie aufgehört hat.

313 Vergl. Calvin, Inst. III, 2, 16: In summa, vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus, de eius benignitate omnia sibi pollicetur, nisi qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus, indubitam salutis expectationem praesumit (Hebr. 3,14) ... Fidelis, inquam, non est, nisi qui suae salutis securitati innixus, diabolo et morti confidenter insultet, quomodo ex praeclaro illo epiphonemate Pauli docemur Rom. 8,38.

sollst keine anderen Götter vor mir haben“, so werden die Glaubenden zunächst davon überführt, dass sie zum Götzendienste in allerlei Gestalt Neigung haben. Aber sofort werden sie durch die Vorhaltung dieses Gebotes dessen versichert, dass, wie sehr sie auch zu den Abgöttern hinneigen, 1. Joh. 5,21, sie dennoch von den Götzen gereinigt und hingeführt werden zu dem einzigen Gott, der helfen kann und will, ihn samt dem Sohne und dem Geist allein zu verehren, ihm allein zu vertrauen, ihn anzurufen und ihm zu danken. Das sonst drohende Gesetz erscheint uns im Lichte des Geistes Gottes nun als eine Verheißung; Gott nimmt es in die Hand, um ihm williges Gehör und Befolgung bei uns zu verschaffen. Gottes Geist schreibt es ein in unser Herz (Jer. 31,33; Ezech. 36,27). Genug, das erste Gebot lehrt die Glaubenden überhaupt nicht dem Fleisch, sondern Gott ihre Sache anheimzustellen.

Mit dem zweiten Gebot bringt uns der heilige Geist dahin, dass wir die Abgötter fahren lassen (Gen. 35,4) und hingeführt werden zur rechten Anbetung, die da geschieht im Geist und in der Wahrheit, Joh. 4,23. Jedes falsche Bild Jesu, das aus dem menschlichen Gehirn entsprungen, oder dem menschlichen Stolze Nahrung gibt, sofern es als bloßes Vorbild (Ideal) gelten will – lernen wir verwerfen und allein uns halten an das Bild in den Evangelien, Gal. 1,6; 2. Kor. 11,3.4. Besonders wird jede Verehrung Gottes und Christi unter der Gestalt eines Bildes, geschehe sie auch bloß in der Phantasie, sowie jede gottesdienstliche Veranschaulichung des Unsichtbaren durch dies Gebot abgestellt und durch den Geist Abscheu davor eingeflößt.

Im dritten Gebot gibt der heilige Geist uns zunächst zu verstehen und anzuerkennen, dass wir nicht ganz und ausschließlich uns verlassen auf den Namen, der über alle Namen ist. Phil. 2,9. Diesen Namen nun prägt der heilige Geist den Glaubenden ein als den einzigen, der gegeben ist, damit wir durch ihn gerettet würden, Apog. 4,12, so dass wir fortan ihm allein die Ehre geben, Phil. 2,10; Jes. 45,23; Ps. 115,1. Eine solche Ehrfurcht vor diesem Namen prägt uns der heilige Geist ein, dass wir verlernen,³¹⁴ denselben zu irgendeinem eitlen Zweck in den Mund zu nehmen, etwa im Leichtsinne oder zur Beschönigung einer unlauteren Sache, oder um unsere selbstsüchtigen Zwecke dadurch zu erreichen. Auch in speziell christlichen Kreisen wird gegen dies Gebot vielfach gesündigt. Der Name Gottes wird nicht ungestraft entheiligt. Lev. 24,11; Jer. 34,16-20. Und so lernen wir denn diesen Namen allein heiligen, rühmen und preisen. Zu diesem Namen, als zu einem starken Turm (Prov. 18,10) lernen wir im Lichte des Geistes die Zuflucht nehmen. Dieser durch Christus uns offenbar gewordene Gottesname deckt alle unsere Sünden und Übertretungen gnädig zu und wirkt mehr, als alle anderen Namen zusammengenommen. Joh. 17,26. Daher fürchten und lieben wir diesen Namen mehr als alle anderen in der Welt.

Im vierten Gebot will der heilige Geist alles in uns beseitigen, was zur Erwerbung einer falschen täuschenden Ruhe dient und uns den rechten Sabbat zu bewahren lehrt. Wir werden angewiesen, an diesem Tage besonders dem Gedanken Raum zu geben, dass Gott es ist, der uns heiligt, s. Exod. 31,13 und Ezech. 20,12, und demzufolge das Wort Gottes in Kirche und Haus schalten und walten zu lassen, nicht aber einen Kultus, der aus Zeremonien besteht. Wir werden an diesem Tage auch durch Abstehen von der gewöhnlichen Lebensbeschäftigung Raum machen dafür, dass der Herr durch seinen Geist in uns wirke, 2. Kor. 3,5, und wir samt den Hausgenossen mit vollen Zügen genießen, was Gott zu unserer Heiligung geschaffen und bereitet hat. Eph. 2,10. Wir lernen durch solche Feier bezeugen, dass die ewige Ruhe unser Ziel ist und nicht das Sichabmühen in allerlei selbst-erwählten Werken: Hebr. 4,9.10. So wird denn die Sabbatsruhe ein Zeugnis dafür, dass nicht wir mit unseren Werken, sondern Gott selber alles, was zu unserer Verherrlichung und speziell Heiligung nötig ist, zubereitet hat und es uns aus Gnaden schenken will. – Dass nun dieses vierte Gebot nicht

314 Vergl. auch Mt. 5,87: Eure Rede sei: Ja, das Ja ist, Nein, das Nein ist; was darüber ist, das ist aus dem Argen.

ein sogenanntes alttestamentliches sei, welches durch Christum abgeschafft wäre, ist stets von der reformierten Kirche anerkannt. Es steht und fällt mit allen übrigen Geboten der zwei Tafeln. Weiter ist zu bedenken, dass das Sabbatsgebot von Gott selbst schon zu Anfang gegeben – gleichsam das Gebot *κατ' ἐξοχήν* ist; es befand sich bereits vor der sinaitischen Gesetzgebung in Übung. Exod. 16,5.23. Und so wird dies Gebot denn auch Geltung behalten; solange als wir noch hienieden walten, wird der Ruhetag nötig sein. Derselbe hat durch Christi Auferstehung zwar den Platz geändert – indem er an die Spitze der Wochentage tritt, aber er ist keineswegs aufgehoben. Die Ordnung der Tage ist vor Christus durch die alte Schöpfung, nach Christus aber durch die neue Schöpfung normiert worden. Mit der Auferstehung Christi begann der ewige Tag der zweiten neuen Schöpfung, wo kein Ziel mehr zu erreichen ist, wie in der alten Schöpfung, sondern, wo dasselbe erreicht und ein ewiger Ruhetag vorhanden ist. Hier liegt also die Ruhe im Anfange, von der Ruhe geht der Erlöste aus; aus diesem Tag der Ruhe in Gott gehen hervor die Tage der guten Werke, die in Gott getan sind; aus dem Ruhetage gehen hervor die christlichen Werkstage. Das ist die tiefe Symbolik bei der Wahl des Sonntags zum Ruhetage. Gewahrt also wurde bei dieser Wahl des Sonntags stets das Wesentliche des Gebotes Gottes; an der Substanz des Ruhetages ward nichts geändert. Freilich hat Gott eine solche Änderung nicht ausdrücklich den Aposteln geoffenbart; aber das ist auch z. B. betreffs der Abschaffung der Beschneidung und des Tempeldienstes zu Jerusalem nicht geschehen. Der heilige Geist jedoch führte die Apostel auch in diesen Punkten in die ganze Wahrheit ein. Joh. 16,13. Dass die Apostel wirklich den Sonntag oder den ersten Tag der Woche zu den Gemeindefürsorge und zur Feier des Abendmahls benutzt haben – erhellt aus Stellen wie Apg. 20,7; 1. Kor. 16,2; Apoc. 1,10. Was nun also die Apostel als gültig aufstellten, das soll nach Jesu Wort auch im Himmel gelten. Mt. 18,18. Der Fluch Gottes muss dasjenige Volk treffen, das den Sabbat entheiliget, etwa gar zu Gunsten von Festtagen, die Menschen eingeführt haben. Als Stellen der Schrift, die den Ruhetag empfehlen, nennen wir Gen. 2,2.3; Exod. 20,9; 31,13-17; 35,2.3; Num. 15,32-36; Jer. 17,20-27; Ezech. 20,12-15; Neh. 9,14; Prov. 29,18; Lk. 23,56. Götzendienst und Verachtung des Sabbats waren es, die Israel das Exil brachten (Lev. 26,34 f.; 2. Chron. 36,21). Soweit gehen die Gebote der sogenannten ersten Tafel, die der Bekehrten Verhalten gegen Gott regeln.

Nunmehr folgen die sechs übrigen Worte des ewigen Gesetzes oder der Regel unseres Wandels in Christo. Sie enthalten die Rücksichten, die wir unserem Nächsten schuldig sind. Hier ist besonders die Bergrede Christi Mt. 5,21-48 in Betracht zu ziehen. Was den Begriff „Nächster“ anbelangt, so erstreckt sich auch für den Christen dieses Wort zunächst wie im Alten Testament auf den Glaubensgenossen, was sich jedoch jetzt nicht mehr mit dem Begriff des Volksgenossen deckt, wie innerhalb Israels. Den Unterschied zwischen Glaubensgenossen und Nichtglaubensgenossen kennt auch das Neue Testament, z. B. Gal. 6,10; 1. Tim. 4,10; 2. Petr. 1,7. Jedoch neben dieser Beschränkung findet sich auch in den genannten Stellen die Entschränkung³¹⁵ bereits angedeutet; desgleichen in der Parabel vom barmherzigen Samariter; und Mt. 5,44 bezieht Jesus selbst die Feinde ein als Objekt der Liebe.

In den sechs übrigen Worten des Gesetzes belehrt uns nun der heilige Geist, dass wir in allen Stücken Barmherzigkeit an den Nächsten zu üben hätten, gleichwie uns Barmherzigkeit widerfahren ist. Lk. 6,36; Mt. 6,12; 1. Joh. 4,20. Der Geist Gottes gibt uns etwas zu verstehen von dem Sinne Christi, der sich selbst völlig ausschüttete für die Seinen, Phil. 2,5-12, so dass wir beginnen mit Furcht und Zittern, in selbstverleugnender Liebe, gegenseitig für unsere Errettung zu sorgen, im Aufblick zu dem Gott, der da wirkt sowohl das Wollen als auch das Vollbringen. Phil. 2,12.13.

³¹⁵ Dieselbe findet ihre Schranken an der der allgemeinen Liebe übergeordneten Liebe zum Glaubensgenossen und überhaupt an dem Takt des geistlichen Menschen, welcher weiß, *welchen er* ein Nächster zu sein habe, und der nicht darauf sieht, andre zu Nächsten zu haben – was Eigennutz wäre.

Und so lehrt uns denn der heilige Geist erstlich im fünften Gebot die Gleichgültigkeit gegen die Eltern und alle Vorgeetzten ablegen und flößt uns nach dem Vorbilde Christi (Lk. 2,51) den rechten Respekt gegen alle Autoritäten ein: Mk. 7,9-13. Basilius nennt in der Homilie, *De legendis Græcorum libris*, die Lehrer als die, welche gleich nach den Eltern (εὐθὺς μετὰ τοὺς γονέας) kämen.

Im sechsten Gebot lehrt der Geist im weitesten Sinne des Wortes die Selbstverleugnung, indem er uns die Lieblosigkeit, welche die Wurzel des Totschlages ist, verabscheuen macht. 1. Joh. 3,15. Diese bittere Wurzel nämlich trägt jeder Mensch mit sich herum, sofern keiner von Hass und Neid, Zorn, Rachsucht und Ungeduld frei ist; aber der Geist sagt dem Christen: „du sollst nicht töten“ und tilgt damit solche Wurzeln des Totschlages in den Berufenen aus.

Ebenso ist der Geist Gottes in der Richtung geschäftig, dass er uns angesichts des siebenten Gebotes erkennen lehrt: unser Leib und Seele seien Tempel des heiligen Geistes. 1. Kor. 6,9.10.15-20, weshalb wir beide rein und heilig zu bewahren haben, weil alle Unkeuschheit in Gedanken, Worten und Taten uns verunreinigt und ungeeignet macht, ein solcher Gottestempel zu sein. Mt. 5,28; Mk. 7,21-23; Eph. 5,3-9; 1. Thess. 4,3-5; Hebr. 13,4.

Aus dem achten Gebot lernen wir in der Schule des Geistes von allerlei bösen Praktiken und Anschlägen, womit wir unsern Nächsten zu übervorteilen gedenken, abzustehen, 1. Thess. 4,6. Auch bringt der Geist Gottes uns sowohl von der Verschwendung, als vom Geize ab, wodurch man immer dem Nächsten etwas entzieht.

Im neunten Gebot schreibt der heilige Geist es in unsere Herzen hinein, dass wir hinsichtlich unseres Nächsten kein Zeugnis ablegen und keinem Zeugnis Glauben schenken dürfen, das nicht wohl begründet ist. Kein Gebot wird so ohne Scheu bei den Menschen übertreten, und durch kein Gebot werden wir mehr als Sünder hingestellt, als durch dieses. In diesem Bezug heißt es, dass die Zunge ein Feuer sei, und eine ganze Welt von Ungerechtigkeit in sich berge. Jak. 3,6; Prov. 13,3; 21,23; Apg. 5,1-10; Eph. 4,25.

Endlich lehrt der Geist uns im zehnten Gebot, dass wir nicht begehren sollen, was Gott unserem Nächsten zugeteilt hat. Wo wir fortwährend geneigt sind nach diesen Gütern zu begehren, da straft uns der Geist und leitet uns dahin, dass wir davonabstehen: s. Heid. Kat. 113.

Bei diesem *tertius usus legis* werden also die Gebote zu lieblichen Weisungen und Verheißungen. Wo nun die Glaubenden in dieser Weise an der Hand des Geistes die zehn Gebote verstehen und erfüllen lernen, so sind sie eben damit Täter des Wortes und nicht Hörer allein. Sie *tun* alsdann gute Werke. Gute Werke sind nämlich solche, die *an* der Hand des Geistes, *aus* Glauben, *nach* Maßgabe der zehn Gebote getan werden und zwar 1.) zur Ehre Gottes, 2.) zur Auferbauung des Nächsten, 3.) zur Vergewisserung dessen, dass wir im Glauben stehen. (Heid. Kat. 86). Die zwei ersten Punkte haben ihre Erledigung bereits im Verlauf des § gefunden. Es erübrigt nun noch auf den dritten Punkt näher einzugehen.

Und dies führt uns auf diejenige Stelle des Briefes Jakobi, in welcher von einer Rechtfertigung aus Werken geredet wird, welche Stelle mit der Paulinischen Rechtfertigungslehre gern in Widerspruch gebracht wird (Jak. 2,18-26). Man muss offenbar in jenen Gemeinden, an die Jakobus schreibt, schon Notiz genommen haben von der Rechtfertigungslehre des Paulus, was nicht zu verwundern ist, wenn man lediglich in Betracht zieht, dass Petrus Gal. 2 vor der Wucht dieser Lehre sich demütig beugt. Aber freilich mögen diese Gemeinden noch wenig in der Pflege des Apostels gestanden haben, der diese Lehre hauptsächlich trieb – sie gehörten mehr in den Wirkungskreis jenes Jakobus, von dem uns Apg. 15 erzählt. Dieser Jakobus, der, wie Petrus, für seine Person gewiss demütig unter diese Lehre sich beugte, hatte im gegebenen Falle wohl alle Ursache, seine Leser vor

Missverständnis der Rechtfertigungslehre zu warnen. Und zwar muss der Glaube, der in seinem Leserkreis als solcher betrachtet wurde, vielfach ein simulierter, kraftloser gewesen sein – ein Glaube, der die Vergleichung mit demjenigen der Dämonen sogar zuließ (Kap. 2,19). Die Leser waren aufgeblasen, und erweckten den Eindruck bloßer Körper ohne den belebenden Odem (πνεῦμα) – vergl. V. 26. Dadurch sah Jakobus sich genötigt, in polemischer Weise gegen *diesen* Glauben aufzutreten. Er zeigt demnach am Glauben der Vorfahren, dass, wer ihres Glaubens sich rühmt, auch ihre Werke aufzuweisen haben müsse. Und dabei treibt er freilich in seiner Liebe die Sache gewissermaßen auf die Spitze. Er will seinem Gegner (V. 18), der ihn provoziert hatte, aus seinen Werken seinen Glauben zeigen. Nachdem derselbe sich mit einem sehr äußerlichen Verhältnis von Glaube zum Werk begnügt hatte („Du hast Glauben – und ich habe auch Werke“ V. 18) – so will Jakobus ihm das genetische Verhältnis zwischen beiden zum Verständnis bringen – und setzt dem Prahlen mit der Rechtfertigung aus dem Glauben *allein* – aufgrund von Gen. 15,6 – die andre Schriftwahrheit zur Seite (Gen. 22,16.17), dass Abraham aus Werken gerechtfertigt wurde. Die Tat auf Moriah war ja wirklich eine solche, auf welche hin das Urteil Gottes erfolgte: Weil du solches getan hast, – so will ich dich segnen (Gen. 22,16 f.) Dass Jakobus nun auch dieses Urteil ein rechtfertigendes nennt – und dass er die großen Akte des Lebens Abrahams in Gen. 15 und 22 in einen engen Zusammenhang bringt, in den Zusammenhang, wie er *sonst* zwischen Weissagung und Erfüllung besteht (V. 23), erklärt sich aus dem Bestreben, seinen Gegnern die Waffe aus der Hand zu schlagen, wonach sie sich aufgrund von Gen. 15,6 einer gewissen Rechtfertigungslehre in Anlehnung an Abraham berühmen mochten, ohne doch die Werke Abrahams zu haben. Wenn sie sich also wirklich des Glaubens Abrahams getrösten wollen, dann sollen sie auch Abrahams Werke nicht bei sich vermissen lassen.

Es wird also wohl bei dem bleiben, was Melancthon in Apologie 109, 130 sagt: Nec describit hic modum iustificationis, sed describit, quales sint iusti, postquam iam sunt iustificati et renati.

In das Fahrwasser des Paulus, etwa gar um dessen Kurs zu durchkreuzen, kommt Jakobus hier gewiss nicht. Gegen solche Werke, wie sie aus Abrahams und Rahabs Geschichte hier entnommen werden, hätte Paulus gewiss nichts einzuwenden gehabt – auch ihm hätten solche Werke sicherlich genügt, um widerspenstigen Lesern deutlich zu machen, dass die Werke zur Vergewisserung dessen, dass man im Glauben steht, dienen sollen. Es sind also Werke gemeint, in welchen der Glaube in höchst charakteristischer Weise zur Erscheinung kommt – nicht zwar als die römisch-katholische *fides formata*, denn dies hieße den Glauben wiederum in Ketten legen – sondern Werke, die rechte evangelische Art an sich tragen – oder des heiligen Geistes Art. Und diese Werke sind von den gewöhnlich so genannten „guten Werken“ so weit entfernt, wie der Himmel von der Erde, wie der Morgen vom Abend, wie solches die durch Jakobus gewählten Beispiele in schlagendster Weise, aber auch sonst die rechten evangelischen Werke, bezeugen.

Diese rechten evangelischen Werke verdienen nun aber auch wirklich Lohn, der ihnen oft in der Heiligen Schrift verheißen wird: Röm. 2,7.10; Joh. 5,29; Mt. 25,34 ff. 2. Kor. 5,10; 9,6; vergl. Ps. 19,12; Dan. 12,13. An solchen Stellen werden nicht die *externa opera* belohnt, sondern der Glaube, der sich in ihnen kund gab, also der Glaube mit seinen Früchten, nicht aber ein hypokritischer toter Glaube. Nur wegen dieses ihres Geburtsscheines gefallen Gott die guten Werke und verleiht er uns wirklich Lohn nach unsren Werken. Wie die Gläubigen zu dieser Belohnung sich verhalten werden, davon hören wir Mt. 25,37-40 (vergl. § 86). Treffend hebt die Apologie 138 hervor, dass wenn die Schrift sagt: Gott gebe einem jeden nach seinen Werken, und dass das ewige Leben gegeben werde denen, die da Gutes getan haben, – die guten Werke hier nur als Früchte und Zeugen der Glaubensgerechtigkeit in Betracht gezogen werden. Die Schrift umfasse in der Weise die Gerechtigkeit des

Herzens samt ihren Früchten. Und so nenne sie oft nur die Früchte, damit sie von den Unerfahrenen besser verstanden werde, und dass sie zu verstehen gebe: dass ein neues Leben und Wiedergeburt erfordert werde, nicht aber Heuchelei. – In der Deutschen Apologie heißt es: Wir sollen lernen, dass Gerechtigkeit und Glaube nicht eine Heuchelei, sondern ein neu Leben sei, da gute Werke folgen müssen.

§ 75. Die Erwählungslehre

Wir haben uns bisher mit dem Stufengang, den die Applikation der Gnade Gottes in Christo auf Erden nimmt, beschäftigt nach der Angabe Pauli Röm. 8,30. Aber wir haben dabei den Hintergrund im Himmel vorerst außer Augen gelassen und diesen jetzt ins Auge zu fassen nötigt uns besonders der Umstand, dass wir die Berufung, Gerechtsprechung und Verherrlichung nur bei einem kleinen Teil der Menschen realisiert sehen – und dass nur wenige wahrhaft lebendige Christen sind. Wie kommt es, dass ein Elia ausrufen konnte 1. Kön. 19,10.14: „ich bin allein übrig gelassen“? Diese Erscheinung wird uns nun Röm. 8,29 hinlänglich aufgeklärt³¹⁶. Da lernen wir den bedingenden Hintergrund oder die Prämissen der Heilsordnung auf Erden kennen, nämlich in den Worten: „vorauserkennen und zuvorbestimmen“; beides ruht dann schließlich auf einem Vorsatze Gottes. V. 28. Da sehen wir, dass die Heilsordnung auf Erden an den göttlichen Ratschluss oder Vorsatz in der Ewigkeit angeknüpft ist. Das auf Erden uns zu unserem Heil umschlingende Band wird von Gottes Hand gehalten und ruht nicht in unserer Hand. Betrachten wir nun dieses Band, soweit es in der Hand Gottes liegt. Dasselbe gliedert sich 1.) in ein Vorauserkennen „προγινώσκειν“ oder Erwählen „ἐκλέγειν“; 2.) in ein Vorherbestimmen. Vorauserkennen ist das erste. Es bedeutet dieses Vorauserkennen: „im Voraus den Blick auf jemand richten“, ihn mit den Augen bezeichnen und gleichsam signieren und eben dadurch aussondern (secernere)³¹⁷. Das Sehen wird zum Ersehen. Weil eben von Gott hier ein Erkennen ausgesagt wird, so ist dasselbe kein bloß intuitives, müßiges und äußerliches, sondern es liegt etwas schöpferisches und Leben setzendes in diesem göttlichen Erkennen; es ist, wo es von Gott gesagt wird, kein Kennen, wie Menschen einander kennen, von Ansehen oder zufolge längerer Bekanntschaft, sondern ein aktives Erkennen. Aufseiten der Menschen findet dabei ein rein passives Verhalten statt; der Mensch wird erkannt von Gott: 1. Kor. 8,3; 13,12; Gal. 4,9; 1. Petr. 1,20; vgl. Phil. 3,12; 2. Tim. 2,19. Für den Ausdruck „zuvorerkennen“ steht mehrfach der allgemein verständlichere „erwählen“, Eph. 1,4. Dieser Ausdruck ist auch der Militärsprache eigen, wo er von der Aushebung der Soldaten aus dem Volke steht; auch kommt „ἐκλογή“ vor im Sinne von Exzerpten aus einem Buche. Daraus schon ersieht ein jeder, dass die Erwählung sich nicht auf alle beziehen kann, sondern nur auf etliche mit Zurücklassung anderer, was ganz deutlich in 2. Thess. 2,13 liegt. So heißt z. B. Paulus ein erwähltes Gefäß vor andern, die Gott nicht erwählte. Apg. 9,15 vgl. Mt. 20,16; Röm. 11,7. Auch Israel ist das vor anderen Völkern erwählte Volk. Heißt nun ferner die Erwählung eine Erwählung der Gnade, Röm. 11,5, so erfahren wir, dass Gnade Gott dabei bestimmte, diesen oder jenen zu erwählen; nicht aber ein Werk von menschlicher Seite. Und heißt in Röm. 9,11 die Erwählung eine Erwählung Gottes³¹⁸, so ist sie etwas Unanfechtbares und wird keine Ungerechtigkeit involvieren, sondern Gottes Gerechtigkeit preisen. Was den zweiten Ausdruck in Röm. 8,29 anlangt – προορίζειν – so ist er zusammengesetzt aus πρό und ὀρίζειν, d. h. zuvor Grenzen setzen, oder Pläne entwerfen, zuvor festsetzen = dekretieren. Eph. 1,5; Apg. 4,28.

316 Über die Erwählungslehre handelt Calvin Inst. III, 21-24. (bes. Kap. 21, § 5) sodann Olevian, De substantia foederis gratuiti, Art. IX, § 1-6.

317 Exod. 18,21; cf. LXX: σκέψαι.

318 Nach Chrysostomus, dem text. rec. und Griesbach, oder (nach andrer Lesart) der an eine Gnadenwahl gebundene Vorsatz Gottes.

An diesen Ausdruck lehnt sich der bekannte terminus „Prädestination“³¹⁹ an. Beides nun, Versehung oder Erwählung sowie Prädestination, ruht auf einem festen Vorhaben oder Vorsatz Gottes, auf einer πρόθεσις Röm. 8,28; Eph. 1,9.11. Dieser vor der Welt Grundlegung gefasste Vorsatz Gottes wird nun in der heiligen Schrift genau umschrieben und hat folgende Bestimmungen: 1.) Er bestand darin, dass in Christo Jesu gerettet werden sollen, die da glauben. 2. Tim. 1,9; Eph. 1,5.9.10.11³²⁰; 3,11. Darin liegt offenbar, dass Christus der erste Prädestinierte ist³²¹, nicht irgendjemand sonst; daher heißt er auch προεγνωσμένος, d. h. zuvor erkannt vor der Welt Grundlegung, 1. Petr. 1,20, und durch ihn geht des Herrn Rat glücklich vonstatten: Jes. 53,10. Christus ist alles zu danken und nicht auf gute Werke zu sehen, die wir getan hätten (vergl. Tit. 3,5), das wäre pelagianisch. 2.) Der an eine Auswahl gebundene Vorsatz hat dieses Motto: „Nicht aus Werken.“ Röm. 9,11. Die Mitwirkung aufseiten des Menschen würde diesen Vorsatz abschaffen, es würde an die Stelle der Operation Christi die Kooperation der Menschen treten. An die Stelle der Rechtfertigung aus dem Glauben würde treten die Rechtfertigung aus den Werken des Gesetzes, wenn auch diese gesetzliche Forderung nichts anderes enthielte, als die Forderung zu glauben. Selbst die leibliche Zugehörigkeit zu Abrahams Samen, selbst der ererbte Besitz der teuersten Privilegien und Verheißungen kann nicht in Betracht kommen.

In der Tat, wenn wir die Geschichte betrachten, sind nicht einmal die aus Israel Stammenden damit schon alle Glieder des wahren Israel. Röm. 9,6.7. Die göttliche Entschließung geht über solche Rücksichten hinweg. Auf Isaak und Jakob wird als auf Typen verwiesen, dass hier alles auf den berufenden Gott ankommt. Röm. 9,11.15.16.18. Paulus weist darauf, dass Gott Unterschied gemacht hat im Patriarchenhouse selber, und zwar zwischen Zwillingen, und noch dazu bevor Verdienst in Frage kommen konnte. Wäre es anders, dann wäre der Vorsatz wieder an etwas geknüpft, was außerhalb Gottes liegt, und alles Gewicht auf die Kreatur gelegt.

Der Mensch wäre dann ein wichtiger Faktor, das Geschöpf wäre eigentlich Schöpfer, was mit 1. Kor. 1,28; Röm. 9,23 streiten würde. Also der Vorsatz Gottes geht allem voraus, und zwar hat er seine weisen Normen. Er lehnt es ab, dass zum Beispiel der Erstgeborene den Vorrang habe, oder dass Gerechtigkeit aus dem Gesetz hier etwas vermag, Röm. 9,11.32; nein, umgekehrt: Gott hat nach 1. Kor. 1,28 ff. erwählt den Kleinen, damit er den Großen zuschanden mache; er hat erwählt, was nichts ist, auf dass er zunichte mache, was etwas ist. Bei solchen grundsätzlichen Bestimmungen können nicht alle, die aus Israel sind, schon darum Glieder des wahren Israel sein. Die fleischliche Abstammung tut nichts zur Sache, sondern bleibt gänzlich außerhalb aller Berücksichtigung. Also tritt Paulus Röm. 9 der Anmaßung entgegen, die darin besteht, dass der Mensch, wenn ihm Gott Gelegenheit und Kraft geben würde, es wohl beweisen werde, es sei mit ihm nicht aus und vorbei. Dem Wahne tritt er entgegen, als ob Gott dennoch das Fleisch müsse berücksichtigen, auf dass es sich rühmen könne vor ihm: „Ich habe es getan“, vergl. Deut. 8,17.18; 9,5.6.

Um jeden Rest des Eigenwillens auszurotten und die Christen vollends zur Demut anzuleiten, stellt er geradezu Röm. 9,20 Gott als Töpfer hin, in Anknüpfung an Jes. 29,16; 45,9. Wie ein Töpfer aus der gleichen Masse ein Gefäß zum ehrenvollen, ein anderes für einen unehrenvollen Zweck macht, so handelt hier Gott, aber freilich so, dass er mit beiden Arten von Gefäßen Geduld hat. Wenn Gott einerseits, indem er den Zorn dartun wollte (wider die Sünde und die Sünder) und zugleich seine Macht kundtun, *in großer Langmut* Gefäße des Zornes getragen, die fertig waren zur

319 So übersetzen auch in Röm. 1,4 die Itala und Vulgata.

320 Augustin, De bono perseverantiae, Kap. 7 sagt von diesen Versen des Epheserbriefes: Contra istam veritatis tam claram tubam quis homo sobriae vigilantisque fidei voces ullas admittit humanas?

321 Calvin III. 22, 1 weist darauf mit Nachdruck im Anschluss an Augustin – Christus, der Erwählte, sei ein Spiegel der aus Gnaden erfolgten Erwählung der Glieder.

Verdammnis; wenn Gott andererseits zur Kundgebung des Reichtums seiner Herrlichkeit über Gefäßen des Erbarmens, die er zur Herrlichkeit zuvorbereitet, auch solche in Langmut getragen – so tue er es. Für diese Verschweigung des Nachsatzes ist zu vergleichen Lk. 22,42; Exod. 32,32a; dazu LXX. Gott wird hier als Töpfer dargestellt, wie 2. Tim. 2,20.21, dessen Werkstatt die Welt ist, oder die ecclesia. In diesem Hause hat er mit vieler Langmut Geräte geduldet, die als reif zum Verderben eigentlich ohne Weiteres zu beseitigen waren: daneben hat er gleichartige Gefäße geduldet, die er aber mit Erbarmen ansah und zur Herrlichkeit bestimmte in Christo Jesu. Getragen und zwar mit Langmut hat er alle ohne Unterschied, eigentlich gegen seine Gerechtigkeit, welche fordert, dass der Sünder beseitigt werde. Die eine Klasse aber hat er getragen mit dem Ausgang, dass sie verloren ging und Gottes Zorn zu dokumentieren diene; die andere mit dem Resultat, dass sie Gottes Herrlichkeit, die sich an Gefäßen des Erbarmens bewies, dokumentierte. Der Verstand fragt: warum nicht alle? Das ist Gottes Souveränitätsrecht gewesen. Es liegt kein Grund vor, der Gott dazu nötigte, dass er gleich Unwürdige allesamt annehme. Durch die Antithese wird die These ins rechte Licht gestellt. Beide müssen dienen, beide Klassen werden getragen in aller Langmut, aber freilich das Resultat ist ein anderes.

Die Erwählungslehre hat Gründe, die in der Natur der Sache liegen, wobei man vor allem nicht vergessen darf, dass der Mensch absolut keinen Anspruch hat. Wenn schon Gott sich herbeilässt zur weiteren Verhandlung mit solchen, die Rebellen sind, so hat man sich über den letzten Ausgang nicht zu beklagen; denn schon im gewöhnlichen Leben kann man einerseits niemandem die Begnadigung zum Gesetze machen, und man darf andererseits sich nicht beklagen, wenn einem beharrlich Widerstrebenden schließlich sein Recht geschieht, d. h. wenn denselben nach langem Widerstreben und nachdem er lange in Langmut geduldet wurde schließlich die Verdammung trifft, die eigentlich nie von ihm genommen war (Joh. 3,36). Die heilige Geschichte hat zur Genüge diesen Lehrsatz erwiesen. Die Geschichte Israels, wovon die Auswahl es allein erlangt hat (Röm. 11,7), ist eben ein Beweis für Gottes freie Wahl; die Kirchengeschichte desgleichen, die Geschichte jeder Gemeinde ebenso, zuletzt die Geschichte der Familien – alle vier Instanzen beweisen, dass Gott frei verfährt und doch kein Unrecht tut.

Die Erwählungslehre hat eben Gründe, die in den Tiefen der Heilslehre liegen. In ihr gipfelt die Weisheit Gottes: kein Wunder also, wenn unsrer Weisheit der Atem ausgeht. Bei ihr kann man aber die Probe machen, ob die früheren Lehrstücke – besonders vom menschlichen Verderben, von der Freiheit und der Versöhnung – richtig gefasst sind; gehen jene Lehrstücke nicht mit diesem harmonisch zusammen, so liegt ein Fehler in der Rechnung. Es folgte aus allen Prämissen von selbst, dass, wenn Gott nun einmal, ohne ein Entgegenkommen des Menschen, um Christi willen sich zum erbarmungsvollen Dulden (ἡνεγκεν) der ganzen Masse herabließ, das definitive Erbarmen nicht Regel und niemals eine Notwendigkeit sein konnte, sondern, wo es stattfand, da wurde eine Ausnahme statuiert. Widerstreben und sündigen, das geschah von beiden Klassen, den Erwählten wie Verworfenen – beide mussten geduldet werden – Judas wie Petrus. Bei den Erwählten aber ging die göttliche Geduld über den Widerstand zuletzt siegreich hinaus. Es machte sich nach der Art der Gnade von selbst, dass ein Teil der Menschen als Denkmal des Zornes, ein anderer als Denkmal der Gnade dazustehen kam. Die heilige Geschichte hat dies zur Genüge bewiesen; die ratio ahnen wir nur.

Diese Lehre von der Erwählung gemäß eines Vorsatzes Gottes leistet nun 1.) der tiefsten Demut Vorschub; 2.) befördert sie aber auch die festeste Zuversicht. Ohne diese Lehre ist die rechte Demut unmöglich, weil man allein aus ihr lernt, Gott als den Urheber des Heils anzuerkennen und von allem Eigenen abzusehen. Zweitens aber fehlt ohne diese Lehre die rechte Zuversicht. Wo diese Lehre vom Berufensein nach einem festen Vorsatze nicht herrscht, da kann der Glaubende stets nur der

Möglichkeit seiner Errettung gewiss werden, aber die Errettung selbst bliebe abhängig von der beunruhigenden Klausel des Beharrens beim Glauben. Dann aber wäre der Christenstand ein höchst unseliger; die Furcht regierte uns, und der Glaube entbehrte seines Hauptmerkmals: der Zuversicht, gegen Joh. 10,28.29; Röm. 8,31-39. Um diesen ewigen Zweifel, diese ewige Furcht zu ersticken, sind in der römischen Kirche die Sakramente zu magisch wirkenden Gnadenmitteln erhoben worden – und an die Stelle des freiesten Geschenkes Gottes, nämlich des Glaubens, ist eine gesetzliche Forderung, die Sakramente treu zu benutzen, getreten, um des Gnadenstandes gewiss zu werden. Der Christ muss nun selber trachten, seines Glaubens gewiss zu werden. – Auch in der Lutherischen Kirche fand im XVII. Jahrhundert eine analoge Abirrung statt (v. infra). Unsrer Kirche verwirft aufs Entschiedenste, dass das Heil ungewiss sei und fordert, dass man über die Ungewissheit sofort wieder zur Gewissheit hindurchdringen müsse; vergl. Calvin, III, 2, 38-40. Es erübrigt noch, zur vollen Bekräftigung dieser Erwählungslehre, die Stellen der Schrift, die von ihr handeln, zusammenzustellen.

1.) Die Erwählung geschah vor der Welt Grundlegung Eph. 1,4; 2. Thess. 2,13; sie beruht allein auf dem Ratschlusse (beneplacitum) Gottes, respektive des Sohnes Gottes. Mt. 11,25.26; Joh. 13,18; Lk. 12,32; Eph. 1,9; 2. Tim. 1,9; Röm. 9,11.12; 1. Petr. 1,1.2.

2.) Die Erwählung (also hier die *praedestinatio ad vitam*) geschieht gleich zu einem bestimmten Ziel, dessen Erreichung von Anfang an feststeht: Eph. 1,4; Röm. 8,28.29; 1. Petri 2,9; Joh. 15,16. Man wird eingeschrieben in das Buch des Lebens; in das Buch des ewigen Ratschlusses Gottes. Apoc. 3,5. Aus der Erwählung stammt Glaube, Heiligung und Beharrung der Heiligen – Apg. 13,48; 1. Kor. 7,25; Joh. 6,37; 8,47; 2. Tim. 2,19; Mt. 24,24. Das Erwähltsein ist unverlierbar, Röm. 9,11; 11,29. Vgl. Calvin, Inst. III, 22. vergl. Kap. 2, § 35³²². Von den Erwählten gilt auch die Aussage Johannes, dass die Gläubigen nicht sündigen, d. h. nach dem Kontext: Jesum, die wahre Quelle der Reinigung von ihren Sünden, und die Gemeinschaft der Kinder Gottes nicht verlassen: 1. Joh. 5,18; 3,6.9.

3.) Die Lehre von der Erwählung wird ferner noch bestätigt durch die heilige Geschichte. Weshalb wurde Abraham und seine Nachkommenschaft vor anderen erwählt? Etwa weil die Heiden dieser Erwählung nicht würdig waren? Nun dann beweise man, dass die Nachkommen jener Heiden zur Zeit der Apostel sich wirklich würdiger erwiesen – und stoße um die Rechtfertigung aus dem Glauben, den *νόμος διακασιούνης*, von dem Paulus Röm. 9,31 redet. Wie in der alten Haushaltung, so hatte Gott auch in der neuen nicht sein Absehen auf Massenbekehrungen; nach Mysien z. B. ward die frohe Botschaft nicht gebracht durch Paulus, so sagt Apg. 16,6-8. Und wie viele Völker liegen jetzt in der Finsternis und im Todesschatten, und zwar seit Jahrhunderten? Fürwahr, es lässt sich für dieses Phänomen kein anderer Grund anführen, als dass es also in Gottes freiem Ratschluss lag. Gott vermag auch aus Steinen dem Abraham Kinder zu erwecken, sagt Johannes der Täufer, Mt. 3,9. Ist es nicht freie Gnade, dass Gott diesen oder jenen überhaupt zum Menschen machte, und nicht zum unvernünftigen Tiere? so fragt Calvin. Was nun von dem wahren Samen Abrahams gilt, dass er erwählt wurde vor den übrigen Völkern, die übergangen sind, das gilt auch von den einzelnen Erwählten im Vergleich mit anderen, die übergangen wurden; die Schwierigkeit ist in beiden Fällen die gleiche. Was wir in Bezug auf das wahre Israel im Prinzip zugeben müssen, nämlich dass eine Erwählung vor anderen hier stattfand, Exod. 19,5; Deut. 4,7; Ps. 147,20; Jes. 43,21, das brauchen wir nur auf die Menschen im Einzelnen anzuwenden. Von Fall zu Fall wiederholt sich da nur

322 In diesem § beweist Calvin, dass Glaube ein Geschenk Gottes sei, – dass er aber diesen gegeben werde, jenen nicht, nennt er nach Augustin einen Abgrund, eine Untiefe des Kreuzes: *De profundo nescio quo iudiciorum Dei, quae perscrutari non possumus, procedit omne quod possumus. Quod possum, video; unde possum, non video: nisi quia hactenus video, a Deo esse.* – *Admiracione exclamare possum: non disputatione monstrare.*

das Gleiche, was im Großen in der Erwählung des Samens Abrahams mit Übergehung der Heiden (s. Apg. 14,16) einmal geschehen war.

Es ist noch nötig, anhangsweise auf den Differenzpunkt, der zwischen den Reformierten und Lutheranern im Punkte der Erwählungslehre besteht, einzugehen. Er ist zu wichtig, um in der Dogmatik übergangen werden zu können. Es ist hier die merkwürdige Erscheinung eingetreten, dass die Lutherische Kirche ganz orthodox vom menschlichen Verderben lehrt, aber seit der Formula Concordiae die Erwählungslehre zu verhüllen strebt³²³.

Während nämlich die Konkordienformel im Abschnitte „de libero arbitrio“ so stark wie keine andere Konfession über den natürlichen Menschen urteilt, indem sie ihn kurzweg mit einem Klotz und Stein vergleicht, tritt daneben S. 671 (Ausg. von Hase) eine nicht völlig kongruente Behauptung auf. Es wird nämlich gesagt, dass der natürliche Mensch dennoch einigermaßen die Freiheit hätte, sich dem äußerlichen Anhören des Wortes zu unterstellen oder nicht. Es stünde dem Menschen diejenige Bewegung des Leibes frei, die zum leiblichen Gehen und Hinhören nach den Gnadenmitteln, also nach Wort und Sakrament, nötig sind; von dem guten Gebrauch, den der Mensch von dieser ihm gelassenen Freiheit in rein äußerlichen Dingen macht, hängt nun sein Heil einigermaßen mit ab. Bei dieser ängstlichen und jedenfalls schiefen Darstellung der Dinge konnte man später nicht stehen bleiben. Schon Hunnius³²⁴ bringt bei der Bekehrung den Willen des Menschen mit ins Spiel, indem, wie er sagt, bei dem einen weit mehr Hindernisse, die das Fruchtbringen des Wortes hemmen, vorhanden sind, als bei anderen. Damit aber wird schon die Entscheidung auf die größere oder geringere Anstrengung in der Beseitigung der Hindernisse – der Sünden, die auch ihnen vermeidlich sind – gelegt. Und noch deutlicher sagt Hunnius: die einen ließen sich viel unlieber zur Treue bringen, als die andren (Schweizer a. a. O. S. 575). Es kam leider ein polemisches Interesse hinzu. Man hatte von den reformierten Brüdern im Punkte des Abendmahls sich losgesagt und nun ging man weiter; man suchte nach anderen Haken in der reformierten Lehre und fing an erst ganz behutsam, dann offen, auch mit der Prädestinationslehre zu brechen. Spätere lutherische Dogmatiker nach den arminianischen Streitigkeiten (1609–19) gingen noch weiter. Sie vindizieren dem Menschen ein non resistere, dass er also sich der Gnade gegenüber *nicht*-abweisend verhalten könne, oder aber sie abweise, und danach habe dann Gott seine Erwählung gerichtet, ganz gegen die Konkordienformel, welche es weit von sich wirft, dass die „electio“ ex praevisa fide geschehen sei. Philippi (IV, 1. S. 70 ff.) hat es fertig gebracht, zwischen dem non resistere und Annehmen zu unterscheiden. Es spielt bei ihm die göttliche Gnade aber die traurige Rolle des Hausherrn, der in sein eigenes Haus nicht hinein kann, das er sich doch teuer genug erkauft, weil ein Hausbewohner ihm die Tür zuhält. Über den Vorsatz, das Widerstreben des natürlichen Menschen zu überwinden, kommt die Gnade nicht hinaus. Dem natürlichen Menschen bleibt immer noch das Widerstreben oder Nichtwiderstreben gegen die sein natürliches Widerstreben zum Akte des Annehmens umwandelnde (d. h. nach S. 77, Anmerkung: umwandeln *wollende*) Gnade. Es bleibe dem Menschen das traurige Vorrecht,

323 Bis 1560 stimmt die Aussage Calvins in einem Briefe an Zerkint (Opp. omnia XVII, S. 238) mit der Wahrheit völlig überein, wo er über Bemängelungen der Prädestinationslehre Folgendes schreibt: Antehac nemo litem movebat (de praedestinatione), imo asperas loquendi formas, quas mitigare conatus sum, (er meint diejenigen Luthers in De servo arbitrio) cupide iactarunt nonnulli (in Bern), qui me nunc invidia gravant etc. Dem Calvin wurde 1543 von Melanchthon die Beantwortung der grimmigen Angriffe des Pighius von Kampen auf die Prädestinationslehre Luthers, Melanchthons und Calvins selber übertragen. Er entledigte sich dieses Auftrags zunächst raptim in einer Schrift Contra Pighium; sodann eingehender 1552 in dem sogenannten Consensus Genevensis. Auch Lasco wollte sich in diesem Lehrstück durchaus nicht von Calvin trennen lassen (Opp. II, S. 676; ed. Kuyper) und vergebens suchten später Arminianer und neuerdings Dr. Heppe Bullinger von Calvin zu unterscheiden (dagegen s. Schweizer, Centraldogmen I, S. 289 ff.)

324 Vergl. das Nähere bei Schweizer, Centraldogmen I, 569 ff., dessen Werk überhaupt bahnbrechend für diese Untersuchungen ist.

die Neusetzung der (durch Adam verlorenen) Gabe zu hindern, und zwar gleich beim ersten Anfang. Es ist dabei ein leeres Spielen mit Worten, wenn Philippi (S. 73) diesen Synergismus des Menschen einen Synergismus des durch die Gnade befreiten Willens nennt. Denn derjenige Wille, der gleich beim ersten Anfang die Neusetzung der Gabe hindern kann, dem der heilige Geist nichts abringen kann, er lasse es denn zu, ist *toto coelo* verschieden von jenem Willen, der sich im Momente der Bekehrung *pure passive* verhält. In Philipphis Polemik gegen Quenstedt (S. 77) offenbart es sich: dass er nicht einmal den ersten Eindruck, den die Gnade (im Anfange) macht, für *inevitabel* hält. Auch hier verfehlt die Gnade des ersten Eindrucks nur deshalb nicht, weil und insofern die Person ihm sich nicht entzieht.

Wir finden kaum Worte, um Philipphis Kreuz- und Querzüge nach Gebühr zu taxieren, womit er der rechten Lehre von der Erwählung zu entgehen und einen ganz unmöglichen Mittelweg zwischen Pelagianismus und Augustinismus einzuschlagen gesucht hat. Er muss wohl darauf gerechnet haben, dass ihn niemand kontrollieren werde, sei es aus nur allzu leicht errungenem Einverständnis, sei es aus Unlust, um solchem Gerede wirklich stand zu halten. Sonst würden wir ernstlich um Philipphis klaren Verstand besorgt sein, von dem er doch an andren Stellen genügende Proben geliefert hat³²⁵.

Prof. Frank in Erlangen steht im Wesentlichen auf dem Standpunkt des Synergismus nach der Bekehrung, d. h. er statuiert die Möglichkeit eines Wiederabfalls oder Nichtabfalls der zunächst unwiderstehlich Berufenen. „Diese neue sonderliche Sünde (die nicht mehr die des natürlichen Menschen ist) sei vergleichbar der Sünde des ersten Menschen, ein neuer Sündenfall.“ (System II, S. 331.) Ähnlich lautet die römisch-tridentinische Lehre.

Andre neuere Dogmatiker reden noch ungenierter, als jene beiden. Thomasius „Christi Person und Werk,“ Th. I, S. 449 schreibt dem natürlichen Menschen die Fähigkeit zu, sich durch die Gnade bestimmen zu lassen, auf die Gemeinschaft mit Christo einzugehen oder nicht. Dieses Eingehen geschieht durch den Glauben; er nennt dieses Eingehen die formale Receptivität: das ist Synergismus. Es soll zwar diese „*facultas non resistendi*“ kein *meritum* sein; aber wie schon Melanchthon gegen die Sophisten sagt im *locus de peccato*, es gibt kein *bonum meritorium* und *non meritorium*, es gibt eben nur *ein bonum meritorium*. Wer da wirkt, dem wird sein Lohn zuteil werden. Bei Ebrard, dem sogenannten reformierten Dogmatiker, steht es um die Erwählung sehr schlimm § 325, 344, 447, gerade als ob Luther, Calvin u. a. niemals geredet hätten, und als ob die Kontrolle solcher Behauptungen seitens der reformierten Kirche nie mehr zu befürchten sein werde. Und dennoch waren Luther und Calvin Prädestinatianer, gerade wie Augustin (Prosper und Fulgentius), deren Sätze die Kirche sanktionierte³²⁶, wenn sie in der Praxis auch dem Pelagius leider vieles nachgab.

§ 76. Die Verwerfung

(Reprobatio)

Die Verwerfung ist die Kehrseite und notwendige Konsequenz der Erwählung. Sie wird ausdrücklich gelehrt in Stellen, wie Röm. 9,18.21; 2. Tim. 2,20; Jud. V. 4; Prov. 16,4; zu folgern ist sie aus

³²⁵ In der Lutherischen Kirche Amerikas hat sich eine Opposition gegen diese Abweichung von der Erwählungslehre erhoben. Pastor Walther hat mit siegreichen Gründen die Lehre Luthers wieder auf den Leuchter gestellt und die Zustimmung der Missouri-Synode erlangt.

³²⁶ Auf der Synode von Orange 526; hier setzte die Kirche in mehreren Sätzen fest, was auch in Zukunft immer wieder als Panier der rechten Lehre (von Gnade und Freiheit des Willens) aufrecht erhalten worden ist (vergl. Forbesius a Corse, *Instructiones theologicae*, liber VIII; bes. Kap. 3, § 15; Thomasius a. a. O. I, S. 418; Philippi, *Dogmatik* IV, I, S. 34).

Mt. 25,41; 7,23; 1. Joh. 2,19.³²⁷ Die Verwerfung ist zunächst als eine Übergehung gewisser Menschen bei der erwählenden Tätigkeit Gottes zu definieren. Positiv betrachtet ist diese Übergehung eine Verwerfung, ein Majestätsrecht Gottes, demgemäß er nicht alle erwählt, wenn auch alle in der gleichen Verfassung vor seinen Augen liegen, nämlich als Kinder des Zornes von Natur (Eph. 2,3). Die Schrift redet deutlich von diesem Geheimnis, und die Sache selbst ist in der Tat etwas ganz Offenbares. Die Verwerfung wird auch von keiner der christlichen Konfessionen in Abrede gestellt, wo es sich handelt um Heiden, Türken, kurz solche, die von Christo nie zu hören bekamen.³²⁸ Bestritten wird sie nur, sofern sie auch auf die christliche Kirche selber angewandt wird, und zwar von der römisch-katholischen Kirche seit dem Tridentinum, und der Lutherischen seit der Konkordienformel a. 1580. Die Augustana und Apologie stehen noch auf dem Boden der Prädestinationslehre, aber ohne die Verwerfung ausdrücklich hervorzuheben. Ein lebendiges Interesse hat nur die reformierte Kirche für diese Lehre sich bewahrt, und sie ist also auch darin Erbin der alten echten katholischen Wahrheit.³²⁹

In der Tat stößt die Lehre von der allgemeinen Gnade auf unüberwindliche Schwierigkeiten, welche die älteren Kirchenlehrer zur Genüge gegen Pelagianismus und Semipelagianismus dargetan haben. Die Stellen, welche die allgemeine Gnade lehren sollen, sind,³³⁰ wie wir § 52 sahen, falsch erklärt. Die Rechtfertigung aus dem Glauben allein, um Christi willen, fordert einen ἀσεβής, Röm. 4,5. Ansprüche auf das Leben bei Gott und in der Herrlichkeit Gottes hatte einst Adam; diese gingen aber verloren, und seitdem hat kein Mensch mehr Ansprüche von Natur, sondern nur aus Gnade – durch Christum. Nicht die tätliche Sünde bewirkt ja die ewige Verdammnis, sondern dieselbe ist von vornherein Strafe der ersten Sünde Adams und mit ihm seiner Nachkommen. Und sehr fein macht Paulus Röm. 9,22, wo er auf die Auslegung des Bildes vom Töpfer kommt, geltend: dass die Gefäße des Zornes fertig seien zum Verderben, und nicht etwa eigens von Gott erst fertig gemacht würden. Der Zorn Gottes bleibt nur auf ihnen und braucht nicht erst über sie zu kommen: Joh. 3,36; Eph. 2,3. Dagegen von den Gefäßen, welche Gegenstand des göttlichen Erbarmens sind, heißt es, dass Gott sie zuvor zubereitet habe zur Herrlichkeit (V. 23).³³¹ Damit sagt aber Paulus, dass Gott die Verworfenen in ihrem selbstverschuldeten Zustande, in welchem er sie findet, belässt. Die Schuld des Zustandes fällt allein den Menschen zur Last – dies habe der Mensch mit sich selbst auszumachen – während dagegen alles Lob für die Herrichtung von Gefäßen des Erbarmens von Paulus in V. 23 Gotte beigemessen wird.

327 Aus diesen zwei letzten Stellen folgern besonders auch die orthodoxen Kirchenväter (Augustin, Cyprian in ihren Büchern de unitate ecclesiae) die Unmöglichkeit, dass die Erwählten aus der Kirche sich entfernen könnten (Cypr.), oder dass sie die Liebe, die durch den heiligen Geist ausgegossen ist in unsre Herzen, verlieren könnten, weshalb ihnen auch das Wort gälte (Mt. 7,23): Ich habe euch niemals erkannt (s. Forbesius l. c. VIII, C. 21. 22). Die Ursache der Verdammung ist bei allen diesen rechtgläubigen Kirchenvätern der Fall Adams, nicht ihre neuen Sünden.

328 Vergl. Luther, Catech. maior II, 66: Quicumque extra Christianitatem sunt – in perpetua manent ira et damnatione. Neque enim habent Christum Dominum, neque ullis Spiritus sancti donis et dotibus illustrati et donati sunt.

329 Vergl. besonders Fulgentius l. I. ad Monimum. Dort heißt es z. B. Kap. 7: Praedestinationis enim nomine non aliqua voluntatis humanae coactitia necessitas exprimitur, sed misericors et iusta futuri operis divini sempiterna dispositio praedicatur. Proinde potuit sicut voluit, praedestinare quosdam ad gloriam, quosdam ad poenam. Kap. 13: In sanctis igitur coronat Deus iustitiam, quam gratis ipse tribuit, gratis servabit, perfecit. Iniquos autem condemnabit pro impietate et iniustitia, quam in eis ipse non fecit. In illis enim opera sua glorificat, in istis autem opera non sua condemnat. Kap. 19: Proinde quia initium malae voluntatis superbia est, quae ex Deo non est, perspicue claret non ex Deo esse hominibus interitum malae operationis (das moralisch Böse), sed a iusto iudice retribuere malis interitum ultionis. Non eos Deus iudicio perderet, nisi per suas iniquitates ipsi periissent. Iniquitas igitur, quia in Deo non est, utique ex Deo non est. In Summa sagt Fulgentius: Quos praedestinavit ad poenam, non praedestinavit ad culpam. In diesem Punkt verteidigte er seinen Lehrer Augustin.

330 Augustin in Ev. Joh. tract. 47. 48. 95; ferner besonders Prosper, Lib. de ingratis Kap. 11-14; 17. 34; vergl. Forbesius l. c. VIII, Kap. 18.

331 Vergl. 2. Tim. 2,21: zu jedem guten Werk zubereitet.

Wie aber verhält sich Gott bei dieser Verwerfung? Hält er den Menschen die Herzen zu, die sonst etwa seinem Wort sich willig öffnen würden? Gewiss nicht. Wir müssen vielmehr nach der Schrift so urteilen: Gott trägt in großer Langmut auch die Gefäße des Zornes, die übrigens reif sind zum Verderben: Röm. 9,22, auf denen sein Zorn bereits lastet: Joh. 3,36. Und so gab Gott denn gleich nach dem Fall das Evangelium (Gen. 3,15) und schloss niemand aus. Das Evangelium ist da – man glaube ihm – und man wird sich errettet sehen. Aber wer glaubet dieser Predigt? Jes. 53,1; Röm. 10,16. – In der heiligen Geschichte lernen wir Folgendes über diesen Gang der Verwerfung. Wir sehen hier, dass die Verwerfung im Leben sich realisiert, und zwar immer an solchen, mit denen Gott lange Geduld gehabt. Das Evangelium ist verkündet, aber es findet keine Aufnahme. Das gute Gesetz Gottes ist Israel gegeben – es wird als ein fremdes geachtet nach Hosea 8,12. Immerdar finden wir die gleiche Erscheinung, dass der Kreis der Kinder Gottes enger wird und wiederholt nur einen zu umschließen scheint (Röm. 11,3). Und so ist auch das Verfahren, das Gott in der heiligen Geschichte einhält, konstant dasselbige: Seth wurde erwählt, dann Noah, Abraham, David, Serubabel, endlich Christus, welcher der Erwählte *κατ' ἐξοχήν* ist. Jes. 42,1. Und zu diesen Einzelnen kommen dann andre hinzu – aber erst der Einzelne, dann „die Vielen.“ Gott war es allein, der immer dazwischentreten – und einen oder dann etliche erwählen musste, auf dass das Geschlecht, das den Glauben bewahrt, einen Fortbestand habe. Die Menschen – also Israel zunächst – wollen inzwischen viel lieber ihre eigene Gerechtigkeit behaupten und selbst Gott gegenüber den Beweis antreten, dass sie gerecht seien. Röm. 9,31. Darüber lassen sie jedoch außer acht die Gerechtigkeit Gottes: die *via regia* des Glaubens in Christum, V. 32. Sie bleiben in den Werken hängen und stoßen sich an dem Stein, der als Grundstein daliegt, anstatt sich auf demselben aufzuerbauen. Der Verlauf der Geschichte Israels zeigt: dass sie bei all ihren Bemühungen nur immer weiter vom Ziel sich entfernten. Und gleichwie im A. T., so geht es auch weiter in der Kirche. Die Verwerfung realisiert sich also im Leben der Menschen, und gar nicht etwa durch besonderes göttliches Zutun; durch die Schuld Gottes geht kein Sterblicher verloren. Nicht etwa so verhält es sich, dass Herzen, die sonst willig sich der Gnade geöffnet hätten, bei der Verstockung zugeschlossen würden. So ist auch die Verstockung, von der Exod. 4,21; 7,3; 10,20; 14,4.8.17; Jes. 6,9; Mt. 13,15; Joh. 12,39 f.; 2. Kor. 2,16 reden, kein Akt der Grausamkeit Gottes, sondern an allen genannten Stellen geschieht dieselbe also, dass Gott sich an den Gewissen der zu Verstockenden aufs ernstlichste bezeugte – sei es durch Zeichen und Wunder, sei es durch das Wirken der guten Predigt des Wortes auf die Widerstrebenden. Was war noch an diesen Widerstrebenden zu tun, das Gott nicht getan hätte? (s. Jes. 5,4.) Gott sagt ihnen an, was geschehen wird, wenn sie nicht glauben; er deckt ihnen ihre Sünden auf; er lässt sie anlaufen, zuschanden werden, und sein Geist ringt mit ihrem Geiste und schlägt ihnen die falschen Stützen aus der Hand; so z. B. bei Pharao die Stütze, die er in der Kunst seiner Zauberer fand; diese können mit Mose nicht Schritt halten. Der Menscheng Geist aber erweist sich lange mächtiger, als der Geist Gottes; er klammert sich an die selbsterwählten Behelfe und Stützen an, auch nachdem sie sich als hinfällig erwiesen. So klammerte sich Israel ans Gesetz an, seit dem Exil, nachdem es zuvor – in den Blütezeiten – wenig Rücksicht auf das Gesetz genommen. Währenddem die Menschen also handeln, tut Gott ihnen Gutes und sucht durch seine Güte sie zur Buße zu führen, Röm. 2,4; vergl. Apg. 14,17; 17,27. Ja, er beruft sie, Mt. 20,16; 22,14; sie werden der Gemeinde Christi zugezählt, wie es einst bei Israel schon Deut. 32,5.6.9.19.20 der Fall war; zuweilen haben sie auch einen gewissen Glauben, Apg. 8,13, und tun Wunder, Mt. 7,22; vgl. Hebr. 6,4 f.; Mt. 13,20-22; Lk. 8,13; Joh. 12,42.43.³³² Und nur von diesen Verworfenen gilt auch, was die heilige Schrift vom Wiederab-

³³² Irreführend aber wäre es z. B. mit v. Oettingen, *De peccato in spiritum sanctum* p. 49. 146 hier die Sünde wider den heiligen Geist als das die ewige Verdammnis erst verdienende einzuflechten; wonach also der Verworfenen diese Verdammnis erst durch hartnäckige Abweisung der Gnade zuzüge. Damit wird die Lehre von der Erbsünde alteriert.

fall der Berufenen *sensu lato* sagt, z. B. Apg. 8,21; Hebr. 6,6; 10,26; 2. Petr. 2,22. Ein eklatantes Beispiel für diese Menschenklasse ist Judas Ischarioth. Ihn hatte Jesus zum Apostel erwählt, Lk. 6,12.16; Mk. 3,13; hatte ihm Macht gegeben über die bösen Geister; er tat Wunder und predigte das Evangelium vom Reiche Gottes. Mt. 10. Auch hatte er manche geistliche Erfahrung in der Umgebung des Herrn gemacht; er war, gequält durch Gewissensbisse, zur Erkenntnis mancher köstlichen Wahrheit gekommen. Jedoch war dies alles ein bloßes Gewissenswerk, entstanden aus vorübergehenden Schrecken vor dem zukünftigen Gericht; es war aber nicht des heiligen Geistes Werk. Jesus, der Heilige Gottes, duldete ihn neben sich, er ertrug ihn³³³; ja, Judas muss dem Anscheine nach ein ausgezeichnete Apostel gewesen sein: denn beim letzten Passahmahl noch glauben die Jünger, eher sich selber anklagen zu sollen, als dass sie an Judas dächten. Mt. 26,22. Und so wird denn an Judas offenbar, dass kein Fleisch, stehe es auch dem Lichte äußerlich noch so nahe, vor der Verwerfung sicher ist. – Dabei scheint zwischen der Bekehrung der Verworfenen und der Erwählten oft nur ein sehr geringer oder kein Unterschied obzuwalten. Das Werk des Gewissens, wo dasselbe gestachelt wird durch das Gesetz, ahmt oftmals des heiligen Geistes Werk täuschend nach, Mt. 7,22; 25,44. Und doch ein gewaltiger Unterschied waltet ob zwischen Erwählten und Verworfenen. Der Erwählte verdammt sich und preist Gottes Gerechtigkeit; wogegen der Verworfene sich selbst behauptet und seinen Herrn und Gott verrät, wie Judas. Jener, der Erwählte, ist ein Sünder in sich selber – er ist der Letzte – dieser, der Verworfene, dünkt sich heilig – er ist der Erste. Oft bleibt es dem Endgericht erst vorbehalten, ans Licht zu bringen, wer der Rechte war. – Was nun Judas tat, das war einerseits nach dem Ratschlusse Gottes, Joh. 13,18; 17,12; dennoch aber wehklagt Jesus über ihn, Mt. 26,24, und zwar wegen seines schweren Verrates, womit er des Heilands Liebe von sich gestoßen. Nicht mit kaltem Blut, sozusagen, sondern mit tiefem Mitgefühl klagt Jesus über ihn. Ähnlich ist das Verhältnis zwischen David und Saul, sowie David und Joab. Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Verwerfung im Leben sich vollzieht und hier weit verständlicher und erträglicher dazustehen kommt, als in der hageren Theorie, oder der toten Abstraktion des Systems. – Es bleibt nunmehr noch die Berichtigung des Verständnisses einiger Bibelstellen übrig, die man gegen die Erwählungs- und Verwerfungslehre anführen zu müssen gemeint hat. Es sind das Bibelstellen, welche die Universalität der Gnade zu enthalten scheinen.

Einen Teil derselben, nämlich 1. Tim. 2,4; Joh. 3,16 und ähnliche, haben wir ausführlicher schon § 52 erledigt. Wir sahen dort, dass der Ausdruck „Welt“ Joh. 3,16 keinen Universalismus lehre, sondern alles dasjenige umspannen soll, was die frommen Juden für das Verächtlichste (Apg. 10,11-15) hielten. Für „Welt“ gebraucht Paulus auch einmal „Juden und Griechen“ Röm. 1,16. Juden und Griechen enthält eine Zusammenfassung der Völker der damals bekannten Welt; solche Zusammenfassung soll die Exklusivität der Juden bekämpfen, nicht aber einen krassen Universalismus lehren. In Röm. 11,32 ist nach dem Urtext eine in Gottes Ratschluss feststehende Gesamtheit gemeint, τὸς πάντας steht dort (ähnlich wie Phil. 2,21); so viele ihrer nämlich dem guten Ölbaume in bleibender Weise einverleibt sind, s. V. 17 ff. – Gal. 3,22 steht statt „alle“ die „Glaubenden“; dies beschränkt das Wörtlein „alle“ in Röm. 11,32. Röm. 5,18 bewiese das Wort „alle“ zu viel, falls man es ohne Einschränkung fasste; es findet seine Beschränkung an dem Ausdruck „die Vielen“ V. 19.³³⁴ In 1. Tim. 2,4 und Titus 2,11 werden allerlei Klassen von Menschen (wider die falsche Ausschließlichkeit) durch „alle“ zusammengefasst. Was nun Stellen betrifft, wie z. B. Ezech. 33,11; 18,23.32, wo

Es handelt sich ja hier nur darum, ob bei diesem oder jenem der hartnäckige Widerstand, in dem er von Natur liegt und seine Schuld (wie seine Verdammnis) nur täglich größer macht, durch Gottes Gnade gebrochen werden wird, oder aber nicht. Diese neueren Theologen haben immer ihre liebe Not, sich auch nur notdürftig auf den Grundlagen der lutherischen und reformierten Dogmatik zu erhalten (vergl. auch den Tadel Ritschls E. u. V. III, S. 349).

³³³ Vergl. Röm. 9,22.

³³⁴ Οἱ πολλοί bedeutet bei Demosthenes: das athenische Volk (s. Papes Griech. Wörterbuch s. v. πολύς).

es heißt, dass Gott an dem Tode des Sünders oder des Sterbenden kein Wohlgefallen habe, so soll diese Stelle dem reuig zurückkehrenden Israeliten Mut machen; der letztere soll nicht zweifeln an seinem Gott; sie enthalten ein Stück Paränese nach rechter Auslegung. Das Gegenteil zu vermuten – dass also Gott ein Wohlgefallen an solchem Tode hätte – wäre ja in der Tat Wahnwitz. Übrigens wird der Verworfenen Schuld um so größer dadurch, dass sie an einem solchen Gott begangen wird. Wenn es ferner heißt in 2. Petr. 3,9: „Gott wolle nicht, dass etliche verloren gehen, sondern alle zur Buße gelangen,“ so empfängt dieses „alle“ seine Einschränkung durch das vorangehende Wort „uns“. Gott – heißt es da – ist langmütig in Bezug auf uns, und will nicht, dass etliche – nämlich von uns – also Erwählte, wie Petrus z. B., verloren gehen, sondern, dass alle sich bekehren. Diese Bekehrung selber ist ja aber Gottes Werk; z. B. 2. Tim. 2,25; Jer. 31,18; Klgld. 5,21. Eine Lehre endlich vom Wiederabfall der Heiligen, die manche aufgrund von Hebr. 6,4-6 annehmen, gibt es nicht nach der richtigen Deutung dieser Stelle. Dieselbe geht auf die reprobī, die alles das von Gott empfangen, was er auch solchen gibt, die nicht sein sind. Der Apostel erklärt hier, dass ein Abfall von Christo jenes Verderben nach sich ziehe, welches ein Land, an dem alles geschehen, zuletzt erführe – es wird zur Wüste und verfällt dem Fluch. Zugleich ist aber der Apostel der Überzeugung, dass es mit den hebräischen Christen besser stehe, und sie mit dem Heil in engster Verbindung ständen V. 9. Demgemäß müssen alle jene V. 4-6 angegebenen Merkmale eine derartige Auslegung zulassen, wonach sie auch bei solchen vorkommen können, die im Grunde der Sache bei allem Glauben dennoch dem Heile abgewandt bleiben. Unsrer älteren Theologen zählen ganz richtig alle jene V. 4-6 genannten Merkmale als Bestandteile einer bloßen sanctitas foederalis auf, die man haben kann, ohne doch die sanctitas spiritualis et invisibilis zu besitzen.³³⁵ Vgl. Calvin, Inst. III, 23 ganz, 24, 12-16

Wo man nun dergestalt die Erwählungslehre und die Lehre von der Verwerfung als schriftmäßig anerkennen muss, braucht man sich nicht zu scheuen, beide Lehren auch gelegentlich der Gemeinde zu verkündigen. Beide Lehren sind eine starke Waffe wider den allerwärts sich breit machenden freien Willen. Aus apologetischen Gründen davon zu schweigen, hieße klüger sein wollen, als Gott. Bescheidenheit wäre hier nichts als Menschenfurcht und versteckter Unglaube. Felsenfest stehen beide Lehren in der heiligen Schrift. Sie dienen zur Bezeugung dessen, dass die Heilsordnung, unter welche die wahren Christen auf Erden gestellt sind, von der Hand eines Gottes ausgeht, der Vater ist über alle, die ihn anrufen, der aber auch gerecht sein muss, eben weil er Gott ist.

Eine Lösung der bei diesen Lehren sich erhebenden Schwierigkeiten zu geben, kann nicht in unserem Plane liegen, weil nicht in unserer Macht. Wir würden dabei auch nur zu leicht an der Klippe der Philosophie scheitern. Wir überlassen es lediglich der heiligen Schrift, die Grenzen zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen zu ziehen – die Spekulation reißt uns sofort in den Strudel, der zum Abgrund führt. Das Letzte, was man allen Einwüfen entgegen zu halten hat, ist das Wort Pauli: Wer bist du, o Mensch, dass du mit Gott rechttest? Röm. 9,20 Und wenn wir dann sein Bild vom Töpfer und Ton Röm. 9,21 recht auf uns anwenden, so werden wir die Hand auf den Mund legen und auf eine Lösung im Jenseits warten.

§ 77. Von den Sakramenten im Allgemeinen

Die Aneignung der Erlösung durch die Wirkung des heiligen Geistes haben wir uns klar gemacht. Wir könnten zur Eschatologie übergehen, wenn nicht zur Befestigung der Glaubenden auch äußere Stützen nötig wären. Wo Gott den Glauben gewirkt hat, da befestigt er ihn auch. Das ge-

³³⁵ Vergl. Calvin und Beza zu Hebr. 6,4 f. und Forbesius a Corse, Inst. Theol. X, 10, 23 (vergl. VIII, 22); das $\phi\omega\tau\iota\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma$ wurde auf die Taufe bezogen. Vergl. F. Gomari Opp. II, S. 281 f. Ein Beispiel war Simon Magus.

schieht zunächst fort und fort durch das Wort Gottes und den Geist Gottes. Der Anfang der Bekehrung bleibt maßgebend auch für den Verlauf. Gottes Wort und Geist wecken stets wieder Glauben und Reue; der alte Mensch muss stets sterben und der neue auferstehen. Um unserer großen Schwachheit willen aber gibt Gott zugleich Zeichen und Siegel seiner uns durch das Wort bereits verheißenen Gnadengüter. Diese sind etwas unsichtbares nach Hebr. 11,1; wir können sie nicht immer gleich gut fassen. Und wenn wir diese Wahrheiten der Schrift auch im Allgemeinen verstehen, so begreifen wir dennoch nicht immerdar gleich wohl, dass selbige auch für uns seien. Dies aber uns zu bestätigen und zu versiegeln, dass wir es an unserem Leibe sogar wahrnehmen können – dazu dienen die Sakramente. Wird also durch das Wort und den heiligen Geist geistliches Leben mitgeteilt, so wird dieses Leben durch die Sakramente uns bestätigt und versiegelt. Mit Recht nennt daher Augustin³³⁶ das Sakrament ein *verbum visibile*.

Aus dem Bisherigen folgt zunächst zwingend, dass die Sakramente von Gott oder Christo selber eingesetzt sein müssen. Denn das Wort, das zu bestätigen die Sakramente dienen, hat keinen anderen Urheber, als Gott. Es gibt nun zwei Paare von Gott eingesetzter Sakramente, die einander genau entsprechen; vor Christi Erscheinung: Beschneidung und Passah; nach Christi Erscheinung: Taufe und Abendmahl. Die Beschneidung und die Taufe sind nicht unpassend die „*sacramenta initiationis*“ genannt worden, d. h. Zeichen der Aufnahme in den Gnadenbund Gottes; Passah und Abendmahl dagegen heißen die „*sacramenta nutritionis per Christum*“, d. h. durch sie werden wir auf dem Wege selbst bestärkt. „Sakrament“ bedeutet „*sacrum secretum*“. Es ist zwar kein biblisches Wort, sondern aus den alten Lateinischen Übersetzungen, die *μυστήρια* mit „*sacramenta*“ wiedergaben, in die Theologie gekommen; aber es dürfte sich kein besserer Gattungsname für die unter diesem Namen begriffenen heiligen Handlungen finden. Der Ausdruck „Gnadenmittel“ wäre für die Sakramente ungeeignet, denn sie wirken nicht die durch sie bezeichnete Gnade in uns. Gnade vermitteln kann nur der heilige Geist aufgrund des Verdienstes Christi. Und solche Heilswirksamkeit des heiligen Geistes wird nirgends dem Zeichen und Unterpfand in der Schrift eingeräumt. Er wirkt durch das Wort.³³⁷ Es ist also beim Sakrament immer zurückzugehen auf das Wort, das es erklärt; dieses Wort wird beim Genuss oder bei der Applizierung des sichtbaren Zeichens durch den heiligen Geist bekräftigt an unseren Herzen. Die Sakramente tun mithin den Majestätsrechten Gottes keinen Abbruch; Gott ist und bleibt die oberste Ursache unsres Heils. Es will der Geist Gottes zwar auch durch sie auf uns wirken, aber keineswegs hat der Geist Gottes an sie abgetreten, was seines Amtes ist. Vergl. Calvin, Inst. IV. 14, 17 und zu Apg. 8,17, und im Ganzen und Großen damit übereinstimmend auch der Lutheraner Chemnitz, Exam. Conc. Trid. II, 1: *De sacramentis in genere*.

Fassen wir, was hier hauptsächlich zu merken ist, in etliche, übersichtliche Punkte zusammen.

1). Die Kraft des Sakramentes ist einzig und allein zu gründen auf das göttliche Wort, wie Augustin a. a. O. so treffend sagt: *accedit verbum ad elementum (zum Wasser, Brot und Wein) et fit sacramentum* (und so wird aus dem gewöhnlichen Element ein heiliges Zeichen). In diesem Sinne sagt Paulus, wo er vom Wasserbade der Taufe redet, dass die Taufe ihre Reinigungskraft aus dem Worte der göttlichen Verheißung ziehe, Eph. 5,26. Das Wasser hat durch nichts sonst jene reinigende Kraft, als durch das Wort, welches den Befehl zur Taufe und den Taufinhalt sowie auch den Zweck uns vorhält, und das der Glaube aufnimmt.³³⁸ (Mt. 28,19; Röm. 6,3.4; 1. Petr. 3,21). Ebenso

336 *Expositio in Ev. Joannis tract. 80: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum etiam ipsum, tamquam verbum visibile.*

337 Augustin sagt a. a. O. *Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua?*

338 Vergl. auch Luther, Catech. minor 377,10: *Aqua certe tantas res non efficit, sed verbum Dei etc.* Ferner Augustinus, tract. 80 in Joannem sagt: *Mundatio igitur nequaquam fluxo et labili tribueretur elemento, nisi adderetur in verbo. Hoc verbum fidei tantum valet in ecclesia Dei, ut per ipsam credentem, benedicientem, tingentem etiam tantillum mundet infantem, quamvis nondum valentem corde credere ad iustitiam et ore confiteri ad salutem. Totum hoc fit*

empfängt das Sakrament des Abendmahles seine Bedeutung erst aus den Einsetzungsworten Christi, die Paulus deshalb feierlich wiederholt im Briefe an die Korinther 11,23. Was in diesem hinter dem Zeichen stehenden Wort verheißen wurde, das erfüllt Gott auch, so dass seine Treue und Wahrheit in den Sakramenten sich bewährt.

2.) Sofern die Sakramente auf dem Worte ruhen, ist zum heilsamen Gebrauch derselben nötig, dass der Empfänger Glauben habe; ohne solchen Glauben kann das Sakrament nicht wahrhaft etwas besiegeln und ein Bild des unsichtbaren Gutes sein³³⁹.

3.) Aus dem Gesagten folgt, dass eigentlich nur dem Worte Gottes eine *praecisa necessitas*³⁴⁰, d. h. eine absolute Notwendigkeit zur Erlangung des ewigen Heils zukommt, den Sakramenten dagegen nicht. Nur die mutwillige Verschmähung derselben schließt aus von der Teilnahme an der Wohltat Christi, nicht aber die wider des Menschen Willen stattfindende Entbehrung. *Non privatio sed contemptus sacramenti damnat*, sagt Augustin. Wenn nun auch Christus zum Nikodemus sagt Joh. 3,3.5: „Wo nicht jemand geboren ist aus Wasser und Geist, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen“, so ist damit die Taufe noch nicht zur absoluten Bedingung des Eintritts selber gemacht. Es galt bei dieser Forderung der Taufe, den Pharisäer Nikodemus von seinen eingebildeten Vorzügen loszumachen, ihm den steifen Nacken zu brechen, damit er den Rat Gottes nicht verwerfe, der in der Taufe sich aussprach, und damit er von vorn anfangt, indem, er sich als ein von allen Vorzügen Entblößter, als ein Heide, der Taufe Johannis unterwarf. Durch solchen Taufritus wurden seit lange schon die Proselyten aus den Heiden dem Volke Israel einverleibt. Solches nun auch an sich vollziehen zu lassen, das war es, was Gott von den Pharisäern verlangte, Lk. 7,30. Die Hauptsache ist übrigens das, was Jesus folgen lässt V. 5, nämlich: das Geborensein aus dem Geist. Dieser Geist, der mit dem Worte kommt, wirkt innerlich, was das Wasser äußerlich veranschaulicht. Mk. 16,16. Dass kein Sakrament absolut nötig zum Heil sei, sondern dass es eigentlich nur deshalb nötig, weil Christus es zu unserer Glaubensstärkung befohlen – erweist sich auch aus Mk. 16,16, wo das Nichtglauben allein als Ursache der Verdammung hingestellt wird, nicht aber zugleich das Unterlassen der Taufe. Die Sakramente haben keine *necessitas absoluta*³⁴¹, sondern eine *necessitas praecepti*, d. h. weil Gott sie zur Bekräftigung des schwachen Glaubens angeordnet hat.

Von diesem Gesichtspunkte aus, dass weder Taufe noch auch Abendmahl an sich schon notwendige Gnadenmittel seien, müssen wir

4.) sagen: dass dem alten Volke Gottes durch die Entbehrung der Sakramente der Taufe und des Abendmahles nichts Wesentliches abgegangen sei. Die alten Heiligen glaubten, wie wir, durch die Gnade Christi errettet zu werden, Apg. 15,11, und wurden durch ihre Sakramente ebenso sehr auf den kommenden Christus hingewiesen, wie wir durch unsere Sakramente auf den gekommenen zurückgewiesen werden; vgl. 1. Kor. 10,2-4, woraus erhellt, dass die alten Heiligen in der Wolkensäule und im Meere getauft seien, und alle dieselbe geistliche Speise genossen und denselben geistlichen Trank getrunken hätten, wie wir. Aber darum habe Gott sie dennoch gestraft um ihrer Missetat willen (10,5). In 1. Kor. 5,7 nennt der Apostel Christum unser Passahlamm. In Hebr. 10,1 ist die Rede von Schatten, die das Gesetz Moses gehabt, und die hingedeutet hätten auf zukünftige Güter. Alle Sakramente der Alten dienten dazu, um der Gläubigen Blick zu erheben auf das Überirdische.

5.) Dienen die Sakramente als Bekenntnismittel den Heiden gegenüber, durch die wir uns feierlich von ihnen absondern, indem wir den im Herzen lebenden Glauben auch äußerlich bekennen.

per verbum, de quo Dominus ait: Jam vos mundi estis propter verbum, quod locutus sum vobis.

339 Omnia sacramenta virtutem habent ex fide, sagt H. de sancto Victore I, 9, cap. 8.

340 So selbst Chemnitz, l. c. II, 1, § 6.

341 Ein Findling, der nie getauft wurde, wird gleichwohl ein gläubiger Christ werden können.

6.) Was die äußerlichen Bedingungen des rechten Brauches der Sakramente betrifft, so müssen sie von dem zu ihrer Verwaltung verordneten Diener gespendet werden. 1. Kor. 4,1; Mt. 28,19³⁴². Ferner müssen die von Christo verordneten Materien der Sakramente, Wasser, Brot und Wein, wenn irgend möglich, gebraucht werden, denn sonst beleidigt man ihren Urheber.

§ 78. Beschneidung und Taufe

Die Taufe ist, wie die Beschneidung, das Zeichen, durch das wir in die Gemeinschaft des Volkes Gottes aufgenommen werden. Beide sollen 1.) der Bekräftigung des Glaubens dienen, und 2.) liegt in ihnen ein Bekenntnisakt, der zur Absonderung von Juden und Heiden dient. Es ist von besonderer Wichtigkeit für das rechte Verständnis der Taufe, dass man die Bedeutung der Beschneidung, welche Gott anfänglich als das Zeichen seines Gnadenbundes verliehen, ermittle³⁴³. Diese Beschneidung hat übrigens bis auf heute ihre Wichtigkeit; denn einerseits ist sie das Zeichen, welches Gott zu dem mit Abraham geschlossenen ewigen Gnadenbunde hinzufügte, Gen. 17,10, andererseits wird auch noch von den Christen gesagt, dass sie geistlicher Weise beschnitten seien, Kol. 2,11.

Die Beschneidung war Siegel, Unterpand und Wahrzeichen der dem Abram durch einen Bund von Gott zugesicherten Gnadengüter. Durch dieses Sakrament will Gott den Inhalt seines Bundes noch klarer zu verstehen geben. Die Beschneidung wird sogar ohne weiteres der Bund Gottes selber genannt; Gen. 17,10; vergl. Apog. 7,8; in ihr ist völlig ausgeprägt, was des Bundes Inhalt ist. Demgemäß musste nun auch die Beschneidung die hinter ihr liegende evangelische Verheißung in schlagender Weise dem Abraham und seinem Samen zum Verständnis bringen. Soviel lässt sich von vornherein über die Bedeutung dieses Symbols aufstellen. Um nun zu erfahren, ob und inwieweit die Beschneidung diese Bedeutung wirklich gehabt habe, müssen wir uns nach entsprechenden Vorgängen in der heiligen Schrift umsehen. Und da begegnet uns in der Beschneidung der jungen Obstbäume im heiligen Lande ein treffliches Analogon. Lev. 19,23 ff. Ihre Triebe und Früchte galten in den ersten drei Jahren für unrein; sie wurden als eine Vorhaut geachtet und beseitigt. Die natürliche Triebkraft also und deren Früchte gefallen Jehova nicht; sie gelten ihm (nach V. 23) als eine Vorhaut. Erst nach geschehener Beschneidung – im vierten Jahre – werden die Früchte dieser Obstbäume Gott geheiligt und dadurch ihm wohlnehmlich.

In diesem Vorgange liegt eine alte Deutung und Anwendung des Begriffs der Beschneidung. Gehen wir, in unserer Anschauung bereichert, zur Beschneidung zurück. Der Israelit erfährt als junger Sprössling die gleiche Beschneidung an seiner Vorhaut, wie sie dort die Obstbäume erfuhren. Er erfährt durch diesen an seinem Fleische vorgenommenen Akt, dass er Gotte Frucht zu tragen an und für sich ungeeignet sei, dass, was aus Mannessamen hervorkommt, Gott missfällig sei. Das Alte (was im Namen Abram zusammengefasst ist) ist vergangen, und es ist alles neu geworden (Abraham bedeutet Vater einer Menge). Calvin, IV, 14, 21. Was nämlich in der Beschneidung am Körper und äußerlicher Weise geschieht, das gilt in Wahrheit dem innerlichen, fleischlichen Gesamtzustande des Menschen, dem $\sigma\omega\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \delta\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$. „Ablegung des Leibes des Fleisches“ ist dem Paulus die Beschneidung; überdies kennt er ein Totsein in der Vorhaut des Fleisches, Kol. 2,11.13. Abgeschnitten, d. h. also der Verwerfung, dem Tode anheimgegeben, wird in der Beschneidung der Fleischesleib: eine Tötung im Bilde (gleichnisweise, in effigie) findet statt gleich am achten Tage nach der

342 Cf. Voetius, *Politicae eccles.* I, S. 631 ff.

343 Die Wiedertäufer waren bemüht, die alte und neue Ökonomie möglichst voneinander zu trennen, und sie rissen daher beide Sakramente auseinander; vergl. Usteri, *Die Stellung der Straßburger Reformatoren zur Tauffrage*, Studien und Kritiken 1884, 3. Heft, S. 482. Unsre Reformatoren setzen Beschneidung und Taufe in die engste Verbindung: z. B. Calvin zu Röm. 4,11 und Inst. IV, 15, 7 und 8; vergl. die Bekenntnisschriften 2. Helvet. 19.20; Gallicana 34; Scoticana 21 Conf; Saxonica tit. de Baptismo, wo die Taufe mit der Beschneidung verglichen wird. Über die Gleichheit der Taufe Johannis und der Apostel verbreitet sich ausführlich G. Voetius, *Politicae eccles.* II, S. 380-87.

Geburt. Es wäre also eigentlich die Beschneidung ein Verwerfungs- und Todesurteil, ein κατάκριμα, kurz ein grausiger Akt zu nennen. In der Tat wäre sie dies, wenn sie nicht eben in Verbindung mit dem Gnadenbunde Gottes auftreten würde, wodurch sie ihren schrecklichen Charakter verliert, ja selbst zu einem Wahrzeichen und Unterpand dieses Bundes wird, 1. Mos. 17,10. Zufolge solcher Verbindung zeugt die Beschneidung nur von einem Tode, sie ist ein signum mortificationis veteris hominis; sie setzt das Alte, d. h. den alten Menschen, außer Kraft, um Platz zu machen für den neuen Menschen – den Genossen des Bundes der Gnade, den Gott mit Abraham eingegangen. Mit anderen Worten: Gott lässt zum Erweis seiner Gerechtigkeit in der Beschneidung an dem Menschen in effigie das Todesurteil vollziehen, um ihn alsdann sofort als Kind des Gnadenbundes mit Abraham aufzunehmen, 1. Mos. 17,8. Dies alles geschieht aber propter Christum, kraft seines Verdienstes, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, Kol. 2,11; und die Beschneidung heißt ein Siegel der Gerechtigkeit aus dem Glauben (an Christus), welchen Abram hatte (Röm. 4,11). Um aber den Tod den Menschen also zueignen zu können, ohne dass derselbe ihn persönlich zu erdulden hat, muss ein anderer den Tod für den Menschen erduldet haben. Dieser andere ist Christus. Mit dem Blick auf Christus, den Weibessamen, lässt Gott an seines Bundes Genossen den Tod nur im Bilde (parabelweise, in effigie)³⁴⁴ sich vollziehen, um dieselben aufgrund dieses Aktes sodann in Gnaden anzunehmen. Nur da, wo Gott auf des Stellvertreters Tod blickt, kann er gerechterweise einen Tod, den die Menschen zufolge Gen. 2,17 und Kap. 3 verdienten, bloß am Leibe sich abzeichnen und nicht sofort auch sich vollziehen lassen³⁴⁵.

Den gleichen Sinn, wie die Beschneidung³⁴⁶, hat nun auch die Taufe. Wir folgen bei der Beurteilung der Taufe zunächst der Auslegung des Apostels Petrus im 1. Br. 3,20.21. Petrus stellt hier in Abrede, dass wir in der Taufe den Schmutz des Fleisches, d. h. die Lüste und Begierden, ablegten. Vielmehr stellt Petrus die Taufe dar, einerseits als Gegenstück der noachischen Sintflut. Gleichwie diese alles verheerende Überschwemmung auch über die acht zu Errettenden kam – nur dass sie trotz derselben errettet wurden, durchs Wasser hindurch: also komme auch über uns bei der Taufe das gleiche Wasser, und zwar abermals zur Errettung. Das Wasser des Zornes und Gerichtes Gottes überflutet uns in der Taufe; aber sofern wir im Zusammenhang mit Gottes Gnadenbund stehen, ist diese Überflutung nur ein Durchgang zum Leben. Was eigentlich zum Tode gereicht, soll hier – als im Gefolge des Gnadenbundes auftretend – ein Durchgangspunkt zum Leben sein. Wir werden gleich Noah und den Seinigen vom Wasser nicht ertränkt, sondern erstehen aus demselbigen kraft Christi Auferstehung zu einer Lebensgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott. Und dies ist die andere Seite der Taufe, welcher Petrus auch Zeugnis gibt: dass sie nämlich zu einem freimütigen Fragen nach Gott aus gutem, freiem Gewissen hinüberführe kraft Christi Auferstehung (s. V. 21. nach dem Urtext). Auf dieses Moment legen die Mt. 28,19 stehenden Worte alles Gewicht, wonach man bei der Taufe hingeführt wird auf das Herrschaftsgebiet der Trinität und in deren gesegnete Behandlung gestellt wird. In ähnlicher Weise, wie Petrus, fasst Paulus die Taufe auf. Röm. 6,3-6. Die Taufe geschieht nach Paulus:

1.) zum Zeugnis dafür, dass wir begraben sind mit Christo und also teilhaben an allen Gütern, die sein Tod uns erworben.

344 Vergl. σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ in Röm. 6,5.

345 Die Sache steht so: dass der Gerechterklärung die Ungültigkeitserklärung, der Inkraftsetzung des neuen Menschen die Außerkraftsetzung des alten Menschen vorangeht. Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens heißt deshalb die Beschneidung (Röm. 4,11).

346 Darüber dass die Beschneidung der Schatten der Taufe war, äußert sich Augustin, Contra Crescentium grammaticum I. II, Kap. 31.

2.) Ist sie ein Zeugnis dafür, dass wir mit dem auferstandenen Christus gleichfalls zu einem neuen Leben auferstehen.

Der äußere Vorgang bei der Taufe, das Untertauchen und das Emportaauchen, verklärt sich dem Apostel zum Abbild des Sterbens mit Christus und der Auferstehung mit Christus. In der Taufe wird der alte Mensch dem Tode überliefert, gleichwie bei der Beschneidung. Aber den Tod erleiden wir nur in effigie; indem Gott auf Christi stellvertretenden Tod sieht, so gibt er uns nicht die Bitterkeit des Todes, sondern nur ein Abbild desselben zu schmecken. Der Tod ist dann aber, wie bei der Beschneidung, eine Brücke zum Leben.

Nach dem Gesagten dient also die Taufe zur Veranschaulichung der Tötung des alten und der Auferstehung des neuen Menschen. Sie dient als Bild davon, dass die Gläubigen von ihrem σῶμα oder σὰρξ τῆς ἁμαρτίας durch Christi genugtuenden Tod getrennt sind (Röm. 6,6-11).

Es gibt nun aber auch Stellen, wonach Gott dies Sakrament uns verliehen zur Darstellung und Bekräftigung unserer Reinigung und Abwaschung, die durch Christi Blut einmal geschehen. Das tertium comparationis zwischen Blut und Wasser liegt in der reinigenden Kraft. Wie das Wasser uns reinigt vom äußerlichen Schmutz, also reinigt uns Christi Blut und Geist von allen unseren Sünden: Apg. 22,16; Eph. 5,26; Tit. 3,5; Ezech. 36,25; Sach. 14,8. In dieser Hinsicht stellt sich die Taufe als die Erfüllung aller Reinigungen und Waschungen der alten Ökonomie dar, die zum Teil mit Blut geschehen, welches Blut auf die reinigende Kraft des Blutes Christi hinwies. (Vergl. Sach. 13,1) Die Taufe ist also, wenn wir alles zusammenfassen, 1.) ein signum mortificationis veteris et resurrectionis novi hominis und 2.) ein signum ablutionis. Die Kraft zu solcher Wirkung der Taufe liegt in Christi Tod und Auferstehung. Durch die Taufe werden die Glaubenden nun aber dessen gewiss, dass Gott ihnen um Christi willen ihre sündige Art, oder ihren Tod nicht zurechne, sondern um Christi willen sie von der Schuld der Erbsünde freispreche und ihnen Christi Unschuld, Gerechtigkeit und Heiligkeit zurechne. Das alles geschieht durch Imputation; die Erbsünde, die ganze sündliche Art selber, wird dadurch nicht ausgetilgt.³⁴⁷

Indem wir aber die Taufe in ihrem genauen Zusammenhang mit der Beschneidung betrachten, so treten Fragen, wie die nach dem Glauben der Kinder oder, ob die Wiedergeburt im Momente des Taufaktes eintrete, endlich die Frage nach der Berechtigung der christlichen Kirche, die Kinder taufen zu lassen, von vorn herein ins rechte Licht und können leicht gelöst werden. Gehen wir auf diese Fragen zum Schlusse ein:

1.) Was den Glauben der Kinder beim Taufakte selber anlangt, so kann derselbe nicht vorhanden sein, da das Kind noch kein Verständnis hat von den Dingen Gottes, und Glaube nebst Reue bei ihm noch nicht statt haben kann. Aber darum geschieht immerhin von Gottes wegen genug an den Kindern. Es wird dem Getauften, wie vormals dem Beschnittenen, ein Wahrzeichen an seinem Leibe zuteil, das ihm von Gottes wegen den Untergang des alten und die Auferstehung des neuen Menschen zusagt und verbürgt, oder die Reinigung von allen Sünden. In einem sichtbaren Vorgange empfängt der Täufling die Verheißung, dass er umgeschaffen sei in Christo, wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung, auferweckt, um in Neuheit des Lebens zu wandeln, dass er gewaschen sei von seinen Sünden. Röm. 6,4.5.8; Eph. 5,26. Und das also Verheißene bleibt bestehen, freilich so, dass der Heilige Geist *zuerst* es in die Hand nimmt, dasjenige, was dem Kinde bei der Taufe zugesagt worden, nun auch zu erfüllen, nicht aber so, dass das Kind von der Taufe her einen Glauben eingegossen bekommen hätte, der nun bei der Bekehrung nachwirkte.³⁴⁸ In der Anfechtung kann

³⁴⁷ Non ut non sit, sed ut non imputetur, sagt Augustin von der Sünde nach der Taufe.

³⁴⁸ Alle Streitigkeiten über den Modus der Wiedergeburt bei den Kindern würden wegfallen, wenn man die Wirkung des heiligen Geistes in ihr volles Recht einsetzte und ihm die Initiative überließe, wonach er sein Versprechen in der

man sich kühn an diese durch eine sakramentale Handlung unterstützte Verheißung Gottes, halten und seinerseits wieder den Geist Gottes daran erinnern. Er wird sein in der Taufe gegebenes Versprechen einlösen, und als unser Gott sich beweisen ewiglich. Keine Gewalt Himmels und der Erde kann das ungeschehen machen, dass der Angefochtene als Kind bereits mit Wasser besprengt worden und dadurch in die engste Beziehung versetzt worden ist zu dem Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und endlich dadurch in den Bund Gottes aufgenommen ward, wonach Gott unser Gott, und wir seine Kinder um Christi willen sind.

2.) Die Realisierung dessen, was bei der Taufe von Gottes wegen versprochen wurde, geschieht in der Wiedergeburt. Dass nun diese Wiedergeburt immer gerade mit dem Momente des Taufaktes zusammenfiele, ist nicht Schriftlehre. Das hieße sie an einen äußerlichen Vorgang binden. Eine Stelle wie Titus 3,5, wo die Taufe ein Bad der Wiedergeburt heißt, verleiht der Taufe nicht die Kraft, die Wiedergeburt zu wirken. Das Wasser kann solche hohe Dinge nicht tun; es dient nur zum deutlichen Beweis dafür, dass Gott des Sinnes sei, uns zu waschen durch Christi Blut und Geist, uns aus dem alten Stamme Adams zu versetzen in den neuen Stamm welcher ist Christus. Die Sakramente nehmen aber den Namen des durch sie bezeichneten Dinges an. So heißt das Brot „Christi Leib“; das Lamm heißt „Passah.“ Die Wiedergeburt ging nach bestimmten Beispielen, welche die heilige Schrift anführt, der Taufe schon voraus. Dies geschah bei Paulus in Damaskus, Apg. 9,17. Auch auf Cornelius und die Seinigen fiel der heilige Geist schon vor der Taufe, 10,44-47. Philippus belehrte vor der Taufe den Kämmerer, und derselbe glaubte, 8,37. „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden,“ heißt es Mk. 16,16. Der Glaube ist das praecipuum. Dass diese Wiedergeburt wahrlich nicht immer geschah, dafür zeugt die Taufe des Simon, Apg. 8,13.18, und aller Namenschristen, die seitdem gewesen.

3.) Dass endlich die Kinder getauft werden sollen im Schoße der christlichen Kirche, ergibt sich zwingend zunächst aus der Analogie, die zwischen der Taufe und der Beschneidung besteht. Man müsste es schon wagen wollen, Taufe und Beschneidung voneinander zu trennen. Erst dann könnte man auf die weitere Streitfrage mit den Baptisten eintreten, ob das Neue Testament selber die Kindertaufe fordere. Wurde jedoch ein Kind von acht Tagen in Abrahams Hause schon beschnitten und dadurch dem Bunde Gottes zugezählt, Gen. 17,7; vgl. Jes. 59,21; Apg. 2,39 – wer sind wir, dass wir unseren Kindern die Taufe vorenthalten dürften? Alle, denen der Bund Gottes in Christo Jesu zugezählt ist, sind zu taufen. Die Kinder gehören in den Bund Gottes, – also sind sie zu taufen. Die Baptisten mögen erst einmal das Verbot der Kindertaufe aus dem Neuen Testament erheben, bevor sie uns um das Gebot dieser Taufe befragen. Das Gebot oder Gnadenvorrecht der Kindertaufe ist genügend aus dem Umstande zu folgern, dass die Taufe in jeder Hinsicht an die Stelle der Beschneidung tritt, nach Kol. 2,11.12. Ist das wahr, dann taufe man sie, sonst hätten wir Christen bei Verwerfung der Kindertaufe weniger – unsre Kinder wären hinter den israelitischen zurückgestellt. Paulus verwirft nur deshalb die Beschneidung, die mit Händen geschah, weil die Taufe, an deren Stelle tretend, alles ersetzt. Auch ist noch zu bemerken, dass Jesus die zu ihm getragenen kleinen Kinder segnete (Mt. 19,13.14); ferner, dass der Kerkermeister zu Philippi samt seinem ganzen Hause getauft ward (Apg. 16,33), und dass in 1. Kor. 7,14 die Kinder gläubiger Eltern eo ipso schon heilig heißen, als Teilhaber am Gnadenbunde und Mitbesitzer derselben Gnade Gottes. Ist das nun richtig: dann darf ihnen doch durch die Taufe solche Teilnahme auch symbolisch zugesichert und von Gottes wegen verheißen werden; s. Calvin, Inst. IV, 16, 31. Es ist also keineswegs wahr, dass die Taufe der Kinder eine menschliche Erfindung oder gegen die Ordnung Christi sei, oder dass sie des wahrhaftigen Trostes im Leben und im Sterben entbehren sollte. Solche Behauptungen entstammen dem

Überglauben des Haufens der Wiedertäufer und vergiften leider auch heute selbst viele einfältige Seelen, so dass sie diese äußere Stütze gering achten oder gar verwerfen.

Die Taufe ist nun aber das in sich vollendete, vollkommen ausreichende Sakrament der Aufnahme in den Gnadenbund Gottes. Der Mensch schließt hier nicht etwa einen Bund mit Gott, den er nachher in der sogenannten Konfirmation erst noch zu bestätigen hätte. Nein, Gott beschenkt uns mit dem Siegel des Gnadenbundes und nimmt uns so zu Bundesgenossen an. Von einer Bundesverpflichtung, die dem Menschen dabei noch abzunehmen wäre, ist im Gnadenbunde nicht die Rede, sondern die Verheißung wird dem Glaubenden umsonst geschenkt. An die Stelle der sogenannten Konfirmation tritt in der reformierten Kirche die Admission, wobei man sein Glaubensbekenntnis vor der versammelten Gemeinde ablegt und dadurch den Zutritt zum heiligen Abendmahl sowie Anteil an den Rechten und Pflichten der christlichen Gemeinde erlangt. Man hat überhaupt den Ausdruck Konfirmation gänzlich zu meiden; dieselbe wurde 1672 zuerst in Bremen von Undereyk eingeführt und ist nicht reformatorischen Ursprungs. Die Handauflegung, die den Katechumenen in der alten Kirche zuteil wurde, ist nach Augustin³⁴⁹ nichts anderes als eine *oratio super hominem*³⁵⁰. Die Konfirmation ist eigentlich ein römisch-katholischer Sauerteig. Sie verleiht dort die Befestigung der Taufgnade und die Kraft zu kämpfen für Christum³⁵¹.

Bei den späteren Lutheranern und Evangelischen der Jetztzeit nimmt die Konfirmation aber auch vielfach den Charakter einer Ergänzung der Taufe an, insofern hier die selbständige Übernahme des Taufbundes stattfindet³⁵².

Jedoch entbehrt dies ganz des Schriftgrundes und ist überdies gefährlich für die jungen Seelen, weil sie gezwungen werden, in einer durch das Herkommen bestimmten Periode ihres Lebens ihren sogenannten Taufbund von sich aus zu bestätigen und damit aus sich etwas zu machen, was sie im Grunde nicht sind. Wie kann die Kirche den Menschen zwingen wollen, in einem gewissen Alter den sogenannten Taufbund zu erneuern? Welch ein Widerspruch mit der Lehre von der freien Gnade!

§ 79. Das Passah und das heilige Abendmahl

Durch die heilige Taufe, als den legitimen Ersatz für die Beschneidung, wurden wir in den Gnadenbund Gottes, der in Christo geschlossen wurde, rezipiert. Das Passah und das heilige Abendmahl dagegen nähren die Bundesgenossen. Des Passahs Zusammenhang mit dem heiligen Abendmahle ergibt sich klar aus der evangelischen Geschichte. Christus war gerade mit den Seinigen vereint, um das Passah zu feiern, als er das sogenannte Abendmahl einsetzte. Das Passahlamm hatte vor Zeiten in Ägypten dazu gedient, um den Würgengel durch sein Blut fernzuhalten von dem Volke Gottes, speziell um Israel vor der Tötung der Erstgeburt, welche Ägypten traf, zu behüten (Exod. 12,11.12). Zum ewigen Gedächtnis daran sollte Israel in der Nacht des Auszuges aus Ägypten das Passahlamm essen und dabei stets seiner Erlösung gedenken. Passah bedeutet Verschonung, und so war das Lamm ein Unterpfand der Israel gewährten Verschonung, Exod. 12,13 (LXX: *σκεπάσω*). Wie alle alten Symbole, so hatte auch dieses Passahlamm einen deutlichen Bezug auf den kommenden Erlöser.

349 De baptismo, Contra Donatistas L. 3.

350 Vergl. Calvin IV, 19, 4 und 13. Er klagt über die *superstitio* bei der röm.-kath. Firmelung. Chemnitz, im Examen Conc. Trid. II, 3, § 25 zeigt, in welchem Sinne die Evangelischen von „Konfirmation“ redeten, nämlich im Sinne der *professio fidei*.

351 Nach Bellarmin, De confirm. 11 verleiht sie größere Gnade, als selbst die Taufe. Nach Cyprian (Ep. 73 ad Iubaianum) und Ambrosius (De sacramentis, cap. 2) lag in der Handauflegung eine gewisse Vollendung der Taufe.

352 Also der Katechumene konfirmiert (erneuert) seinen Taufbund – eine törichte Umdeutung des Wortes „Konfirmation.“

1.) Vermittelte das Lamm durch sein der Entsündigung dienendes Blut (Exod. 12,7), dass Israel verschont wurde, und nicht dem gerechten Zorne Gottes verfiel.

2.) War das Passah auch eine Wegzehrung für die schreckensvolle Reise. Es verschaffte das Lamm also 1.) die Sühne oder Bedeckung des Sünders vor Gott durch sein Blut und 2.) die Kraft, um bei der überkommenen Erlösung zu beharren. Ganz in dem gleichen Sinne heißt nun auch in 1. Kor. 5,7 Christus unser Passah, das für uns geschlachtet sei, insofern sein Blut zur Versöhnung oder Bedeckung der Glaubenden vor Gott geflossen, und insofern wir ihn zur Stärkung auf dem Wege in das himmlische Kanaan uns reichen lassen. Jedoch hat es Christo nicht gefallen, unter Hinweisung auf das Lamm zu sagen: „das ist mein Leib“. Wenn Christus dies getan hätte, so würde er den Schattendienst des Gesetzes wenigstens in einem Hauptstück beibehalten haben; man hätte der Opfertiere, des Altars und der Priester bedurft, und man würde fortwährend über dem Schatten das Urbild der himmlischen Dinge, Christum selber, aus den Augen verloren haben. Es musste eine Abänderung in den Akzidentien geschehen, ohne dass die Substanz verändert wurde. Statt des Passahfleisches nahm daher Christus, nach seiner Weisheit, Brot, und statt des beim Mahle gar nicht vorhandenen Passahblutes nahm er den vierten Kelch, den Kelch der Danksagung, der stets nach dem Mahle getrunken ward. Die Substanz, das Wesentliche des Passahs, als eines Gedächtnismahles der Erlösung aus dem höllischen Ägypten, soll den Christen gewahrt bleiben. Aber mit der Beseitigung der bisherigen Schatten sollen jetzt andere und zwar ebenso deutlich redende Bilder des gekommenen Erlösers und seines Heilsverdienstes zur Verwendung kommen. Hauptzweck bei dem alten und neuen Sakrament war und blieb die Beteiligung des Volkes Gottes an der Wohltat Christi, speziell an seinem Leiden und Sterben. Gleichwie man früher durch den Genuss des Passahlammes mit dem kommenden Erlöser in die engste Verbindung getreten, so soll man jetzt durch den Genuss des Brotes und Weines mit Christo, dem gekommenen, in die engste Verbindung treten – als Glied an ihm, dem Haupte. 1. Kor. 10,16. Zum Zeugnis dafür sagt Christus zuerst im Blick auf das Brot: „das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird“. Indem sie dies Symbol seines für sie dahinzugehenden Leibes essen, sollen die Jünger in die gleiche Verbindung mit Christo treten, wie kurz vorher durch den Genuss des Passahlammes. Wir lernen daraus: dass das Passahlamm und der Leib Christi von je her in einer typischen Beziehung zueinander gestanden. In der zartesten Weise aber setzt Christus an die Stelle des bisherigen Symbols ein anderes, das sich durch leichtere Beschaffung empfahl. Er mutet den Jüngern dabei nichts Besonderes zu. Das Symbol des Brotes will nur wieder dem gleichen Zwecke dienen, wie das Passahlamm; es will hinweisen auf die Wahrheit selbst, d. h. Christi gebrochenen Leib. Mt. 26,26; Lk. 22,19; 1. Kor. 11,24.

Und ebenso macht Christus es mit dem zweiten Zeichen, das er selbständig hinzufügt.

Indem die Jünger den Kelch trinken, soll der Wein sie auf Christi Blut hinweisen; sie sollen dabei der Erlösung durch sein Blut inne werden. Beim Trinken dieses Kelches sollen sie denselben betrachten als ein Gefäß, in dem das Blut des neuen Bundes enthalten ist, dessen Inhalt dieser ist: Ich will ihrer Sünden und Ungerechtigkeit nicht mehr gedenken, vergl. Jer. 31,34; Hebr. 8,12; Röm. 11,27. Man sollte beim Trinken dieses Kelches innwerden und bekennen, dass man stehe auf dem Boden des ewigen Bundes, der seine Festigkeit dadurch erhalten, dass das Blut des Lammes Gottes hier geflossen, welches geschlachtet wurde, auf dass wir aus dem höllischen Ägypten erlöst seien (vergl. 1. Kor. 5,7; Apoc. 13,8). Was nun besonders noch den Namen des Kelches angeht, so war dieser Kelch, dessen sich Jesus bei der Einsetzung des Abendmahles bediente, der übliche (vierte) Kelch der Danksagung für die an jenem Abend in der Erinnerung festlich begangene Erlösung. 1. Kor. 10,16. So sollte man denn bei dem Trinken dieses Kelches, wie vormals, also auch fortan Gott und seinem Christo Dank und Lob sagen für die geschehene Erlösung. Beide symbolischen Hand-

lungen sollen, wie Paulus und Lukas speziell nachtragen, zur Erinnerung an Jesum beständig wiederholt (1. Kor. 11,24.25; Lk. 22,19), also eben dahin gerichtet werden, wohin das Passahmahl zielte: die Herzen auf das Leiden und den Tod des Erlösers hinzuwenden.

Wir haben die organische Verbindung, in welcher die Austeilung des Brotes und des Kelches im Abendmahl mit dem Passahmahl steht, deutlich erkannt. Damit erleichtern wir uns das Verständnis des heiligen Abendmahles. Christus hebt die alten Vorbilder auf; aber weil er auch ferner mit unserem schwachen Glauben rechnen muss und diesen auch ferner durch Zeichen und Unterpfänder bekräftigen will, so gibt er durch die bedeutsame Handlung, die er mit dem Brot und Wein vornahm, abermals andere Wahrzeichen, welche auf seinen bevorstehenden Tod den Sinn der Jünger richten sollen. Das Sakrament des Abendmahls bewegt sich ebenso völlig auf dem Boden der Symbolik, wie das Passah³⁵³. Man darf also nie zu der Annahme sich verleiten lassen, Christus habe eigentlich geredet und gemeint: das Passahbrot werde verwandelt in seinen Leib und der Wein werde verwandelt in sein Blut (transsubstantiatio) oder es trete eine Konsubstantiation³⁵⁴ ein. Ersteres ist seit Paschasius Radbertus die römisch-katholische, dies die lutherische Ansicht. Es wäre geradezu unerklärlich, wie Jesus auf solche Wunderlichkeit, solche μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, geraten wäre. Ja, es wäre sogar ein großer Fehler gewesen, ein Sprung sondergleichen. Zunächst war der Herr ja noch leibhaftig bei seinen Jüngern! Wie konnten sie da nur auf den Gedanken kommen, dass Jesus seinen Leib und Blut ihnen anders als in bildlicher, symbolischer Weise gebe? Wie man die Sache auch dreht und wendet, das erste Abendmahl war jedenfalls ein solches, bei dem Brot und Wein Zeichen und Siegel gewesen. Und waren damit nun die Jünger beim ersten Abendmahle zufrieden, so können und müssen auch wir es sein³⁵⁵. Ausdrücklich stellt Jesus ferner die leibliche Gegenwart unter seinen Jüngern in Abrede; er verneint, dass er dem Leibe nach bei ihnen bleiben werde, Joh. 16,28; vergl. Mt. 9,15; Joh. 12,8. Ebendeshalb setzt er auch dieses Mahl ein; wäre er im Abendmahl dennoch mit dem Leibe gegenwärtig, so wäre dasselbe kein Gedächtnismahl mehr, sondern man hätte eine Feier der Gegenwart des Leibes Christi auf Erden in der höchsten Potenz; endlich – es würde damit auch die Realität der Himmelfahrt aufgehoben sein. Dass man nun die Einsetzungsworte Jesu später derartig missverstanden und eine lokale Gegenwart des Leibes und Blutes statuiert hat, ist ohne des Herrn Verschulden geschehen. Hätte Jesus solcherlei krasse Missverständnisse vermeiden wollen, dann hätte er auch in Joh. 10,9 nicht sagen dürfen: Ich bin die Tür, oder 15,1: Ich bin der wahre Weinstock. Hier müssen wir eben den Boden, auf dem Jesus sich bewegt, streng im Auge behalten; es ist der symbolische. Auch die Propheten kennen diesen Boden. Ein Beispiel findet sich Ezech. 5,1-5³⁵⁶. Der Prophet soll sein Haupthaar in drei Teile zerteilen, und die drei Teile sollen auf verschiedene Weise der Vernichtung überliefert werden. Ein Bruchteil vom letzten Drittel soll im Zipfel des Gewandes gebunden werden; dieser soll errettet werden. Von dieser symbolischen Handlung, die Ezechiel vornimmt, wird gesagt: das ist Jerusalem (5,5), d. h. dieser ganze Vorgang ist ein prophetisches Symbol dafür, wie es Jerusalem ergehen wird. Die Redeweise, wonach das Brot Jesu Leib ist, entspricht Gen. 17,13, wo die Beschneidung der Bund selbst heißt; in Exod. 12,11 vergl. V. 43, heißt das Lamm des Herrn Passah; d. h. das Lamm ist ein Zeichen und Unterpfand der Verschonung (was 1523 von Zwingli siegreich im Kampfe gegen die Altgläubigen verwendet wurde). Der

353 Über diese Mahlzeit vergl. Wichelhaus, Versuch eines Commentars zur Leidensgeschichte, S. 106 ff. – und über das τοῦτο ἐστίν nächst Lightfoot, Horae hebr. a. h. l. neuerdings A. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, S. 331.

354 Oder etwa coëxistentia, d. i. Mitwesenheit oder συνουσία.

355 Mit *Dorner* hier Stufen in der Entwicklung des Sakraments anzunehmen, ist sehr charakteristisch für seine ganze Manier (II, 2, 853).

356 Diese Stelle wurde schon von den Schweizern auf dem Marburger Gespräch gegen Luther geltend gemacht (s. den Bericht Hedios in Briegers Zeitschrift IV, 3. Heft, 1880).

Orientele behandelt eben das Bild oder Symbol vollständig gleich dem dadurch ausgedrückten Begriff selber. Das Symbol lebt vor ihm, und es findet kein so scharfer Unterschied statt zwischen dem Symbol und dem, was es bedeuten soll, wie bei den Okzidentalern.

Werden nun aber damit, dass wir mit Paulus und Lukas von einem bloßen Gedächtnismahle reden, dieses Brot und dieser Wein zu Dingen, die nichts Besonderes dem Glaubenden zueignen? Gewiss nicht. Denn, wenn auch ein lokales Vorhandensein des Leibes und Blutes Christi von uns gezeugnet wird, so stehen darum die Zeichen und das Bezeichnete doch nicht außer allem Zusammenhang miteinander. Vielmehr, indem Christus uns durch solche sprechende Bilder seinen für uns eintretenden Opfertod vor Augen führt, so wirkt er durch eben diese Bilder auf die gläubig Genießenden, und zwar vermittelt seines Geistes, und gibt uns sich selbst zu genießen, so gewiss, als wir Brot und Wein auf seine Veranstaltung zu uns nehmen. Ja, wir dürfen sagen, dass Christi Fleisch und Blut im Abendmahl uns nähre zum ewigen Leben, indem der Genuss der Zeichen uns solches verheißt. Indem also Christus durch eine sprechende Handlung uns auf sein Heilsverdienst hinweist, so erfüllt er zugleich in unseren Herzen solche Verheißung.

Die hier vorliegende Redeweise Christi erhält erst dann volles Licht, wenn wir auf Joh. 6 zurückgehen. In dieser Rede legt Jesus den Grund zum heiligen Abendmahl. Hier trägt er zum ersten Male ausdrücklich Sorge dafür, dass dem Bedürfnisse unserer Seele, Leben aus Gott durch Christum zu empfangen, Genüge geschehe. Der Seele Nahrung will Christus selber sein; er will ihre Speise und ihr Trank sein, d. h. also: nach der doppelten Richtung hin, in welcher der Mensch der Nahrung bedarf, will er uns nähren. Und zwar will er durch sein Fleisch und Blut die Seele geistlich nähren. Das Volk verlangte damals sichtbares Brot, ein Zeichen vom Himmel, gleich dem Manna Moses. Jesus dagegen sagt: das Brot, das Gott gibt, sei der vom Himmel Herabsteigende, V. 33; und V. 48 sagt er: Ich bin das Brot des Lebens. Also er ist das Himmelsbrot, die rechte Seelenspeise, das wahre Manna, vgl. 1. Kor. 10,3.

Eine gleiche Bedeutung hat nun auch das Essen seines Fleisches, wozu Jesus geradeswegs V. 51.53-58 auffordert. Nur wer dies sein Fleisch isst und sein Blut trinkt, hat das ewige Leben oder kürzer, nach V. 57: „wer mich isset, der wird leben durch mich“; ein Ausspruch, der sich nahe berührt mit dem prophetischen und Paulinischen Satze: „der Gerechte aus Glauben wird leben“. Und als die Juden sich darüber zankten, wie das möglich sei, dass jemand dem andern sein Fleisch zu essen gebe, da sprach Jesus, um sie zum höheren Verständnis dieses seines Ausspruches anzuleiten: der Geist ist das Lebendigmachende, Leben vermittelnde – das Fleisch nützt gar nichts, V. 63. Hiermit sagte er klar, nicht diesen meinen Körper, den ihr da sehet, werdet ihr essen, sondern der Geist ist es auch hier, auf den ihr für das in Rede stehende Genießen und dessen lebendig machende Wirkung euer Augenmerk richten müsst. Also Jesu sichtbares Fleisch nützt dazu nicht!

Diese Zusage Jesu, wonach er selbst die Speise der Seele ist, ward im heiligen Abendmahl in sehr wirksamer Weise erneuert und erhielt hier sicht- und tastbare Stützen. Die Seele bedarf ja der Gewissheit, der Bestätigung und Erinnerung: dass jene geistliche Speise, welche Jesus selbst ist, ihr wahrhaft zukommt, und auch für alle Zukunft ohne Aufhören ihr dargereicht werden wird. Jene geistliche Speise bekommt die Seele zunächst durch die Vermittlung des Evangelii und die Wirkung des heiligen Geistes auf sie; aber die greifbare Bestätigung und Besiegelung, dass dies trotz aller Zweifel geschehen werde, bringt ihr der äußere Hergang beim Abendmahl. Hier geschieht durch die Vermittlung des heiligen Geistes eine Bekräftigung der überaus wichtigen Wahrheit, dass wir, die Glieder, in eins zusammenwachsen mit Christo, dem Haupte³⁵⁷, und zwar mit ihm, als dem für uns zur Vergebung der Sünden Gestorbenen, sowie behufs unserer Gerechtersprechung Auferstandenen

357 s. Eph. 4,15.16; Kap. 5,30.

(Röm. 4,25). Und indem der Seele Mund, d. h. der vom heiligen Geist erleuchtete Verstand und geheiligte Wille, die Unterpfänder des Leidens und Sterbens Christi betrachtet, so haftet die Seele gar nicht so sehr an den äußeren Wahrzeichen, sondern durch den heiligen Geist wird sie mit dem gekreuzigten Leibe und dem vergossenen Blute Christi in eine für sie heilsame Verbindung gesetzt, 1. Kor. 10,16, vergl. V. 18, so dass wir davon leben und Kraft um Kraft aus dieser Verbindung schöpfen und zusammengehalten werden als ein Leib Christi, ja auch als solcher gereinigt und ernährt werden, Eph. 5,23-32. Denn dieser gebrochene Leib und dieses vergossene Blut nähren wirklich die Seele; davon lebt man; und der schwankende Glaube empfängt im Sakrament Zeichen, Siegel und Unterpfand solcher Speisung mit dem Fleische und Blute Jesu Christi (vergl. Heid. Kat. 76: vivificemur et gubernemur; Conf. Scot. I, Kap. 21). Die leiblichen Nahrungsmittel sollen uns die geistlichen bekräftigen und die Gewissheit dieser geistlichen Ernährung und Förderung bis ins ewige Leben hinein in uns erhöhen.

Ferner kommt aber auch das heilige Abendmahl als ein Mahl der Gemeinschaft, als eine Kommunionmahlzeit, in Betracht; der eine Leib des Herrn, den alle Glieder empfangen, verbindet sie alle zur Einheit *eines* Leibes. Darauf weist der Apostel in 1. Kor. 10,17 hin. Die Tischgenossen sind Glieder eines Leibes, Christi, die alle Anteil haben an Christus und dessen Heilsverdienst. Als solche, die *eine* Körperschaft bilden, sollen sie gegeneinander sich betragen; sie sollen sich solcher Gemeinschaft mit Christo würdig benehmen, 1. Kor. 11,18-34.

Aus dieser Darstellung folgt zunächst, dass nur dann von dem Sakrament des heiligen Abendmahles fruchtbarer Gebrauch, gemacht wird, wenn bei dem Genießenden Heilsverlangen vorhanden ist, d. h. ein wenn auch immerhin noch schwacher Glaube, der mit Reue verbunden ist, weshalb Paulus auch von jedem die Prüfung seiner selbst verlangt: 1. Kor. 11,28. Es gilt ja nämlich bei diesem Mahle, des Herrn Tod, als für uns geschehen, zu verkündigen, und nicht sich voll zu essen und zu trinken, wie gewisse Korinther im Leichtsinne taten. Die Ungläubigen erhalten nichts als leere Zeichen. Gleichwohl steht fest, dass sie wegen Profanation des Sakraments Christi sich selber ein Gericht bei diesem Essen zuziehen, wie es eben besonders die Korinther Gefahr liefen zu tun: 1. Kor. 11,29. Sie verkennen, dass sie es mit dem sakramentlichen Leibe des Herrn zu tun haben, V. 29. Dass man nun aber bei dem Genuss des Brotes und Weines besondere mysteriöse Empfindungen habe, ist nicht durchaus notwendig. Der Glaube hält sich auch ohne zu schmecken an das Wort; die Wirkung äußert sich hintennach, wenn es not tut. Es bedarf hier nicht eines besonders hohen Wärmegrades der Empfindung; dieselbe als Bedingung des würdigen Genusses hinzustellen, würde Anleitung zur Schwärmerei geben. – Die reformierte Lehre vom heiligen Abendmahl ist nicht aus Calvins oder gar Bezas Privatschriften zu entnehmen, sondern einzig aus dem allseitig approbierten Consensus Tigurinus (v. J. 1549), dieser großen Unionsschrift zwischen Calvin und den Ostschweizern. Dem Consensus Tigurinus bedeutet ἐστὶ in den Einsetzungsworten Christi s. v. a. significat; es ist darin eben eine Metonymie enthalten (Kap. 22). Kap. 23 heißt es, dass wenn im heiligen Abendmahl durch den Genuss seines Fleisches und das Trinken seines Blutes Christus unsre Seelen nähre – per fidem, Spiritus sancti virtute – so sei damit durchaus keine Substanzeingießung gemeint, sondern dies sei gemeint: dass wir aus seinem einmal als Opfer dargebrachten Fleische und zur Versöhnung ausgegossenen Blute Leben schöpfen. Über diese Schranken ist auch Calvin in der expositio Consensus Tigurini nicht hinausgegangen (vergl. Niemeyers Ausgabe S. 214). Wenn Calvin in der C. Gallicana 36 den Ausdruck „Substanz“ gebraucht, so ist dies in solchem Ausmaß zu verstehen, als es der Consensus Tigurinus zulässt. Bullinger³⁵⁸ warnte die Genfer, besonders gegenüber Bezas Konnivenzen, vor unvorsichtigen Ausdrücken. Der Consensus Tigurinus bleibt auch für ihn die

358 Seine eigne Stellung zu dieser Lehre s. 2. Helvet. Conf. Art. 21.

Manga Charta des reformierten Lehrbegriffs vom Abendmahle. (Vergl. Bullingers Brief im Corp. Ref. B. 45, S. 663 und ebendas. B. 43, S. 285.)

Die reformierte Lehre vom heiligen Abendmahle hat den besonderen Vorzug, dass sie die Kongruenz mit der Lehre von der Taufe nicht außer Acht gelassen hat. Wie bei der Taufe das Blut Jesu Christi nicht substanziell anwesend ist und unsre Körper benetzt – ebensowenig darf beim heiligen Abendmahl von einer substanziellen Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi geredet werden. Es muss hier wie dort genügen, dass die Kraft der *res obsignatae* durch den heiligen Geist, dem einzigen Quell aller lebendigmachenden Wirkungen auf uns Menschen, der Seele angeeignet werde, an welcher Gabe dann zu seiner Zeit auch der Leib teilnehmen und zur Auferstehung am jüngsten Tage geschickt gemacht werden wird. Aber alles geschieht hier in den Grenzen, die der heilige Geist einzuhalten beliebt, welche eben weit hinausliegen über alles Sichtbare und Tastbare, aber darum doch ihrem hohen Zwecke, der sich auf Leib und Seele erstreckt, genügen.

§ 80. Von der wahren Kirche³⁵⁹

Die Sakramente dienen der Stützung und Befestigung des Glaubens. Eine weitere Hauptstütze für das Leben der in Christum Glaubenden liegt darin, dass Gott eine Gemeinschaftsform verliehen, innerhalb welcher die Aneignung des Heiles geschieht. Diese Form heißt die Kirche oder Gemeinde, also genannt, weil sie aus solchen gebildet wird, die von Gott aus der Welt kräftig berufen sind (*ἐκκαλέω*), vgl. Heid. Kat. 54. Diese Berufenen sind aber zugleich die Gerechtfertigten und Verherrlichten (Geheiligten) nach Röm. 8,30; ihr Haupt ist Christus, sie sein Leib; Eph. 1,22.23; 4,15.16; 5,23-27; Kol. 1,18. Die Braut des Lammes heißt diese Kirche, nach dem Vorgang des Hohenliedes, in Apoc. 19,7.8; 21,2.9; 22,17; oder auch das Haus Gottes: 1. Petr. 2,5; 4,17; 1. Tim. 3,15; Hebr. 3,6. Gott wohnt in ihnen; er zieht mit und in ihnen, wie einst in der Stiftshütte; 1. Kor. 3,16.17; 6,19. Die aus den Menschen (zu Erstlingen) Gott und dem Lamm Erkauften nennt sie die Apokalypse 14,4. Zu ihr gehören die lebenden und auch die bereits entschlafenen Glieder. Apoc. 6,9.10. Also was nur immer Christi Eigentum ist auf Erden und im Himmel, das steht in einer Verbindung und im harmonischen Zusammenhang miteinander. Ebenso harmonisch wie Haupt und Glieder vereint sind zu einem Leibe – also verhält es sich hier. Christus, das Haupt, vermittelt solches durch den Heiligen Geist: Eph. 4,15.16. Das Vorhandensein einer solchen Kirche mit so absoluten Prädikaten ist nun freilich für das Auge nicht wahrnehmbar, weshalb der dritte Glaubensartikel sagt: ich *glaube* eine heilige allgemeine (katholische)³⁶⁰ Kirche. Ihren Bestand als Ganzes, als Totalität, verbürgt uns also der Glaube, der Glaube in Christum, das Haupt. Bei alledem erfahren die Einzelnen jedoch etwas von der Realität dieser Verbindung, welche Kirche heißt. Denn diese Kirche ist ferner, nach dem Apostolischen Bekenntnis, eine Gemeinschaft der Heiligen. Die Heiligen sind zu einem Teile aber sichtbare Menschen; es sind das die Gläubigen. Wir haben es hier also mit etwas Wahrnehmbarem zu tun. Was nun ein solcher Glaubende hat, das teilt er den anderen mit. Es gibt eine heilige Gütergemeinschaft unter ihnen, und niemand möchte allein gerettet werden, sondern auch dem Bruder Mut machen, zur selbigen Gnadentür zu gehen. Die Gabe des Einzelnen, welche bald in diesem, bald in jenem Charisma besteht, wird in dieser Gemeinschaft verwertet zur Zurüstung und Herstellung des einen Leibes Christi, Eph. 4,7-12.

Die Prädikate, die dieser Kirche oder Gemeinde Christi zukommen, hat das Constantinopolitani-sche Symbol in passender Weise zusammengestellt. Sie sei 1.) eine 2.) heilige 3.) katholische 4.)

³⁵⁹ Vergl. für das Historische neuerdings: Hus, Luthers, Zwinglis Lehre von der Kirche, von Prof. Gottschick; in Briers Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VIII, Heft 3 f.

³⁶⁰ Dies Wort *catholicam* fehlt den drei Rezensionen Rufins.

apostolische Kirche. Alle diese Prädikate sind der heiligen Schrift gemäß. Nehmen wir sie der Reihe nach durch:

1.)³⁶¹ Die Gemeinde ist *eine* (μία); denn, so wenig als es mehrere Häupter oder mehrere Christi gibt (vergl. Eph. 1,10), ebensowenig gibt es mehrere Leiber Christi (1. Kor. 12,12; Eph. 4,4). So wenig, als es mehrere Grundsteine oder Christi gibt, ebensowenig gibt es zwei oder mehrere Häuser, die über diesem Grundstein errichtet wären. So wenig als es mehrere Arten des Glaubens in Christum gibt, ebensowenig gibt es verschiedene Glaubensgemeinschaften, in denen der wahre Glaube sich fände. Zugleich werden durch dieses Prädikat der Einheit alle Glaubenden von Adam an als Glieder *einer* Kirche zusammengefasst nach Apg. 15,11; Eph. 2,20; vergl. Hebr. 11³⁶².

2.) Diese Gemeinde ist *heilig*: das ist sie durch den heiligen Geist, der sich für gewöhnlich bei seiner Tätigkeit der Predigt des Wortes und der Bekräftigung dieses Wortes durch die Sakramente bedient; Joh. 15,3; Eph. 1,6; 5,26.27; vergl. Tit. 2,14; Joel 3,22; Jes. 33,24; 35,8; Sach. 14,20.21.

3.) *Katholisch* ist diese Gemeinde oder *allgemein*; denn kein Land, keine Nationalität kann ihrer Verbreitung hinderlich sein. Ungeachtet aller menschlichen Verschiedenheit begreifen die Kreise, die von dem Zentrum, Christus, aus gezogen werden, allerlei Völker und Zungen unter sich und scharen sie um das Zentrum, Christus. Das gemeinsame Erkennungszeichen dieser vom Nordpol bis zum Südpol³⁶³ sich erstreckenden Gemeinde ist das von Jesu angegebene Joh. 10,16.27: „Meine Schafe hören meine Stimme“. Sie alle bringt Jesus zusammen und bewirkt also, dass *ein* Hirte und *eine* Herde sei (V. 16), ein Wort, welches nicht erst in einem noch zu erwartenden Millennium Wahrheit werden soll, sondern immerdar schon Wahrheit ist in Christo.

Endlich heißt die Gemeinde 4.) *apostolisch*. Sie ruht nämlich auf dem Fundament der apostolischen und prophetischen Verkündigung, mit Jesu Christo als dem Eckstein. Eph. 2,20. Der Apostel trennt hier die Grundmauer und den Eckstein; und von der Grundmauer, auf der das Haus steht, nennt er die zunächst dem Blick sich darbietenden Apostel zuerst; dann die Propheten, deren Schriften wir besitzen, und endlich den sie alle tragenden und um sich vereinigen Grundstein, Christum (vergl. Eph. 4,11).

Diese eine, heilige, katholische, apostolische Gemeinde, zu der alle wahrhaft Glaubenden gehören, erlebte, erlebt und wird die gleichen Schicksale erleben, wie ihr Herr und König. Wie es dem Haupte ergeht, also ergeht es auch den Gliedern. Joh. 15,20; 1. Petr. 4,13 f. Sie wird verfolgt, gehasst von der Welt um des Namens Jesu willen. Joh. 15,18.19. Ihre Feindschaft wider den Herrn und Meister, Jesum, wird diese Welt auslassen an dessen Jüngern: Mt. 10,16-25³⁶⁴.

Demgemäß ist die Kirche eine streitende (*militans*) und dann erst eine siegende (*triumphans*) nach den zwei Ständen Christi, ihres Herrn. Bei aller Herrlichkeit, die von der Gemeinde auf Erden schon prädiziert wird, ist Leiden der schwarze Hintergrund (Röm. 8,17; 1. Petr. 4,13), von dem sich die Herrlichkeit dann um so strahlender abhebt. Von Frieden ohne vorgängigen Kampf kann nicht die Rede sein. Besonders ist es töricht von stetigem Frieden zu träumen, wo doch Paulus sagt: dass mit dem Teufel und seinem Heer der Kirche wie dem Einzelnen ein schwerer Kampf beschieden sei, Eph. 6,11.12; 1. Petr. 5,8.9; Jak. 4,7. Ein allgemeiner Abfall vor der Wiederoffenbarung Jesu ist

361 Im Allgemeinen vergl. Maresius l. c. XV, 14: Habet quidem ecclesia nomen a vocatione, sed ab ea, quae fluit a praedestinatione, et ei corpori mystico sua insunt organa vitae et operationis spiritualis, nempe Spiritus s. et fides aliaeque virtutes theologicae et morales, quae ab ipsa electione fluunt.

362 Vergl. Olevian, De substantia foederis gratuiti, IX, § 16 u. 2. Helv. Conf. 18.

363 Augustin sagt: Peregrinatur a solis ortu usque ad occasum laudans unum Dominum.

364 Für den Ausdruck: Seid klug (vorsichtig) wie die Schlangen etc. ist Folgendes wichtig. Eine Brillenschlange entkam in München aus ihrem Käfig und ward erst in ihrem Versteck tot gefunden, als man das Haus mit Schwefel ausgeräuchert hatte.

nämlich stehende Lehre Christi, Pauli und auch schon der Propheten; Sach. 14; 2. Thess. 2,3-10; Mt. 24,23.24; endlich Apoc. 20,7.8. Die Mahnungen, zu wachen, in Mt. 24,44-51; 25,1 ff.; Lk. 12,42 ff. gelten allen Zeiten. Als die Spitze des Abfalls schaut Paulus den ἄνομος, den Menschen der Sünde, d. i. also den Antichrist. Der Antichrist ist nicht eine Einzelpersönlichkeit, die einmal am Ende der Zeiten erscheinen wird³⁶⁵, sondern ein Kollektivbegriff; es gab schon zur Apostelzeit viele Antichristen, 1. Joh. 2,18. Auch Paulus sagt, dass im Geheimen schon damals das antichristische Treiben begonnen habe, 2. Thess. 2,7; nur dass es noch niedergehalten werde von einem κατέχων, was nichts anderes, als das Wort³⁶⁶ der apostolischen Predigt ist. Sobald aber und in dem Maße als dieser Hemmschuh des antichristischen Wesens, das Wort, zurückgedrängt werde, trete auch der Antichrist hervor. Paulus hält sich bei der Schilderung des Antichrist zunächst an die Schilderung Daniels (11,36), gibt aber dabei deutlich zu erkennen, dass es ein innerer Feind sein werde, ein Feind, der mit geistigen Mitteln kämpft, und sich, gleich den Aposteln, mit Zeichen und Wundern umgeben würde, wodurch er die Verlorengehenden betrügen werde. V. 9 und 10. Es fasst Paulus mit diesem persönlich und individuell geschilderten Antichrist alles dasjenige in einen Brennpunkt zusammen, was, mit großer geistiger Macht und Gewalt über die Menschenseelen begabt, sich fort und fort neben und gegenüber Christo zu behaupten wissen wird in der Welt – bis dass Christus es vernichten wird. V. 8 (vergl. Jes. 11,4). Die Bestie in der Apokalypse ist mit dem Antichrist, dem ἄνομος in 2. Thess. 2, identisch. Johannes beschreibt sie Kap. 17,8.11 als etwas, das da war, das nicht ist, – weil eben jetzt noch ein κατέχων da ist – 2. Thess. 2,7 – aber es wird kommen (καὶ παρέσται oder text. rec. καίπερ ἐστίν), und ins Verderben gehen (καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγειν). Diese Bestie ist ebenfalls das antichristische Wesen und hat nach Kap. 13 den Pseudopropheten zum Genossen, der Wunder verrichtet, um die auf Erden Wohnenden irrezuführen. In Kap. 17 stellt sich das Tier in den Dienst der Weltmacht und reizt diese gegen das Lamm. (V. 13 ff.). Johannes sieht ein erstes, solches Überwiegen der Bestie in naher Zukunft voraus;³⁶⁷ Christus (Kap. 19,20) macht der Herrschaft dieses Tiers ein Ende; aber solches wiederholt sich dann in der Kirche Christi.

Die Bestie selbst, wie Johannes sie schildert als Tier (13,2), ist nicht die Hauptsache – aber wohl das, was sie sodann charakterisiert. Das Charakteristische der Bestie ist: dass sie war; dass sie nicht ist – wo Gottes Wort gegen sie reagiert – aber dass sie kommen wird, um ins Verderben zu gehen³⁶⁸. Dies ist die Signatur der Bestie in der Kirche Christi. Bei solcher Warnung des Apostels ist natürlich an Frieden nicht zu denken.

Dennoch aber ist die Kirche als die streitende zugleich auch die siegende. Das Vorhandensein des erhöhten Propheten, Hohenpriesters und Königs im Himmel ist die alleinige Bürgschaft dafür, dass die Kirche siegen wird auf Erden. Ferner: ihr Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. 1. Joh. 5,4. Für diesen Sieg hat die Gemeinde die größten Verheißungen. Zunächst gilt ihr schon da, wo sie aus Zweien oder Dreien, die aus der Welt berufen sind, besteht, das Wort, dass Jesus „mitten unter ihnen“ sei. Mt. 18,20. Sodann hat Christus den Jüngern und in ihnen der Kirche gesagt: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt, Mt. 28,20. Ferner hat Jesus von der Gemeinde Mt.

365 Dies statuiert fälschlich die römisch-katholische Kirche, die seine Ankunft gegen das Ende der Welt hin erwartet. Bellarminus, de pontifice 1.3, cap. 2. Vergl. dagegen S. Maresius, Dissertatio de Antichristo, Amsterdam 1640.

366 Auf dieses „Wort“ passt sowohl das Neutrum τὸ κατέχων (etwa ῥῆμα), als auch ὁ κατέχων (etwa λόγος) in Vers 6 und 7. Für den Sinn des κατέχειν ist wichtig Plutarch, Vita Demosthenis Kap. 20, wonach der Perserkönig dem Redner Demosthenes Geld geschickt haben sollte, als der allein imstande gewesen durch Erregung von politischen Wirren κατασχεῖν τὸν Μακεδόνα, d. h. dem Macedonier Philipp Hindernisse zu bereiten. Dies geschah durch die Reden des Demosthenes.

367 Die historische Situation ist schwer zu enträtseln.

368 Die Bestie ist eine Parodie auf Jehova-Christus (s. Kap. 1,8 vergl. mit 17,8). Der Bestie Auftreten gehört nicht etwa bloß der Endzeit an (gegen Thomasius a. a. O. III, 2, 459).

16,18 gesagt: „die Pforten der Hölle“, d. h. also ihre ganze List und volle Gewalt, würden sie nicht überwältigen. Wenn es nun zuvor heißt: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich mir die Gemeinde bauen, so ist damit die Zukunft der Kirche Christi nicht auf einen Menschen gegründet. Es wird damit – schon nach der Auslegung von Kirchenvätern³⁶⁹ und Reformatoren – Petro wegen seines Bekenntnisses zu Christus, als dem Sohne Gottes, die Zusage gemacht, dass er als Bekenner Jesu ein hervorragendes Felsstück sein solle, auf dem Jesus seine Gemeinde aufzuerbauen Willens ist, natürlich mit Einschluss der übrigen Apostel (siehe Mt. 18,18). An Petrus wird hier bloß exemplifiziert, was allen gilt³⁷⁰. Jesus sagt hier nur das Gleiche, was Paulus in Eph. 2,20 von den Aposteln und Propheten als der Grundmauer der Gemeinde sagt, wobei Christus der Eckstein ist; vergl. 1. Petr. 2,6.

Noch andere Verheißungen gibt es für die Kirche, die wir aus den Zusagen, die Gott der Gemeinde Israel, oder seinem Zion macht, entnehmen dürfen, z. B. in Ps. 45; 46,4.5; Jes. 33,24; Kap. 35; Zeph. 3,12 ff.; Jer. 31,36-40 u. a.; endlich auch das Hohelied.

Wo aber, so fragen wir, ist nun diese Gemeinde, die eine, heilige, katholische und apostolische? Ist sie mit Fingern aufzuweisen, kann man ihre Glieder zählen? Die Antwort lautet: man kann ihre Glieder nicht zählen, noch auch äußere untrügliche Kennzeichen für ihre Existenz an einem gewissen Orte angeben.

Da fragt es sich aber, wenn die Kirche unsichtbar ist, wie kann da noch von einer Gemeinschaft die Rede sein, welche sie vermitteln soll, wie kann sie die Form sein, in der die Aneignung des Heils geschieht? Widerspricht nicht die Unsichtbarkeit dem Begriffe der Form? Hier ist nun zu bemerken, dass das Prädikat „unsichtbar“ von der Kirche in ihrer Totalität ausgesagt wird. Das Ganze der Kirche tritt vor dem jüngsten Tage nicht an die Sichtbarkeit und ist nicht mit Händen aufzuweisen; das Ganze als solches ist nur Gott bekannt, 2. Tim. 2,19. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass diese Kirche, als zum Teil aus sichtbaren Wesen gebildet, hie und da bruchstückweise und gleichsam inselartig in die Erscheinung tritt. Es kann ja geschehen, dass verwandte Seelen sich finden, und hier nun die im Ganzen und Großen unsichtbare Kirche, einem kleinen Bruchteile nach, wahrhaft vorhanden ist in der Welt. Da kann es vorkommen, dass nur Zwei oder Drei sich zusammenfinden, oder dann mehrere: immer ist Christus nach seiner Verheißung in ihrer Mitte. Wo aber Christus ist, da ist auch seine Gemeinde (*ubi Christus – ibi ecclesia*) und umgekehrt, vorausgesetzt, dass von der wahren Kirche, derjenigen der Erwählten (*praedestinati* oder *iusti*), die Rede ist. Ja, solange als nur ein einziger Glaubender noch auf Erden vorhanden ist, wird die Kirche bestehen bleiben; denn um ihn können sich viele andere sammeln; er kann andere durch sein Zeugnis gebären. Gal. 4,19. Dabei erinnern wir an die Einsamkeit eines Noah, Abraham, David usw. So ist denn die unsichtbare Kirche nicht etwa mit einem idealen platonischen Staate zu verwechseln; sie ist kein Hirngespinnst (Utopie), sondern die Sichtbarkeit wird hier nur insofern negiert, als diese Kirche nicht hinsichtlich ihres Bestandes handgreiflich uns vor Augen liegt und hier auf Erden an *einen Ort* gebunden erscheint.

Diese wahre Kirche ist also die Gemeinschaftsform, innerhalb welcher sich die Aneignung des Heilsverdienstes Christi kraft des heiligen Geistes vollzieht. Der Glaube an das Vorhandensein solcher Kirche (den der dritte Glaubensartikel fordert) steht und fällt mit dem Glauben an Christus, den

369 Über Augustins Ablehnung der Infallibilität des Petrus und die des römischen Bischofs überhaupt, s. Reuter, Augustin. Studien V, in der Zeitschrift für Kirchengesch. VIII. S. 137. S. 159-163.

370 Döllinger hat in seinem Schreiben an den Erzbischof von München, wie schon ehemals die Schmalkaldischen Artikel, S. 345, darauf hingewiesen, dass Mt. 16,16 f. und ähnliche Stellen von den Kirchenvätern ohne Ausnahme in einem von den Vatikanischen Dekreten (des J. 1870) völlig verschiedenem Sinne ausgelegt worden seien; bes. auch Lk. 22,32. Jene Dekrete sind also häretisch.

lebendigen König seiner Gemeinde. Dieser Glaube garantiert uns, dass dennoch alles Wahrheit ist, was die heilige Schrift von dieser Kirche und der Gerechtigkeit und Heiligkeit der wahren Glieder derselben sagt – wenn wir auch äußerlich davon nichts sehen sollten. Zahllose Gefahren bedrohen diese Kirche; ja, die sich ihres Namens rühmenden falschen Glieder sind weit in der Überzahl und rühmen, als ob sie die rechte Kirche wären. Dennoch versichert uns der Glaubensartikel von der Kirche, dass dieselbe, als das auf einen Felsen gebaute Haus, bleiben wird und, wie auch immer in ihren Gliedern verkannt und verworfen, dennoch wohl bestehen wird mit ihren Brunnlein, d. i. den lieblichen Heilsverheißungen Gottes, bis auf den Tag Christi. Ps. 46,4.5³⁷¹. Eher müsste man Christum aus dem Himmel reißen, bevor man es dahin bringen wird, den Leib Christi, die eine, allgemeine Kirche zu zerstören; selbst die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Mt. 16,18. Das also ist die Frucht von diesem Glaubensartikel: „ich glaube eine, heilige, allgemeine Kirche“, dass der Erwählte auch schon der Gemeinschaftsform, in der er leben darf, und des ewigen Bestandes derselben, ohne alles eigne Verdienst und Würdigkeit, von vornherein gewiss sein kann³⁷². Er wird nicht allein³⁷³ gelassen werden, sondern er hat Brüder und Schwestern, und wohl auch einmal in Menge; er braucht sie nur zu suchen dadurch, dass er sein Licht recht leuchten lässt und es nicht unter den Scheffel stellt oder sein Pfund im Schweißtuch vergräbt.

Sei der einzelne Gläubige seiner guten Sache nur recht gewiss, alsdann hat er bald Genossen zur Rechten und zur Linken, Jes. 54,1-3; 60,4.22.

§ 81. Von der sichtbar organisierten Kirche

Jesus Christus fand die wahre Kirche, von der § 80 handelte, vor im Hause seiner Eltern und bei allen, die auf den Trost Israels harrten. Lk. 2,38. Er kam nur als das sichtbar werdende Haupt zu seiner wahren Gemeinde auf Erden, um an ihr die Verheißungen zu erfüllen, von deren Erfüllung sie gelebt, ehe sie noch durch die Inkarnation des Logos erfüllt waren. Christus ist also nicht bei seinem Erscheinen auf Erden als Stifter der wahren, oder der sogenannten „unsichtbaren“ Kirche zu betrachten, aber auch die sichtbar organisierte Kirche hat er nur mittelbar ins Leben gerufen. Es geschah vielmehr zufolge innerer Notwendigkeit, dass diejenigen, welche gemeinsam ihren Glauben an den Erlöser bezeugten und sich der Sakramente bedienten, auch gewisse Erscheinungsformen annahmen. Dieser ersten Versammlung der Gläubigen hat Jesus nun nicht im Voraus solche besondere äußere Formen auferlegt. Formen mochten sie sich hintennach schaffen unter Leitung des heiligen Geistes. Wohl aber hat Jesus, wo die Gelegenheit sich bot, allerlei Prinzipien ausgesprochen, welche dort in Kraft treten sollten, wo immer die wahre Kirche eine feste äußere Gestalt annehmen, m. a. W. wo eine sichtbar organisierte Kirche entstehen würde. Man kann diese Kirche die *ecclesia late dicta*, die wahre dagegen die *ecclesia proprie dicta* nennen³⁷⁴.

Aus allerlei Merkmalen ergibt sich, dass es Jesu Wille war, dass Gute und Böse in bunter Mischung um die von ihm erworbenen Heilsgüter sich scharen und zu einer äußerlich organisierten Gemeinschaft sich sammeln sollten. Die Parabel vom Sämann und dem vierfältigen Ackerboden, vom zwiefachen Samen, die Parabel vom Netz, das mit guten und faulen Fischen angefüllt ist, Mt. 13,18 ff. 47 ff. zeigen uns, dass Jesus nicht beabsichtigte, eine Gemeinschaft der Heiligen auch im Äußeren darzustellen, wie früher die Donatisten, jetzt die Darbisten wollen. Die Aussonderung der Guten von den Bösen soll dem letzten Gericht vorbehalten bleiben. Mt. 13,49. Und so hat dann Je-

371 Dazu kommen Verheißungen, wie Jes. 59,21; 55,1-3; 33,24. Die Apokalypse schildert sie Kap. 21 und 22 in sehr absoluter Weise.

372 Vergl. Olevian, *De substantia foederis gratuiti* I, 9, § 2.

373 Vergl. Elia, 1. Kön. 19,18; Röm. 11,3.

374 Die Apologie Melancthon's S. 152 redet von der *ecclesia proprie dicta* und *large dicta*.

sus alles so eingeleitet, dass neben der wahren Kirche, der *ecclesia proprie dicta*, die er vorfand und deren Glauben er stärkte, auch – wie immerdar zuvor – eine sichtbare Kirche, eine *ecclesia visibilis sive late dicta*, ihr Bestehen habe. Neben jener ersten tritt, zum Teil über sie hinausgreifend, zum Teil sie in sich schließend, aber ohne jemals sich mit ihr zu decken, diese zweite in der Welt auf.

Diese sichtbar organisierte Kirche hat nun äußere Kennzeichen, woran man merken kann, ob sie eine solche ist, wie Christus sie gewollt hat, eine solche, von der man gewiss voraussetzen kann: es sei mitten unter der Spreu auch der Weizen daselbst vorhanden; m. a. W. neben den Namenschristen seien ganz gewiss auch wahre Christen zu erwarten. Diese Kennzeichen der Kirche sind: 1.) dass sie durch Gottes Wort sich leiten und regieren lässt, und selbiges rein und lauter verkündigt; 2.) dass sie die Sakramente nach Christi Einsetzung verwalten lässt; 3.) dass sie die Kirchengucht handhabt.

Diese drei Merkmale oder Charakterzüge sind biblisch, apostolisch und in der reformierten Kirche rezipiert³⁷⁵. Nur wo sie sich finden, ist auch die sichtbar organisierte Kirche eine apostolische und Christo gemäße. Wo selbige Kennzeichen sich nicht finden, da ist zwar die Hoffnung, dass Glieder der wahren Kirche da seien, nicht aufzugeben, aber dieselben sind dann daselbst mehr trotz des Dienstes dieser Kirche, als kraft desselben vorhanden.

Aus folgenden Zeugnissen der Schrift ergeben sich obige drei Merkmale der Kirche. Aus Jesu Munde haben wir den direkten Befehl Mt. 28,19.20, aus welchem hervorzuheben ist: 1.) dass es heißt: *lehrt* sie alles beobachten, was ich euch aufgetragen habe; 2.) ist wichtig in V. 19 das Wort: „machtet zu Jüngern“ und 3.) das Taufgebot. Für die Praxis der ersten apostolischen Kirche ist bezeichnend Apg. 2,42, wo das Festhalten an der Lehre der Apostel sowie das Verharren in der brüderlichen Gemeinschaft und im Gebet bei der Pfingstschär hervorgehoben wird.

Was nun die Zucht betrifft³⁷⁶, so wird sie im Grunde schon von den zwei zuerst genannten Merkmalen mitumfasst, und daher werden von manchen reformierten Symbolen auch nur zwei *notae ecclesiae* angegeben. Die Verkündigung des Wortes Gottes nämlich und die schriftgemäße Verwaltung der Sakramente bringt es schon von selbst mit sich, dass die Unwürdigen gestraft, aus der Gemeinde ausgeschlossen werden oder sich selbst ausschließen. Aber dennoch ist die Zucht wegen ihres hohen Gewichtes für die Erhaltung der Kirche als ein besonderes drittes Kennzeichen derselben anzusehen. Jesus Christus selber hat sie wenigstens angedeutet: Mt. 18,15-18. Nach dieser Weisung handelte Paulus, als er an jenem bekannten Sünder in Korinth durch die Vermittlung der Gemeindevorsteher die Zucht zur Geltung brachte, 1. Kor. 5,3-5, und er freut sich im 2. Briefe Kap. 7,11.12 des Erfolges dieser von der Gemeinde geübten Zucht. Die Zucht als *nota ecclesiae* ist ganz speziell noch aus dem Binde- und Löseschlüssel, den Jesus den Aposteln gab, abzuleiten.

Die sogenannte Schlüsselgewalt bedeutet nach dem zum Grunde liegenden Bilde eines οἰκόνομος (vergl. Jes. 22,22), dass die damit Betrauten den Schatz der Heilsvdienste Christi öffnen oder verschließen sollen³⁷⁷. Es kann dies nun erstlich ganz im Allgemeinen dadurch geschehen, dass von den Trägern dieser Gewalt den auf sie Angewiesenen durch die Predigt des Evangeliums und Einschärfung aller guten damit zusammenhängenden Ordnungen der rechte Weg zum Himmelreich gewiesen wird (s. Heid. Kat. Fr. 84). Zweitens aber wird diese Gewalt noch speziell dadurch geübt, wenn diejenigen, welche dazu berufen sind, die hartnäckig Widerstrebenden auch zeitweilig oder definitiv aus der Kirche ausschließen, bis sie wahre Besserung verheißen und erzeugen (Heid.

375 Unsre wichtigsten Symbole nennen drei *notae ecclesiae*; vergl. Conf. Gallic. Art. 33; Conf. Belg. 29; die Thorner Deklaration im Art. von der Kirche; auch die 2. Helvet. Conf. Art. 18 und selbst die 1. Helvet. Conf. Art. 14 im deutschen Text erwähnen die Zucht.

376 Über sie handelt am ausführlichsten Voetius, *Politicae ecclesiasticae*. p III, L. IV, tract. 2-4.

377 Binden und Lösen kommt im Talmud gleichfalls vor; ersteres bedeutet verbieten, letzteres erlauben. S. d. Kommentare und Wünsche, Erläuterungen aus Talmud und Midrasch zu Mt. 16,18.

Kat. Fr. 85). Wem also jener Schatz der Verheißungen von den Verwaltern desselben verschlossen wird, dem werden natürlich auch die Sünden behalten; wem er offen gestellt wird, dem werden sie vergeben und nicht nachgetragen. Also kommt dem, der die Schlüsselgewalt hat, vor allem auch dies zu, dass er Sünden vergeben, oder behalten kann, was dann Joh. 20,23 besonders urgirt wird. Dabei ist zu beachten: dass nach Mt. 18,18 der Himmel, d. h. Christus, in letzter Instanz bindet und löst, also ratifiziert, was die Jünger auf Erden tun, und dass daher nicht der Hausverwalter so hohe Dinge aus sich selber tut; der letztere kann nur in Übereinstimmung mit seinem Herrn diese Befugnis recht und heilsam ausüben. Von einem Bußsakrament (*sacramentum poenitentiae*) und einer besonders wirksamen Absolutionsformel, die der Geistliche anzuwenden hätte, ist der Gemeinde Christi laut der Bibel keinerlei Auftrag zuteil geworden³⁷⁸. Die Folgen dieser Sündenbehaltung, oder die Stufen der christlichen Bußzucht, sind gradweise verschieden; der äußerste Grad ist die Ausschließung aus der Gemeinde (*excommunicatio*, Bann); darauf deuten die Stellen Mt. 18,15-17; 1. Kor. 5,5; 1. Tim. 1,20. Dass man nach Mt. 18,17 den betreffenden Sünder als einen Heiden und Zöllner betrachten soll, bedeutet die Ausschließung aus der Gemeinde. Das Gleiche bedeutet die 1. Kor. 5,5 erwähnte Übergabe des Sünders in die Gewalt des Satans³⁷⁹, der ja außerhalb der Kirche sein Werk hat in den Kindern des Ungehorsams. Eph. 2,2. Diese Exkommunikation oder Ausschließung aus der Gemeinschaft hebt dann Paulus selber wegen bewiesener Reue vonseiten des Sünders wieder auf, 2. Kor. 2,6.7, woraus die Möglichkeit der Wiederaufnahme bußfertiger Sünder folgt. Ein gelinderer Grad ist die Ausschließung von den Sakramenten, s. Mt. 7,6.

Dieser sichtbaren Kirche hat nun Jesus selber gar nicht eine bestimmte Organisation und Verwaltung verliehen, oder ihr gar Bischöfe und Päpste bestellt. Alle Vollmachten, die Jesus seinen Jüngern gelegentlich gibt, erteilt er ihnen nicht als zukünftigen Hierarchen oder Kirchenfürsten, sondern als Repräsentanten seiner Gemeinde oder des zwölfstämmigen geistlichen Israel. Als der erste Kern und Grundstock der Gemeinde erhielten die Jünger die Befugnis, zu lehren, die Sakramente zu verwalten, endlich zu binden und zu lösen. Die Gemeinde in Verbindung mit ihrem Haupte Christus ist Inhaberin oder Trägerin aller Vollmachten, nicht aber die Institution der Hierarchie, die über den Gemeinden stünde. Die *claves regni coelorum* beruhen in erster Linie bei der christlichen Gemeinde. Und zwar ist nicht der lebendigen Gemeinde ein abstrakter Begriff der Kirche unterzuschieben und mit jenen Vollmachten zu betrauen, gleich als ob eine Abstraktion Trägerin von Vollmachten sein könnte. Jene *claves regni coelorum* auf sich zu nehmen, sind nur lebendige Menschen imstande, nimmermehr aber ein toter Begriff, der leider vielen heutzutage vorschwebt, wenn sie von der „Kirche“ reden. Die Apostel haben also, was schon die an Jakobs Söhne erinnernde Zwölfzahl andeutet, die Gemeinde in Jesu Umgebung vertreten. Sie, als Erlöste Jesu Christi und als Glieder an ihm, dem Haupte, haben zuerst dafür gesorgt, dass das Wort Gottes verkündet, die Sakramente verwaltet und Zucht geübt werde, vergl. besonders Apg. 5; 6; 15. Und diese Vollmachten übten sie aus im Namen Jesu Christi, zum Wohle der Gemeinde, als besonders durch Christum erwählte und vorbereitete Glieder, um die Gemeinde herzurichten und aufzuerbauen. 1. Kor. 12,28. Nicht als über der Gemeinde Stehende und über sie Herrschende (1. Petr. 5,3) predigen und handeln sie, sondern als damals besonders von Christus vorbereitete Rüstzeuge aus der Gemeinde Jesu Christi. 1. Kor. 4,1. Dabei haben die Apostel etwas Besonderes vor allen andren Christen voraus. Was die Apostel auszeichnete war:

378 Die Absolution ist lediglich ein *actus ministerialis et denunciatorius*, und keine absolute oder *ex opere operato* wirkende Formel – dies ist die allgemein anerkannte reformierte Lehre. Es gab kein Beichtformular in der Pfälzer Agende v. 1563.

379 Calvin bemerkt richtig z. d. Stelle: *Notemus ergo hanc moderationem tenendam esse in excommunicatione, ut communi seniorum consilio et ex plebis consensu exerceatur haec disciplina*. Über den „Bann“ s. Voetius l. c. pars III, l. IV. Tract. 3.

1.) dass sie Augen- und Ohrenzeugen insbesondere der Auferstehung Christi waren, Lk. 24,47; Apg. 1,3.8; 1. Kor. 15,4-9; vergl. Hebr. 2,3; 1. Joh. 1,1 ff.

2.) Sie sollten richten die zwölf Geschlechter Israels, Mt. 19,28, ein *ministerium judiciale* üben sie, aufgrund des Wortes treffen sie Anordnungen über alles, was die Gemeinde betrifft.

3.) Sie waren *ministri universales totius ecclesiae*, mithin für das ganze Menschengeschlecht; überall legten sie den Grund der Kirche und riefen die Welt zum Gehorsam des Glaubens³⁸⁰. (Mt. 28,19 vergl. Apg. 1,8.) Der Apostel heilsgeschichtliche Funktion und über den ganzen Erdbereich sich erstreckendes Amt wurde aber nicht wieder auf Apostel übertragen. Nur ihre regelmäßigen, zur Erbauung der Gemeinde immerdar nötigen Funktionen wurden auf andere übertragen, nicht die außerordentlichen. Einen Nachfolger im strengen Sinn des Wortes erhielt nur Judas, und diese Wahl (Apg. 1,26) ist wie diejenige des Paulus (Gal. 1,1) Menschen gänzlich aus der Hand genommen gewesen. Kurz, die Apostel machen das *θεμέλιον* aus: ihre Stellung ist eine ebenso unerreichte, wie etwa die Stellung und der Rang der drei Patriarchen; nach ihnen kommen gleich die übrigen Steine, die zum weiteren Ausbau des Hauses Gottes dienen. Eph. 2,20.21.

Dass nun die rechten Organe da seien, welche den Dienst an der Gemeinde (Eph. 4,12) übernehmen, dies muss³⁸¹ die Gemeinde immer von Neuem erbitten von Gott; dafür muss sie bei jeder Neuwahl, die ihr zusteht nach Apg. 14,23 (s. Meyer dazu) und Tit. 1,5, unter Leitung des Geistes Gottes immer aufs Neue Sorge tragen. Die Gemeinde ist mündig in dem Herrn. Aber garantieren und gleichsam durch eine vom Himmel gefallene Institution assekurieren lässt sich der Erfolg von vornherein nicht. Auf die Stiftung eines Amtes durch Christus, das kraft einer *successio continua* etwa gar an gewissen *sedes apostolicae* (besonders zu Rom)³⁸² bis auf unsere Zeiten gekommen wäre, können wir uns nicht berufen. Solches geschieht leider in gewissem Maße unter den reformierten Kirchen von der anglikanischen Kirche. Ein solches Amt, das sich durch Ordination und Handauflegung fortpflanzte und Träger der *echten* apostolischen Lehrtradition wäre, – in Konzilien vereinigt, oder gar durch einen Einzelnen repräsentiert – ist durchaus nicht gestiftet von Jesu. Die Handauflegung in der Apostelgeschichte diente zur Mitteilung der besonderen für jene Zeit gegebenen Geistesgaben. Seit dieselben aufgehört, hat die Handauflegung nur noch die Bedeutung, den Segen, der zur Übernahme des Dienstes an der Gemeinde erforderlich ist, von Gott auf das Haupt des ins Amt Einzuweisenden herabzuflehen, nicht aber soll sie ihm ein gewisses Maß amtlicher Tüchtigkeit *ex opere operato* eingießen. Der bereits tüchtig Erfundene wird mittelst der Handauflegung beim Eintritt in sein Amt mit dem Segen Gottes bedacht. Sie ist aber kein wesentlicher Bestandteil der Ordination. Die letztere hat nach 1. Tim. 4,14 durch die Ältesten zu geschehen, kann aber auch von Einzelnen vollzogen werden, 1. Tim. 5,22.

Die in den neubegründeten Gemeinden infolge einer Wahl bestellten Leiter der jungen Pflanzungen hießen entweder, wie vorher in der Synagoge, Älteste (also griechisch *Presbyter*) – woher der Name Priester kommt – oder nach rein griechischer Anschauung „*ἐπίσκοποι*“ d. h. Aufseher der Gemeinden. Dass beide Namen die gleichen Personen bezeichnen, leuchtet aus Apg. 20,17.28; Tit. 1,5.7 ein. Diese *Presbyter* hatten für die geistlichen Interessen der Gemeinde zu sorgen, besonders der am Worte Arbeitende, 1. Tim. 5,17; man soll sie nach Gebühr ehren.

380 Über den Vorrang der Apostel s. Voetius, *Politicae ecclesiasticae* I, S. 874 II, S. 351 ff.

381 Vergl. Harless, *Einige Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von der Kirche und Kirchenregiment* S. 34 ff.

382 Der Vorrang des römischen Bischofsitzes war einst ein durch moralische Eroberungen erworbener; ein solcher Erwerb kann aber ebenso leicht wieder verloren gehen; er ging verloren und wurde nachher nur durch künstliche Mittel aufrecht erhalten. Selbst Augustin, wie Reuter, *Augustinische Studien* V, S. 154. 162 zeigt, kennt noch keinen römischen Bischof im päpstlichen Sinne.

Daneben treten zur Wahrung der materiellen Interessen die Diakonen, welche schon in Apg. 6 erwähnt werden. – Doch das Nähere hierüber gehört ins Kirchenrecht, für das wir auf den mehrfach zitierten Holländer G. Voetius verweisen dürfen.

V. Teil

Die Eschatologie

§ 82. Einleitung

Wir haben hier mit den sogenannten letzten Dingen zu tun, d. h. den Lehrstücken, die den Abschluss des Ratschlusses Gottes mit der Welt bilden. Die letzten Dinge heben an mit der Wiederkunft Christi und enden mit der ewigen Seligkeit. In der Mitte liegen die Auferweckung der Toten, die Einsammlung der alsdann noch Lebenden und das jüngste Gericht. Als Überleitung zu den letzten Dingen behandeln wir zunächst die Fortdauer nach dem Tode³⁸³.

§ 83. Die Fortdauer des Menschen nach dem Tode

Die Gewissheit einer Fortdauer nach dem Tode liegt darin zureichend begründet, dass Gott den Menschen in seinem Bilde, nach seiner Gleichheit geschaffen hat. Demgemäß war auch die Seele von vornherein für eine ewige Dauer prädisponiert. In Gen. 1,26 liegt der Hauptgrund für die Annahme der Unsterblichkeit der Seele; und die Überzeugung davon ist eine auch in den heidnischen Religionen geläufige, und nicht etwas, das erst durch die göttliche Offenbarung den Menschen bekannt geworden wäre. Diese ewige Fortdauer gilt auch von den Gottlosen, aber das ewige Leben im biblischen Sinne dieses Wortes genießen sie nicht, sofern dieses ja stets den Nebenbegriff des Glückes und der Seligkeit hat. Indem nun der leibliche Tod das bestehende Verhältnis des Menschen zu Gott nicht wesentlich ändert, so bringt er, wie für die Glaubenden den Zustand der schon hier anfangenden Seligkeit (§ 72 B.), so für die Gottlosen eine Steigerung des Todes mit sich. Den Zustand des Todes empfinden die Gottlosen nach dem Verlust ihres Leibesorganes um so drückender, als ihnen jetzt das Gegengewicht des Sichtbaren fehlt. Was ihnen schon immer eignete, die Gottentfremdung oder der geistliche Tod, das enthüllt sich jetzt, nachdem ihnen das Licht des irdischen Lebens fehlt, in erschreckender Weise – und so werden sie jetzt vollends zu höchst unseligen Wesen. Der leibliche Tod tut ihrer Seele und deren Verhältnis zu Gott keine Gewalt an, sondern derselbe bringt, wie gesagt, für die Gottlosen eine Affirmation desjenigen Zustandes mit sich, in welchem sie sich schon befanden. Sie befinden sich fortan, gemäß der biblischen Bildersprache, draußen, wo Heulen und Zähnkappen ist, wo ihr Gewissen sie beständig quält, also nicht im Himmel, nicht im friedvollen Anschauen Gottes versunken. Mt. 5,22.29.30; 8,12; 22,13; 25,30; 2. Petr. 2,9; Mk. 9,44; Jes. 66,24. Freilich direkte Schriftstellen, die diesen Zustand betreffen, gibt es nach Gottes weiser Anordnung wenige. Der reiche Mann in der Parabel Lk. 16,24 dient noch am Besten zu veranschaulichen, was die Gottlosen zu leiden haben. Er befindet sich im Hades oder in der Scheol. Das ist der Ort der Bösen, von Gott bleibend Geschiedenen und somit der Qual Verfallenen, wo es ein Ende mit den falschen Hoffnungen nimmt. Die deutlichste Stelle, welche die Gleichstellung von Scheol und Hölle lehrt, ist Hos. 13,14, wo die Hölle als ein zu besiegender allerschlimmster Feind in Rede steht, von dem Israel losgekauft werden soll. Das wäre unrichtig, wenn die Scheol nur das alle in sich aufnehmende Totenreich überhaupt sein sollte.

Den vollen Ernst der Sache lehrt uns diese mit den sonstigen biblischen Vorstellungen nicht im Widerspruch stehende Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus, die beide Söhne Abrahams waren: Lk. 16,10 ff. Hier stehen der Freudenort und der Ort der Qual – Abrahams Schoß und der Hades – als diametrale Gegensätze einander gegenüber. Eine weite Kluft trennt den Hades und den Ort der Wonne, Abrahams Schoß, oder auch Paradies genannt. Lk. 23,24. Dass daher die Scheol

³⁸³ Das Heilsame der Betrachtung dieser „letzten Dinge“, besonders auch für die, welche mit Ps. 73 sich ärgern daran, dass die Gottlosen es oft so viel besser haben, als die Gerechten – leuchtet ein.

oder die Hölle vor Christus auch der Aufenthaltsort für die seligen Geister sei, ist ein übereilter Schluss aus übelverstandenen Psalmstellen. In den Psalmen, z. B. 6,16, oder Jes. 38,18, wo über die Scheol geklagt wird, ist die momentane Lage der Sängler in Betracht zu ziehen. Dass es im Hades oder in der Hölle eine Möglichkeit der Besserung gebe, was manche Neuere annehmen, entbehrt des Schriftgrundes. Zunächst gibt schon Vater Abraham in jener Parabel Lk. 16,29 die Antwort: sie haben Mosen und die Propheten – lass sie dieselbigen hören. Das ist entscheidend. Wäre noch eine Besserung im Hades möglich, so würde auch der reiche Mann gar nicht solche exorbitante Forderung an Abraham richten, wie jene, dass er Lazarus entsenden solle, um seine Brüder zur Buße zu rufen. Wer nun diesen von Abraham angegebenen Weg nicht auf Erden betreten, auf dem bleibt der Zorn Gottes, der ist schon gerichtet, Joh. 3,18.36, oder den wird das Wort Jesu richten; Joh. 12,48.

Das Endgericht nimmt auch allein auf dasjenige Rücksicht, was man vermittelt seines Leibes getan, nicht aber auf irgendwelche Taten im Jenseits und nach dem Tode; 2. Kor. 5,10. Ausdrücklich wird solche Besserungsfrist ausgeschlossen durch Hebr. 9,27.28. Auf den Tod folgt als das nächste neue Moment das Gericht; nichts tritt mehr dazwischen. Die Stelle 1. Petr. 3,19 handelt von den Geistern, welche innerhalb der Gen. 6,3 angegebenen Wartezeit von 120 Jahren lebten, nicht aber von einer Besserungsfrist im Jenseits³⁸⁴. Die andere oft gemissbrauchte Stelle 1. Petr. 4,6 geht auf die Verfolgungen, die auch die bereits verstorbenen Glieder der Gemeinde Christi zu erdulden gehabt haben. Wir müssen übersetzen: „mit solchem Resultat ward auch den Verstorbenen das Evangelium verkündigt, dass sie am Fleische nach Menschen (Meinung) gerichtet würden, aber nach Gott im Geiste lebten“. Sowie man eine solche Besserungsfrist im Jenseits zugestehen würde, so statuierte man die Willensfreiheit und müsste annehmen, dass Gott auf die eventuelle Bekehrung noch wartet; man alterierte dadurch folgerecht die Gnade Gottes und die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein.

Wir müssen in diesem § auch noch etwas eingehender des Zustandes der Seligen gedenken. Wir haben schon in § 72 B. gesehen, dass die Seele nach dem Tode ein seliges Leben nur fortsetzt, das bereits hier anfangsweise begonnen war. Es fragt sich nun, ob diese Seligkeit vor der Auferstehung des Leibes von der Seligkeit nach derselben verschieden sei? Da ist zu sagen: dass diese Trennung der Seele vom Leibe immer noch ein Minus von Seligkeit einschließt, weil sie ein Überbleibsel aus der ersten Sünde ist. Seit dem Sündenfall trennte sich im Tode der Leib von der Seele, und erst, wenn beide wiedervereint Gott loben, wird die letzte Spur jenes schweren Falles ausgewischt sein. Bis dahin genießt die Seele zwar der Seligkeit im Anschauen Gottes, aber sie wartet noch auf etwas, nämlich auf des Leibes Erlösung. Röm. 8,23. Jedoch ist dieses Zuwarten der Seele des Gerechten nach dem Tode ein mit völliger Zuversicht verbundenes, wie etwa die glückliche Braut auf die Ankunft des Bräutigams wartet. Im Übrigen ist kein weiterer Entwicklungsprozess der Seele anzunehmen, sondern sie ist gleich nach überstandenen Todeskampf völlig Siegerin, sie ist im Paradiese. Lk. 23,43; Joh. 12,26; Apg. 7,58.59. Weshalb die Gläubigen überhaupt noch sterben müssen, erleidet am einfachsten der Heid. Kat. Fr. 42. „Unser Tod ist nicht eine Bezahlung für unsre Sünde, sondern nur eine Absterbung der Sünden und Eingang zum ewigen Leben“. Paulus verlangt, daheim zu sein bei dem Herrn, 2. Kor. 5,8; vergl. Phil. 1,22.23. Über den Zustand der Seele im Himmel können wir am füglichsten aus den Psalmen uns unterrichten: z. B. Ps. 16,11; 17,15; 73,24. In Apoc. 14,13 preist Johannes die Toten selig vom Moment des Todes an: „selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben – schon jetzt“; d. h. ganz abgesehen von dem, was zur Vollendung des Reiches Gottes dann noch weiter zu geschehen hat.

384 Vergl. dazu Calvin im Komm. und Hofmann, Schriftbeweis II, I. S. 477; ebenso Besser, Bibelstunden a. h. I.

§ 84. Die Wiederkunft Christi

Seit der Himmelfahrt Christi warten die Seinigen auf die Wiederkunft ihres Herrn aus dem Himmel in ähnlicher Weise, wie vormals die Patriarchen und Propheten auf die erste Ankunft des Erlösers warteten. Schon die Engel Apg. 1,11 weisen darauf hin. Den Aposteln hatte Christus seine Wiederkunft als nahe bevorstehend bezeichnet, als ob dieselbe noch während ihres Lebens eintreten werde; vergl. Joh. 21,22.23; Mt. 10,23; 24,34. So lässt auch Paulus in 1. Thess. 4,15.17 die Möglichkeit offen, dass er die Parusie noch miterleben könnte; er redet daselbst kommunikativ („wir“). Das ist nicht verwunderlich, nachdem Christus obige bestimmte Aussagen getan hat. Wann hat sich nun aber solche Aussage erfüllt?

Offenbar ist von Jesus in den obigen Stellen auf sein Kommen zum Gericht über Jerusalem hingewiesen, welches ein Vorspiel des letzten Gerichtes sein sollte. Jesus Christus kommt öfter; er kommt, wenn große Gerichtstage eintreten. Aber alle diese Gerichtstage erreichen an Bedeutsamkeit nicht das jüngste Gericht, das mit der sichtbaren, letzten Wiedererscheinung des verherrlichten Menschensohnes verknüpft ist. Mt. 25,31 ff. Dieser letztere Akt ist ein bisher nie dagewesener; zu ihm verhalten sich die früheren Gerichtstage als Vorstufen. Es verhält sich diese letzte Parusie zu den früheren Ansätzen, wie das Kommen des Sohnes Gottes im Fleische zu seinem oftmals wiederholten Kommen als Engel des Herrn, oder auch bloß innerhalb des Wortes der Psalmen und Propheten; von welchem letzterem Kommen Stellen, wie Hebr. 1,6; 10,5 sprechen. Diese Parusie fällt ferner in einen bestimmten Zeitpunkt und ist eine solche, die dem ganzen Weltkreis offenbar wird: Apg. 17,31, und zwar tritt sie plötzlich ein. Für diese Plötzlichkeit zeugen Stellen, wie Lk. 17,24; Mt. 25,1-13; 1. Thess. 5,1-3, und so auch die vorbildliche Schilderung, die von Jerusalems Zerstörung zunächst handelt: Mt. 24,36 ff. 44.50.

In wie unbesorgtem Zustande man von dieser Wiedererscheinung Christi wird überrascht werden, das folgt aus Stellen, wie Mt. 24,37-51; 25,5; Lk. 17,26-37. Deshalb werden die Gläubigen so ausdrücklich zur Wachsamkeit ermahnt. Mt. 25,1 ff. Ja, die Welt wird spotten über die von den Gläubigen erwartete Wiederkunft Christi, 2. Petr. 3,3.4. Aber die Welt hüte sich! Auch zu Noahs Zeit war man unbesorgt und sicher, bis die Sintflut kam (Mt. 24,37-39).

Wie man diesen Vorgang selbst sich vorzustellen hat, darüber ist nur wenig Sicheres zu sagen. Da er jedoch sichtbar vor sich gehen soll, so darf man aufgrund prophetischer Darstellungen, z. B. Joel 4,2.14 ff. Apoc. 20,9 einen, oder dann mehrere Haupt- oder Mittelpunkte auf der Erde annehmen, wo die den Heiden gleich gewordene äußerliche Kirche – die evangelische nicht ausgeschlossen – die kleine Herde Christi, den „Rest“, der gerettet werden soll, gerade zu erdrücken im Begriffe stehen wird. Alsdann wird Christus plötzlich, durch seine herrliche Erscheinung, dazwischentreten und das Gericht über die Boshaftigen zunächst vollziehen. Ein Vorspiel davon haben wir am Gericht im Tale Josaphat Joel 4,12 ff. Verkehrt aber ist die Meinung, dass es eine doppelte Wiederkunft Christi gäbe, wobei das tausendjährige Reich zwischen beiden mitteninne läge (Hofmann, Schriftbeweis II, 2, S. 722 u. a.). Der Anfang von Apoc. 20 ist im Anschluss an Kap. 19 in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zu setzen; also auch die tausend Jahre. Es gibt kein anderes tausendjähriges Reich, als das, in dem wir seit Christi sieghafter Himmelfahrt schon leben. (S. 228). Und in der Tat, wenn in Apoc. 19,11 ff. Johannes Christum in naher Zukunft seine Obmacht geltend machen sieht, so wird auch das tausendjährige Reich, dieses Reich des Sieges und der Herrschaft Christi, sich in den näheren Horizont des Johannes einfügen lassen, nicht aber erst in ferner Zukunft beginnen. Das tausendjährige Reich gehört der laufenden Ära Christi an. Wir leben mitten darin³⁸⁵. Alles

³⁸⁵ Interessant ist eine alt-christliche Inschrift bei Le Bas-Waddington, welche nach einer Ära Χριστοῦ βασιλεύοντος rechnet (vergl. Böhl, Alte christliche Inschriften in den Studien und Kritiken, 1881). Das ist eben die Ära des Mill-

Herrliche, alles Sieghafte sagt Johannes von dem Reiche Christi Apoc. 21-22,6 aus, aber erst nachdem seine Feinde, besonders das Jerusalem hier unten, in Schranken gewiesen sein werden. Die Bindung Satans in Apoc. 20,2 ist ein Ereignis, das völlig geistiger Natur ist und in der Fesselung, die Jesu Regierungsgewalt ihm gleich damals auferlegte³⁸⁶, besteht. Keine andere Kette würde Satan halten. Die Wiederbringung der Juden ist ebensowenig ein Ereignis, das der sichtbaren Wiederkunft Christi voraufgehen wird. In Röm. 11,26 stellt Paulus nicht die Bekehrung der Juden am Ende der Weltzeiten in Aussicht. Ihm stand ja vielmehr die Wiederkunft Christi in nächster Nähe und, bis dies geschehen, wies alles darauf hin, dass das Heil ausschließlich zu den Heiden übergehen werde. Dennoch sollen die Juden, deren Paulus einer war (Röm. 11,1), nicht ohne Weiteres in Wegfall kommen – sondern nur zum Teil (V. 26) und die Heidenchristen sollen an ihren eignen Heilsweg erinnert werden, auf dass sie sich nicht erheben, sondern sich fürchten lernen (V. 20). Israel ist für sie (die Heiden) verstockt worden – aber nicht absolut. Um der Väter willen bleiben sie die „Geliebten“, und die „Wahl“ erlangt es auch noch bis heute, wo Paulus solches schreibt – dies ist die Meinung des Apostels aus den Juden! Genug, eine schließliche Judenbekehrung hier gelehrt zu finden, würde mit dem ganzen Horizont der Apostel im Widerspruch stehen und den Heiden auch kein nützliches Geheimnis sein, das ihnen nach V. 26 mitzuteilen wäre. Von Nutzen war diese Mitteilung nur, insofern dadurch die damalige Exklusivität der Heidenchristen in Schranken gewiesen ward.

Gegen das Ende des tausendjährigen Reiches wird nun aber ein großer Abfall stattfinden. Es ist dies prophetische Lehre und auch Lehre Jesu. Sach. 12–14; Mt. 24; Lk. 21. Wo nun dieser Abfall, der in der Kirche selber entsteht, die Gemeinde aufs höchste bedrängen wird, da erscheint dann Jesus, und damit ist die Auferstehung der Toten, das Gericht und das Ende der Welt herbeigekommen: prophetisch ist das beschrieben in Apoc. 20,7-9.

Die nächste Wirkung dieser Wiederkunft Christi wird nunmehr die Auferstehung der im Herrn bereits Entschlafenen und die Einsammlung der noch lebenden Gläubigen sein. Besonders klar ersieht man aus 1. Thess. 4,14-17, wie unmittelbar sich beides an die Wiederkunft Christi anschließen wird. Und zwar ist nach jener Stelle die Ordnung dabei diese, dass erst die bereits Gestorbenen auferstehen und dem Herrn entgegengerückt und dann die noch Lebenden nach oben entrückt werden, wo Christus ihrer wartet.

§ 85. Die Auferstehung der Toten

Der Leib, welchen wir hier auf Erden getragen, wird, durch die Kraft Christi auferweckt, mit der Seele wiederum vereint und dem verklärten Leibe Christi gleichförmig werden nach Phil. 3,21. Solche Auferweckung hoffte schon Hiob 19,25 f. vergl. Ps. 16,10; und weissagte Henochs und Elias Lebensausgang, ohne dass sie den Tod geschmeckt hatten, Gen. 5; 2. Kön. 2; besonders Ezech. 37,1-10; Jes. 26,19; Hos. 13,14; 1. Kor. 15,53.54; 1. Thess. 4,13-18. Hebr. 11,19. Die volle Gewissheit solcher Auferstehung wird nun aber den Christen in besonderem Maße zuteil durch die Auferstehung ihres Heilandes. Dieselbe ist nicht ein bloßes Vorbild für die Auferstehung unseres Leibes: sondern deshalb, weil Christus unser Stellvertreter und unser Haupt ist, und die Gläubigen seine Glieder, so wird die Verklärung seines Leibes auch unserem Leibe zuteil werden. 1. Kor. 15,20 ff. 48.49. Wie solche Auferweckung des Leibes nun aber zustande kommen kann, dafür hat schon Paulus in 1. Kor. 15,35 ff. auf Gottes analoges Wirken in der Natur hingewiesen. Zunächst sagt er, dass es ganz in der Ordnung sei, wenn der menschliche Leib verwese: denn dies finde auch beim Saatkorn statt, das erst völlig sterben und sich auflösen muss, bevor etwas Neues entstehe. In gleicher

enniums.

³⁸⁶ Dasjenige, was diese Fesselung bewirkt, wäre zu kombinieren mit dem *κατέχων* des 2. Thessalonicherbriefes, s. Thomasius a. a. O. III, 2. S. 159.

Weise sei auch das Verwesen unseres Leibes nur die Vorbereitung auf ein Neues. Solchen verwesenen Körnern gebe Gott dann einen Leib je nach ihrer Art. Und zwar disponiere Gott ja über die verschiedenartigsten Leiber, wie das bereits die natürliche Schöpfung lehre. Er habe herrliche und minder herrliche Leiber zu seiner Verfügung. V. 39-41. Ist das nun der Fall, schafft er den Tieren ihren Leib, den Sternen den ihrigen und der Sonne den ihrigen, nun so möge man sich daraus eine Lehre auch für die Auferstehung unseres Leibes entnehmen. Gott kann dem aus dem Tode Erweckten alsdann selbst einen besseren Leib nach der Verwesung des alten verschaffen, nämlich einen geistlichen Leib, da ihm ja so viele Gebote stehen.

Was nun diesen geistlichen Leib betrifft, dessen Paulus in V. 48 gedenkt, im Gegensatz zum irdischen psychischen Leib, so ist damit ein Leib gemeint, der sich völlig zum Organ des ihm einwohnenden Geistes eignet. Es ist das ein Leib, der frei ist vom vergänglichen Wesen des irdischen Leibes, der also die reine, ungetrübte Betätigung des Geistes zulässt. Um dies ins rechte Licht zu setzen, verweist uns der Apostel auf zwei Leibestypen, auf den Leib Adams und auf Christi Leib, den derselbe im Himmel hat (V. 45 ff.). Wir sind zunächst auch dem Leibe nach des ersten Adam Erben gewesen, und also werden wir nun auch Erben des zweiten Adam sein und zwar ebenfalls dem Leibe nach. Christus ist auch in diesem Punkte ein anderer und zweiter Adam, dass er unseren Leib ähnlich macht seinem herrlichen Leibe. Phil. 3,21.³⁸⁷

Bei aller Verschiedenheit der zwei Leiber bewahrt nun aber das höhere Leibesorgan, das der Mensch bei der Auferstehung erhält, die Kontinuität (das Band) mit dem gegenwärtigen Leibe des Menschen; der verklärte Leib wächst heraus aus einem irgendwie erhaltenen Samenkorn des verwesenen Leibes. Dies folgt nach 1. Kor. 15 aus der Analogie des Leibes mit dem Samenkorn und aus der Tatsache, dass die am Ende der Welt noch Lebenden ohne Tod verwandelt werden, 1. Kor. 15,51; 1. Thess. 4,17. Es ist jener verklärte Leib so recht eigentlich als der unverhüllte Kern des irdischen Leibes anzusehen.

Das ganze Gepräge, die Physiognomie, die unser Leib hienieden gewonnen, wird bewahrt bleiben, wenn auch verklärt und frei von den leiblichen Entstellungen, die rein akzidentiell sind. Hierdurch wird dann auch das Wiedererkennen möglich, welches den Seligen zur höchsten Freude reichen muss. Jedoch begeben wir uns hiermit schon auf ein Gebiet, von dem wir keine auf die Schrift sich gründende Vorstellung mehr haben, und wo das Dogma also seine Grenze findet.

Die bis dahin nicht Gestorbenen sollen nun am Ende der Welt sofort verwandelt werden und, ohne eine Vernichtung ihres gegenwärtigen Leibes durch den Tod zu erfahren, in den Zustand der Verklärung übergehen. 1. Kor. 15,51-54; 1. Thess. 4,17.

Wo im Neuen Testamente von der Auferstehung die Rede ist, da wird fast ausschließlich auf die Auferstehung der Gerechten und zum Leben gesehen, und ihre Verhältnisse werden angedeutet. Sie sind gleich den Engeln und Kinder Gottes, heißt es Lk. 20,35. Die Lichtseite dieser Auferweckung der Toten wird also hervorgehoben. Von der Bedeutung, welche die Auferstehung für die Ungerechten hat, ist nur beiläufig die Rede. Dan. 12,2; Mt. 10,28; 5,29; Apg. 24,15. Es ist aber die Auferstehung eine gleichzeitig eintretende und allgemeine, sowohl für die Gerechten als auch die Ungerechten. Dan. 12,2; Mt. 10,28; Apg. 24,15; Joh. 5,29. Über die Beschaffenheit des Leibes, den die Gott-

³⁸⁷ Diese Anschauung des Apostels vom ersten und zweiten Adam geht durch alles hindurch und bestimmt sein ganzes Denken. Sie hält zugleich den Mittelweg ein zwischen den Einseitigkeiten der philosophischen Weltanschauung, dem Pantheismus und Deismus. Bei der Annahme bloß eines Adam steht man sofort auf dem Boden des Pantheismus, wonach die Gottheit überall sich ein Dasein gibt, und so auch in Adam; oder man verfällt in den Deismus, wo Gott und Mensch wie Teile auseinanderfallen, die sich gegenseitig bedingen, aber nie zur vollen Einheit zusammengehen. Die biblische Anschauung steht, was wir schon S. 50. 53. 57. 113. 141. 253. 379 hervorhoben, über den Gegensätzen, die der Verstand hier sieht, und vermittelt sie für den Glauben.

losen empfangen, sagt die Schrift nichts. Aber selbstverständlich ist, dass sie nicht einen verklärten Leib nach der Art des verklärten Leibes Christi erhalten werden. Vielmehr wird der Leib der Ungerechten das Gepräge ihres Vorlebens an sich tragen, wie das bei den Gerechten ebenso der Fall sein wird. Der Ungerechten Leib wird also den zerrütteten inneren Zustand abspiegeln, der einst auf Erden ihnen eigen war, nach dem Satz Gal. 6,7: „was der Mensch sät, das wird er ernten.“ Auch dieser neue Leib der Unseligen wird aber Unverweslichkeit haben, da er zur Ertragung ewiger Strafen bestimmt ist. Mt. 25,41.46; Dan. 12,2. Der göttlichen Gerechtigkeit ist es nur entsprechend, dass ihr nicht ihr Substrat entzogen wird³⁸⁸. Den radikalen Unterschied zwischen beiden Klassen der Auferstandenen charakterisiert Joh. 5,29; Dan. 12,2, wonach die Auferstehung der Gerechten eine Auferstehung zum Leben ist, dagegen die Auferstehung der Ungerechten eine Auferstehung zum Gericht. Von dieser allgemeinen Totenaufweckung, verbunden mit der Verwandlung der Lebendigen, datiert aber zugleich die Überwindung und Vernichtung des Todes durch Christum. 1. Kor. 15,54.55; vgl. Hos. 13,14. Dieselbe vollzieht sich durch die Auferweckung aller. Wir dürfen uns nicht vorstellen, dass Christus auf andere Weise mit dem Tode kämpfte, indem ja der Tod kein mythologisches Wesen, sondern ein Zustand ist. Der Tod ist hinsichtlich der Gläubigen auch betreffs ihres Leibes völlig und für immer aufgehoben. Hinsichtlich der Ungläubigen ist er zeitweilig aufgehoben, Apoc. 20,6.13.14; um dann als zweiter oder ewiger Tod (Apoc. 20,6.14) aufs Neue und ewig über sie zu herrschen. Man steht im Bannkreise des Todes für immer.

§ 86. Das Weltgericht

Im Hinblick auf dieses letzte Gericht redet die Schrift von einem Tage, Apg. 17,31; 1. Kor. 3,13; Hebr. 10,25, oder von einem letzten Tage, Joh. 6,40. Der Tag *κατ' ἐξοχήν* ist der Gerichtstag; seit Joel 4,14 der Tag der Entscheidung; ein Tag des Sieges für die Gemeinde Christi; ein Tag des Untergangs für die Feinde Gottes. „Tag“ bedeutet hier soviel wie Termin, letzter Termin. Das Weltgericht, das Christus³⁸⁹ nach der allgemeinen Auferstehung halten wird, und zwar über alle – Röm. 14,10; 2. Kor. 5,10; Mt. 25,32; 2. Tim. 4,1; Apoc. 20,12.15 – dieses Weltgericht ist das letzte Gericht. Es ist ein Akt, der von dem erhöhten Menschensohne ausgeht, Joh. 5,22-27; Mt. 16,27; 25,31; Apg. 10,42. Als letztes setzt dieses Gericht frühere richterliche Akte voraus.

Richten ist nun allgemein gefasst: 1.) das Recht oder Unrecht Jemandes im Wege der Untersuchung abwägen; daher auch häufig s. v. a. Recht verschaffen, wie solches zumal in den Psalmen vorkommt. Dem *jüngsten* Gericht gehen andere voraus. Ein erstes Gericht fand statt, als der Ungläubige der Güte Gottes, die ihn zur Buße leiten sollte (Röm. 2,4), beharrlich widerstand, oder als er den ihm angebotenen Glauben und die ihm angeratene Buße verwarf. Es fand sodann statt, als der Tod eintrat, und er der Verdammnis übergeben ward. Es findet endlich statt am Ende der Welt, wo Gott sich als den Gerechten zeigen wird in seinem Richten, Röm. 3,6; 2. Thess. 1,8.

Ein gleiches Gericht findet statt bei den Gläubigen. Der Gläubige wird zuerst gerichtet in dem *actus forensis* der Rechtfertigung. Hier wird er zwar einer gerichtlichen Untersuchung unterzogen, aber um Christi willen losgesprochen; er wird betrachtet als einer, dem nichts mangelt. Joh. 5,24; 6,40. Dann wird der Gläubige gerichtet bei seinem Tode, und endlich beim jüngsten Gericht, wo alles nochmals in ein Endurteil zusammengefasst wird, das er jedoch nach 1. Joh. 4,17.18 nicht zu fürchten hat.

³⁸⁸ Die Vernichtung der Verdammten (wonach es also nur eine bedingte Unsterblichkeit der Seele gäbe) lehren neuerdings Rothe (Theol. Ethik II, S. 332), Gess, Weisse, H. Schultz u. E. White, *Life in Christ* 1878 und leider eine große Zahl der heutigen französischen Protestanten. S. Dörner II, 2, 922. 959).

³⁸⁹ Schon Psalm 72,1 f. bittet darum, dass Gott sein Gericht dem „Königssohne“ übergebe – aber hier zunächst im weitesten Sinne dieses Wortes, wie auch Jes. 11,3 ff. und öfter.

Das Richten bedeutet aber 2.) auch ein Ausscheiden der einen Menschenklasse von der anderen. Diese Scheidung geht nach Joh. 3,19 auf Erden zunächst bloß unsichtbarer Weise und zwar aus Anlass der Ankunft Christi vor sich. Zunächst kennt nur Gott die Seinen und nimmt nur er die Scheidung vor, ohne dass es für alle ersichtlich wird: 2. Tim. 2,19. Die Guten und die Bösen sind zunächst untereinander gemischt. Mt. 13,24-30. Da ist es nun sehr wesentlich, dass bei aller Scheidung, die immerdar zwischen den Geistern der Menschen schon stattfand, jetzt am Ende des Weltlaufes noch eine offenbare und vollkommene Scheidung der Gerechten und Ungerechten stattfindet. Mt. 13,40.42.47.50.

Das Weltgericht, obgleich es nicht etwa zum erstenmal über den inneren Zustand der Menschen entscheidet, hat den großen Wert, dass es in summarischer Weise enthüllt, was im Menschen ist, und zwar zum Zeugnis über den Menschen selbst, und über alle, die ihm näherstanden. Dieses öffentliche Gerichtsverfahren am Schlusse des Weltlaufes schuldet gleichsam Gott sich selber, und es ist gegenüber dem Verkläger der Brüder, diesem Feinde Gottes und des Menschen (von dem Hiob und Sach. 3 schon zeugen), das allein angemessene. Zugleich ist es ein hoher Trost für die Unschuldigen, dagegen eine Grauen erweckende Aussicht für die Ungerechten: dass jenes Gericht noch einmal alles, auch das Verborgenste, an den Tag bringen wird, laut 1. Kor. 4,5. Da wird eine große Ausgleichung und Abrechnung stattfinden nach Maßgabe der Werke eines jeden: Röm. 2,16; Apoc. 20,13. Da werden alle, denen Unrecht geschehen ist, zufriedengestellt, und alle, die Unrecht getan, endgültig beschämt werden, und ein schreckliches Gericht wird über sie ergehen. 2. Thess. 1,8.9; 2. Petr. 3,7. Dem Bösen werden die Tränen vorgezählt werden, die er dem Gerechten und Unschuldigen ausgepresst. Die Märtyrer werden ihren Verfolgern gegenübergestellt werden, und letztere werden ein gerechtes Urteil empfangen. Eltern und Kinder, Mann und Weib, Bruder und Schwester, Herr und Knecht werden nebeneinander stehen – und der Richter wird ein gerechtes Urteil fällen. Von einem jeglichen unnützen, d. h. wider die göttliche Wahrheit geredeten Worte, wird man da Rechenschaft geben müssen, und aus seinen Worten wird man gerichtet werden, Mt. 12,36.37. Zum Behuf des Gerichtes werden die Bücher aufgetan werden – d. h. das Gewissen, geweckt durch Gottes Allwissenheit, wird vor unserem Blick enthüllen alles, was wir getan vermittelst des Leibesorganes, Mt. 16,27; 2. Kor. 5,10; Apoc. 20,12; 22,12. Unser ganzes Leben wird an uns vorüberziehen. Nackend und verlegen würden die Gläubigen dastehen vor Gottes Richterstuhl, würden sie auf ihr Verdienst angewiesen sein. Aber das Bewusstsein, gerechtfertigt zu sein durch Christus und Vergeltung ihrer Sünden erlangt zu haben, wird sie ganz erfüllen, und auf der andren Seite werden sie voll sein aller guten Werke in Christo, Apoc. 14,13; Gal 5,22; 1. Thess. 1,9.10. In diesem Bezug gilt dann von den Gläubigen, dass sie gar nicht in das Gericht kommen. Joh. 3,18; 5,24. Wenn aber dergestalt der Gerechte kaum und nur mit genauer Not gerettet wird, wo will dann der Gottlose und Sünder erscheinen; wie kann er sich auch nur blicken lassen wollen? 1. Petr. 4,18. „Berge, fallet über uns, Hügel, decket uns“, wird ihr einziger Gedanke sein, Hos. 10,8; Lk. 23,30. Vor Scham möchten sie in den Boden versinken. Und die noch auf Erden vorhandenen Gottlosen werden sich benehmen nach der Schilderung Jes 2,19-22. Sie können Christi, des Herzenskündigers, Gegenwart gar nicht ertragen; die Hölle wird ihnen im Vergleich damit noch eine Wohltat sein; und dennoch müssen sie stehen vor dem, dessen Augen sind gleich Feuerflammen (Apoc. 1,14; vergl. 19,12). Auch sie werden nach den Büchern, in der oben angegebenen Weise, gerichtet werden. Apoc. 20,12. Und Gott wird ihnen vergelten nach ihren Werken, Röm. 2,6. ff. So viele ihrer, ohne ein positives Gesetz zu besitzen, gesündigt haben, wie die Heiden, die werden auch ohne ein solches verloren gehen; und so viele ihrer im Besitz eines Gesetzes gesündigt haben, wie die Juden, dieselben werden durch ein Gesetz gerichtet werden, Röm. 2,12; vergl. Joh. 5,45. Das gilt auch von den Namenschristen; diese werden durch Jesu Wort, das sie verworfen haben, gerichtet werden, Joh. 12,48. Und

wenn sie dann rechten wollen mit dem Herrn, so wird ihnen die Antwort zuteil werden: steht es mir nicht frei, zu machen mit dem Meinigen, was ich will? Mt. 20,15. Oder die Antwort wird lauten nach Mt. 25,26.27: wusstest du, dass ich hart sei, so hättest du mein Geld den Wechslern hinwerfen sollen, d. h. mit andren Worten: du hättest wenigstens das Leichteste, was zu tun war, nicht unterlassen und dich nicht verstocken sollen. Warum denn einen als hart bekannten Herrn noch reizen und ihm seine Wohltat vor die Füße werfen? „Aus euren Worten sollt ihr geurteilt werden“ (Mt. 12,37) – das gilt auch hier.

Niemand wird demnach Christum durch etwelche Vernunftgründe überweisen können, dass er auch ihn hätte selig machen müssen. Vielmehr werden alle einsehen: dass zur Erlangung der Seligkeit niemand tüchtig gewesen; ja weiter, dass sie ihr Heil und ihre Errettung auch wirklich gar nicht gewollt hätten; aber sie werden knirschen und zu knirschen fortfahren wider solche Freimacht Gottes und, wenn sie könnten, würden sie Gott entthronen.

Bei diesem Gerichte aber wird sich ein besonders auffälliger Unterschied zwischen den Gerechten und den Ungerechten herausstellen. Die Ungerechten werden gegenüber den Vorwürfen Christi trotzig sich selbst behaupten, wogegen die Gerechten, beschämt durch Christi Lob, nicht wissen werden, weswegen der Herr sie lobt. Vergl. Mt. 25,41-46; 34-40. Dennoch sind sie angefüllt mit Früchten des Geistes, Gal. 5,22, und empfangen Lohn dafür, Dan. 12,3.13 (s. o. § 74). Selbstverständlich wird der Lohn, welchen die Gerechten empfangen, ein Gnadenlohn heißen müssen. Gott krönt seine Werke in uns, wie Augustin sagt. Auch das ewige Leben selber, das die Gerechten nach Leib und Seele empfangen, ist eine Gnadengabe, Röm. 6,23. Daher heißt es denn auch, dass an jenem Gerichtstage die Verherrlichung der Heiligen nichts anderes, als eine Verherrlichung Christi selber sein wird. Ihm, dem Schöpfer dieser Herrlichkeit, wird die Ehre gegeben werden; Christus wird in den Gläubigen bewundert werden: 2. Thess. 1,10. Dass nun in der Tat alles Gnade ist, dessen sich die Gerechten zu getrösten haben, wird noch dadurch bei diesem Gericht dokumentiert, dass neben den Gerichtsbüchern ein Buch des Lebens liegt, Apoc. 20,12; vergl. 3,5. Wer nicht in diesem Buche des Lebens geschrieben steht, der wird der Verdammnis übergeben, Apoc. 20,15.

Als ein feuriger Pfuhl wird dieser Ort der Verdammnis metaphorisch geschildert, oder auch als ein unauslöschliches Feuer: Mt. 25,41.46; 13,50; Apoc. 20,14.15. Dieser Feuersee ist Bild des verzehrenden, aber die Gottlosen doch nicht vernichtenden Zornes Gottes. Die heilige Schrift redet auch wohl von der Gehenna, welcher Ausdruck von einem Orte der Schrecken in der Umgegend Jerusalems entlehnt ist, wo man in den Zeiten der abgöttischen Könige Judas Kinder dem Moloch verbrannte. Mt. 5,22; Mk. 9,43-48; vergl. Jes. 66,24. Der Zustand der Verdammnis selber ist das Widerspiel des Lebens bei Gott; der ganz entsprechende Ausdruck dafür ist „Unseligkeit“, 2. Thess. 1,8.9. Die, welche Gott nicht kennen, und die dem Evangelium Ungehorsamen werden ewiges Verderben zu erdulden haben, indem sie nämlich geschieden sein werden von dem Antlitze Gottes und von der Herrlichkeit, die durch Gottes Macht zubereitet ist den Glaubenden. Der Nerv der Unseligkeit liegt im Fernsein von Gott, den der Gottlose nicht hat erkennen wollen, auch nicht im Antlitze Christi, und gegen den zu widerstreben die Gottlosen noch in der Hölle beständig fortfahren werden. Sie werden Gott jetzt so wenig recht geben, als sie es auf Erden taten. Der Teufel mit seinen Geistern wird auch in den Feuersee geworfen, wie alles, was nicht im Buche des Lebens aufgeschrieben ist. Apoc. 20,10. Ein Gericht über den Teufel ist uns nicht geoffenbart worden; sein erstes Gericht kennen wir aber schon aus Gen. 3,15. Schon seit jenem ersten Gericht ist er aufbehalten für ein letztes schließliches Gericht, 2. Petr. 2,4; Br. Judä 6; dasselbe ist unwiderruflich. Die gesamte Zukunft der Gottlosen nennt die Apokalypse auch den zweiten Tod: 20,14. Der Satz in 1. Kor. 15,55 findet demnach an diesem zweiten Tode für die Gottlosen eine Beschränkung (ebenso Hos. 13,14;

Jes. 25,8). Wider diesen zweiten Tod ist kein Kraut gewachsen; ihn aufzuheben kommt kein Erlöser mehr vom Himmel hernieder. Die Züchtigung, die die Ungerechten samt Satan und seinen Engeln erleiden, ist eine ewige, Mt. 25,41.46; Apoc. 20,10; ein ewiges Verderben wartet ihrer nach 2. Thess. 2,9. Die ewige Verdammnis ist ein stärkster Beweis für die göttliche Energie gegen das Böse. Wenn sie nicht wäre, so gäbe es streng genommen kein Böses.

Durch diese klaren Aussprüche über die Ewigkeit der Höllenstrafen ist eine endliche Rückkehr aller zur seligen Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen. Die sogenannte ἀποκατάστασις πάντων – die Zurückbringung aller zu Gott hin – ist schriftwidrig. Diese Lehre, die zuweilen als Kompensation für die Prädestinationslehre aufgestellt wird – auch bei Schleiermacher, der eine Art Prädestinationslehre festhält – zieht zunächst schon ihren Namen fälschlich aus Apg. 3,21³⁹⁰. Dort aber ist eine Herrichtung oder Durchführung alles dessen gemeint, was nur immer die Propheten verheißen. Aus den Propheten lässt sich jedoch solche chimärische Hoffnung auf eine Zurückbringung aller zu Gott nicht ableiten; ja aus Jes. 66,24³⁹¹ ergibt sich das gerade Gegenteil. Die 2. Helvetische Confession Art. XI schließt deshalb diese Eventualität mit der orthodoxen Kirche aller Zeiten³⁹² auch entschieden aus. Das Hauptmotiv für diese Lehre ist eine Verkennung des Bösen und der Ewigkeit des göttlichen Gesetzes. Das Böse wird nun zu einem Moment der menschlichen Entwicklung herabgesetzt; Christi Tod am Kreuze würde überdies als ein unnötiger Aufwand bei dieser Lehre, die auf Pantheismus ausläuft, erscheinen.

Das ewige Vorhandensein der Bösen verursacht jedoch keine Störung in dem seligen Zustande der Gläubigen. Wenn nur Gerechtigkeit geübt worden ist an den Bösen – und dass dies geschieht, dafür bürgt uns Gottes Wesen, – dann müssen die Seligen sich zufrieden geben, auch wenn sie manche vermissen sollten; ja, der Gedanke, dass ohne Gottes Gnade auch ihrer ein gleiches Schicksal gewartet hätte, wird ihr unverdientes Glück wo möglich noch steigern und sie stets in den Schranken der Demut halten.

Wenn nun das Gericht an den Menschen also vollzogen worden, dann wird sich der Herr mit den Seinigen entfernen in der Richtung nach oben, d. h. in die ewige Herrlichkeit, und die Gottlosen werden versinken in der Richtung nach unten, d. h. in die Hölle. Die Geographie verlässt uns hier; die Ausdrücke sind nicht zu pressen; es ist alles auf unser an den Raum gebundenes Verständnis berechnet. 1. Thess. 4,17; Apoc. 20,19. Alsdann werden die jetzigen Himmel und die jetzige Erde, die bis dahin aufgespart wurden für einen solchen Ausgang, mit reißender Schnelligkeit vergehen; die Grundstoffe aber durch einen Verbrennungsprozess³⁹³ aufgelöst werden, und die Erde samt den in ihr enthaltenen Werken aus der ersten Schöpfung wird verbrennen. 2. Petr. 3,7.10. Wie vormals die Sintflut, also – aber weit radikaler – wird jetzt die Feuerglut alles kraft der ersten Schöpfung Bestehende auflösen. Da sinkt dann alles Eitle, die ganze schönblinkende Welt, in das nichts zurück, aus dem sie entstanden. Sie hat keinen Bestand vor Gott. Sie kann nicht verklärt, sondern nur noch vernichtet werden, seit sie im Dienst der Eitelkeit gestanden, seitdem der Tod und die Sünde auf ihr so furchtbar gehaust haben. Die Glaubenden aber haben einen neuen Himmel und eine neue Erde zu erwarten.

390 Dorner (a. a. O. 2, 2, S. 972) schwankt; er lässt aber schließlich die Verdammten in eine andre Wesensklasse übergegangen sein – womit aber nur den Lesern Sand in die Augen gestreut wird.

391 Vergl. den Kommentar von Hitzig z. d. St.

392 Die Belege s. in den Dogmengeschichten von Münscher und G. Thomasius; vergl. Augustin, Enchiridion 111 und 112.

393 Ein Feuer vom Himmel, wie es 1. Kön. 19,38 vorkommt.

§ 87. Die ewige Seligkeit

Die Gläubigen warten hier auf Erden noch auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt, d. h. also auf einen neuen Aufenthaltsort, verschieden von dem gegenwärtigen. 2. Petr. 3,13. Schon in Jes. 65,17; 66,22 hatte Jehova die Zusage erteilt, dass er die Beschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde sich angelegen sein lassen werde; die alten würden vergehen, Jes. 51,6. Dieser neue Himmel und diese neue Erde ist nun eine Metapher für das immerwährende Einwohnen der Seligen bei dem Herrn Jesu. Ein sichtbarer Himmel und eine materielle Erde ist gar nicht mehr nötig, weil die Seligen mit ihrem verklärten Leibe bei dem Herrn sein, 1. Thess. 4,17, und damit ein einziges Zentrum haben werden, und der Gegensatz von oben und unten, der in Himmel und Erde liegt, rein gleichgültig wird. So ist denn an eine Erneuerung oder Wiedergeburt der sichtbaren Welt nach der Wiederkunft Christi gar nicht zu denken. Die Stellen Apoc. 21 und 22, Röm. 8,19 ff. reden von etwas der Zeit nach ganz Verschiedenem. In Apoc. 21 und 22 ist wegen der Stellen 21,24; 22,2.17 an einen absolut neuen Himmel und eine gleiche Erde gar nicht zu denken. Denn wo noch von Heiden geredet wird, die errettet werden sollen und die der Heilung noch bedürfen – da ist keine absolute Vollendung vorhanden. Die Apokalypse verfäht, wie die alten Propheten, z. B. Jes. 60; 66,12; Ezech. 40–48, indem sie dasjenige in die herrlichsten Bilder und Ausdrücke kleidet, was doch vorerst noch in verkleinertem Maßstabe sich vollziehen wird, ersichtlich nur für des Glaubens Auge, nämlich im tausendjährigen Reiche, das aber mit der Zerstörung Jerusalems, resp. der Wiederkunft Christi zum Gericht über sein abtrünniges Volk, beginnt. In Röm. 8,19 ff. ist κτίσις die Heidenwelt, nicht die Natur, oder die unvernünftige Schöpfung; vergl. Mk. 16,15; diese Stelle gehört also gar nicht hierher.

Wie wir uns nun den neuen Himmel und die neue Erde zu denken haben, was für eine dem inneren Zustande entsprechende Gestalt der Dinge alsdann statt haben wird, das ist nicht näher anzugeben. Wo aber Christus mit seinem verklärten Leibe bis dahin weilt, da wird auch für die Gläubigen Platz sein, wo sie ihren Himmel und ihre Erde beieinander haben werden, weil sie Christum haben. Dort, wo Christus ist, war schon immer und ist auch ferner der Gläubigen Heimat. 2. Kor. 5,8; Phil. 3,20. Und der Nerv der Seligkeit im Reiche Gottes wird dann bestehen im Anschauen Gottes; 1. Joh. 3,2; 1. Kor. 13,12; Mt. 5,8; Ps. 17,15. In alle Ewigkeit hinein werden die Erlösten in sich aufnehmen die Fülle der Herrlichkeit und der Güte Gottes: Ps. 17,15, des Gottes, der sich erwählt hat dasjenige, was nichts ist (1. Kor. 1,28), um es in Christo zu machen zum Kinde und Erben Gottes und Miterben Christi. (Röm. 8,16.) Alle Tränen sind nach Jes. 25,8 abgewischt, alles Geschrei ist vorbei, die Sünde ist vergeben, und ewiger Jubel, ewiger Dank schallt empor zum Throne des dreimal heiligen Gottes.

Von Ihm und durch Ihn und zu Ihm sind alle Dinge, Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Das ist das Schlussfazit des Christenlebens, das Schlussfazit auch des Rates Gottes mit der Welt – und damit schließen auch wir die Dogmatik.

Anhang

I. (s. pag. 77).

Als ein teures Andenken bewahre ich folgenden Brief des verewigten Thiersch über 1. Joh. 5,7, den ich hier wörtlich mitteile:

Herrn Prof. Dr. BÖHL.

Basel, 7. Okt. 1884.

Teurer verehrter Herr Professor!

Zur Beantwortung Ihres werten Briefes vom 26. Sept. musste ich Tischendorfs letzte Ausgabe des N. T. vergleichen, und erst gestern fand ich Zeit, zu diesem Zweck auf die Universitätsbibliothek zu gehen.

Das Beste aus älterer Zeit zur Erläuterung und Verteidigung der Stelle 1. Joh. 5,7.8 ist meines Wissens in Bengels *Apparatus criticus* und in seinem *Gnomon* gegeben. Jetzt hat man zehnmal mehr Material zur Verfügung und doch hat die umfassendste Benützung der Handschriften den Stand der Sache, wie Bengel ihn auffasst, nur bestätigt. In den griechischen Handschriften fehlte der wichtige Vers seit alter Zeit. Selbst Athanasius macht in seinen Schriften gegen die Arianer, die vollständig erhalten sind, keinen Gebrauch von dieser herrlichen Beweisstelle. An dieser Tatsache lässt sich nichts ändern. Dagegen ist durch die neuesten Forschungen erhärtet, was Bengel sagt: *Latino is versus nititur interprete, solo propemodum, sed vetustissimo et sincerissimo, quem continuo sequuntur plurimi perpetuâ saeculorum serie patres (Latini) in Africa, Hispania, Gallia, Italia, cum provocatione ad Arianorum consentientem lectionem.*

Man kannte die Itala zu dieser Stelle bis vor kurzem nur aus den gelegentlichen Zitaten der lateinischen Väter (unter denen das des Cyprianus das älteste und deutlichste ist – siehe unten). Aber neuerdings hat Angelo Mai in der *Patrum nova bibliotheca* eine Handschrift der Itala versio des 1. Br. Joh. veröffentlicht (bei Tischendorf mit m bezeichnet).³⁹⁴ Dieser Codex ist insignis testis, wie Tischendorf selbst sagt, und er enthält den Vers von den drei Zeugen im Himmel; und zwar *nach* dem von den drei Zeugen auf Erden, ganz so, wie Bengel aufgrund seiner Exegese es für das Richtige hielt.

Das Ungenügende der modernen Textkritik besteht darin, dass man durch Abwägung der äußeren Zeugnisse auch in solchen Fällen entscheiden will, wo Zeuge gegen Zeugen steht, und nur nach inneren Gründen, durch erleuchtetes tiefes Verständnis ein Endurteil gewonnen werden kann. Eben hierin ist nun Bengel unübertroffen, und seine Auslegung des Zusammenhangs dient in diesem Falle zur besten Begründung der Echtheit. Zu Ihren Bemerkungen, die Sie in demselben Sinne machen, lässt sich aus dem *Gnomon* noch einiges hinzufügen. – Bengel durfte sagen: *qui κειμήλιον amisit et invenit, etiamsi quomodo amissum fuerit ignoret, tamen id agnoscit et recuperat.* Also, wir freuen uns des wiedergefundenen Kleinods, gesetzt auch wir können nicht erklären, *wie* es der griechischen Kirche abhanden gekommen ist, was sehr früh geschehen sein muss.

Die Auslassung im häretischen Interesse anzunehmen, scheint mir unmöglich. Die Auslassung aus Versehen, infolge des *ὁμοιοτέλευτον*, die so oft in Abschriften vorkommt, und jedem von uns begegnen kann, hat große Wahrscheinlichkeit für sich. Während im Abendland die lateinische Übersetzung aus einem fehlerfreien griechischen Exemplar gefertigt wurde, scheint es, dass alle griechischen Handschriften von einem unglücklicherweise lückenhaften Codex sich herleiteten.

³⁹⁴ N. T. ed. VII; I, pag. CCXLIV und II pag. 226.

Die Stelle bei Tertullian *adv. Praxeam* C. 25 lautet, mit Beziehung auf die Worte des Herrn bei Johannes vom Paraklet (14,16; 16,14 seqq.): *Ita connexus (der Zusammenhang) Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero: qui tres unum sunt, non unus; quomodo dictum est: Ego et Pater unum sumus (Joh. 10,30), ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem.*

Man muss gestehen, dass diese Stelle, für sich allein betrachtet, keinen deutlichen Beweis dafür abgibt, dass Tertullian den 1. *Brief* Joh. vor Augen gehabt habe; sein Satz: *Unum sunt, non unus*, könnte auch Folgerung aus dem Evangelium sein. Jedoch wenn wir nun auf seinen Nachfolger Cyprian kommen und bei ihm das deutliche Zitat finden, so wird es glaubwürdig, dass schon Tertullian in der *Itala* die fraglichen Worte gelesen und sie aus 1. Joh. 5 geschöpft hat.

Bei Cyprian heißt es nämlich, *De unitate ecclesiae* C. 6: *Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus (Joh. 10,30): Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: Et hi tres unum sunt.* Tischendorf versucht umsonst, dies Zitat zu entkräften – es sei eine von Cyprian durch mystische Auslegung gezogene Folgerung aus dem Vers von den drei Zeugen auf Erden. Aber Cyprian sagt: *Iterum scriptum est* – er fand also diese Aussage in seinem lat. N. T. ebenso wie jene andere: *Ego et Pater unum sumus.*

Die lateinische Kirche hat uns dies Kleinod aufbewahrt.

Wenn wir je über die tiefen Fragen von der Erwählung zu sprechen kommen, möchte ich gerne lernen, wie Sie zu Luthers Lehre von dem verborgenen und dem offenbaren Willen Gottes sich verhalten.

Mit herzlichen Wünschen für Ihre Gesundheit und Ihre Wirksamkeit unter den Studierenden (deren auch ich einige kenne und liebe) hochachtungsvoll

Ihr treueregebener

Heinrich Thiersch.

II. (s. p. 174).

Luther bemerkt zu Gal. 4,4 (Erl. Ausg. Bd. 7. S. 263 f.): Es ist dem Apostel an dieser Geburt Christi (aus einem Weibe) mehr gelegen, denn an der Jungfrauschaft Maria; darum schweiget er der Jungfrauschaft, die nur eine persönliche eigene Zierde ist, nicht denn ihr selbst nutz. – Harnack D. G. I, S. 68 bemerkt dazu, es habe lange gedauert, bis die Theologen in der jungfräulichen Geburt Jesu mehr als die Erfüllung von Jes. 7,14, nämlich eine „Heilstatsache“, erkannt haben.

III. (s. p. 239).

Die heilige Schrift wird von Augustin als einzige absolute Norm, durch die die Kirche erst ihre Autorität hat, bezeichnet in der Schrift *contra Cresconium Grammaticum* lib. I, Cap. 33: *Quoniam sancta Scriptura fallere non potest etc.* Vergl. Ep. LXXXII, §. 3 und *De natura et gratia* Cap. LXI §. 71.

IV. (s. p. 279).

Luther schreibt an Amstorf: *Provoco regem (Henricum VIII.) Erasmum et ipsum denique Satanam, cupiens, ut solidis scripturae argumentis librum meum de servo arbitrio refutent.*